

ČUVATI TELO U DUHU*

Značajno je konstatovati da je u savremenoj istoriji teorijskih tokova u socijalnoj antropologiji interesovanje za pojedinca ("self") i osobu zamenjeno interesovanjem za telo. Kako je došlo do ove smene? To što se usmerava pažnja na ja ("the self") i osobu može se shvatiti kao posledica slabljenja značaja druge dve teorijske celine: strukturalističkog funkcionalizma i teorije "Kultura i ličnost". Prva razmatra uloge i statuse definisane u idealnim terminima, dok druga opisuje konfiguracije tipova ličnosti razvijane kroz proces socijalizacije svojstven svakoj kulturi. Obe su se spoticale o probleme koji su nerazdvojivo vezani za pitanja odstupanja i promene. Istraživanje posvećeno "osobi" pružalo je, dakle, mogućnost da se iskoriste ove dve antropološke tradicije, a da se ne prihvate njihove najproblematičnije tvrdnje. A razlikovanje između ja i osobe omogućilo je da se ponovo učini funkcionalnom stara distinkcija uspostavljena između pojedinca i njegove društvene uloge i da se uključi u savremene rasprave. Naglasak je ovde bio stavljen na kulturno: ja i osoba se, dakle, pokazuju kao kulturno definisani koncepti. Napomenimo da govorimo o "društvenosti" kada je u razmatranje uzeto ugovaranje transakcija između ja i osoba. Tako definisan, naglasak je bio mentalističkog ili psihološkog tipa. Skorije insistiranje na telu predstavlja pomak u odnosu na ovu mentalističku poziciju.

Poreklo ovih promena ili moda, pre svega, treba tražiti u kontekstu svetova u kojima žive sami antropolozi. Emili Martin, na primer, smatra da sadašnje veliko interesovanje za telo predstavlja rezultat pro-

* Andrew Strathern, "Garder le corps à l'esprit", u: Maurice Godelier et Michel Panoff (prir.), *La production du corps. Approches anthropologique et historique*, Editions des Archives Contemporaines, Amsterdam 1998.

mena u značenju samog tela u okviru savremenih postindustrijskih društava, u pojavi transformacije fordijanske vizije tela u sistemu masovne proizvodnje u korist jedne druge vizije koja odgovara fleksibilnijim procesima akumulacije.¹

S druge strane, Sesil Helman ističe da visoka tehnologija korišćena u biomedicinskom domenu dovodi do promena u načinu percepcije tela.² U okviru feminističkog pokreta drugi talas teoretičarki svoje napore usmerava na vraćanje ženskog tela njima samima dok je prvi talas bio usmeren na oslobađanje njihovog duha.³ Stavljanje kontraceptivnih sredstava ženama na raspolaganje i njihov ulazak u opštu radnu snagu koja deluje u industriji i drugim profesijama, neosporno su bili podsticaji koji su doveli do drugog talasa. S tim u vezi, postali smo svesni da telo i problemi koje ono postavlja uvek postoje (ono je "uvek sa nama"). Opštije rečeno, prelazak sa mentalističkog pristupa na pristup koji je usmeren na telo bio je praćen odlučnim nastojanjem da se redefiniše sam odnos između tela i duha, nastojanjem čiji su početak, u nekim poljima, označili filozofi,⁴ a u drugim medicinska antropologija.⁵ U celini posmatrano, pomak je doveo do raskidanja s kartezijanskim postulatima o radikalnoj odvojenosti tela i duha u korist holističkog koncepta telo/duh. U okviru ovog koncepta, telo je zadobilo više pažnje možda jednostavno zbog nastojanja da se ispravi to što je prethodno naglasak bio stavljen na duh. Ovde takođe možemo videti pomak od interesovanja za razvoj, shvaćenog kao maksimizacija ekonomskih interesa, ka viziji razvoja kao brizi o zdravlju i o *bien-être* – drugi holistički koncept. Konačno, bilo da smo etnolozi ili obični građani, više nego ikada do sada "imamo telo u duhu".

Paralelno s ovim tendencijama, počelo se s ponovnim razmatranjem emocija. Ako postoji jedinstvo između tela i duha i ako emocije u tome učestvuju, one ne mogu jednostavno biti izjednačene s onim što je

1 Martin 1992: 121

2 Helman 1992: 136.

3 Kritiku ove starije struje videti u Kupfermann 1979: 139-147

4 Videti na primer Rorty 1979, a naročito prvi deo o "našoj staklastoj suštini" ("our glassy essence")

5 Na primer Lock/Gordon 1988.

iracionalno, u suprotnosti sa racionalnim odlikama duha. Isto tako, telo ne može jednostavno biti svedeno na emociju i tako i samo biti poistovećeno s iracionalnim. Naši pokušaji da preokrenemo i preuredimo koncepte u ovom domenu misli zahtevaju neku vrstu mentalne gimnastike. Vežba je ipak korisna jer predstavlja dobru pripremu za ponovna razmatranja kulturnih svedočanstava koja se odnose na koncepte o ja, ličnosti i telu. Naime, ništa nam ne kaže da u komparativnoj analizi kultura takva kartezijanska kategorizacija, kao i istorijski starija podela između duše i tela koju je ustanovila zapadna misao, mora biti nađena i drugde. Izgleda verovatnije da ćemo se susresti s holističkim idejama i da će one počivati na *odsustvu* izrazite dihotomije između tela i duha. Neophodno je, dakle, pažljivo ispitati kakve su ove "etnokontekstualizacije" da bismo mogli da ih uporedimo s kulturnim kategorijama analitičara, i to na istom nivou.⁶

Podsetimo se da je teorija telesnih tečnosti, koja je dugo vremena preovlađivala u Evropi, bila teorija koja je ujedinjavala odnos između tela, njegovih tečnosti, ličnosti, bolesti ili zdravlja. Kartezijanska teorija je, konstruišući koncept duha zasnovanog na nematerijalnom elementu, po prirodi odvojenom od ovog materijalnog jezgra, poništila holistički karakter misli i potisnula koncepte koji su preovladavali u brojnim nezapadnim društvima, plemenskim ili drugim. Uklanjanje ove dihotomije telo/duh do koje je zatim došlo, kao i filozofska dekonstrukcija koncepta duha, sada nas postavlja u poziciju koja je u većoj meri uporediva s nezapadnim kulturama i na taj način nam pomaže da svedemo na najmanju meru veštačke konstrukcije "Drugog" koje su prethodno bile ustanovljene.

O spoznavanju tela, u pravom smislu reči, takođe su raspravljali toretičari kao što su Pjer Burdije⁷ i Pol Konerton.⁸ Prema njihovom mišljenju, telo je u pravom smislu mesto akcije, heksisa, konstrukcije, habitusa i sećanja. Oni ističu da su u telo uneti važni kodovi socijalne prakse i vrednosti. Dakle, oni ističu

6 Lutz 1988.

7 Bourdieu 1977.

8 Connerton 1989.

činjenicu da je duh na izvestan način uhvaćen u telu. Ne samo da ovi teoretičari čuvaju telo u duhu, već i duh u telu.⁹ Njihova pozicija nas, još jednom, približava drugim kulturama u kojima ne postoji dihotomija telo/duh.

U ovom tekstu koristim prethodne perspektive kao polazište da bih istražio ideje i praksu u vezi s telom kod Melpa u brdskom delu Nove Gvineje. Ovo istraživanje nije potpuno i pokazaće se očiglednim da je moj cilj, uzevši sve u obzir, da ispitam sličnosti i razlike u odnosu na koncepte telo/duh u zapadnoj misli.

Imajući u vidu napomene koje sam izneo na početku povodom koncepta "osobe" u antropologiji, moje izlaganje ne može početi bez osvrta na Ridove pionirske radove o predstavama Gahuku-Gama.¹⁰ Rid je tvrdio da Gahuku-Gama nemaju koncept osobe kojoj pripada društvena uloga odvojena od ja ili od pojedinca kao takvog, zato što je za njih ličnost neposredno zavisna od samog tela, od njegovih supstanci, njegovih granica, njegovih radnji i, naročito, od kože. (Ovde možemo uporediti šekspirovsku upotrebu termina "complexion" kada se govori o ličnosti.) Retrospektivno posmatrano, Ridovo razumevanje sopstvenih etnografskih podataka moglo je biti ograničeno odsustvom razvoja antropologije tela u vreme kada je on pisao. To što su ideje o ličnosti povezane s telom nikako ne ukazuje da kod Gahuku-Gama ne postoji koncept osobe. To pre znači da oni smeštaju duh u telo mnogo više nego što to mi činimo (ili pre, više nego što je funkcionalno-strukturalistička teorija koja se bavila ulogama to činila). Rid je možda pogrešno interpretirao ideje Gahukua procenjujući ih prema implicitnoj emskoj konstrukciji tela koja postoji u njegovom sopstvenom konceptualnom svetu koji je telo definisao kao onaj deo osobe koji je iracionalan, individualan, emotivan, jednom reči, bez duha; dok u slučaju Gahuku telo nije nikako na taj način definisano. Činjenica da su potcenjivali telo može da dovede do pogrešnog shvatanja Gahuku morala u celini. Gahuku pojmovi nisu paralelni sa

9 "They are not only keeping the body in mind, but keeping the mind in the body" ("Ne samo da čuvaju telo u duhu, već čuvaju duh u telu")

10 Read 1955.

zapadnjačkim kategorijama telo/duh; oni ih ukidaju i dovode do njihovog nestajanja. Za njih, u tom pogledu, telo guta i sadrži duh i tako i ono samo postaje distinktivni znak ličnosti, ne samo kao označavajućeg u jeziku semiotike, već pre u smislu u kome ga je Roj Wagner koristio za određene simbole koji “stoje za sebe same” (“stand for themselves”),¹¹ ili pak kao što je to Majkl Lambek predložio u slučaju prakse tetovaže Maglagaša.¹²

Vizija tela, prema shvatanju Gahuku, nalazi lako paralele u okviru planinskog regiona (Nove Gvineje, prim. prev.) kome pripadaju. Da bismo je ispravno shvatili, trebalo bi, na primer, uporediti ideje koje se odnose na kožu na nivou celog regiona i nastojati naći varijacije u konfiguracijama i korelacijama povezanim s ovim idejama. Etnografski slučaj planine Hagen, u provinciji *Western Highlands* u Papui Novoj Gvineji, pružiće nam polazište koje na prvi pogled nudi paralelu samoj dihotomiji telo/duh, međutim, sa velikom posebnosću u tome što je duh, još jednom, smešten u telo, a ne van njega kao što je to u kartezijanskoj teoriji. Još značajnije, u odabranom slučaju “duh” je ne samo sedište misli već i emocija, osećaja, želja, volje i osećanja obaveze prema drugima. Osim toga, zamišljen je tako da ima bitan uticaj na telo ili, tačnije, na kožu osobe.

Koncept koji je ovde u pitanju je koncept *noman*. Stanovnici planine Hagen, ili Melpa kazivači, *noman* shvataju kao entitet koji je smešten u grudnom košu, ali bi ostao nevidljiv u slučaju de telo posle smrti bude otvoreno. Pojam *noman* je jedan *to*, objašnjavaju, pri čemu *to* znači poređenje, vezu, približno određenje, sredstvo da se govori o nečemu na šta se ne možemo drugačije uputiti. Primena termina *to* ovde pokriva neka od značenja termina “metafora” na francuskom. Ono što ne može biti viđeno može se okarakterisati samo izrazima *to*. Ova diferencijacija između *noman* i ostatka tela koju su ustanovili stanovnici planine Hagen, predstavlja najpribližnije određenje kartezijanskog pojma nematerijalnosti, ali opet s jednim važnim odstupanjem. *Noman* je, bez sumnje, moguće lokalizovati u unutrašnjosti grudi

11 Wagner 1986.

12 Lambek 1992.

ljudi, pored drugih organa od najvećeg značaja koji su jasno vidljivi i predstavljaju sedište emotivnih funkcija. Ova praktična šema telesnog simbolizma upravlja pojmovima koje Melpa stvaraju o ličnosti, dobrom zdravlju, moralnim odnosima unutar zajednice.

Noman je smešten u grudima, nasuprot dušniku. Stanovnici Hageni kažu da može imati uspravan ili iskrivljen položaj koji utiče na kožu i ponašanje osobe čineći da bude zdrava ili bolesna, u harmoniji ili, suprotno tome, u zavadi s drugima. Možemo reći da je *noman* oznaka moralnih odnosa u zajednici, jer je njegovo postojanje unutar svake osobe povezano sa zajednicom i istovremeno s moralnim i fizičkim delom tela individue. Sasvim je jasno da se u slučaju Melpa ne bi mogla stvoriti antropologija osobe odvojena od antropologije tela. Preko koncepta *noman*, osoba i telo čine jedno. *Noman* tako ujedinjuje kategorije tela i duha, ili pre, ne razdvaja ih.

Ako raspravu proširimo na ispitivanje liste emocija i njihovih lokalizacija onako kako ih izražava jezik Melpa, evo sa čim se susrećemo. Stid (*pipil*) nalazi se na koži,¹³ međutim, njegovo poreklo nalazimo u *nomanu*, kao i poreklo ljutnje (*popokl*). Saosećanje ili simpatija su označeni rečju za jetru (*kaimb*), a reč za strah (*muntmong*) gotovo je identična s rečju za srce (*muntmong*).¹⁴ Smatra se dokazanim da postoji neposredna dijalektika između stida i ljutnje tako da je normalno što oba imaju poreklo u *nomanu*. Na primer, stid sam po sebi ne stvara bolest, ali ako se doda i ljutnja, bolest se pojavljuje jer sva osećanja u koja se umeša ljutnja dovode do fizičkog poremećaja. Pri-

13 Strathern 1975.

14 Visdom i Tišner (Vicedom/Tischener 1943-8: 298 i d.) sugerišu da je srce sedište svake misli, osećanja i volje čoveka, sedište *nomana*. Takođe ističu da "srce rađa ideje, da ih se ljudi sećaju i izražavaju *nomanom*" (*muntumong ek pongakl ndoklnga nomanent petlek netemen*). Iako se ne može raspravljati na previše esencijalistički način o sličnom pitanju, u vezi s kojim je u usmenoj kulturi lako naći kontradiktorne diskurse na delu, u celini, ja sam ubeđen da se Visdom i Tišner varaju. Moje gledište deli Štraus, veliki poznavalac koncepta Melpa, koji je o *nomanu* napisao da "se ne radi o terminu koji ima konkretno značenje od koga bismo napravili metaforičku upotrebu, niti o terminu koji označava telesni organ ili veći deo tela kao što su donji delovi ili utroba. To je ljudski kapacitet za racionalnu misao, svest pojedinca o sebi" (Strauss 1990:102).

znati svoju ljutnju dovodi ujedno i do izlječenja bolesti i do razrešenja nastalih društvenih sukoba. Ljutnja može pokrenuti proces iskupljenja; ili pak, ako nije priznata ili iskazana, može dovesti do nasilja, bolesti, povreda, smrti. Kada je ispoljen, bes rezultira nasiljem usmerenim ka drugome, interiorizovan, dovodi do bolesti i destrukcije "ja". Priznati svoj bes predstavlja akciju posredovanja koja se nalazi između fizičkog nasilja i mentalnog potiskivanja i koja omogućava da se dođe do rešenja. To je takođe verbalni akt, i postoji uska veza između *noman* i verbalne sposobnosti. Smatra se da maloj deci, koja još ne znaju da govore, nedostaje *noman*. Kada je *noman* uspravan u grudnom košu (*munt*) nalazi se u liniji sa dušnikom kroz koji izlazi reč. Kada stoji povijeno ili popreko (*peta rotoa petem*, suprotno *kwun petem* – "dobro stoji" ili ispravno), reči ne mogu da se pojave, tako da su osećanja prinuđena da se interiorizuju u neželjenu bolest ili da se ispolje u vidu nasilja. Reč je tako istovremeno povezana s mogućnošću samoizražavanja i mogućnošću socijalne kontrole: njeno nepostojanje povezano je sa skrivenim osećanjima, bolešću i nasiljem.

Opšte stanje tela, koje se čita na koži (*king* ili *kong*), rezultat je stanja *nomana* i misli koje su tu razvijene. Dobre misli čine da koža bude zategnuta, i da počiva na salu; ružne misli je čine tankom, mlohavom i bez sala.¹⁵ U ovom slučaju koža jasno pokazuje stanje *nomana*. To je vidljiv znak nevidljive stvari, i čak možemo reći da je *noman* dvostruko nevidljiv. Ne samo da se nalazi u omotaču grudnog koša, ispod kože, već se ni "ovde" ne nalazi u punom, fizičkom smislu. Njegova očigledna nematerijalnost približava pojam *noman* kartezijanskom konceptu duha. Međutim, njegov položaj unutar tela, porcd glavnih unutrašnjih organa, i uticaj koji direktno vrši na telo

15 Slične ideje susrećemo kod Paiela iz provincije Enga, gde se rast poima kao rezultat skrivene magije koju je neko izvršio i materijalizuje se nevidljivim stvaranjem sala ispod kože, čije stanje kasnije otkriva šta se dogodilo. Do rasta dolazi tokom noći, pod kontrolom ženskog duha, "žene začinjene đumbirom" koja "ima ime ali ne i telo". Netelesni karakter ovog duha izgleda da mu daje moć da izazove vidljiv rast, telesni, kod ljudskih bića muškog pola. Slične ideje imaju i Huli iz provincije Južnih planina, koji su povezani sa Paielama (Biersack 1981, Franke! 1986).

pokazuje da za Melpa ne postoji stvarna dihotomija između tela i duha, isto kao što je nema ni između prirode i kulture. Telo se, dakle, ne smatra kao prirodno ili biološko, a duh kao kulturni. Samo telo Melpa je izraz kulture jer na njega deluje *noman*.¹⁶

Ipak, samo bismo nepotpuno shvatili ideje Melpa o *nomanu* kada ih ne bismo povezali još i s konceptom duha ili životne snage. *Noman* je nešto što je posebno prisutno kod živih pojedinaca, celovitih. Iz tog razloga *noman* neke osobe nije, za Melpa, deo koji preživljava fizičku smrt.¹⁷ Taj deo je pre *min* koji se za života osobe pojavljivao u obliku senke pojedinca, njenog odraza ili njene slike-sna koja noću luta i doživljava određena iskustva, dok je osoba u pravom smislu reči utonula u san. Tokom života *noman* je ono što je aktivno, kao da je prvi pokretač osobe. *Min* je pasivan, na njega se deluje. Na primer, on može napustiti telo pod uticajem straha, kada je osoba užasnuta. Takođe napušta osobu koja je bolesna, i ponekad ga treba podstaći da se vrati paleći parče svinjskog sala i dozivajući ga. Nesiguran odnos, raskidiv, koji održava s pojedincem u kome se nalazi otkriva njegovo poreklo iz sveta duhova predaka koji

16 Kod kazivača Wiru iz Pangia, u provinciji Južne planine, postoji koncept, *wene*, koji liči na koncept *noman* ali se od njega razlikuje po mestu na kome se nalazi. *Wene* nije ograničen na grudni koš, već se može nalaziti u bilo kom delu tela, difuzan je. U stvari više odgovara volji i želji nego inteligenciji i razumu, iako fraza "činim wene" znači "znam". Uporedno istraživanje i objašnjenje takvih koncepata u sociološkim terminima moglo bi da započne s ispitivanjem konteksta u kojima se vrši izbor. Sofisticiran sistem Melpa razmene uspostavlja veći broj moralnih i političkih izbora, klasa i vrsta nego što to čini *Wiru* sistem koji, pre svega, stavlja naglasak na plaćanje koje se duguje majčiniim srođnicima za telo (tingine = "koža"). Da bi se našao uporediv koncept i van Planina Nove Gvineje. videti Lewis 1980: 56, 86, 104, 122, 137 o *wuna'at*. Uostalom, ovde ne postoji ni jedan razlog da se komparacije ograniče na oblast Planina (Highlands).

17 Kod Daribija iz provincije Simbu, stvari su uredene na drugačiji način, iako je njihova ideja o *noma'* lingvistički ista kao i *noman* kod Melpa. Za Daribije, duše *noma'* su u osnovi svih stvari. Obično su nevidljive i pogled na njih može izazvati bolest. *Noma'* je izvor misli, ali se misao isto tako nalazi u jetri. *Noma'* takođe označava senku; odvojiva je od tela i mogu je uhvatiti vrači i šamani. Daribi su u *noma'* povezali ono što Melpa razdvajaju kao *noman* i *min* (Wagner 1967 : 42-44).

ga usađuju u fetus,¹⁸ jer će se na kraju njima vratiti kada bude osetio da je njegov ljudski nosilac mrtav i da se njegovo telo ohladilo. Može se reći da kao životna snaga on u izvesnom smislu “drži” *noman*, to jest čini da *noman* bude delotvoran unutar pojedinca i to toliko da onaj ko je izgubio dušu takođe ostaje i bez *nomana* (izraz Melpa je *min-i-wamb noman ombil amborom*¹⁹ – “*min* održava ljudima *noman* i daje mu ‘kost’ tj. snagu”).²⁰

Dakle, *min* i *noman* su međusobno povezani ali jedan ne predstavlja izraz drugog. Prvi znak *mina* su pokreti fetusa. Posle rođenja, prvo se manifestuje pulsom koji udara ispod fontanele (*peng pokopna*). Za osobu u komi, ali koja još uvek diše, može se reći da još unutar tela ima *min*. Pokret kao znak životne snage je pokazatelj *mina*. Postepeno, kako osoba raste, nevidljive niti koje je povezuju s duhovima predaka spajaju se sa zadnjim delom glave, tamo gde se *min* ispoljio prvi put. Kada se ove niti pokidaju, osoba je mrtva.

Min je, dakle, životna snaga ili energija koja telu, podrazumevajući tu i *noman*, daje život. Kada *min* konačno napusti telo, *noman* umire, ali ako ispitamo etapu koja sledi, transformaciju *mina* u utvaru ili duha, *kor*, nalazimo se pred dodatnom transformacijom. Dok je osoba u životu, *min* je pasivan. Na njega se deluje. Međutim, *kor* je aktivan, on poseduje moć delovanja koja, kod žive osobe, pripada *nomanu*. Iako *noman* umire, s obzirom na to da je deo tela i specifičan za svakoga, sve se dešava tako

18 Strathern 1972: 9-10

19 Videti Strauss 1990 : 102

20 Melpa ne smatraju da je disanje prvi pokazatelj životne snage. Dah (*muklunga*) znak je *mina*. Kod Hulijsa, dah (*bu*) je dobio veći značaj nego kod Melpa, jer se radi o samoj životnoj snazi, pokretaču koji aktivira sve ostale funkcije, uključujući emocije i čežnju. On se penje u grlo kada se imaju jake emocije i zatim silazi. Čini se da *bu* izražava nestalnost i određeni nedostatak kontrole. To je takođe vrlo “telesan” koncept. Na osnovu ova dva aspekta, pokazuje razliku u odnosu na *noman*. Frankel (1986: 144) zapaža da bi to moglo biti u korelaciji s nerazvijenošću, kod Hulijsa, koncepta sličnog *minu* kod Melpa. Odatle proističe činjenica da Hulijsi imaju “ograničena sredstva da obeshrabe istraživanje individualnog interesa” (isto). Ovde uočavamo drugi pravac transkulturalnog poređenja.

kao da je *kor* koji se razvija bio mešavina pasivne životne snage ili *mina*, i aktivne inteligencije ili *nomana* pokojnika. Ono što je pasivno tokom života transformisano je u aktivan element posle smrti. Iz tog razloga su *kor* na dva načina povezani sa svojim još živim srodnicima. Niti ih povezuju s glavama živih i, dakle, sa njihovim *min*, ali mogu videti i direktno unutar *nomana* ljudskih bića, uspevajući da svojom sopstvenom nevidljivošću dođu u dodir s onim što je nevidljivo. Zato što vide na taj način, *kor* znaju za sukobe, uvrede, neprijateljske misli i ljutnju, kao i misli, emocije i namere koje su dobre. Utičući da se ljudi razbole, zahevajući priznanja, pokušavajući da ispravi *nomane* koji su izvitopereni, ili olakšavajući izliv besa putem osvete, upravo je *kor* uzročnik posledica koje nastaju zbog tih dispozicija *nomana*. Dakle, teorija Melpa o osobi kao agensu pokazuje se nepotpunom ako prilikom ispitivanja koncepta *noman* ne uzmemo u obzir i koncepte *min* i *kor*. Iako Melpa to ne izražavaju eksplicitno, *kor* deluje kao bestelesni *noman*, i njegova bestelesna moć je veća od utelotvorene moći živih. Energiju dobija od *min*, a inteligenciju iz *noman*, i iz te posebne kombinacije proističu njegove transformisane moći. Možemo videti da u celini kosmičkog sistema otelotvorenje dovodi do dezinkarnacije i obrnuto, jer *min* se isto tako vraća u telo deteta u uterusu (ipak ne u obliku reinkarnirane duše, već pre kao deo životne snage koju je preneo *kor*).

Jedan od konceptata, ili vrednosti, koji otkrivamo u *nomanu* kod Melpa jeste upravo i inteligencija pojedinca, smrtna kod svakog ljudskog bića bilo da je ono muškarac ili žena. Životna snaga ili *min* opstaje kroz transformaciju u *kor* koji u sebi sadrži odliku *nomana*, ali kao jedinstvena kombinacija *nomana* i *kōnga*, koja je podložna smrti i koja oblikuje svakog pojedinca, ona umire, a jedino se tkivo transformiše u telesne tečnosti ili u "salo" (*kopong*) koje doprinosi plodnosti zemlje. I sam *noman* nestaje tačno u trenutku kada osoba umire, što predstavlja činjenicu koja naglašava njegovu specifičnost i jedinstven karakter onoga ko ga nosi u sebi. Međutim, putem procesa socijalizacije i sposobnosti govora, on se ponovo stvara u svakom novom pojedincu koji se rodi, tako da u tom smislu *noman* predstavlja kulturu koja se prenosi iz generacije u generaciju. Radi se o kompleksnoj ideji, s više lica, koja odgovara razli-

čitim vidovima mogućnosti, sposobnosti i društvenosti koji povezuju unutrašnjost sa spoljašnjošću, misao s akcijom, pojedinca s grupom i ljude s duhovima. Sve to je ostvareno uz pomoć predstave o telu koje je sastavljeno od *noman* i *könga*.

Posao u koji sam se ovde upustio razlikuje se od antropologije tela koja telo analizira kao celinu supstanci i smatra da one dolaze od srodnika po ocu i majci kroz rođenje i ishranu. U ovoj sferi diskursa preovlađuju rasprave o suprotnostima između krvi i sperme ili između tkiva i kostiju. Naime, takvi kontrasti ne određuju pojedinca, već "deljivo biće", osobu kao proizvod srodničke mreže strukturirane i podjeljene na više strana. Suprotno tome, aspekti kojima sam se ovde bavio tiču se kako smrtnog i besmrtnog aspekta pojedinca, shvaćenog kao mesto akcije i promene, tako i odnosa između smrtnog pojedinca i grupe koja je besmrtna.²¹ Ovi delovi tela, koji su u Hagenu zamišljeni kao sedište misli i osećanja, jesu unutrašnji organi, jasno razgraničeni entiteti koji imaju specifične biološke funkcije, ili su pak oblikovani prema onim delovima koji obavljaju te funkcije. Očigledno se radi o delovima tela koji, putem sinegdohe, počinju da predstavljaju pojedinca kao takvog. Suprotno tome, supstance koje prolaze kroz sve te organe, na primer krv, predstavljaju različite izvore tela i zajednicu osnovnog identiteta tela s drugim telima unutar kolektiva. Tako, supstance označavaju "deljivo biće", dok ideje kao što su *min* ili *noman* određuju pojedinca kao celinu. "Deljivo biće" je isto tako matrica identiteta zasnovana na rodu (gender), dok je *noman*, u principu, oznaka ljudskosti kao takve (mada psi, i u manjoj meri svinje, isto tako ispoljavaju *noman* "razumevajući reči" svojih gospodara), iako u određenim kontekstima muškarci pretenduju da jedino oni imaju *nomane* koji su jaki, dok su oni koje imaju žene slabi. Možemo se zapitati u čemu ova gledišta dotiču pitanje morala i izbora u lokalnim teorijama ličnosti.

Istraživanja tela koja naglasak stavljaju na njegove supstance kao što su krv i sperma, dugo vremena su zaokupljena isključivo domorodačkim teorijama začeca i prokreacije, izrazima razlika između polova i atributima različitih moći svakog od njih. U meri u

21 Bloch 1992.

kojoj svi ovi domeni imaju uticaj na društvene odnose kao takve, jasno je da "supstance" takođe imaju deo koji je povezan s "moralom". Tipovi problema ili moralni konteksti s kojima su one povezane, ipak naginju tome da budu različiti od onih koji se pojavljuju kroz ispitivanja koja se odnose na mišljenje, odlučivanje, volju, želju i odgovornost. Supstance ne predstavljaju oznaku pojedinca već, kao što sam već istakao, "deljivog bića"; tako, one ukazuju na solidarnost i mreže odnosa koje su istaknute u diskursu i koje ističu zajednički identitet koji pojedinci dele. Osim toga, one su elementi koji označavaju rast i opadanje, širenje i povlačenje i u tom smislu su znak zdravlja i bolesti tela pojedinaca, koja su, dakle, shvaćena ne kao izraz njihove sposobnosti da nešto delaju, već kao rezultat takvih izbora koje su izvršili oni sami ili drugi (na primer kroz postupke vraćanja).

Regulisanje supstanci tiče se morala ili izbora, onoga što je Fuko nazvao "moralnom problematizacijom uživanja".²² Ovde regulacija često ima veze s kontrolom toka krvi i sperme između polova dok u Hagenu dva komplementarna diskursa odlikuju ovu kontrolu: jedan ističe ideju da sperma muškaraca postoji u ograničenoj količini, što za posledicu ima da se tom količinom mora pažljivo raspolagati; drugi ustanovljava opasno svojstvo menstrualne krvi. Uzeti zajedno, ova dva diskursa određuju semantički univerzum kontrole nad ženama i mlađim muškarcima koju vrše stariji muškarci. Stariji kažu mlađima da će preterivanje u seksu, isto kao i kontakt sa ženom koja ima menstruaciju, za posledicu imati gubitak masnoće kože. Osim toga, kao što je već često zabeleženo u etnografiji, sperma i majčino mleko se u Hagenu smatraju suprotstavljenim, dok su na drugim mestima izjednačeni, i to je razlog koji Melpa koriste da bi objasnili zabranu seksualnih odnosa posle porođaja, za vreme dojenja: van odgovarajućeg mesta i vremena sperma zagađuje mleko i može ubiti dete. Strah da se za to bude optužen umnogome pomaže u poštovanju ovog tabua. Dakle, ono što kod oba pola može odlučiti da se poštuju ili prekrše pravila jeste *noman*. Individualnost i izbor se ne ispoljavaju u telesnim supstancama već *putem* kontrole koja se vrši nad njima.

22 Foucault 1984.

Trebalo bi napomenuti da kao što kod muškaraca može biti ograničena količina sperme, tome je isto tako podložna i količina krvi kod žena. Ma šta se dogodilo, u Hagenu se za žene najčešće kaže da je njihova “krv istekla” (*mema pora ninum*), što se ne kaže i za muškarce – očigledno zbog činjenice da žene redovno gube krv tokom menstruacije i porođaja. U stvari, dijagnoza da je “krv istekla” ponekad prati utvrđivanje uznapredovale trudnoće, verovatno zbog fenomena amenoreje, što samo po sebi takođe može biti posledica slabe ishrane i lošeg opšteg zdravstvenog stanja. Međutim, žena ne može “upravljati” svojom krvlju na način na koji muškarac može da “meri” potrošnju sperme. Da bi obnovila svoje zalihe krvi, žena zavisi od bogate ishrane, kao što je zeleno povrće i njegovo lišće i sok od crvenog pandanusa, i to može postati izvor svađe s mužem ako on ne učestvuje u sakupljanju ove hrane. U meri u kojoj je hrana sredstvo da se zameni krv, i gde žena delom zavisi od muža da bi imala pristup hrani, njeno ponašanje postaje pitanje morala i moći upravo stoga što je povezano s kontrolom supstanci. Isto je sa salom svinje iako se ona posebno *ne* smatra ekvivalentom sperme. Pre se radi o opštem izvoru “masti” za kojim oba pola imaju potrebu. Još jednom, ono na šta se odnose takvi oblici regulacije i problematizacije vrednosti jeste *noman* svakog (pojedince). Mogućnost delovanja odnosi se na supstance, a ne obratno. Do besa i drugih emocija dolazi kada su donete pogrešne odluke; prvo treba “izlečiti” *noman* tako da supstance osobe (ovde čitaj “telo”) mogu biti rekonstituisane, ponovo dovedene u stanje ravnoteže ili oslobođene zagađenja, drugačije rečeno, izlečene. Ove napomene jasno pokazuju da antropologija tela koja želi da bude potpuna, mora istovremeno i na isti način da tretira supstance i agense kao i njihovo delovanje.

Dospeti do tako potpune vizije tela nije lak poduhvat. Ako govorimo o sposobnosti delovanja (i agenasa) i vezi koju održava sa kolektivitetom bestele-snih duša kao vrsti vertikalne perspektive (u optičkom smislu reči), i supstancama i njihovom odnosu sa zajednicom živih telesnih ljudskih bića kao o “horizontalnoj” perspektivi, jasno je da bi slika koja teži da bude kompletna trebalo da sučeli ove dve perspektive. Možemo se takođe zapitati da li se dešava da ova dva aspekta podržavaju jedan drugi. U izvesnom smislu supstance imaju vertikalni aspekt jer

istrajavaju tokom generacija; akcija ima horizontalan aspekt jer je za Melpe svaki pojedinačni *roman* izjednačen u odnosu na druge *nomane* zajednice. Naime, supstance kao što je *roman* mogu da služe da izraze ono što je zajedničko ili ono što je različito. Međutim, suprotno *romanu*, supstance su rodno određene (*gendered*), jer su osobe sačinjene od supstanci koje su rezultat majčinog i očevog uticaja. Ciklični karakter se ispoljava kroz transformaciju supstanci tokom vremena, na osnovu činjenice da telesna "mast" (*kopong*) prelazi u zemlju kad osoba umre i time doprinosi telesnom identitetu novih pojedinaca u grupi. Ekvivalent ovom cikličnom karakteru u procesu odvajanja od tela je samo delimično nađen: *min* je putem *kora* usađen u fetus, ali nije konceptualizovan kao duša klana ili potklana, kao što je to *baloma* kod stanovnika Trobrijandskih ostrva.

Pokušaj da se odredi način na koji bi "vertikalna" i "horizontalna" konceptualizacija mogle da se susreću ili podržavaju jedna drugu, zahteva da se istraži homologna superstruktura koncepata koja odgovara sveukupnoj konfiguraciji identiteta. Takva opšta struktura se može pojaviti samo ako postoji stapanje ili superpozicija ili preklapanje ideja. Jedan primer: u novogvinejskim brdima kosti se često smatraju supstancom koja prevazilazi smrt i koja, dakle, može predstavljati one aspekte identiteta koji povezuju život i smrt, ili pojedinca i kolektiv. To je tačno što se tiče koncepta kosti kod Melpe, *ombil*, koji odgovara pojmu snage i koji govori o činjenici da su za njih kosti nosioci i čuvari snage koja traje, dok je krv s vremena na vreme neophodna da bi reaktivirala tu moć. Uzmimo drugi primer sa Nove Gvineje: Etoro spermu smatraju prenosnikom znanja. Mladić ritualno prima seme muža svoje starije sestre i na taj način je ojačan do momenta kada će i sam imati snage da se upusti u heteroseksualne odnose. Keli (Kelly), između ostalog, zapaža da je "predispozicija da se razviju određene odlike, pozitivne, svog davaoca semena takođe preneti putem same sperme".²³ Iako ličnost ("karakter") nije sasvim ekvivalent "znanja", jasno je da su Etoro ovde ukrstili supstance i akciju-agens i da su kombinovali ideje o mnogostrukom i pojedinačnom.

23 Kelly 1976: 53

Možemo ići dalje s takvim primerima i sugerisati da simbol posrednik ("kosti" ili "sperma") dobija posebnu moć upravo na osnovu sposobnosti da zauzima određeno mesto u konfiguraciji simbola identiteta. Odatle se može izvesti ideologija moći, kao u primeru legitimacije muške dominacije koja se vrši zahvaljujući povezivanju muškaraca sa kostima koje se suprotstavljaju prolaznom elementu, kakva je i krv koja se povezuje sa ženama.

Kad je reč o stanovnicima Hagara, potrebno je takođe naglasiti još jednu značajnu dimenziju, onu o spoljašnjosti nasuprot unutrašnjosti, čiji je prototip "koža" koja je suprotstavljena *nomanu* koji je skriven unutar telesnog omotača. To ne znači da se pojedinačni *noman* jednostavno smatra autonomnim, već da Melpa prihvataju da se *noman* svakog često "nalazi u različitim položajima". Osim toga, dopuštaju da se ne može biti siguran na koji način se ponaša *noman* pojedinca. Ciljevi, namere, osećaji, volja, želja ne mogu da prodru u unutrašnjost *nomana*; do momenta u kojem se ne pojavi neki značajan kontekst, a to je kontekst bolesti.

Kao što sam već istakao, bolest se često uzima kao znak ljutnje unutar nečijeg *nomana* i, s druge strane, loših postupaka unutar srodničke mreže ili grupe, što dovodi do toga da *mi* ili kolektivni simbol grupe izazove nesreću, bolest i smrt, sve dok se ponovo ne uspostavi red. Ovde postoji hijerarhija koncepata. Bolest, koja je izazvana stanjem ili neodgovarajućim mestom supstanci, može biti lečena ritualima koji su usmereni na očišćenje samih supstanci, posebno krvi koja se nalazi tamo gde ne treba, ili koje nedostaje. Radi se o lečenju primenjenom na telu, kao nečemu što je sastavljeno od supstanci. Zdrave telesne supstance kao što su dobra krv i salo, ili njihovi simboli, ulje crvenog pandanusa i svinjska mast, mogu na taj način biti korišćeni kao medicinski proizvodi. Međutim, ako se osnovni uzrok bolesti nalazi u *nomanu* samo metonimička primena supstanci ne može biti dovoljna za izlečenje. Pre mora biti lečeno telo kao sedište akcije. *Noman* mora biti ispravljan, ili se može smatrati da je *min* ukraden, premešten ili izvrnut neprilici, i u svakom od ovih slučajeva ritual ima za cilj da ga zameni ili preoblikuje, uglavnom pomoću nekog "metaforičkog" ili verbalnog oblika akcije. U Haganu, videli smo, ova akcija može uspešno da se izvede samo ako se ono što je bilo tajno, unutrašnje,

skriveno i nadasve individualno učini vidljivim, poznatim i okrenutim ka kolektivnom kontekstu. U tom smislu, lečenje ne deluje samo na pojedinačno telo, već na telo samih društvenih odnosa. Tako, ideje Melpa povezuju njihovu etnoteoriju tela, njihovu filozofiju razrešavanja sukoba i njihove terapije u pogledu bolesti i zdravlja. Jasno je da oni to čine upravo uspostavljajući odnos između unutrašnjih delova tela koji je različit od odnosa koji sadrži kartezijanski pojam dihotomije između tela i duha.

Prevela s francuskog
Zorica Ivanović

