

Од доверба кон доминација

Алтернативна историја на односите меѓу луѓето и животните

Тим Инголд

2000

Содржина

Вовед	3
Човечноста, природата и ловците-собирачи	3
Како ловците и собирачите се однесуваат кон своето опкружување	8
Од доверба кон доминација	12
Довербата	12
Доминацијата	16
Заклучок	19
Библиографија	21

Вовед

Како што луѓето имаат историја на своите односи со животните, така и животните имаат историја на односи со луѓето. Сепак, само луѓето конструираат *наративи* од таа историја. Тие наративи се движат во распон од она што би можеле да го сметаме како митови за тотемското потекло, до наводно „научни“ прикази за потеклото на припитомувањето. И, како и да ја поставиме разликата помеѓу митот и науката, ако воопшто може да се направи разлика, нивна заедничка црта е она што се открива преку тоа како раскажувачите ја гледаат сопствената човечност, како и нивните ставови и односот кон нечовечните животни. Во ова поглавје сакам да покажам дека приказната што ние на Западот ја раскажуваме за човечкото искористување и припитомувањето на животните е дел од многу пошироката приказна за тоа како човечките битија се издигнале над останатите суштества и тежнееле да воспостават контрола над светот на природата, кој ја вклучува и *нивната* сопствена анималност.

Во таа приказна, посебна улога ѝ е доделена на категоријата човечки битија кои допрва треба да достигнат таква еманципација од природниот свет: некогаш познати како диви луѓе или дивјаци, тие сега многу почовечно се означуваат како ловци и собирачи. Ќе истражам како ловците-собирачи биле стереотипно претставувани во западните антрополошки прикази како преживеани примери за „природната“ состојба на човештвото, со посебен нагласок како тоа се одржувало во описите на односите на ловците кон нивниот плен. Потоа, ќе го споредам тој опис со идеите кои луѓето кои навистина живеат од лов ги имаат за своите односи со ресурсите од своето опкружување од кои зависат: уште еднаш, бидејќи тука особено нè интересира односот кон животните, повеќе ќе се насочам на ловците отколку на собирачите, секако, свесен дека не е толку лесно да се утврди каде завршува едното, а почнува другото. (Инголд 1986а: 79-100)

Поаѓајќи од сфаќањата на самите ловци-собирачи, ќе се обидам да дојдам до алтернативен приказ на онаа трансформација на човечко-животинските односи за која во западниот дискурс се зборува како за припитомување. Особено ќе се задржам на контрастот помеѓу човечко-животинските односи во режимот на ловот, односно во режимот на пасторализмот. А, главната премиса во мојот приказ ќе биде ставот дека доменот во кој човечките личности како општествени битија стапуваат во меѓусебни односи, не може строго да се одвои од доменот на нивните односи со нечовечките компоненти на опкружувањето. Оттаму, следи дека секоја квалитативна трансформација во односите со опкружувањето може многу лесно да се рефлектира како на односот на луѓето кон животните така и на односите кои ги воспоставуваат меѓу себе во општеството.

Човечноста, природата и ловците-собирачи

Затоа почнувам од приказот на дивиот ловец-собирач во западната литература.¹ Има безброј случаи, особено во текстовите на антрополозите од 19 век, во кои, во таа смисла, се вели дека ловците-собирачи „живеат како животни“ или дека „живеат само малку подобро од животните“. Таквите забелешки имаат тежина само во контекст на верувањето дека

¹ За подетални прикази и анализи на „дивјациите“ во литературата, види Стрит (1975), Беркхофер (1979) и Барнард (1989).

вистинската судбина на човечките битија е *надминување* на состојбата на анималност, на која е ограничен животот на сите останати суштества. На пример, Дарвин во животите на нечовечките животни не нашол ништо шокантно и нешто што е вредно за воодушевување, но неговата реакција на средбата со домородните жители на Огнената Земја, за време на неговиот пат околу светот на *Бигл*, била крајно гадење. „Додека ги гледате тие луѓе“, запишува во својот дневник, „тешко може да се убедите себеси дека тие ни се блиски и се жители на истиот свет.“ (Дарвин 1860:216) Не само што заради својата техничка инфериорност биле препуштени на милоста и немилоста на своето бедно опкружување, туку немале никаква контрола ни над сопствените нагони и желби, зашто по природа биле табиетливи, раздразливи и насилни. „Не можев да верувам“, пишува Дарвин, „колку е голема разликата помеѓу дивниот и цивилизираниот човек; таа е поголема од разликата помеѓу диво и припитомено животно, дотолку што човекот поседува поголема моќ за самоуништување.“

Според тоа, Дарвин, како и многу негови современици и следбеници, не се сомневал дека тие човечки ловци-собирачи се природно инфериорни во однос на модерните Европејци. Таквото гледиште денес не може да помине. На пример, ако сакате да ги споредите вродените способности на луѓето и шимпанзата, сеедно дали вашите човечки субјекти ќе бидат – да речеме – абориџински ловци-собирачи од Тасманија или британски пилоти на патнички авиони.² Сепак, во многу средини опстојува убедувањето дека ловците-собирачи, иако сосема човечки битија, кога станува збор за припадноста на човечкиот вид, сепак и понатаму живеат, заедно со другите животни, во девствениот свет на природата. Впрочем, идејата за ловците и собирачите како човечки жители на таквиот свет буквално се подразбира во самата дефиниција. За да сфатиме зошто е така, мора да се вратиме токму на дихотомијата која Дарвин ја наведува како критериум за разликување на дивјаштвото и цивилизираноста, имено, на разликата помеѓу дивото и припитоменото.

Секако, ловот и собирањето се поими кои означуваат одредени видови активност. Тогаш, како би можеле да ги дефинираме тие активности? Вообичаениот одговор гласи дека ловците и собирачите ги искористуваат „дивите“ или *неприпитомените* ресурси, додека селаните и сточарите ги искористуваат *припитомените* (на пример, види, Елен 1982:128). Прецизното значење на припитомувањето било и останало предмет на научни расправи повеќе од еден век, така што за момент ќе се вратам на некои од претпоставките на кои се темели таа дебата. Тука е доволно да се каже дека секоја од тие конкурентски дефиниции подразбира некакво сфаќање на човечката контрола над растот и репродукцијата на животните и растенијата. Според тоа, дивите животни се *животни вон контрола*. Се стекнува впечаток дека ловците-собирачи немаат поголема контрола над ресурсите од своето опкружување туку над своите внатрешни диспозиции. Опишувани како постојано посветени на барањето плен, како и другите животински предатори, ограничени на борба за опстанок, која – со оглед на нивната оскудна технологија – сè уште не е извојувана. Сеприсутноста на метафорите за ловот и ловењето во западната археолошко-зоолошка литература е навистина впечатлива: ловците вечно се во лов, но уловот е тоа што претставува одлучувачки момент на почетокот на припитомувањето. (Дукос 1989:28) Од своја страна, дивите животни се претставуваат како осудени на пораз. Треба да се забележи дека односот помеѓу предаторите и пленот се прикажува како суштински антагонистички, така

² Ќе се вратам на ова прашање, како и на некои негови замки, во дваесеттото поглавје (стр. 363-5)

што издржливоста и лукавоста на ловците им се спротивставуваат на способностите на дивечот за бегство и извлекување, при што едното постојано го зголемува другото преку едностраначкиот механизмот на природната селекција. Средбата, кога ќе дојде до тоа, секогаш е принудна и насилна.

Зад таа опозиција помеѓу дивото и припитоменото стои многу потемелен метафизички дуализам – оној кој изгледа дека е специфичен за пристапот кој, во вообичаеното скратување, го нарекуваме „западен“ и толку нагласен што таа линија може да се смета за одредувачка. Станува збор за поделба на два заемно исклучиви облици на постоење, на кои им ги доделуваме етикетите „човештво“ и „природа“. Сите животни, според таквото начело на раздвојување, потполно му припаѓаат на светот на природата, така што разликите меѓу видовите се разлики во рамки на природата. Меѓутоа, човечките битија се единствениот исклучок: тие се поинакви затоа што суштината на нивната човечност ја надминува природата; на истиот начин, нивниот дел кој останува во рамки на природата се претставува како безобличен амалгам на животинските карактеристики. (Инголд 1990: 210) Така, човечките битија, единствени меѓу животните, живеат двоен живот, делумно во природата, делумно надвор од неа, во двата случаи како организми со тела и како личности обдарени со ум. Да погледнеме што вели Рејмонд Вилијамс:

„... да се зборува за човек кој 'интервенира' во природните процеси значи да се претпостави дека тој може да го смета тоа за можно или да одлучи да не го прави тоа. Природата мора да се сфати како... одвоена од човекот, за прашањето за интервенција или контрола, како и нивните методи и етика, воопшто да може да се постави.“ (Рејмонд Вилијамс 1972: 154)

Произлегува дека кога зборуваме за припитомувањето како мешање во природата, на што инаку сме склонили, тогаш трансцендентноста на човечкиот вид во однос на природниот свет веќе се подразбира.

Истото важи и за поимот на производството, за кој Фридрих Енгелс даде класична дефиниција, како „реакција со која човекот ја преобразува природата“. (1934: 34) За да произведуваат, луѓето мораат да достигнат таков степен на контрола или владеење со природата што на лицето на земјата можат да втиснат трага на сопствените, пресметани замисли. Оттаму, „колку луѓето се пооддалечени од животните... нивното влијание врз природата сè повеќе добива карактер на промислено, планирано дејствување заради остварување на конечните, замислени цели.“ (Енгелс 1934: 178) Со други зборови, во мерата во која човечката состојба ја надминува природата, самата природа станува суровина за човечките градежни проекти. Во своето остварување, тие проекти воспоставуваат поделба, во рамки на материјалниот свет, на природно и вештачко, на изворно и создадено од човекот, на сива и преобразена природа. Ловците и собирачите, како жители на сè уште девствено опкружување, не можат да произведуваат, затоа што со самиот чин на производство светот неповратно се изместува од својата природна состојба. На пример, девствената шума станува грижливо уреден мозаик на обработливи површини, кој природно се создава кога суровините ќе се претворат во алатки и ракотворби, а растенијата и животните се одгледуваат во облик кој подобро им служи на човечките цели. Полето, плугот и волот, иако му припаѓаат на физичкиот свет, се направени според замислите кои во секој случај потекнуваат од умовите на луѓето, од човечкиот чин на осмислување.

Бидејќи овде се занимаваме со историјата на односот помеѓу луѓето и животните, или подобро кажано, со посебното изложување на таа историја, сакам да го нагласам начинот на кој „припитомувањето“ се појавува во тие изложувања, како подвиг на инженеринг, како волот да е направен од човечка рака, некаков вештачки производ, составен како и плугот. Секако, можноста за реален инженеринг на животните е отворена сосема неодамна и повеќе останува во доменот на фикцијата отколку фактите. Треба да се напомене дека Дарвин упорно нагласувал дека моќта на луѓето да влијаат на природните процеси во реалноста е мошне ограничена: пред сè, луѓето не можат да *создадат* нови вариетети; можат само ретроактивно да направат селекција врз основа на оние кои се развиле спонтано. „Погрешно е“, пишува Дарвин, „да се зборува за човек кој се 'меша во природата' и така создава разновидност“. (1875: 2) Меѓутоа, и покрај Дарвиновото внимателно разликување на намерна и случајна селекција, опстанало верувањето дека одгледувањето животни, за воопшто да може да се смета за продуктивна активност, нужно мора да подразбира свесна, планирана модификација на одредени видови. Сточарите и земјоделците, кои не можат вистински да го конструираат обликот и однесувањето на своите животни и растенија, најмногу се приближуваат до тоа со своето „контролирано одгледување“. (Бокони 1969: 219; 1989: 22) И затоа се мислело дека суштината на припитомувањето лежи во модификациите создадени со таквото одгледување – или, зборувајќи повеќе технички, во „вештачката селекција“. Се претпоставувало дека да се *чуваат* животни значи да се *одгледуваат*, а двете практики, без разлика, се спојувале во истиот концепт на припитомување. Случаите во кои се појавувало едното, но не и другото, како што се ирвасите од евроазиските сточари, кои спаѓаат во варијацијата „диви“ форми (Инголд 1980: п. 2), биле отфрлани како нестабилни, преодни состојби на „полуприпитомување“.

Раздвојувањето на човештвото и природата, содржано во дефиницијата на припитомувањето како процес на вештачка селекција, повторно се јавува во конкурентската дефиниција која повеќе ја нагласува неговата општествена наместо биолошка страна. „За припитомување“, пишува Дико, „може да се зборува кога животните ќе се вклучат како предмети во општествено-економската организација на човечките групи.“ (Пјер Дуко 1978: 54; 1989; види и Инголд 1986а: 113, 168, 233.) Тие стануваат форма на сопственост, може да се поседуваат, наследуваат и разменуваат. Меѓутоа, сопственоста се сфаќа како однос помеѓу личностите (субјектите), во однос на нештата (објектите), или, погенерализирано, како општествено присвојување на природата. Човечките битија, како социјални личности, можат да поседуваат; животните, како природни објекти, можат само да бидат поседувани. На тој начин, концептот на присвојување (апропријација), исто како и концептот на интервенција, го поставува човештвото, светот на личностите, на пиедестал над природниот свет на нештата. Како што забележав другаде, во врска со концептот за закуп на земјиште, „не може да се присвои (претвори во сопственост) нешто што во целост е содржано во нечие битие“. (Инголд 1986а: 135) Од тоа произлегува дека ловците и собирачите, кои во западниот дискурс се наведуваат како пример за луѓе во природна состојба, „во апсолутна нула од културниот развој или близу неа“ (*ibid.*), не можат повеќе да ги поседуваат своите ресурси отколку што можат да интервенираат во своите репродуктивни процеси. Развојот на припитомувањето, во обете значења, морал да почeka на ослободувањето на човештвото од оковите на природата, ослободување во подеднаква мера одбележано со појавата на институциите на законот и власта, кои послужиле да ја оковаат *човечката* природа во општествен поредок.

Она што се подразбира тука е еволуционистичката премиса дека нивото на постоење кое го поставува човечкиот род над животинското царство е нешто што мора да се *постигне* за време на подемот од дивјаштво кон цивилизација, како што мора да се постигне во случајот на секоја индивидуа, во нејзиниот развој од детство до зрелост.³ Дека за подемот на човекот кон цивилизација се сметало дека има свој пандан во припитомувањето на природата се гледа и по наизменичната употреба на концептот на културата за означување на двата процеси. Книгата на Едвард Тајлор, од 1871, *Примитивната култура*, првата сеопфатна студија на човечките културни варијации, почнува со зборовите, „Култура или цивилизација“, што требало да значи дека култивацијата на интелектуалните потенцијали е заедничка за сите луѓе. (Тајлор 1871, I: 1; види Инголд 1986а: 44) Од своја страна, Дарвин ја претставил концизната студија *Варијациите на животните и растенијата во припитомувањето*, со забелешка дека „од најдамнешни времиња во сите делови од светот човекот изложил многу животни и растенија на припитомување или култура“. (Дарвин 1875: 2) Така, култивацијата на природата се појавува како логичен придружник на човечката култивација на самиот себеси, сопствената моќ на разумот и моралноста. И, како што првото доведува до појава на модерни припитомени видови, така и второто кулминира со појава на најсовршениот израз за човечката состојба, односно, граѓанското општество.

Дозволете ми овој дел да го заклучам така што ќе се вратам на Дарвиновата забелешка за домородците од Огнената Земја. Кога зборувал за сопствениот вид, Дарвин останал засекогаш убеден во нужноста и неминовноста на прогресот кон цивилизација, но повторно бил толку одлучен во проценката дека луѓето од Огнената Земја не го оствариле тоа. Во областа на религијата, законите, јазикот и технологијата, тие навистина не го достигнале човечкото ниво на постоење. И затоа,

„Немаме основа да веруваме дека тие изведуваат каков било облик на религиозно обожување... нивните разни племиња немаат влада или поглавар... јазикот на тие луѓе, според нашите сознанија, едвај заслужува да се нарече артикулиран... нивната (техничка) умешност во одредена смисла може да се спореди со нагоните на животните, затоа што не е унапредена со искуството.“
(1860: 208, 217-18)

Изгледа Дарвин сакал да каже дека тие луѓе биолошки секако се човечки битија, дека се ист вид како и ние, но дека во поглед на цивилизациското ниво се толку далеку од тоа да *бидат луѓе*, што нивното постоење со право може да се стави рамо до рамо со животните. Бидејќи е така, секое влијание што можат да го имаат на нечовечките животни од своето опкружување, и од кои зависат, според својот вид не може да се разликува од влијанието што тие животни го имаат едни на други.

³ Според мислењето на сер Џон Лубок, напишано 1865, споредбата на дивјациите со деца „не е само правилна туку и мошне поучна... Животот на секој поединец е олицетворение на историјата на расата, а постепениот развој на детето го илустрира развојот на видот... На дивјациите, како и на децата, им недостасува постоење на волја.“ (Лубок 1865: 570)

Како ловците и собирачите се однесуваат кон своето опкружување

Толку за конструкцијата ловци-собирачи, како нешто *донекаде нејасно* човечко, во контекст на поимите наследени од западната мисла. Да се насочиме кон самите ловци-собирачи. Како тие луѓе, кои барем делумно се издржуваат од лов и собирање, се однесуваат кон разновидните составни елементи на своите опкружувања?

Најголем дел од информациите за традиционалните начини на живот на ловците и собирачите – пред нивната трансформација или уништување, по инвазијата на Европејците на нивната земја – потекнува од списите на раните антрополози, мисионери, трговци и истражувачи. Тие биле склони животот на ловците-собирачи да го опишуваат како постојана борба за опстанок. Се сметало дека ловците и собирачите, опремени со најрудиментарна технологија, во сурово опкружување, секој момент од своите животи го поминуваат во потрага по храна. Во тој поглед, описот на Дарвин за домородците од Огнената Земја, наводно измачени од глад и скудност, без снаодливост да ја подобрат својата бедна состојба, е сосема типичен. Меѓутоа, поновите етнографски студии покажаа дека таа слика е мошне претерана, ако не и потполно погрешна. Новиот поглед на економијата на ловците-собирачи, кој се разви од тие проучувања, за првпат беше јасно изразен во сега познатата статија на Маршал Салинс, претставена на „Симпозиумот за човекот ловец“, 1966, под провокативниот наслов „Првобитното општество на благосостојба“ (подоцна изменета и објавена во Салинс 1972: П. 1).

За разлика од поединецот од модерното западно општество, кој секогаш сака повеќе отколку што може да добие, колку и да е имотен, потребите на ловците-собирачи, тврди Салинс, се мошне ограничени. Она што го имаат, го споделуваат, а трупањето материјална сопственост нема цел, зашто е само пречка, со оглед на барањата на номадскиот начин на живот. Покрај тоа, за ловците-собирачи, кои знаат како да дојдат до неа, храна секогаш има во изобилство. Не постои концепт на скудност. Ловците-собирачи лесно ги задоволуваат своите ограничени потреби и не мораат да вложуваат многу напор во тоа. Од тоа произлегуваат три нешта. Прво, привиден недостаток на предвидување, грижа за иднината. Ловците-собирачи, според описот на Салинс, го земаат она што можат да го добијат опортунистички и кога ќе посакаат. А, она што го имаат го трошат. Ним им е важно храната да „кружи“, а не да „трае“. Сета расположлива храна се споделува, така што секој добива дел, дури и ако тоа значи дека за утре нема да остане ништо. Нема обиди храната да се распореди по денови, како што прават истражувачите кога ќе тргнат на експедиции. Најпосле, за ловците-собирачи „експедицијата“ не е извесно време надвор од вообичаениот живот туку живот, кој се темели на претпоставката дека подоцна ќе се најде уште храна. (Инголд 1986а: 211-212) Второ, кое директно произлегува од претходното, е дека ловците-собирачи не се заинтересирани за складирање храна. Залихите на вишоци го попречуваат движењето, и ако се има предвид дека храната се наоѓа насекаде во опкружувањето, ловците-собирачи на самото опкружување гледаат како на складиште, наместо настрана да оставаат храна за иднината.

Едно од истражувањата од кое Салинс извлекувал докази за сликата за ловечко-собирачката благосостојба е она кое Џејмс Вудбрн го спроведе кај народот Хадза, од Танзанија. Но, самиот Вудбрн, во низа понови текстови, се обиде да го развие тоа

гледите така што направи разлика помеѓу *видовите* ловечко-собирачки економии. (Вудбрн 1980, 1982, 1988) Главната разлика, како што ја нарекува тој, е онаа помеѓу економијата со *непосреден принос* и онаа со *одложен принос*. Во системите со непосреден принос луѓето речиси секој ден одат во набавка на храна, која ја трошат истиот ден кога и ја обезбедиле или набрзо потоа. Опремата што ја користат е едноставна и се прави брзо, без големо вложување време или напор, како што не вложуваат ни речиси никаков напор во одржувањето на ресурсите кои ги користат. Покрај тоа, залихите набавена храна се мали или никакви. Таа слика, според Вудбрн, соодветствува со податоците за Хадзите и општата слика на Салинс за ловечко-собирачката благосостојба. Наспроти тоа, во системот со одложен принос, може да дојде до значајно претходно вложување труд за правење средства за лов и замки или (кај рибарите) чамци и мрежи. Луѓето можат да вложуваат значаен напор во одржувањето на ресурсите, а може да дојде и до правење поголеми залихи.

Значењето на оваа разликување е во она што го имплицира за посветеноста на луѓето како кон нечовечкото опкружување така и едни кон други. Таа посветеност, размислува Вудбрн, веројатно ќе биде далеку поголема во системот со одложен принос отколу во оној со непосреден принос. Очигледно е дека во двата системи, во иста мера, луѓето зависат и од ресурсите и од своето опкружување и од другите луѓе. Но, она што е нагласено во системот со непосреден принос е недостатокот на занимавање или посветеност на *одредени* ресурси или личности. Некои личности, да речеме во општеството Хадза, се потпираат на другите луѓе воопшто, како и на ресурсите од опкружувањето, наместо да градат односи со одредени луѓе и одредени ресурси. Како што вели Вудбрн, „луѓето не зависат од други *специфични* луѓе во задоволувањето на своите основни потреби.“ (1982:434)

Меѓутоа, колку повеќе дознаваме за ловечко-собирачката перцепција и опкружувањето, и нивниот однос кон него, таа слика за системот на непосреден принос станува сè помалку веројатна. Ако е точно она што го зборува Вудбрн за Хадзите, тогаш тие повеќе се исклучок отколку правило. Секогаш одново се среќаваме со идејата дека опкружувањето, далеку од тоа дека се набљудува како пасивно складирање ресурси кои можат обилно да се искористуваат, е натопено со персонални сили од овој или оној вид. Тоа е живо.⁴ А ловците-собирачи, ако сакаат да опстанат и да напредуваат, мораат да одржуваат односи со тие сили, како што мораат да негуваат односи и со други човечки личности. Во многу општества тоа се изразува преку идејата дека луѓето мораат да *внимаваат* или да се *грижат* за земјата во која живеат, така што ќе одржуваат правилни односи. Тоа значи дека кон земјата, како и кон животните и растенијата што живеат на неа, треба да се однесуваат со должна почит, правејќи сè за да ги намалат штетите и вознемирувањето.

Дозволете ми да наведем еден пример кој ќе послужи за да ни го насочи вниманието од општиот контекст на ловечкиот и собирачкиот однос кон опкружувањето, кон специфичниот контекст на ловечкиот однос кон нивниот животински плен. Како што видовме во првото поглавје (стр 13-14), Кри од североисточна Канада веруваат дека животните намерно излегуваат пред ловецот за тој да ги убие. Ловецот го зема месото, но душата на животното се ослободува за повторно да се покрие со месо. Кај нив, како и кај многу други северни народи, ловот се сфаќа како обред за регенерација: консумацијата следи

⁴ Што значи „да се биде жив“, е прашање кое потемелно го истражувам во шестото поглавје (*Сонот на подарктичката ноќ*), стр 95-8

по убивањето, како што раѓањето следи по парењето, а двата чина се составни делови од циклусот за репродукција на животните, односно луѓето. Но, животните нема да им се вратат на ловците кои во минатото лошо се однесувале со нив. Животното се третира лошо ако во процесот на сечење, консумација и положување на коските не му се укаже почит, преку соодветна процедура или така што за време на убивањето на животното му се нанесува непотребна болка и страдање. Пред сè, животните се навредуваат со *непотребно* убивање: односно, убивањето кое е цел самото по себе, наместо да ги задоволува вистинските животни потреби. Тие се навредуваат и ако нивното месо не се распредели на соодветен начин меѓу сите членови на заедницата на кои им е потребно. Затоа, месото и другите употребливи производи никако не смее да се фрлаат. (Фејт 1973; Танер 1979; Брајтмен; cf. Инголд 1986а: 246-7)

Нагласокот на внимателната и разбирлива употреба на ресурсите, како и на избегнувањето на отпадот, изгледа мошне далечно од сликата за првобитната благосостојба на луѓето, кои опортунистички земаат сè што ќе им се најде при рака, за која зборува Салинс. Покрај тоа, идејата дека успехот во ловот зависи од личните односи со животинските сили, изградени и негувани низ историјата на претходниот лов, сосема се разликува од поимот на Вудбрн за непосредниот принос. Имено, според сфаќањето на Кри, месото кое го обезбедува ловецот денес е принос од вниманието кое го вложил во претходните прилики – кога ловел исто или сродно животно – со почитување на соодветните процедури. Навистина би можело да се каже дека во своето настојување за своето опкружување да се грижат и внимателно да го користат, ловците-собирачи свесно практикуваат политика на конзервација. Со други зборови, би можело да се каже дека управуваат со своите ресурси, како што сугерира и една понова збирка антрополошки студии за северноамериканските и австралиските ловци-собирачи, впечатливо насловена *Менаџери на ресурси* (Вилијамс и Хун 1982).

Сепак, конзервацијата на опкружувањето на ловците-собирачи, ако може да се зборува за тоа, суштински се разликува од таканречената „научна“ конзервација, што ја заговараат западните агенции за заштита на дивите животни. Научната конзервација е цврсто вкоренета во доктрината, која веќе ја опишав, дека светот на природата е одвоен и подреден на светот на луѓето. Таа доктрина ја следи идејата дека само врз основа на тоа што населуваат некое опкружување, луѓето – или барем цивилизираните луѓе – имаат обврска да го преобразат, да го изведат од неговата „природна“ состојба. Врз основа на тоа, склони сме да мислиме дека опкружувањата кои и натаму се наоѓаат во изворна природна состојба се само оние кои остануваат надвор од границите на човечката цивилизација, како во стандардната дефиниција на *дивината*: „Дел од територија или област... необработена или која не ја неселуваат човечки битија“. Слично на тоа, дивото животно е она кое живее автентично природен живот, незагаден од контактот со луѓето. Секако, тоа може да има контакти со многу други животни, нечовечки видови, но додека за таквите контакти се претпоставува дека ја откриваат нејзината вистинска природа, секој контакт со човечките битија го прави животното „неприродно“ и затоа неподобно за предметот на вистинското научно истражување. Дулиет Клутон-Брок (1994) ни го насочи вниманието кон тоа дека нашите истражувања биле опструирани со тоа што на домашните животни сме им доделиле второкласен статус. Дека треба да се искористуваат домашните животни, но не и да се проучуваат; дивите животни треба да се проучуваат, но не и да се искористуваат.

Според тоа, научната конзервација делува така што запечатува дел од дивината и нејзините животински жители и ја ограничува или забранува човечката интервенција. Тоа е како предупредувањето „не допирај“, пред некој музејски експонат: можеме да гледаме, но само од дистанца, нешто што подразбира директно учество или активна, „конкретна“ вмешаност. Во склад со тоа, не е случајно што областите означени како дивина, ставени под надворешно наметнати прописи за конзервација, мошне често се области во кои живеат ловци-собирачи. Бидејќи наводно им недостасува способност за контрола и менување на природата, само тие можат да го населуваат сè уште неизменетото „невино“ опкружување. Присуството на домородни ловци-собирачи во областите одредени за конзервација често се покажува како пречка за конзервационистите. Имено, нема начин домородните народи да се прилагодат на шемите на научната конзервација, освен да се третираат како *дел од дивината*, односно, како составни делови на природата што треба да се сочува. Тие самите не можат да бидат конзерватори, зашто принципите и практиката на научната конзервација подразбираат одреден степен на оддалеченост, кој не може да се вклопи во вмешаноста во опкружувањето, кое е од суштинско значење за ловот и собирањето како начин на живот.

Според тоа, начинот на кој ловците и собирачите се гледаат себеси како конзерватори или старатели на своите опкружувања не треба да се меша со западното, научно сфаќање на конзервацијата. Второво, како што покажав, е вкоренето во претпоставката дека човечките битија – како контролори на природниот свет – сносат целосна одговорност за опстанокот или исчезнувањето на дивите видови. Кај ловците-собирачи таа одговорност е извртена. Во крајна линија, силите кои го придвижуваат опкружувањето се оние што се одговорни за опстанокот или исчезнувањето на луѓето. Во краткиот приказ на сфаќањето на Којуконите од Алјаска, Нелсон пишува:

„Вистинската улога на човечкиот вид е да ѝ служи на доминантната природа. Природниот универзум е речиси семоќен и само преку чинот на почитување и принесување дарови луѓето можат да ја обезбедат својата благосостојба... Во светот на Којуконите, човечкото постоење зависи од етички втемелениот однос со далекусежните сили на природата. Човечките битија дејствуваат според налозите на своето опкружување. Којуконите мораат да се движат со силите од своето опкружување, а не да се обидуваат да ги контролираат, да завладеат со нив или темелно да ги изменат. Тие не ѝ се спротивставуваат на природата туку ѝ се покоруваат“. (Нелсон 1983:240)

За Којуконите, како и за другите ловечки и собирачки народи, не постојат два одвоени светови, човечки и природен. Тоа е само еден свет, а човечките битија се негов мошне мал и безначаен дел.

Со таков поглед на светот, сè зависи од одржувањето вистинска рамнотежа во човечкиот однос со многукратните сили од тој свет. Во таа смисла, наместо да кажеме дека ловците и собирачите го искористуваат своето опкружување, подобро е да се каже дека нивна цел е да останат во дијалог со него. Во следниот дел ќе се вратам на значењето на тоа во рамки на ловечкиот однос кон животните. Сега сакам да нагласам дека за ловците и собирачите *нема расчекор помеѓу конзервацијата и учеството*. Ловците и собирачите се грижат за опкружувањето преку директно занимавање со неговите составни елементи, а не преку дистанциран, воздржан пристап. Грижата за опкружувањето е иста како

и грижата за луѓето: таа бара длабока, лична и благонаклонета вклученост, не само на духот или телото туку целото, поделено битие. Не чувствуваме дека сме во социјален свет – на пример, во нашите односи со роднините – принудени на избор помеѓу искористувањето на другите за лична корист и избегнување на сите директни контакти. Но, во контекст на односот кон животните ни се наметнува токму тој избор, преку конвенционалната дихотомија помеѓу дивината и припитомувањето. Затоа сега би требало да укажеме на некои алтернативни сфаќања.

Од доверба кон доминација

Довербата

Досега би требало да е јасно дека карактеризирањето на ловот како потрага по животни кои се „диви“, иако навистина зборува многу за нашето западно гледиште на ловците, е сосема несоодветно кога станува збор за тоа како самите ловци ги гледаат животните. Имено, животните не се гледаат како нешто туѓо, како битија од некој друг свет, туку како учесници во истиот свет во кој припаѓаат и луѓето. Покрај тоа, тие не се сфаќаат како осудени на бегство, да бидат убиени благодарение на надмоќната лукавост на ловците, нивната брзина или сила.

Напротив, успешно изведениот лов со плен, се смета за доказ на пријателскиот однос помеѓу ловецот и животното, кое доброволно се согласува тој да го земе. Ловците се добро познати по својата одбивност кон насилството во контекст на човечките односи,⁵ а истото важи и за нивниот однос кон животните: средбата, во моментот на убивањето за нив е суштински *ненасилна*. Затоа ловот не е ни неуспешен потфат, како што често се опишува на Западот: неуспех заради техничка неспособност да се наметне или да одржи контрола; потеря која на крајот не е крунисана со улов. Ловот повеќе е успешен обид животното од опкружувањето на ловецот да се привлече во познатиот опсег на општественото битие и со него да се воспостави конкретна основа за заемност и соживот.

За ловците и собирачите, животните и растенијата од нивното опкружување имаат негувателска улога, како и човечките негуватели. Тоа е сфаќањето кое Нурит Бирд-Дејвид се обидува да го пренесе со својот поим „великодушно опкружување“. (Бирд-Дејвид 1990) Фокусиран на народите од тропските шуми, за кои собирањето е поважно од ловот, Бирд-Дејвид сугерира дека својот однос со животните фактори од своето опкружување ловците и собирачите го обликуваат според институцијата на споделувањето, која е темел на интерперсоналните односи во рамки на човечката заедница. На тој начин, со својот негувателски капацитет, нечовечките фактори со вас го „споделуваат“, како што вие го споделувате она што го добивате од опкружувањето со другите луѓе. Двете движења, од нечовечките до човечките битија и меѓу самите луѓе, се гледаат како составни делови на една „космичка економија на споделувањето“. (Бирд-Дејвид 1992а) Меѓутоа, иако луѓето навистина можат да извлечат аналогија помеѓу односот со животните и растенијата присутен во ловот и собирањето, и односот помеѓу луѓето присутен при споделувањето, ми се чини дека тие две групи односи, на многу подлабоко принципиелно ниво, не само што

⁵ На пример, Маршал (1961) за Калахари Бушманите, Трнбул (1978) за Мбути Пигмејците, Дентан (1968) и Робарчек (1989) за Семаите, Бригс (1970) за Инуитите и Хауел (1989) за Чевонзите.

се аналогни туку се и идентични. Тој принцип, кој според мене подеднакво е својствен за активностите како што е споделувањето, односно ловот и собирањето, е *довербата*.

Суштината на довербата лежи во специфичната комбинација на *автономијата* и *зависноста*. Да се верува некому значи да делуваме имајќи ја таа личност на ум, со надеж и очекување дека и таа ќе постапува исто – ќе им одговара на начините кои ви одат во прилог – сè додека не правите ништо што би можело да ја намали нејзината автономија, што би можело да ја наведе да се однесува поинаку. Иако зависите од поволниот одговор, тој одговор доаѓа исклучиво преку иницијатива и добра волја на другата страна. Секој обид да се *наметне* тој одговор, да се постават услови или обврски кои мора да ги следи другиот, ќе биде предавништво за довербата и негација на тој однос. На пример, ако го принудам пријателот да ми помага во мојот потфат, тоа ќе биде исто како да сум рекол дека не верувам дека би ми помогнал самоволно и дека затоа повеќе не го сметам за пријател. Бидејќи мојата недоверба ќе го навреди, неговиот најверојатен одговор ќе значи прекинување на наклонетоста кон мене. Според тоа, довербата секогаш го вклучува елементот ризик – за оној другиот, од чие постапување зависам, но кого никако не можам да го контролирам, да може да постапи спротивно од моите очекувања. (Види кај Гамбета 1988, неколку извонредни согледувања за ова прашање.)

Верувам дека таквата комбинација на автономија и зависност е суштината на она за што во етнографските студии за ловечките и собирачките општества вообичаено се зборува како за споделување. Луѓето од ловечко-собирачките заедници *навистина* зависат едни од други заради храната и најразновидните секојдневни услуги, иако таквите размени можат да бидат само површински израз на подлабоката грижа за *другарството* (companionship), кое Том Гибсон го опиша како „споделување на самите активности“. (Гибсон 1985: 393) Во приказот на Гибсон внимание заслужува врската што ја повлекува меѓу другарството и автономијата: „односот заснован на другарство е доброволен, може слободно да се прекине и вклучува зачувување на личната автономија на двете страни.“ (1985: 392) Тој го споредува таквиот однос со оној што не е доброволен, кој не може да се прекине и кој им наметнува обврски на двете страни. (Инголд 1986а: 116-117) Бирд-Дејвид прави суштински иста споредба помеѓу поимите „давање“ и „возвраќање“, мислејќи на односот за кој ловците собирачи, односно одгледувачи, мислат дека го имаат со тропските шуми, како свое опкружување. Секако, и ловците-собирачи и одгледувачите зависат од своето опкружување. Но додека одгледувачите таа зависност ја ставаат во рамки на структурата на реципрочни обврски, за ловците-собирачи таа е основа за признавањето на личната автономија. Според мене, станува збор за разлика помеѓу односот заснован на *доверба* и оној заснован на *доминација*. Ќе се вратам малку подоцна на тоа, но прво сакам попрецизно да го одредам значењето на довербата во контекст на односот помеѓу ловците и нивниот животински плен.

„...*доверба* во изобилството на природните ресурси наместо очајување заради неадекватност на човечките средства. Она што сакам да го нагласам е дека инаку несфатливото однесување на овие неверници станува сфатливо кога се има предвид оваа нивна *самодоверба*, како разумна човечка особина во генерално успешната економија.“ (Салинс 1972: 29, курзив Инголд)

Салинс пишува дека за ловците и собирачите опкружувањето постоело како некаков „надворешен“ свет на природата, сосема одвоен од светот на човечкото општество и него-

вите интереси. Така, тој некритички го проектира начинот на размислување на ловците-собирачи во рамки на дихотомијата природа-општество, која, како што видовме, е со западно потекло. Според тоа сфаќање, природата – која луѓето не се обидуваат да ја контролираат или модификуваат – се движи по некаков пат, подложна на подеми и падови, независно од човечкото дејствување или склоностите што ги покажуваат кон неа. Ако роди или не роди, тоа не е затоа што на ум ги има ловците-собирачи. А ловецот-собирач мора да претпостави дека таа ќе роди, зашто самиот живот се темели на тоа очекување. Според зборовите на Луман, алтернатива е „да се отфрлат очекувањата, без ништо со што таа би можела да се замени“. (Луман 1988: 97)

Постојано мораме да негуваме такви очекувања: тоа е она што ни помага да преживејеме во свет полн со непредвидливи опасности. Светот може да престане да се врти или може да скршне од патеката заради удар на метеор, но ние мора да претпоставиме дека тоа нема да се случи и дека таа можност главно не ни паѓа на ум. Слично на тоа, според Салинс, ловците-собирачи веруваат во провидението на природата и не ја разгледуваат можноста за гладување. Таквиот став е она што го означив како поим на самодовреба. А клучниот аспект на самодовербата на кој сакам да го насочам вниманието, е тоа што тој не претпоставува никакво ангажирање од наша страна, никакво активно занимавање со потенцијалните извори на опасност во светот, така што кога ќе ни се случи некоја неволја тоа им го припишуваме на силите кои дејствуваат *надвор* од полето на нашите односи, сили кои едноставно го создале „надворешниот свет“, во склад со своето движење, чија насока се судира со нашите очекувања. Но, ставот што го означив со поимот доверба е сосема поинаков. Довербата подразбира активно, претходно занимавање со факторите и ентитетите од опкружувањето од кое зависиме; тоа е квалитетот што е вграден во нашиот однос со нив. А моето тврдење гласи дека во таквата строга смисла довербата, а не самодовербата, е она што го одликува односот на ловците и собирачите кон нивното нечовечко опкружување, како и нивните меѓусебни односи.

Животните од опкружувањето на ловецот не одат едноставно по својот пат, туку се претпоставува дека се движат имајќи го ловецот на ум. Тие не се едноставно „некаде таму“, за да ги пронајде ловецот и да ги земе кога ќе посака; тие *самите му се изложуваат*. Според тоа, средбата е момент во одвивањето на постојаниот – дури и доживотен – однос помеѓу ловецот и животинскиот вид (чија единка претставува посебна инстанца). Ловецот се надева дека ако биде добар кон животните и тие ќе бидат добри кон него.⁶ Но, исто така, животното има моќ да се повлече, ако на кој било начин се обиде да се принуди на нешто што според сопствената волја не е подготвено да го пружи. Имено, принудата, обид нешто да се добие на сила, претставува предавство на довербата кое ја поддржува подготвеноста за давање. И затоа злоставуваните животни ќе го напуштат ловецот или дури ќе му донесат несреќа. Тоа е причината зошто средбата на ловецот и пленот во основа се смета, како што веќе реков, за ненасилна. Тоа е и причината зошто ловците го земаат само она што им е понудено и не се обидуваат да изнудат повеќе. Погрешно е таквата ориентација да се нарече „опортунизам“, затоа што поентата не е да се земе она што ќе се најде, туку да се прифати тоа што е дадено. Истото важи и во контекст на споделувањето во рамки на заедницата: некој навистина може да бара нешта кои ги имаат другите, но не повеќе од тоа. „Практично, несудените примачи го бараат она што го *гледаат* во

⁶ Види, на пример, Фајнап-Риордан (1990: Поглавје 8) за Јупик Ескимите.

посед на другите и не бараат од нив да им обезбедат нешто што не е очигледно дека го имаат.“ (Бирд-Давид 1992а: 30)

Ако односот помеѓу ловците и нивниот плен го посматраме како однос на доверба, тогаш можеме да го решиме и проблемот што е присутен во Вудбрновата разлика помеѓу системот со непосреден принос и оној со одложен принос. Вудбрн се обидел да ја пронајде основата на силниот нагласок на личната автономија кај многу ловечко-собирачки општества. Ја гледал во недостатокот на специфична посветеност и трајните односи во економијата со непосреден принос. Меѓутоа, гледаме, барем меѓу ловците, дека луѓето се вмешани во партикуларистички и интимни врски со другите - како човечки, така и нечовечки. Меѓутоа, спротивно од очекувањата, нивното чувство за автономија не е нарушено. Грешката на Вудбрн, како што можеме да видиме сега, е во претпоставката дека зависноста од одредени други луѓе подразбира губење на автономијата. Тоа не е неминовно, затоа што токму преку односот на доверба автономијата се задржува *и покрај* зависноста. Но, како што напоменав, довербата неминовно подразбира ризици, и тоа важи како за односите на ловците и животните, така и во рамки на човечката заедница. Оттаму, за „суштествата поинакви од човечките“, кои го населуваат светот Оцибва, Халовел (Ирвинг Халовел) – ставајќи се во улога на Оцибва субјект – забележува:

„Не можам секогаш да предвидам како точно ќе реагираат, иако нивното однесување најчесто одговара на моите очекувања... Можат да бидат пријателски расположени и да ми помогнат кога ми се потребни, но, во истовреме, морам да бидам подготвен и на непријателско однесување. Морам да бидам внимателен во своите односи со другите 'личности', затоа што изгледот може да лаже.“ (Халовел 1960: 43)

Тоа е причината зошто ловците му придаваат толку големо значење на знаењето и неговото стекнување. Тоа не е знаење, во природно-научна смисла, за нештата и за тоа како функционираат. Тоа е поблизу до она што би го рекле за личностите: „да се познава“ некоја личност значи да се биде во позиција да ѝ се пријде директно, со оправдано очекување за поволен одговор, да се биде запознаен со историјата на таа личност и да се има чувство за нејзините вкусови, расположенија и идиосинкразии. Запознавате други човечки личности така што споделувате со нив, односно, преку искуството на дружењето. А ако сте ловец, животните ги запознавате преку ловот. Како што ќе покажам во шеснаесеттото поглавје, оружјата на ловецот, далеку од тоа да бидат инструменти за контрола или манипулација, служат токму за стекнување знаења. Преку нив, ловецот не го менува светот; повеќе се работи за тоа дека на тој начин светот се отвора пред него. Како и зборовите, и оружјата на ловецот се дел од ланецот на персоналната (а не механичката) причинителност и служат за откривање на инаку скриените намери на нечовечките фактори, во свет во кој, ако се присетиме на Фејтовата забелешка за народот Кри, „секогаш е оправдано да се праша 'кој го направил тоа?' и 'зошто' отколку 'како се прави тоа?'“. (1973: 116) Накратко, ловецот не е некој кој настојува и не успева да ги контролира животните; тој трага по откровение. Робин Ридингтон тоа концизно го изрази во својата забелешка дека ловците-собирачи „не се обидуваат да ја контролираат природата... тие се фокусирани на контролата на својот однос со неа“. (1982: 471)

Доминацијата

Сосема е поинаку со пасторалистите.⁷ Како и ловците, и тие зависат од животните и нивниот однос кон нив може на сличен начин да се опише како внимателна и понекогаш дури и благонаклонета грижа. Сточарите навистина се грижат за животните, но таа грижа е сосема поинаква од онаа што ја покажуваат ловците. Пред сè, се смета дека животните не можат да возвратат. Меѓутоа, во светот на ловците и животните можат да покажат грижа, до таа мера што ќе ги дадат своите животи за луѓето и ќе им дозволат да им ги одземат. Сепак, тие ја задржуваат целосната контрола над својата судбина. Во пасторализмот таквата контрола им е препуштена на луѓето. Сточарот е тој кој одлучува за животот и смртта на она што сега се „негови“ животни и кој го контролира секој аспект од нивните животи, во исто време играјќи улога на заштитник, чувар и целат. Тој ги жртвува; тие не се жртвуваат за него. (Инголд 1986а: 272-3) Се грижи за нив, но тие самите немаат моќ да се грижат. Како зависни личности во домот на некој патријарх, тие имаат статус на правни малолетници, потчинети на авторитетот на нивниот човечки господар. (Инголд 1980: 96) Накратко, односот на пасторалната грижа, сосема спротивно на односот на ловците кон животните, не се темели на принципот на доверба туку на принципот на доминација.⁸

Тие принципи се заемно исклучиви: како што видовме, да се обезбеди нечија согласност со наметнување на сопствената волја, без разлика дали со сила или префинети облици на манипулација, значи укинување на довербата, што подразбира негирање, а не признавање на автономијата на оној од кого сè зависи. Самите средства со кои сточарот настојува да обезбеди пристап до животинскиот свет, за ловецот би подразбирале предавство кое би имало спротивен ефект, зашто животните би ги натерало на бегство. Сточарските инструменти, сосема спротивно на ловечките, служат за контрола, а не за откровение: во нив спаѓаат камшикот, мамузите, амовите и уздите, осмислени или да го спречуваат или да го поттикнуваат движењето со наметнување физичка сила и понекогаш акутна болка (ќе се вратам на тоа во петнаесеттото поглавје, стр. 306-8). Дали тогаш би требало да заклучиме дека концептот на дивината е очигледно неприменлив во опишу-

⁷ Би требало да нагласам дека тука го прикажувам контрастот помеѓу ловот и пасторализмот како начин на однесување кон животните, а не помеѓу ловечките и пасторалните *општества*. Совршено е можно исти луѓе, од исти општества, кон различни животни истовремено да се однесуваат на сосема различни начини. На пример, Индијанците Црни Стапала (Blackfoot) од северно-американските прерии, биле ловци во однос на бизоните и сточари во однос на коњите. (Еверс 1955)

⁸ Поновата студија на Пернил Гуч за Гуцарите, номадски пасторалисти кои одгледуваат биволи од шумските падини на индиските Хималаи, претставува фасцинантен исклучок во оваа аргументација, и тоа од три причини. Прво, Гуцарите се однесуваат кон своите биволи на ист начин како и кон другите животни кои живеат во шума: и ако овие другите се класифицираат како „диви“, тогаш диви се и биволите, и покрај нивната очигледна питомост и блискост со луѓето. Сите тие во шумскиот свет се „дома“. Второ, принципот на тој однос, вели Гуч, не е доминација туку доверба. Трето, шумата – заедно со своите животински жители – се поврзува со детето, а не со родителот. Така луѓето обезбедуваат негувателско опкружување во кое дрвјата и биволите растат и се развиваат, а не обратно. (Гуч 1998: 186-7, 192, 209) Клучот за разбирање на тој случај лежи во фактот дека Гуцарите не се занимаваат со лов, ниту некогаш ги убиваат или јадат своите биволи – животните ги чуваат исклучиво заради млекото и на крајот умираат од старост. Од една страна, тоа им овозможува на Гуцарите да го прошират пасторалниот стан на родителската грижа со своите биволи посебно, на шумата и нејзините суштества генерално; од друга страна, тоа го лишува родителскиот однос од неговите поприсилни, поавторитарни аспекти. Иако повеќе негувани отколку негувателски, биволите задржуваат одредена контрола над својата судбина.

вањето на ловечкото перципирање на животните со кои има однос на доверба и блискост, што е спротивно на поимот припитомување – со својата конотација за надмоќност и контрола – совршено соодветен во опишувањето на односот на пасторалистите кон нивните стада?

Одговорот зависи токму од тоа како ја сфаќаме природата на надмоќноста и контролата, што повторно зависи од значењето кое му го придаваме на поимот физичка сила. Да замислиме водач на робови, со камшик во раката, кој ги тера своите робови да работат така што им нанесува тешка болка. Секако дека во таква ситуација автономијата на робот да дејствува според сопствената волја сериозно е загрозена. Дали тоа значи дека робот на ударите на камшикот реагира само механички? Далеку од тоа. Имено, кога зборуваме за примената на сила во такви ситуации, ние на оној што ја трпи таа сила му ја припишуваме силата на отпорот – сила која и сака да го совлада нанесувањето болка. Тоа значи дека примената на сила се темели на претпоставката дека робот е битие со способност за дејствување и страдање, и дека во таа смисла е личност. А кога велиме дека господарот го натерал робот да работи, таа причинителност е лична, а не механичка: таа почива во *општествениот* однос помеѓу господарот и робот, кој, секако, е однос на доминација. Впрочем, според првобитната конотација, зборот „сила“ се однесува токму на акцијата која е свесно насочена против отпорот на друго сетилно битие, додека нејзиното метафоричко проширување, од доменот на интерперсоналните односи на неподвижните и неживи ствари, како што се растенијата или топките за билијард, се со релативно ново потекло и се мошне специјализирани. (Види како ова прашање го разгледува Волтер 1969: 40.)

Ако поимот припитомување ги вклучува надмоќта и контролата кои се слични на оние од робовладетелството, тогаш тој поим навистина може да се примени во опишувањето на односот на пасторалистите кон животните од своето стадо. Токму во таа смисла, Ричард Тапер тврди дека таму каде што „индивидуалните животни се извлекуваат од заедницата на своите природни видови и се потчинуваат за да обезбедат работна сила за човечките производни процеси... (и каде) нивната исхрана се наоѓа под контрола на човечките господари“, таквите „човечко-животински односи“ со право може да се опишат како „робовладетелски“. (Тапер 1988: 53-3) Во тие општества од древниот свет, во кои робовладетелството било доминантен производствен однос, паралелата помеѓу припитомените животни и робот е очигледна. На пример, Римјаните ги класифицирале робовите и стоката како *instrumentum genus vocale* (инструменти со глас: луѓе), односно *instrumentum genus semi-vocale* (инструменти помеѓу немото и она со глас; животни) (Тапер 1988: 59 фн. 3), додека во ведските текстови, според Бенвенист (1969: 48), за подвижна сопственост се користи поимот *пасу*, кој дозволува два вариетети, четириножни (домашни животни) и двоножни (човечки робови). Можеби најсклучителниот доказ доаѓа од делото на јапонскиот научник К. Маекава, за економијата на храмовите во Сумерија, од третиот милениум пред новата ера. Врз основа на анализа на сумерските текстови, Маекава покажува дека властите од храмот во Лагаш држеле една популација заробени женски робинки кои работеле како ткајачки, и друга популација стока, заради снабдување со млеко. Во секоја популација женската принова се задржувала за да обезбеди нејзино продолжување, додека машките потомци биле кастрирани и праќани да работат: мажите низводно влечеле речни бродови, биковите влечеле плугови. (Наведено во Тани 1996: 404-5.)

Во извонредното проширување на аргументацијата за паралелата помеѓу домашното животно и робот, Јутака Тани го свртел вниманието кон техниката на управување со пасторалните стада овци или кози, мошне распространета на Медитеранот и Средниот исток. Избраните мажјаци биле кастрирани и обучувани да одговорат на вокалните заповеди на пастирот. Кога ќе се врати во стадото, животното наречено „водич“ игра улога на посредник помеѓу пастирот (господарот) и неговото стадо (потчинетите). Имено, затоа што го слуша господарот, водичот со своето однесување пружа пример, кој го следат сите останати животни од стадото. Ако се из земе малиот број мажјаци, кои се чуваат заради размножување, повеќето животни се женки. Положбата на водичот, кастриран мажјак задолжен за водење на стадото женки, функционално е аналоген на положбата на човечкиот евнух, во царскиот двор, задолжен за чување на жените во харемот. Лојалноста и довербата на евнухот, како и животинскиот водич, се темелат на неговото исклучување од репродуктивниот процес. Но, и покрај високата положба, евнухот останува роб, зашто неговата положба потполно зависи од царската наклонетост. Укажувајќи на сличноста помеѓу техниките на управување кои ги применува пастирот, во контролата на своето стадо, односно царот, во контролата на својот харем, Тани се прашува дали второто може да потекнува од првото (или, помалку веројатно, обратно). Таа идеја можеби изгледа напнато и Тани признава дека историските докази не се доволни. Сепак, изгледа повеќе од случајно тоа што техниката за користење водич се среќава „во истите делови на Медитеранот и Средниот исток во кои политичката институција евнух се појавила првпат и од каде се проширила“. (Тани 1996: 388-91, 403)

Колку и паралелата помеѓу доминацијата и контролата на робовите и пасторалните стада да е нешто очигледно за луѓето од древниот свет, таа идеја е мошне туѓа во модерната западна мисла. Имено, затоа што двата вида односи, со робовите и стоката, ги посматравме низ призмата на дихотомијата помеѓу човечкиот свет и природата, поверувавме дека односот господар-роб, кој се јавува кај луѓето, постои на ниво на општеството, додека припитомувањето се сведува на општествено присвојување на одвоениот домен на природата – или на интервенција во него – каде потполно припаѓа животинското постоење. Во еден индикативен коментар, Маркс тврдеше дека за односот на доминацијата, каков што е оној помеѓу господарот и робот, не може да се зборува во случајот на луѓето и домашните животни, затоа што вториве немаат способност за интенционално дејствување: „Битијата без волја, како што се животните, навистина можат да пружат услуги, но тоа не го прави господар или газда нивниот сопственик.“ (Маркс 1964: 102; Инголд 1980:88) Така се прави разлика помеѓу доминацијата и припитомувањето, врз основа на премисата дека едно е обликот на општествена контрола наметната над субјектите-личности, а друго обликот на механичка контрола над објектите-ствари. Но тоа, според моите сознанија, не е разликата која ја прави кој било пасторален народ. Тие можат животните да ги сметаат за хиерархиски пониски од луѓето, како што во древните општества робовите се наоѓале хиерархиски под слободните луѓе, но не ги сместувале во некаков одвоен домен на постоење. И, иако односот на пасторалистите кон животните е сосема поинаков од односот кој со нив го воспоставуваат ловците, таквите односи, на многу потемелно ниво, се темелат на иста премиса, имено, дека животните, како и човечките битија, се надарени со свест и способност за автономно дејствување, кое или треба да се почитува, како во ловот, или да се заобиколи со надмоќна сила, како во пасторализмот.

Да сумирам: моето тврдење гласи дека преминот во човечко-животински односи, кој во западната научна литература е опишуван како припитомување на некогаш дивите суштества, би требало да се опише како премин од доверба кон доминација. Предложив дека негативниот стереотип за односот на ловецот кон пленот, означен како отсуство на контрола, би требало да се замени со попозитивна карактеризација, дека станува збор за одреден облик ангажирање. Но, покажав и дека појавата на пасторализмот не зависи, како што се подразбира во ортодоксните дефиниции, од тоа дали луѓето го достигнале стадиумот на постоење кој ги става над и надвор од светот во кој живеат сите останати битија. Затоа преминот од доверба кон доминација не треба да се сфати како движење од вклученост кон невклученост, од ситуација во која луѓето и животните заедно учествувале во ист свет, кон ситуација во која се заградиле во своите посебни светови на општеството и природата. Сосема спротивното, тој премин подразбира *промена во условите на ангажирање*. Без оглед дали станува збор за ловечки или пасторален режим, луѓето и животните стапуваат во меѓусебни односи не само со духот или телото туку како неподелени средишта на намера и акција, како целосни битија. Дури со развојот на индустриското сточарство, животните, не само во теоријата туку и во практиката, биле сведени на обични „објекти“, за што отсекогаш ги сметале теоретичарите од западната традиција (кои во својот работен век, ако изземеме некое домашно милениче, едвај имаат некаков допир со животните). (Тапер 1988: 52-7) Таквата објективизација на животните, која го достигнува својот врв во земјоделско-сточарската индустрија, навистина е мошне оддалечена од односот на доминација присутен во традиционалната пасторална грижа, како и од односот на доверба присутен во ловот.

Покрај тоа, на довербата и доминацијата како алтернативни облици на односи не треба да се гледа како едното, во кој било поглед, да е помалку или повеќе развиено во однос на другото. Особено треба да се држиме подалеку од тенденцијата дека за односите засновани на доверба да се размислува како за морално или суштински „добри“, а за оние засновани на доминација како суштински „лоши“. Едноставно, тие се различни. Довербата, како што покажав претходно, е однос обременет со ризици, тензии и двосмислености. Треба добро да се запомни она што го кажа Халовел во однос на онтологијата на народот Оџибва, „дека изгледот може да мами“. (1960: 43) Опачина на довербата, како што толку јасно покажа Халовел, може да бидат хроничниот стремеж и сомнежот. Затоа тврдењето дека односите на ловците-собирачи кон опкружувањето се засновани на принципот на доверба не е уште една верзија на аркадиската визија на животот во хармонија со природата. Исто така, ни при движењето од доверба кон доминација не треба да се гледа како на нешто што ја заменило хармонијата со раздор или нешто што го повело човештвото по патот на неотповикливо отуѓување од природата. Кога ловците ќе станат пасторалисти, тие кон животните, како и едни кон други, почнуваат да се однесуваат поинаку. Но, со тоа сè уште не го направиле првиот чекор кон модернитетот.

Заклучок

Пишувајќи за којуконските ловци од Алјаска, Нелсон забележува дека за нив „концептуалната оддалеченост помеѓу луѓето и природата е мошне мала“. (1983: 240) Врз основа на доказите од неговото истражување, како и од многу други, многу е поисправно да се

каже дека нема никаква концептуална разлика или, поточно дека *ние* сме тие кои гледаме како, за нив, човечкиот свет и природата се претопуваат во едно поле на односи. Во претставите на ловците-собирачи навистина не можеме да пронајдеме ништо што би одговарало на западниот концепт на природата, затоа што тие не ја гледаат суштинската разлика помеѓу однесувањето со човечките и нечовечките фактори од опкружувањето. Видовме и дека споделувањето (меѓу луѓето) и ловот (луѓето на животните) се темелат на истиот принцип на доверба и дека смислата во која ловците велат дека ги познаваат животните и се грижат за нив не е идентична со онаа во која велат дека ги познаваат другите човечки битија и се грижат за нив. Истото би можело да се каже и за пасторализмот: другде, преку примерот на северните евроазиски сточари со стада ирваси, покажав дека преминот од лов кон пасторализам довел до појава на однос на доминација и подреденост помеѓу водачите на стада и нивните помошници, кој го заменил егалитарниот однос на споделување. (Инголд 1980: 165-9) Очигледно е дека преминот во квалитетот на односот, од доверба кон доминација, влијае не само на односите помеѓу човечките и нечовечките животни, туку подеднакво, и на односите помеѓу самите човечки битија. Забелешката на Халовел дека во светот Оџива „виталните општествени односи ги заобиколуваат оние кои се одржуваат со човечките битија“ (1960: 43), би можело сосема оправдано да се примени и на другите ловечки народи, но и на пасторалистите.

Меѓутоа, оваа забелешка прави тотална конфузија во врежаната западна дихотомија помеѓу животните и општествата или помеѓу природата и човештвото. Разликата помеѓу човечкото и нечовечкото повеќе не ги означува надворешните граници на општествениот свет, како што ги означува оние на природата, туку исцртува мапа на доменот во негови рамки, чии граници се пропустливи и можат да се преминат лесно. Затоа не треба да зачудува што антропологијата, како интелектуален производ на западната традиција, се обидуваше да ја намали таа штета така релативизирајќи го домородното сфаќање и на тој начин неутрализирајќи го предизвикот што тоа го претставуваше за нашите сопствени претпоставки. Ни велеа дека сфаќањето на ловците-собирачи е само уште една културна конструкција на реалноста. Кога ловците користат поими извлечени од доменот на човечката интеракција за да го опишат својот однос кон животните, тие, така ни велеа, се впуштаат во метафора. (Бирд-Дејвид 1922a) Но, да се каже дека она што буквално важи за односите меѓу луѓето (на пример, дека практикувале споделување), во односите со животните важи само фигуративно, значи да се репродуцира токму онаа дихотомија помеѓу животните и општеството која ја отфрла домородното сфаќање. Се уверуваме себеси дека таквото сфаќање на ловците, дека практикуваат споделување со животните, исто како и со луѓето, колку и да е допадливо, сепак не му одговара на она што навистина се случува. Имено, природата, велите ние, *навистина* не споделува со луѓето.⁹ Кога ловците го тврдат спротивното, тоа е затоа што сликата за споделувањето не е толку длабоко

⁹ Во една влијателна статија, Николас Хамфри вели дека идејата како нешто може да се споделува со животните е пример за „погрешно размислување“, кое вообичаено се етикетира како магија и на кое наводно се препуштаат „примитивните и не толку примитивните луѓе“. Нивната грешка, вели Хамфри, е претпоставка дека со човечките ентитети можете да практикувате односи како и со човечките партнери. Во тој случај едноставно сте осудени на разочарување, бидејќи „природата не практикува односи со човекот; таа само се движи по својот пат“. (Хамфри 1976: 313) Но она што е сигурно погрешно не е примитивното, туку размислувањето на Хамфри. Имено, тој од самиот почеток го претпоставува раздвојувањето на природата и човештвото, кое во реалноста е последица на трансакцискиот неуспех, а не негова причина.

всадена во нивната мисла што повеќе не можат да ја разликуваат метафората од реалноста. Но, *ние* можеме и затоа инсистираме – врз основа на тоа – дека ловците не се во право.

Тоа ме вчудоневидува како нешто многу арогатно. Тоа значи дека ѝ се дава предност на западната метафизика на отуѓувањето на човештвото од природата и дека се користи *нашето* оддалечување како стандард во оценувањето на *нивната* ангажираност. Соочувањето со еколошката криза, чии корени лежат во тоа оддалечување, во одвојувањето на човечкото дејствување и општествената одговорност од сферата на нашата директна вклученост во нечовечкото опкружување, секако нè обврзува да го извртиме таквиот редослед на приоритетите. На почетокот реков дека иако и луѓето и животните имаат историја на своите меѓусебни односи, само луѓето прават приказна од таа историја. Но, за да се изгради наратив, треба веќе да се живее во светот, и во тоа живеење да се стапува во односи со неговите составни делови, човечки и нечовечки. Предлагам одново да ја напишеме историјата на човечко-животинските односи, земајќи го како појдовна точна тој услов на активно учество, живеење-во-светот. За тоа можеме да зборуваме како за историја на човечкото *занимавање* со животните, сè додека тој поим значи грижа, внимание, „да се биде со“. И тврдам дека оние кои „со“ животните поминуваат најголем дел од своите секојдневни животи, пред сè ловците и сточарите, можат да понудат најдобри насоки за нашето понатамошно движење.

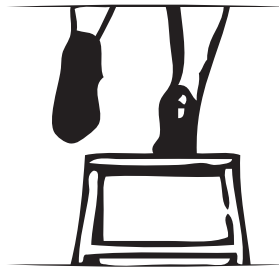
Библиографија

- Barnard, A. 1989. „Te 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. *Te White Man’s Indian: images of the American Indian from Columbus to the present*. New York: Vintage.
- Bird-David, N. 1990. „Te giving environment: another perspective on the economic system of gathererhunters“. *Current Anthropology* 31: 189–96.
- 1992a. „Beyond ’Te Original Afuent Society’: a culturalist reformulation’. *Current Anthropology* 33: 25–47.
- Bökönyi, S. 1969. *Archaeological problems and methods of recognising animal domestication*. In *Te 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 *Te walking larder: paterns of domestication, pastoralism and predation*, ed. J. Cluton-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.
- Cluton-Brock, J. 1994. *Te 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.
- Gambeta, 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. Gambeta. 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.

Анархистичка библиотека



Тим Инголд
Од доверба кон доминација
Алтернативна историја на односите меѓу луѓето и животните
2000

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

Превод: Алек Кузмановски, 2019

www.anarhisticka-biblioteka.org