



NAROD BEZ VLADE

antropologija anarhizma

HAROLD BARCLAY



SADRŽAJ

Predgovor hrvatskom izdanju	1
Predgovor	2
Uvod	5
I. O naravi anarhije	7
II. Neka zapažanja o postupku	26
III. Anarhija među lovcima-skupljačima	30
IV. Anarhistični vrtlari	46
V. Anarhistični stočari	72
VI. Anarhija u ratarskim državama	81
VII. Anarhija u suvremenom svijetu	95
VIII. Imaju li anarhične zajednice poruku?	108
Bibliografija	136
O autoru	146
Impresum	147

PREDGOVOR HRVATSKOM IZDANJU

Veliko mi je zadovoljstvo što je moja mala knjiga doživjela prijevod na hrvatski jezik i tako proširila svoju poruku slobode. Zahvaljujem Zoranu Senti i njegovim drugovima što su se poduhvatili zadaće da ovu knjigu pripreme za hrvatsko izdanje.

U ovoj knjizi dokazujem da vlade nastoje usaditi u svoje narode vjerovanje da nema bitnije institucije za opstanak društva od vlade. Pokušao sam pokazati da to uvjerenje nije točno. Moglo bi biti točno jedino u mjeri u kojoj bi čovjek inzistirao na načelu dominacije i hijerarhije. Ali jedan je od prinosa antropologije u tome što je ona otkrila beskrajno mnoštvo društvenih struktura i to da uspješna alternativa vlasti u obliku vlade i države nije rijetka i neobična. I ta alternativa nije utopija. Ne sugeriram da ti alternativni oblici trebaju biti modeli za suvremeno društvo, ali bih ustvrdio da među njima ima naznaka različitih tehnika koje osiguravaju i slobodu i društveni poredak, kako to Alex Comfort zapaža, da su oni živi primjeri naroda koji nemaju potrebu za dominacijom vlada.

Tvrđi se da su anarhična društva koja sam ja prikazao zapravo sva opsegom mala društva u kojima su društveni odnosi izravni, neposredni, što bi se reklo „licem u lice“. Pa su stoga nevažna za moderno, gusto naseljeno, industrijsko društvo. S tim se ne slažem. Prvo, nemamo empirijskoga dokaza da alternativa državi i vladi ne može uspjeti u modernom društvu jer bi država nastojala spriječiti takav dokaz, kao što je slučaj s jednim pokušajem u nedavnoj povijesti da se ostvari anarhistički sustav, u Španjolskoj tijekom revolucije i građanskoga rata između 1936. i 1939. godine. Drugo, dio problema modernoga života je u samoj činjenici iznimno zgusnutoga, industrijskoga ustroja i nestanka tih izravnih odnosa članova društva. Sloboda i alternativa državi i dominaciji zahtijevaju, čini se, „decentralizaciju“ i prevlast susjedstava i lokalnih skupina. Istodobno, ne smijemo zaboraviti da decentralizirana društva mogu također biti autokratska pa zato moramo biti budni u otporu sklonostima prema dominaciji.

Harold Barclay
svibanj, 2006.

PREDGOVOR

Anarhizam je politička filozofija koja zagovara najveću moguću pojedinačnu odgovornost i što manju koncentriranu moć – kraljevsku, diktatorsku, parlamentarnu: institucija koje se labavo podvode pod naziv „vlade“ – do njezina nestanka. Anarhizam nema veze s radikalima koji bacaju bombe: on je, zapravo, svjetonazor koji je privlačio biologe, poput Kropotkina, tvorca ekologije, i antropologe. Kako bi ga zastupao, čovjek se mora u znatnoj mjeri samoodricati, jer tip zajednice koju zamišlja očito se ne može propisati. Ne možemo reći, kao pukovnik Blimp: „K vragu, ako klipani neće biti demokratični, moramo ih na to prisilit’.“ Na klipanima je da izaberu.

Harold Barclay u ovoj knjizi pruža znanstveni prikaz mnogih društava koja ne prihvaćaju ideju vlasti kao prirodnu, zapravo, ona im uopće ne pada na um. Dokazi su očaravajući i odgovor su na mitologije o „primitivnom čovjeku“, koje su konvencionalne političke teorije podupirale od sedamnaestoga stoljeća naovamo.

No, pitanje, koje većina čitalaca mora postaviti, pitanje je mjerodavnosti – s pravom, imamo li u vidu suvremene ispade „sociobiologije“ i kolanje teorija temeljenih na zamorcima i trobrijandskim otočanima. Pigmejci i Eskimi niti grade željezničke pruge niti imaju socijalne službe: moderni oponašatelji, poput Mahna i Durrutija, ili mladih koji osnivaju slobodne komune, djeluju donkihotski. Mislim da ozbiljan čovjekov problem što se tiče anarhističke želje za dokinućem vladom, nije u tome što se on ne slaže s idejom da vlade danas predstavljaju malo što osim psihopatologije, ili s time da je politika u obliku u kojemu je mi danas prakticiramo umijeće sprečavanja mogućeg. Njegove sumnje proizlaze iz složenosti društva, koja je, čini se, neopoziva, i potrebe za planiranjem unaprijed: zapravo, popis onog što se stavlja na teret mnogim suvremenim vladama ne tiče se samo zlorabe koje one čine, nego i njihove kašnjenja neuspješnosti u planiranju. U prošlosti su ispadi moći bili ublaženi njezinom sposobnošću da osigura uređenje kojim će čovjek izdržati psihopatologiju kralja Henrika VIII., jer je čvrsti kralj bio očito poželjniji od mnoštva mjesnih ratničkih vođa. No, usporedno s razvojem tehnološki složenog društva, sve je jasnije da je danas teleonomsko, ili svrhovito, planiranje postalo gotovo sasvim razdvojeno od vlada. Provode ga stručnjaci, dok se vlast posvećuje terapiji igrom. Neki znanstvenici, koji vide da se upozorenja ignoriraju, a novčana sredstva rasipaju na piramide, Maginotove linije i petogodišnje planove nepovezane sa zbiljom, govore o danu kad će planove izrađivati računala. Nažalost, kad bi i bilo tako, računala bi programirala ona grupa koja se odaje terapiji igrom.

Suočen s tim, „ozbiljan čovjek“ se povlači u antipolitičnost ili, u Americi, u populizam (koji nadomješta slobodno poduzetništvo, a vrag neka odnese i posljednjeg pristašu anarhističkih recepata za uzajamnu pomoć i izravnu akciju). On bi bio voljan učiti od Inuita i Pigmejaca kad bi ga netko mogao uvjeriti da su njihovi oblici organizacije i u čemu poučni ili da se mogu primijeniti na modernu složenu zajednicu.

Ja mislim da je to moguće. Izazov, poput onoga „vodi modernu državu kao pigmejsko selo pa vidi što će se dogoditi“, promašuje prilično neobičan sklop razmišljanja koji anarhisti nastoje iskazati. Za razliku od marksizma ili demokratskog kapitalizma, koji su institucionalizirane teorije, odbacivanje vlasti kao društvenog oruđa jest stajalište, a ne program. Jednom prihvaćeno, ono pokazuje vrste rješenja koja smo spremni prihvatiti. Da bi netko bio anarhist, ne mora čekati da društvo podijeli s njim isto stajalište. Anarhisti ne planiraju revolucije, ali kad postanu brojni i kad tip razmišljanja, koji tvori pozadinu društvenoga ustroja malih skupina koje opisuje Harold Barclay, postane opći, mislioci postaju aktivne, nepokorne i primjerne grude u općoj društvenoj kaši. Ako su dovoljno brojni, počinju utjecati na tipove izbora koje društvo poduzima. Uzajamna pomoć tada postaje ozbiljna alternativa administrativnim službama, opće nezadovoljstvo počinje se pretvarati u građanski neposluh. Ako se posljedično i dogodi „revolucija“, ona se javlja u obliku napada uznemirene vlasti, nepripravne promatrati rušenje vlastita carstva, na sve nepokornije društvo; drugim riječima, to je kontrarevolucija. Rastuću svijest ugrožava inercija, kooptiranje i ustaljena nepigmejska navika uma stvorena tijekom stoljeća u kojima su atrofirali naši politički mišići.

Anarhistički usmjereni mislioci, kako bi utjecali na društveni razvoj, ne moraju biti išta uspješniji od čartista. Čartisti nisu ostvarili ni jedan zahtjev iz Povelje, ali su promijenili parlamentarni postupak. Održiva vlada države, čiji građani anarhistički razmišljaju i djeluju, bila bi ona irske demokracije u kojoj glavu vlasti drže pod vodom svaki put kad iskorači izvan dopuštenoga. Dok ovo pišem, Poljska možda kreće u tom smjeru. I, zaista su na takvim mjestima, ne samo anarhističko mišljenje nego i anarhističke tehnike, kao što je jednoglasnost umjesto glasa većine, inkorporirani u sindikate i prosvjedne pokrete, koji bi još samo prije nekoliko godina upotrijebili parlamentarni postupak kao samorazumljiv.

Moje je mišljenje da je anarhizam stajalište a ne program: to stajalište ima enzimatski učinak na društvo u kojem je rašireno i sasvim je moguće da ga odvede u adhokraciju, nelogičan kompromis između anarhizma Simona Parea i jednog od starih aparata, slično kao što se republikanski sentiment pretočio u ustavni sustav koji je, sasvim nelogično, zadržao monarha kao vrstu blokade, kako bi se ograničili ispadi izabranih predstavnika. Vjerojatno

ima slučajeve kad odlučivanje mora ići iz središta, ali samo uz vrući dah javnosti za vratom onoga tko odlučuje. Danas se ne bismo složili s protoanarhistom Godwinom da je izdaja slobode svirati u orkestru koji ima dirigenta. Barclayjevi antropološki izvještaji nisu važni zato što predstavljaju nacrt složenih društava, nego zato što izlažu stajališta ljudi koji nemaju potrebu za vlasti. Suočena s drugim okruženjima, ta će stajališta voditi u nove društvene strukture, jer čovjek je prilagodljiv mislilac, ali, kao i stajališta, one nisu uvjetovane ni mjestom ni vremenom. Postoji mogućnost da u naše doba budemo svjedoci mnogih mjesnih i obližnjih praksa, oblik kojih će biti klasično anarhistički, zatim rastuće plime protesta, od kojih će neki biti načelni a neki samo izraz ogorčenja, u kojima bi se mogao utjeloviti anarhistički način djelovanja i mišljenja. Društvo u kojem je protest posve djelotvoran nema potrebe za revolucijom, i takvo je društvo, pokretala ga marksistička glupost i dogmatizam ili vojna psihopatologija „slobodnog svijeta“, dostiživ cilj. Studije kao ova imaju utoliko veću važnost od samo one znanstvene.

Alex Comfort

UVOD

Anarhiju najčešće izjednačavaju s kaosom ili je vide kao neki suludi plan koji promiču samo bombaški manijaci divljeg pogleda. Posve sigurno je to ideja koju većina ne shvaća ozbiljno. Premda se posljednjih godina nešto povećalo uvažavanje anarhističke teorije pa je veći broj ljudi sada smatra vrijednom spominjanja u ozbiljnoj raspravi, ona uglavnom ostaje zanemarena. Često se previđa antropološki dokazana činjenica da je anarhija moguća.

Nekoliko je posljednjih naraštaja antropologa dokumentiralo u svojim etnografskim istraživanjima postojanje bezbroj društava bez države i vlade, po cijelom svijetu i u svim vremenima. Pa čak i štovatelji Marxa ukazuju na njih kao na pokazatelje nekog ranijeg bezdržavnog stadija u kulturnoj evoluciji čovječanstva. Bez obzira na to, postoji znatna nevoljkost da se takva društva odrede kao anarhije. Čak i među antropolozima ima onih koji su toliko prožeti vlastitom kulturnom tradicijom da su spremni na sve kako bi izbjegli priznati tim sustavima ono što oni jesu. Zbog toga što vjeruju u to da društveni poredak može postojati samo ako postoje vlada i pravni sustav, oni proširuju značenje tih pojmova tako da njima obuhvate i ono što, posve jasno, uopće nije sustav vlade. Hammond[1] je u antropološkom priručniku napisao: „Čak i kad je populacija brojna, razmjerno gusta i ponešto raznolika, nepostojanje vlade nužno ne podrazumijeva prisutnost anarhije“ (239). Hoebel je, koji je kasnije promijenio mišljenje, tako definirao pravni sustav i državu, i tako protumačio podatke o mnogim kulturama, da, prema njemu, svako društvo, ima državu sa zakonodavstvom (1958., str. 467 i dalje). A prije njega su i Clark Wissler i George Murdock uključili „vladu“ u „univerzalnu odrednicu“ kulture (Wissler, 1923., Murdock, 1945.)

Drugi antropolozi spremno priznaju rasprostranjeno postojanje bezdržavnih društava, a neki ih čak nazivaju „anarhijama na djelu“. Oni misle da je potreba za dokazivanjem postojanja takvih društava odavno obavljen zadatak, pa vjeruju da se trebamo okrenuti važnijim problemima. Međutim, moje mi više nego tridesetogodišnje iskustvo u podučavanju antropologije govori da je među studentima jedan od najukorjenjenijih mitova mit prema kojemu društvo ne može postojati bez vlade – prema tome, da svako društvo mora imati glavaru. Ako su i odustali od religije crkve, današnji se studenti nisu odmakli od religije nacionalizma i etatizma. Potonje pruža izvor jedinstva – poveznoga elementa – u današnjem „pluralističnom“ društvu. Tako mit o nužnosti države i vlade postaje odlučan za jedinstvo, kao što je vjerovanje u Boga bilo odlučno za jedinstvo srednjovjekovnog društva. Na sveučilištu su odsjeci za „znanost“ o politici glavna središta širenja tog mita.

Zato je jedna od zadaća ove knjige izložiti primjere anarhije. Pritom ćemo pokazati da ima ljudskih društava koja odgovaraju kriteriju anarhije i koja trebaju kao takva biti i priznata.

Ima, također, i drugih razloga za ovu knjigu. Pokazivat ću da anarhija nije nimalo neuobičajena, da je ona posve uobičajen oblik ustrojstva zajednice ili političke organizacije. Ne samo da je uobičajena, nego je vjerojatno najstariji tip političkoga ustroja zajednice koji je svojstven većem dijelu ljudske povijesti.

Tijekom ovog izlaganja pozornost će biti usmjerena na vrste društvenog, ekonomskog, tehnološkog i ekološkog konteksta što su, čini se, vodile do anarhičnih sustava. Moramo se pozabaviti čestim tvrdnjama da, ako anarhije ili društva bez vlade, bez države, postoje, onda mogu postojati samo u najjednostavnijem obliku ljudske kulture i među najmanjim tipovima grupiranja.

Važna je svrha ove knjige dati neku ideju o tome kako anarhija izgleda u praksi. Unutar toga moramo razmotriti razne načine kako se u njoj održava red. To je, pak, povezano s općenitijim pitanjem dinamičnog suodnosa slobode i vlasti koji je svojstven ljudskom društvu. S tim u vezi moramo vidjeti kako anarhija može, a neki put se to i događa, degenerirati u despotizam, što je proces koji povlači za sobom razmatranje porijekla države. Općenito, na kraju ćemo nastojati postaviti pitanje: možemo li išta naučiti iz tih anarhičnih ustroja zajednice?

I, napokon, možda će ovaj ogled omogućiti kritiku anarhističke teorije i tako pridonijeti boljem razumijevanju problema slobode u društvu.

Postoje sličnosti između onoga što je cilj ovoga istraživanja i nekih Kropotkinovih spisa, naime, djela *Država: njezina povijesna uloga* i *Uzajamna pomoć*. Ta su djela bila važan čimbenik kad sam donio odluku da se bavim antropologijom, a također su me potaknula na pisanje ove knjige. Volio bih misliti da je ova knjiga prinos Kropotkinovu pionirskom istraživanju ove teme i da ga nadograđuje.

BILJEŠKE

[1] Vidi Bibliografiju za ovu i ostale referencije.

I. O NARAVI ANARHIJE

O ANARHIJI I ANARHIZMU

Naš je prvi zadatak razjasniti značenje anarhije s obzirom na mnoštvo različitih termina. Počnimo s razmatranjem anarhije i anarhizma. Moramo ih međusobno razlikovati, kao što razlikujemo „primitivni komunizam“ od marksističkog komunizma. Potonji je razrađen sociološki sustav, filozofija povijesti i ideja budućeg stanja društva u kojem je vlasništvo zajedničko. „Primitivni komunizam“ odnosi se na tip ekonomije, koji se, vjerojatno, može naći kod „arhaičnih“ ili „primitivnih“ naroda, u kojem je vlasništvo zajedničko. Pod vlasništvom treba podrazumijevati ključna prirodna bogatstva i sredstva za proizvodnju blagostanja. Zapravo je zemlja uvijek zajednička u takvim društvima; oruđe, stoka i mnoga druga prirodna bogatstva (npr. ribolovno područje) osobno su vlasništvo. U svakom slučaju, marksistička teorija ne izjednačava primitivni komunizam sa zamišljenim marksističkim komunizmom. Moguće je reći kako se implicitno smatra da povijesni proces obuhvaća veliki krug u kojem ljudska bića počinju s primitivnim komunizmom te se na kraju vraćaju u komunizam višega stupnja, što pomalo podsjeća na progresivno-cikličku teoriju Giambattiste Vica.

Kao što razlikujemo ta dva komunizma, tako moramo razlikovati anarhiju od anarhizma. Anarhija je stanje društva u kojem nema vladara, nema vlade. Ona je, također, najjasnije povezana s onim društvima koja, između ostalih pogrđnih pridjeva, nazivaju „arhaičnima“ i „primitivnima“. Anarhizam je društvena politička teorija, razvijena u Europi devetnaestoga stoljeća, koja utjelovljuje ideju anarhije, ali kao dio i rezultat šire samosvjesne teorije vrijednosti koja postavlja ljudsku slobodu i individualnost na najviše mjesto. Zato je prva pretpostavka anarhističke teorije ono što je Josiah Warren nazvao suverennošću pojedinca, a iz toga slijedi da su vlada i država tlačitelji slobode pojedinca pa ih zato treba dokinuti. Ali anarhist ujedno očekuje ukidanje i ostalih institucija koje jednako doživljava tlačiteljskima: crkve, patrijarhalne obitelji i svakog sustava za koji se čini da kao svetinju čuva „iracionalnu“ vlast. Anarhistička je teorija egalitarna i antihijerarhijska, a također i decentralistička. Diskriminacija temeljena na „rasi, boji kože ili vjeri“ ili spolu uvijek je anatemizirana. Anarhisti su, vjerojatno, bili prvi zagovornici oslobođenja žena.

Umjesto staroga sustava, anarhistička teorija zagovara samoregulaciju i dobrovoljnu suradnju. Društveni odnosi moraju se provoditi slobodno dogovorenim sporazumima o

recipročnoj ili jednakoj dobrobiti za sve uključene strane. Za Proudhona „uzajamnost“ je bila kamen temeljac anarhije. Njegovo shvaćanje uzajamnosti na zanimljiv je način slično i usklađeno sa suvremenom antropološkom teorijom Maussa i Levi-Straussa, s obzirom na to da se uzajamnost može slobodno tumačiti kao reciprocitet. Prema Levi-Straussu, reciprocitet kao međusobna razmjena temeljno je strukturno načelo društva; to je vrsta „kategorije mišljenja“ tako temeljna da je usađena u ljudski um. Pierre Clastres, nastavljajući u tradiciji Levi-Straussa, tvrdi da „moć prisile“, tj. i države i vlade, nije recipročna jer vladar dobiva više nego podanik, pa se tako remeti ravnoteža pravičnosti. Zbog toga su država i vlada suprotstavljene osnovnim načelima društvenog života: društvo je protiv države. U posljednjem poglavlju vratit ću se Clastresovoj tezi i općoj temi reciprociteta i pojavi prisilne moći. Ovdje samo želim naznačiti da anarhistička i antropološka teorija djeluju međusobno jedna na drugu.

Osim uzajamnosti, Proudhon i Bakunjin su, između ostalog, istaknuli i ideju federalizma zamišljenog da olakša odnose među sve većim i rasprostranjenijim skupinama ljudi. Početnu građu federalnog nacrtu čine lokalne, „neposredne“, skupine, bilo da se radi o susjedima ili o osobama istih radnih zanimanja; u svakom slučaju one imaju zajednički obostrani interes da rade zajedno u ime jednoga ili više ciljeva. Takve se skupine stvaraju i vode brigu o ostvarenju svojih određenih ciljeva. Da olakšaju ostvarenje tih ciljeva, one se „ujedinjuju u federaciju“ s ostalim sličnim skupinama kako bi stvorile područnu federaciju, a, zauzvrat se, područne federacije udružuju s ostalima da stvore još širu federaciju. U svakom slučaju moć uložena u organiziranu skupinu pada kako koja dostigne različite razine integracije. Kao što su Bakunjin i drugi rekli, sustav se mora „graditi od dna prema gore, a ne od vrha prema dolje“. Svaki član federacije ima pravo povući se ako se ne slaže s većinskim prijedlogom djelovanja.

Zanimljivo je tu zabilježiti sličnost između anarhističkog federalizma i sustava segmentiranih loza svojstvenog mnogim anarhično ustrojenim zajednicama, posebice u Africi. U oba slučaja zbroj se sastoji od segmenata, svaki segment od podsegmenata i tako dalje. U oba je slučaja najučinkovitija vlast u najmanjoj jedinici, opadajući u izravnom odnosu s usponom na šire razine integracije, tako da na „vrhu“ konačna federacija ima malo bilo kakvog utjecaja. Također, u oba slučaja postoji tehnika za uspostavu široke mreže koja uvlači bezbroj malih skupina u veliku integriranu cjelinu. Ipak, jedna je velika razlika između dvaju sustava u tome što se federalizam temelji na suradnji među skupinama, prema načelu uzajamnosti ili reciprociteta, dok je u segmentiranim lozama na djelu načelo suprotstavljenosti ili sukoba među skupinama iste razine.

Anarhistički federalizam ne smijemo brkati s vrstom „konfederacije“ koju su zagovarali John Calhoun i drugi američki politički mislioci početkom devetnaestoga stoljeća. Anarhisti bi bili dobrohotni prema takvom gledištu samo kad bi ono pretpostavljalo ogoljavanje središnje vlasti od velikog dijela njezinih ovlasti, dopuštajući državama članicama da se povuku iz sustava kad im to odgovara. S anarhističkoga, pak, stanovišta Calhoun i njegovi pristaše bili su nedosljedni zato što su, na prvom mjestu, nastojali maksimalno uvećati moć nekolicine država unutar Unije. Da ih je zanimala sloboda pojedinih članica toga saveza, oni bi također priznali zakonito pravo okruga da se povuku iz država, gradova da se povuku iz okruga, i pojedinaca da se povuku iz gradova.[1]

Anarhizam je, ukratko, složeno teoretsko usmjerenje. Međutim, ni u kojem smislu ne smijemo ga shvatiti kao jednu monolitnu zamisao ili kao veliki teoretski sustav usporediv, recimo, s marksizmom. Naprotiv, anarhizam povlači za sobom nekoliko povezanih, ali često zasebnih gledišta. Nijedan anarhistički teoretičar nikad nije predstavio cjelovit teoretski sustav. No cjelokupna anarhistička teorija dijeli zajedničku brigu za pojedinca i slobodu, suprotstavljanje državi i želju za izgrađivanjem sustava dobrovoljne suradnje. Očito je da ne postoji društvo kakvo su anarhisti zamislili i da, osim nekoliko izdvojenih i kratkotrajnih pokušaja, nikada nije niti postojalo. Usprkos tomu, imamo stvarno brojne primjere anarhije – društava bez vlade i bez države.

Kao što marksistički komunisti možda i nisu posve zadovoljni funkcioniranjem „primitivnoga komunizma“, tako ne možemo očekivati od anarhista da se slože s postojećim anarhičnim zajednicama. Jasno je da bi mnogi bili užasnuti nekima od njihovih obilježja. Iako tim društvima, kao što ćemo vidjeti, nedostaje vlada, često u njima prevladava patrijarhat; svojevrsna gerontokracija, ili dominacija staraca, nije neuobičajena; vjerske sankcije su raširene; djeca su bez iznimke u položaju „druge klase“; žene su rijetko na bilo koji način izjednačene s muškarcima. Postoje beziznimno snažni pritisci da se pridržava grupnih tradicija. Ali, ta društva primjerom stvarno dokazuju anarhiju jer su snažno decentralizirana, nedostaju im vlada i država. I zato moramo gledati na takve sustave kao na primjere primjene anarhije.

Može se tvrditi da je upotreba izraza „anarhija“ za veliku skupinu ljudskih društava etnocentrična i da se brka ideologija s društvenom klasifikacijom. To znači upotrijebiti riječ snažnoga emocionalnog naboja, riječ s vrlo jasnom ideološkom konotacijom, koja se poistovjećuje s euroameričkim kulturnim tradicijama, te je primijeniti interkulturno, kad onima u drugim kulturama očito nedostaju anarhistička ideologija i anarhističke vrijednosti.

Na taj se način ne izvrće samo riječ, nego i značenje tih kultura.

Ali, ako to vrijedi za riječ „anarhija“, onda se isto može reći i za upotrebu riječi kao što su „demokratski“, „vlada“, „pravo“, „kapitalist“, „komunist“ i gomile drugih koje svakodnevno rabe društveni znanstvenici, a koje su izvedenice iz svakidašnjeg govora. Društvene znanosti su pune svakodnevnih izraza koji se primjenjuju na društvene kontekste u drugim kulturama. Takav postupak sigurno krije opasnosti. Lako je uz neki izraz nositi stranu ideološku prtljagu.

S druge strane, ako uopće nismo sposobni činiti takve interkulturene transfere, prepušteni smo obilatom stvaranju neologizama koji postaju čisti žargon, pa tako zamagljuju više nego što objašnjavaju. Napokon, postoje *tipovi* društvenih pojava koje se javljaju širom svijeta. Znanstveno shvaćanje ne unapređuje se svojevršnom radikalnom fenomenologijom koja tvori svaku kulturnu jedinicu, svako pojedinačno opažanje, jedinstvenim. Vjerujem da mnogi antropolozi, u vlastitoj projekciji osobnih i kulturnih vrednota, tvrdoglavo odbijaju primijeniti jedan zaista jasan izraz za ona brojna društva koja nemaju vladu te su zato anarhije.

DRUŠTVENI POREDAK I VLAST

Jedno od univerzalnih svojstava ljudske vrste, ili svake vrste što se toga tiče, jest da opstaje i uspijeva u sklopu nekog poretka. To jest, ljudska su bića spokojna kad su ponašanje i događaji u potpunosti predvidljivi. Mi smo životinje navike ili životinje običaja – tradicionalisti. Zbog toga je ponašanje u ljudskim društvima standardizirano, a odstupanja su kažnjiva. Društvo po definiciji ima poredak i strukturu te djeluje uz pomoć propisanih, razmjerno fiksnih, stalnih oblika ponašanja. Izraz „društvo“ podrazumijeva da njegovi sastavni članovi djeluju prema nekim „pravilima igre“. Takva pravila mogu biti krajnje neodređena i otvorena za sukobljena tumačenja, ili mogu biti vrlo specifična i izričita. U svakom slučaju, postoje smjernice bez kojih bismo se izgubili u moru *anomije*, društvenoga rasula. Dio je problema suvremenoga svijeta što su mnoge od tih smjernica postale tako dvosmislene da razina opće tjeskobe stanovništva raste. Jasno je da ondje gdje nema strukture nema ni poretka ni društva. I, kao što ističe prva lekcija svakog kolegija iz antropologije i sociologije, ljudska bića bez društva nisu ljudska. No, drugi dio te prve lekcije kaže da postoji golem broj varijacija unutar ljudskog društva, uključujući količinu i vrstu strukture i poretka.

Dopustite mi da nakon ovoga dodam da ljudski rod često traži odmor od rutine i strukture.

Max Gluckman je upozorio na, kako ih je nazvao, „rituale pobune“, a to su razdoblja kad se očekuje da se stanovništvo ponaša – unutar granica – suprotno od normalnog očekivanja. Zato postoji mesopust, tradicionalno opuštanje prije početka stroge korizme. Imamo Noć vještica kao tradicionalno vrijeme kad se djeci nakratko dopušta izražavanje pobune protiv zajednice odraslih.

Victor Turner napominje da postoje dvije protustruje u društvu: jedna strukture, a druga *communitas*[2] ili antistrukture. Potonje je izraz spontanog, neplaniranog i ekstatičnog, kao svojevrsne reakcije na obično, predvidljivo i strukturirano. To je donekle slično Proudhonovu gledištu da vlast i sloboda djeluju kao antinomije, protuslovlja, unutar svakog društva, a svaka od njih djeluje da ograniči onu drugu. U uvjetima tih polarnosti, anarhizam je, kao društvena teorija, povezan s *communitasom* (zajedničarstvom) i slobodom. Kao i Thoreau, anarhisti su kritični prema onim elementima u kulturi koji su tako okorjeli da postaju zaglupljujući i površni ili isprazni rituali. S odobravanjem gledaju na novo i neiskušano. Možda Nietzscheov poziv da živimo opasno tu ima neke važnosti.

Čini se da su, zgodimice, anarhističke simpatije za *communitas* otišle u krajnost. Pa tako hipiji, na primjer, u svom odbacivanju modernih struktura, ponekad odbacuju svaki oblik strukture pa prljavštinu – krajnji nered – drže svetinjom. Ali, premda anarhizam, više od svih društvenih teorija, gaji simpatije za *communitas*, on ipak nije suprotstavljen strukturi, poretku ili društvu. I zaista, Proudhon je jednom napisao da je sloboda majka, a ne kći, reda. Anarhističko pitanje nije treba li postojati struktura ili red, nego kakvi oni moraju biti i što im trebaju biti izvori. Pojedinaac ili skupina, koji imaju dovoljno slobode da upravljaju sobom, imat će najveći stupanj reda; gdje ne potiče djetinjastu ovisnost i nemoć, nametanje reda odozgo i izvana izazvat će negodovanje i pobunu, i tako se pretvoriti u silu nereda.

Odnos anarhije prema moći, vlasti, politici i političkome ustroju, drugo je područje nesporazuma. U ljudskim skupinama neki manevri zbog moći oblježavaju odnos među pojedinim članovima. Intenzitet natjecanja i naglasak na natjecanju razlikuju se od kulture do kulture i od pojedinca do pojedinca. Kulturne vrijednosti Pigmejaca, o kojima ćemo raspravljati, i skupina Indijanaca Pueblo kao što su Zuni i Hopi, umanjuju pokušaje pojedinaca da iskoče u prvi plan, premda se ne može reći da želja za utjecajem nad drugima ne postoji. A unutar svake kulture postoje razlike. Neki ljudi natječu se više od drugih; nekolicina se čak povlači. Unatoč tomu, natjecanje za moć na određeni se način iskazuje u svakoj ljudskoj skupini.

Moć znači sposobnost pridobivanja drugih da čine ono što želiš da čine. Zato netko tko

uvjeri desetoricu drugih da slijede naredbe ima više moći od onog tko može natjerati samo jednog na posluš. No, to ovisi o tome i jesu li sve ostale stvari iste, jer, na primjer, netko tko nadzire jednog pojedinca koji zna kako upotrijebiti nuklearni detonator može imati veću moć od onog tko nadzire ponašanje milijuna običnih muškaraca i žena.

Moć znači utjecaj – uvjeravanje drugih logičnim argumentom, ugledom svoga statusa ili položaja, novcem ili podmićivanjem. Ili, znači posrednu ili otvorenu prijetnju povredom – bilo fizičkim, bilo psihološkim sredstvima – i sposobnost da se ta prijetnja provede.

Natjecanje za moć važna je dinamična sila u društvenoj skupini – ona je glavni mehanizam s pomoću kojeg skupina s vremenom prolazi kroz promjene. To „povuci-potegni“ među članovima ne izaziva samo „dvorske revolucije“, tj. pomake među manje moćnim i moćnijim osobljem, nego dovodi i do promjena pravila i vrijednosti.

Ralf Dahrendorf, njemački sociolog koji svakako nije anarhist, iznosi tezu koja donekle odgovara anarhističkoj misli, posebice kao reakcija na Marxa. Dahrendorf tvrdi da je središnji sukob u društvu sukob zbog moći; Marx se prvenstveno bavio jednim aspektom složenoga kompleksa moći, naime, ekonomskom moći. To naglašavanje ekonomske moći znači da oni koji slijede Marxa umanjuju neekonomske dimenzije moći. Posljedično tome, nalazimo svijet pun narodnih demokracija u kojima ugnjetavanje običnih ljudi nije ništa manje nego prije „revolucije“. Marksizam je u praksi nastojao prenijeti sile moći s kapitalista na profesionalnog birokrata i vojnog časnika, u prvom redu zato što nije uvidio da je problem same moći glavni problem. Anarhist upravo ustrajava na tome da se to pitanje šire istraži.

Ni anarhija ni anarhistička teorija ne negiraju moć; naprotiv, za anarhističku teoriju to je glavno pitanje svih ljudskih društava, a ograničavanje moći stalna je briga. Bakunjin je prepoznao golem ljudski poriv prema moći (Maximoff, str. 248 i dalje). Anarhija je, napokon, stanje najveće moguće raspršenosti moći pa je, u idealnom slučaju, moć jednakomjerno raspodijeljena – za razliku od ostalih političkih teorija, poput marksizma, u kojima se moć prenosi s jedne društvene skupine (klase) na drugu. Istina je, naravno, da se većina anarhističkih razmišljanja o moći brka s „utopijskim“ sanjarenjem o idealnom društvu u kojem nitko ne dira u drugoga. Godwin i Kropotkin su, na primjer, vjerovali da će se s vremenom ljudska rasa razviti do stanja u kojem će svi biti dobri prema svojem bližnjem i neće ga iskorištavati. Ali, što se tiče ljudske prirode, drugi anarhisti nisu takvi optimisti; da jesu, ne bi se toliko brinuli zbog uporabe i zlorabe moći.

Max Weber naglasio je razliku između moći i vlasti. U svakom društvu pojedinačni članovi priznaju određenim drugim članovima vlast unutar određenih, specificiranih područja. Zato, pripadnici modernog društva prihvaćaju kao *legitimno*, pravo određenih pojedinaca da nose i, prema „potrebi“, upotrijebe vatreno oružje za hvatanje osumnjičenih kršitelja zakona. Ti policajci uvijek nose posebnu odjeću. Pripadnici tog društva ne smatraju zakonitim kad silu upotrijebe drugi, recimo, razbojnici. U oba slučaja upotrijebljena je prisila. U prvom, moć ima vlast jer je smatraju zakonitom i ispravnom; ali u drugom se slučaju ne radi o vlasti: radi se o nezakonitoj uprabi sile. Ponešto od takvog razlikovanja može se naći u svim društvima. Ipak, potrebna je stanovita preinaka Weberove terminologije. Većina bi Kanađana revno potpisala stajalište da je moć otavske vlade zakonita, no, neki bi se tek nevoljko pomirili s tom moći. Nekoliko naraštaja kolonijalne vladavine Nizozemaca u Indoneziji, na primjer, čisti su slučaj nametanja okrutne i sirove sile. Ali tijekom vremena ona je dobila određenu „legitimaciju“ i tako je moć stekla vlast u Weberovu smislu. No, ona postaje zakonita jer su Indonežani naučili kako se pomiriti s njom: navikli su se na situaciju i šutke je prihvatili. Raymond Firth je primijetio da moć stječe svojevrsnu podršku podanika ili zbog „rutine apatije, nemogućnosti domišljanja alternative, ili zbog prihvatanja određenih vrijednosti koje se smatraju bezuvjetnima“ (123). Veći dio vlasti počinje kao sirova snaga razbojnika, da bi se razvila u „zakonitu“ vlast tihog pristanka. To je posve sigurno povijest nacionalne države. Fried zapaža da je zakonitost sredstvo s pomoću kojeg se ideologija stapa s moći. Uloga je zakonitosti „da objasni i opravda postojanje koncentrirane društvene moći, kojom raspolaže dio zajednice, i da ponudi sličnu podršku određenim društvenim slojevima, to jest, određene načine raspodjele i usmjeravanja toka društvene moći“ (Fried, 26).

Nijedan filozof ili teoretičar društva ne prihvaća zakonitost „sirove“ uporabe moći i nitko ne odbacuje sasvim i u potpunosti bilo koju i sve vrste vlasti. Čak i anarhist priznaje da za zakonitu vlast ima mjesta. Proudhon je odavno objavio anarhističko shvaćanje legitimne vlasti: „ako je čovjek rođen kao društveno biće, vlast njegova oca nad njim nestaje danom kad uobliči svoj um i završi školovanje, nakon čega postaje drug svome ocu,“ (nije datirano, 264). Kasnije je Bakunjin napisao: „Priznajemo, dakle, apsolutnu vlast znanosti [...] Osim ove jedine zakonite vlasti, zakonite jer je razumna i u skladu s ljudskom slobodom, proglašavamo sve ostale vlasti lažnima, proizvoljnima i kobnima“ (Maximoff, 254).

Paul Goodman u knjizi *Podvlačenje crte* piše o naravnoj prisili prema kojoj dijete ovisi o svojoj majci ili učenik o učitelju – o slučajevima u kojima podučavanje ima namjeru pojačati samostalnost jedne strane kako bi dostigla razinu druge (1946.). Ne znam je li Fromm ikad čitao Proudhona, Bakunjina ili ranog Goodmana, no zasigurno su njegovi pogledi na prirodu

vlasti vrlo bliski gledištima njegovih anarhističkih prethodnika i još ih više razjašnjavaju. Fromm, kao i Bakunjin, razlikuje „racionalnu“ od „iracionalne“ vlasti. Racionalna vlast ima svoje ishodište u kompetenciji (nadležnosti, ovlaštenosti); ona zahtijeva trajno pomno preispitivanje i kritiku te je uvijek privremena. Temelji se na jednakosti vlasti i subjekta, „koji se razlikuju samo u odnosu prema stupnju znanja ili sposobnosti na određenom području“. „Ishodište iracionalne vlasti, s druge strane, uvijek je moć nad ljudima“ – bilo fizička, bilo mentalna (9).

Stanley Milgram je rekao da ljudi, čini se, vjeruju u to da su najupućeniji oni na položajima vlasti, uključujući i političare. No, vjerojatno se radi o pustoj želji da se opravdaju njihova ovlaštenja. Ljudi se zavaravaju mišljenjem da uz pomoć izbornog procesa oni postavljaju na dužnost one koji su intelektualno nadmoćni.

U modernom je društvu mnogo onih koji su racionalno zaslužili pravo na vlast, ali ima mnogo i onih čije je prisvajanje vlasti iracionalno, a to su naši političari, suci i policajci. Anarhisti takve odbacuju, a prihvaćaju samo racionalnu vlast. Anarhisti priznaju da ima stručnjaka, to jest autoriteta na različitim područjima, gdje su kao takvi i prihvaćeni zbog svoje stručnosti. No, možemo odmah uvidjeti moguću opasnost, inherentnu čak i tu, da oni koji imaju neki oblik vlasti mogu nastojati proširiti svoju moć pa se racionalna vlast pretvara u iracionalnu.

Usko je povezan s pojmom vlasti i pojam vodstva. Ponovno, nitko ne može nijekati da postoje pojedinci u svakoj ljudskoj skupini koji se ističu kao utjecajne osobe zbog ovog ili onog razloga. Anarhistički pokret već je odavno prihvatio vođe unutar vlastitoga tabora, premda je ostao sumnjičav prema općoj ideji vodstva. Premda je upravljanje skupinom univerzalna pojava u ustroju ljudske zajednice, potrebno je naglasiti i da različiti narodi različito shvaćaju vodstvo. Pigmejci ili Hopi iz Arizone iskazuju anarhističko nepovjerenje prema vođama, tako da svaki pojedinac nastoji izbjeći ulogu vođe, stapajući se sa skupinom što je više moguće.

S obzirom na to da društva imaju poredak i strukturu te se moraju nositi s problemom moći, to ih uvlači u politiku. Kad upotrijebimo riječ politika, mislimo na moć i njezinu primjenu u ljudskoj zajednici. Ne samo što sva društva imaju politiku, ona imaju i politički ustroj ili političke sustave, to jest, standardizirane načine rješavanja problema moći. Politički ustroj nije sinonim za vladu. Vlada je jedan oblik političkoga ustroja. Politika se može voditi na različite načine; vlada je samo jedan od tih načina. Dakle, jasno je da čak ni anarhizam kao teorija ne niječe politiku ili političko ustrojstvo ili im se ne protivi. Sasvim suprotno, on je

vrlo političan.

Politika se, u najširem smislu, može primijeniti na bilo koju vrstu društvene skupine. Naime, politike može biti čak i u obitelji gdje je glavno pitanje sasvim jasna raspodjela moći između oca, majke, sina i kćeri. Mjesni klub također na sličnom niskom stupnju vodi politiku. No obično kad netko govori o politici ili političkom ustrojstvu, ne misli na unutarnje obiteljske stvari. Politički ustroj više je okrenut „javnim“ poslovima – odnosima koji su teritorijalni i tiču se srodničkih grupiranja. Politika uključuje znatno zemljopisno područje – zajednicu, ili barem širu okolicu. No, čak i takvo poimanje dovodi do nejasnoće radi li se o političkim ili obiteljskim pitanjima. Moguće je sučeljavanje dviju skupina koje su u srodstvu, ali iznad razine proširene obitelji (npr. dvije muške loze), što se može, u najmanju ruku, smatrati napola javnom stvari. Usprkos tomu, upotrijebljeni izrazi pri obraćanju i ozračje razmjene nepogrešivo će odavati krvno srodstvo.

DRUŠTVENE SANKCIJE

Ni anarhija ni anarhistička teorija se u cjelini ne suprotstavljaju ustrojstvu, vlasti, politici ili političkom ustroju. Protive se nekim oblicima tih pojava, posebice pravu, vladi i državi, što su pojmovi na koje sada trebamo preći.

Radcliffe-Brown je predložio da se izraz „sankcije“ primijeni za način na koji društvena skupina reagira na ponašanje bilo kojeg svoga člana. Tako je pozitivna sankcija jedan oblik izražavanja općeg odobravanja. Vojnik dobiva orden, znanstvenik počasni naslov, ili student priznanje; majka ljubi svoje dijete zbog njegova pristojnog ponašanja, ili mu otac daje slatkiše. Negativna je sankcija reakcija zajednice na ponašanje jednog člana ili više članova; ona izražava neodobravanje. Tako, vojnik može biti poslan na vojni sud, znanstvenik otpušten ili zatvoren, student može biti srušen na ispitu ili ga kolege mogu bojkotirati, a dijete može dobiti od roditelja pljusku. Čini se očitim da upravo negativne sankcije postaju najvažnije u svakom društvu.

Sankcije možemo kategorizirati kao „difuzne“, „vjerske“ ili „pravne“. Tu se moje tumačenje pomalo razlikuje od Radcliffe-Brownovog. Difuzne su sankcije one koje bilo koji član ili više članova zajednice primijene spontano. Ključno je u poimanju difuznih sankcija stajalište da njihova primjena nije ograničena na nositelja određene društvene uloge. Njih može nametnuti svatko unutar određene dobne ili spolne kategorije, a ponekad nema ograničenja u tome tko ih pokreće. Evo značenja difuznoga: odgovornost za i pravo na nametanje

sankcije proteže se na cijelu zajednicu. Društvo kao cjelina ima moć. Nema posebne elite koja se poziva na monopol na upotrebu nasilja kao sredstva kažnjavanja. Nadalje, kad će se i hoće li se sankcije primijeniti varira, kao i intenzitet nametnutih sankcija.

Difuzne sankcije uključuju ogovaranje, vrijeđanje, prepiranje, tučnjavu, ubijanje i izopćenje. Dvoboj i službene hrvačke borbe manje su rašireni oblici. Inuiti imaju obredna pjevačka natjecanja na kojima dvoje protivnika nastoje nadmašiti jedan drugog u uvredama pred publikom koja ima ulogu suca. Difuznim sankcijama može pribjeći pojedinac ili skupina, a njihova je učinkovitost veća kad u njima sudjeluje cijela zajednica. Akcije i osvete u stilu uzimanja zakona u svoje ruke uobičajeni su oblici difuzne sankcije što ovise o kolektivnoj akciji.

U mnogim društvima skupština, zbor, odmjerava globe i ostale kazne. Radcliffe-Brown to naziva „organiziranim“ sankcijama. No, one još uvijek nisu „pravne“ već imaju karakter difuznih sankcija formalnijeg tipa, ako skupština nema dozvolu primijeniti silu da provede svoje odluke. U takvim slučajevima pripadnici skupštine djeluju kao posrednici više nego kao suci, a njihova uspješnost ovisi o tome u kojoj mjeri mogu uvjeriti dvije suprotstavljene strane da nađu kompromisno rješenje.

Difuzne su sankcije opći oblik društvene regulacije; ako društvena skupina nema ništa drugo na raspolaganju, onda joj preostaju različite tehnike koje slobodno možemo svrstati u difuzne sankcije.

Vjerske sankcije uključuju nadnaravno. Protiv neke osobe možemo izvesti „crnu magiju“; možemo joj prijetiti vječnim mukama pakla, ili je možemo ohrabriti pozitivnom vjerskom sankcijom obećavši joj vječnu ekstazu raja. „Poglavica u leopardovoj koži“ kod Nuera može provesti svoju volju prijetnjama prokletstvom. Indijanci Ojibwa su vjerovali da kršenjem pravila mogu oboljeti od posebne vrste bolesti izazvanih nadnaravnom silom. Vjerske sankcije tako mogu imati ljudskog izvršitelja, kao u slučaju prokletstva koje se mora zazvati, ili se smatraju automatskima, kao u slučaju vjerovanja Indijanaca Ojibwa, ili označavaju ideju da kršenje deset zapovijedi osuđuje čovjeka na vatru pakla. Drugim riječima, vjerske sankcije kažnjavaju za života ili se odnose na zagrobni život: tjelesno nasuprot konačnom duhovnom kažnjavanju.

Pravne (zakonske) sankcije obuhvaćaju sveukupno izražavanje neslaganja ili slaganja s ponašanjem pojedinca pri čemu:

a) takvo izražavanje biva izričito povjereno osobama na određenim položajima, a jedna im je

dužnost provoditi te sankcije;

b) samo te osobe imaju „ovlast“ prijetiti uporabom nasilja i upotrijebiti ga kako bi izvršile svoju dužnost;

c) kazne su, odmjerene ovisno o prekršaju, određene unutar zadanih ograničenja i ovise o počinjenom „zlodjelu“.

Policajci, suci, tamničari, izvršitelji kazne i zakonodavci primjer su onih koji mogu nametnuti pravne sankcije. U našem društvu oni zajedno tvore vlast. Država, putem vlade, svojega posrednika, izjavljuje da ima monopol na upotrebu sile protiv ostalih u društvu, što znači da samo određeni posrednici države, primjerice policajci, smiju osobu maknuti s ulice i zatvoriti je. Samo određeni kolektivi, tj. sudovi, mogu odrediti krivicu i odmjeriti kaznu u skladu s onim što su drugi, zakonodavci, ustanovili kao propis. Napokon, kazna povezana s pravnom sankcijom potpuno je standardizirana i jasna. Osoba kriva za pljačku dućana dobit će, recimo, jednu do deset godina zatvora.

Pravne su sankcije zakoni. Zakoni postoje ondje gdje čovjek ima posebne društvene uloge, propisane ili delegirane, da nametne propise silom nasilja, ako je potrebno, i gdje kazna ima ustanovljene određene granice i nije arbitrarna. Zakonodavstvo postoji ondje gdje postoji vlada i država; i obratno, ako imate vladu, imate i zakonodavstvo. Pravne sankcije, pa tako zakonodavstvo i vlast, nisu univerzalni, nego su svojstveni samo nekim ljudskim društvima – premda onim najsloženijim. Trebamo imati na umu da takva društva također zadržavaju periferno mjesto za difuzne i za vjerske sankcije.

Malinowski je predložio da bi se izraz „zakon“ trebao neprecizno primjenjivati tako da pokrije sva društvena pravila koja imaju podršku društva (Malinowski, 9-59). Takva upotreba ipak zamagljuje temeljnu i važnu razliku u sredstvima kojima se različita pravila nameću. Pravo i vlada uvijek su i bez iznimke povezani s vladanjem elitne klase, dok su društva bez vlade uvijek besklasna i društva jednakosti. Stoga Malinowski tom nepreciznom uporabom zamagljuje važnu razliku u tome tko, ili što, nameće propise.

Treba biti jasno da se svako društvo u kojem prevladavaju pravne sankcije teško može nazvati anarhičnim. Kao što ćemo vidjeti, razmatrajući kasnije studije nekih slučajeva, postoje granični primjeri. Nema čiste razdjelnice između anarhije i vlade. Odnos anarhije prema difuznim i vjerskim sankcijama ipak zahtijeva daljnje razjašnjenje. U društvenoj teoriji anarhizma ideja dobrovoljne suradnje čini pozitivnu stranu novčica kojem je odbacivanje vlade negativna strana. Važno je sagledati ideju dobrovoljne suradnje, tako važne anarhističkoj misli, u odnosu prema prirodi djelatnih anarhičnih ustroja zajednice, s

posebnim naglaskom na uporabu difuznih i vjerskih sankcija.

Dobrovoljna suradnja, kao i njezin antonim prisila, vrlo je dvosmislen izraz. S jednog stanovišta ništa se ne mora smatrati sasvim dobrovoljnim, a svaki se čin na neki način može smatrati prisilnim. Kao prvo, moglo bi se reći da su svijest, ego (Ja), id (Ono), „unutarnji duh“, ili što bilo, u toj mjeri sile prisile kao što su to policajac ili javno izopćenje. No, prisila se može najbolje razumjeti kao odnos zapovijedanja i poslušnosti, gdje je zapovjedna sila ljudska ili nadnaravna, ali je uvijek izvanjska u odnosu prema pojedincu. U idealnom slučaju, da bi prevladala istinska dobrovoljna suradnja, ne smiju postojati takvi oblici izvanjske prisile. Međutim, zapravo čak i sami anarhisti prihvaćaju uporabu takve prisile i ograničavaju dobrovoljnu suradnju. U svojoj svakodnevnoj aktivnosti, u svojim spisima i stvaranju anarhističkih komuna i društava, anarhisti rabe mnoštvo difuznih sankcija. Neki su zagovarali i primjenjivali sasvim očite pravne sankcije.

Ponekad je teško razlikovati tip društva koje su zamislili Bakunjin ili Proudhon od decentralizirane federalne demokracije. Potkraj svog života Proudhon se, čini se, udaljio od zagovaranja dobrovoljnog udruživanja, a prema nekoj vrsti minimalne države. „Jedva da je moguće“, piše u djelu *O federativnom principu* (Du Principe Federatif), „bez obzira na to koliko ljudska rasa napredovala u civilizaciji, moralu i mudrosti, da nestane svaki trag vlade i vlasti“ (20). Anarhija je za njega postala idealan tip, apstrakcija, koja, kao i slični idealni tipovi, demokracija i monarhija, nikad ne postoji u čistom obliku, nego je mješavina političkih sustava. „U slobodnom je društvu zapravo uloga države ili vlade zakonodavna, utemeljiteljska, stvaralačka, začetnička, graditeljska; morala bi biti što je manje moguće izvršna [...] Jednom kad je pokrenut (neki projekt), i mehanizam uspostavljen, država se povlači, ostavljajući provedbu nove zadaće lokalnoj upravi i građanima“ (45). Proudhon je postao zagovaratelj federalnog ili konfederalnog sustava, u kojem je uloga centra svedena „na opće upute, ili osiguravanje jamstva i nadzor [...] Izvršenje njegovih naloga ovisi o odobrenju federalnih vlada i njihovih odgovornih posrednika“ (49). S odobravanjem navodi primjer švicarske konfederacije. „Ako se tako mogu izraziti“, pisao je Proudhon u pismu 1864., „anarhija je oblik vlade ili ustava, u kojem su načelo vlasti, policijske institucije, restriktivne i represivne mjere, birokracija, oporezivanje itd., svedeni na najmanju mjeru“ (citirano u Buberu, 43). Ostaje nam pitanje ne bi li stariji Proudhon osjećao veću bliskost s ranim američkim protivnicima centralizirane vlasti kao što su John Taylor iz Caroline ili John Randolph iz Roanokea, pa čak i John Calhoun.

Bakunjin, koji je upio većinu Proudhonovih federalističkih ideja, izlaže sličan problem.

Opisujući svoju ideju federalnog sustava u spisu *Organizacija međunarodnog bratstva*, Bakunjin daje nekoliko zbunjujućih iskaza: „Općinska zakonodavna tijela ipak će zadržati pravo da odstupe od pokrajinskog zakonodavstva što se tiče manje važnih pitanja, ali nikad što se tiče bitnih pitanja“, a pokrajinski se parlament „nikada neće miješati u unutarnju upravu općina, odlučivat će o kvotama pokrajinskog i nacionalnog poreza za svaku zajednicu, općinu“. Moraju postojati sudovi a također i nacionalni parlament. Taj nacionalni parlament „imat će zadaću uspostaviti *temeljna načela* koja trebaju konstituirati *nacionalnu povelju* koja će biti obvezujuća za sve pokrajine koje žele sudjelovati u nacionalnom ugovoru“. Nacionalni parlament „će pregovarati o savezništvima, održavati mir ili voditi rat, i imat će isključivo pravo narediti (uvijek za unaprijed određeno razdoblje) stvaranje nacionalne vojske“ (Lehning, 72-73). Bakunjinova anarhija zvuči kao decentralizirana federalistička demokracija. Ipak, godinu dana nakon što je napisao taj dokument, čini se da se iskupio glede anarhije u ogledu *Federalizam, socijalizam i antiteologizam* (Federalisme, Socialisme et Antitheologisme): „Samo zato što je regija, oblast postala dio države, makar i dobrovoljno, iz toga nipošto ne slijedi da je time preuzela bilo kakvu obvezu da zauvijek ostane za nju vezana.“ „Pravo na slobodno udruživanje i jednako slobodno otcjepljenje prvo je i najvažnije od svih političkih prava“ (Lehning, 96).

Kropotkin je pohvalno opisao ranu srednjovjekovnu komunu[3] kao anarhistički sustav, premda je, kao što ćemo kasnije zapaziti, ona sigurno imala strukturu vlade. Isto možemo reći za „anarhističke kolektive“ osnovane u Ukrajini 1917. i kasnije za neke u Španjolskoj. Čak je i takav individualistički anarhist poput Josije Warrena vidio potrebu za organiziranim milicijama, narodnom vojskom. A većina anarhista opravdava vojnu silu u postignuću svojih ciljeva, ili je smatra nužnim zlom. Jednom riječju, anarhisti su ponekad, najblaže rečeno, dvosmisleni što se tiče pravnih sankcija.

Usredotočujući se na snažno centralizirano područje prisile u modernom društvu, kao što su to država i crkva, oni su također bili skloni zanemariti ponekad opresivniju snagu difuznih sankcija kao što su ogovaranje i ostracizam. Usprkos tomu, postoji važna razlika između državne prisile i prisile difuznih sankcija, što djelomice može opravdati oslanjanje anarhista na potonju i odbacivanje prve. U državi, ili vladi, uvijek postoji hijerarhijska i statusna razlika između onih koji vladaju i onih kojima se vlada. Premda se radi o demokraciji, u kojoj se pretpostavlja da oni koji vladaju danas neće vladati i sutra, ipak postoje statusne razlike. U demokratskom sustavu samo će neznatna manjina, koja uvijek dolazi iz elitne skupine, uvijek imati priliku vladati. Poseban, pogodovan status nije svojstven difuznim sankcijama. Ondje gdje skupina ili pojedinac rabe ogovaranje ili ostracizam u odnosu prema drugoj

osobi, ta osoba smije slobodno upotrijebiti iste tehnike. Gdje je statusna razlika povezana s difuznim sankcijama, kao u zapovjednom položaju oca nad sinom, radi se o obliku prisile koja počinje nalikovati na prisilu vlade. No ipak, uloga oca ima svojstvo racionalnog autoriteta, a mlad čovjek može očekivati da će se na kraju „popeti“ na položaj veće jednakosti sa svojim ocem te konačno postići i samo očinstvo. Ni u jednim difuznim sankcijama moć nema ovlaštenje nasilje staviti u ruke ograničene skupine zapovjednika.

Anarhizam kao društvena teorija ne može odbaciti sve oblike prisile, a vjerujem da u stvarnosti to i ne čini. Mogu njegovi zagovornici mahati krilaticom dobrovoljne suradnje, priznato je da i ona ima svoja ograničenja. Anarhisti prešutno, a mnogi i javno, priznaju zakonitu uporabu neke vrste sile u određenim okolnostima, a ta je sila ono što antropolozi nazivaju difuznim sankcijama. Kao što su nam psiholozi pokazali i kao što je Allen Ritter u posljednje vrijeme neprestano ponavljao, te su sankcije zaista nužne za razvoj личности. Razvijanje slike pojedinca o samom sebi ovisi o spoznaji što drugi misle o njegovu ili njezinu ponašanju. Ujedno, djelovanje sankcija usađuje svijest o drugima i tako stvaranjem empatije gradi zajednicu (Ritter, 1980.).

Što se tiče vjerskih sankcija, anarhistički teoretičari su na religiju gledali uglavnom kao na još jedan tlačiteljski sustav koji ima cilj zauzdati slobodno izražavanje pojedinca. Posebno je Mihail Bakunjin gledao na Boga i državu kao na dvije velike međusobno povezane tiranske nemani koje treba uništiti. Svi su se poznati anarhisti, najblaže rečeno, protivili crkvi – s obzirom na to da su na religiju gledali kao na organiziranu i hijerarhijsku društvenu strukturu. Čak se i Tolstoj složio s tim, premda je njegov anarhizam proizišao iz njegova tumačenja kršćanstva koje je naglašavalo doslovno prihvaćanje nauka Propovijedi na gori.

Katolički radnički pokret prilično je neobična pojava u okrilju američkoga anarhizma. Vođen katoličkom preobraćenicom Dorothy Day, on propovijeda odanost načelima miroljubiva anarhizma i odanost rimskoj katoličkoj crkvi – što je svojevrsan katolički tolstojevski pokret. Malo ih je izvan tog pokreta razumjelo kako se anarhizam, ili, što se toga tiče, bilo koja umjerena slobodarska doktrina, može izmiriti s rimskim katolicizmom i s njegovom predanošću apsolutističkoj monarhiji – papinstvu – i krutoj hijerarhijskoj strukturi.[4]

Većina anarhista gleda na svaku religiju kao na autoritaran sustav, no jesu li sve vjerske sankcije nužno nespojive s anarhijom? Mislim da nisu. Moramo poštovati prije ustanovljenu razliku između onih vjerskih sankcija koje zahtijevaju ljudsko posredništvo i onih koje su „automatske“. Vjerska je sankcija, koja je u najmanjem skladu s anarhijom i koja preuzima nešto od značaja pravne sankcije, ona koju može zatražiti samo određeni pojedinac kao dio

formalne službe i gdje postoji dogovor da takva osoba ima zakonski monopol nad moći – tj. ima vlast – da nametne sankcije. Svećenik je najbolji primjer za to. S druge strane, kad je moć nad zahtjevom za vjerskim sankcijama dostupna mnogima i nije zakonski monopolizirana, imamo situaciju usporedivu s difuznim sankcijama. Kazna, za koju se vjeruje da dolazi izravno od Boga ili neke druge nadnaravne sile, ne zahtijeva ljudsku intervenciju te više nalikuje na podvrgavanje prirodnim pojavama kao što su oluja i zemljotres. Zaista je posve jasno da je kazna po savjesti takva sankcija. One vjerske sankcije koje možemo usporediti s difuznima, kao i one koje ne zahtijevaju ljudsko posredništvo, čine se, kao što smo ovdje vidjeli, kompatibilne s anarhijom.

VLADA I DRŽAVA

Često se brkaju pojmovi vlade i države i njihov međusoban odnos. Marksisti i neki anarhisti, uključujući i Bakunjinu, iskazuju svoje protivljenje državi i želju da nadomjesto ono što nazivaju „političkom“ vladavnom, vladavinom nad „stvarima“. No, to je nalik igri riječima i krilaticama. Svakom će „stvari“ manipulirati ljudi te će izgledati da je njome potrebno vladati jer su u to uključeni ljudi. Tako opet dolazimo do vladanja ljudima. Nadalje, ne možemo odbaciti državu a ipak imati vladu, s obzirom na to da je potonja institucionalni aparat s pomoću kojeg država opstaje.

Nadel (1942, 69-70) je iznio tri osobita svojstva države i time je naznačio ulogu vlade u državi. Prvo, država je teritorijalno udruživanje. Ona proglašava „suverenost“ nad danim mjestom u prostoru, a svi oni koji prebivaju na tom području podložni su joj te se moraju podvrgnuti instituciji vlasti koja upravlja ili vlada tim teritorijem, a to je vlada.

Premda je država teritorijalna jedinica, često je međuplemenska i međurasna struktura. Mjerila pripadnosti određena su prebivalištem i rođenjem. Pripadnost se redovito pripisuje premda se netko može dobrovoljno prijaviti za pristup ako se doseli i naseli unutar teritorija države.

Država ima aparat vlade koji je do neke mjere centraliziran. Vlada provodi postojeće zakone, donosi nove, održava „red“ i posreduje u sukobima sve do isključenja drugih skupina ili pojedinaca. Ona obuhvaća posebne osobe koje imaju točno određene društvene uloge ili dužnosti. Pozivanje na monopol nad zakonitom uporabom nasilja unutar tog teritorija ključno je za određivanje tih uloga. Udio različitih nositelja uloga u uporabi nasilja može varirati pa tako može nastati vrlo diferenciran sustav ili podjela rada (usp. gornju raspravu o

pravnim sankcijama). U svakom slučaju, svi oni čine dio jedne cjelovite monopolističke ustanove. Takva se situacija razlikuje, primjerice, od uloge inuitskog šamana koji smije žrtvi prijetiti nasiljem, ali ne može proglasiti monopol nad njegovom zakonitom uporabom.

Vladajuća skupina bilo koje države nastoji biti specijalizirano i povlašteno tijelo izdvojeno svojom tvorbom, društvenim položajem i organizacijom, od stanovništva kao cjeline. Ta skupina zajednički monopolizira političko odlučivanje. U nekim zajednicama ona može činiti ušančenu i samoodržavajuću klasu. U drugim, otvorenijim sustavima, kao što je demokracija, dolazi do većeg kolanja ili redovite smjene pripadnika vladajuće skupine, tako da se obično ne javljaju dinastije ili druge vrste zatvorenih klasa vladara. Naravno, u demokraciji to pridonosi prividu jednakosti moći te prikriva podjelu na vladare i one nad kojima se vlada.

Uporaba nasilja u provođenju zakona temeljna je za vlade i države. Na to možemo gledati ili kao na nametanje volje vladajuće skupine, ili kao na sredstvo održavanja reda i mira te odlučivanja u unutarnjim sukobima. Države i vlade zapravo ispunjavaju sve te zadaće provođenjem zakona. Upravo teoretičari ljevice, a posebice anarhisti, ističu da je najviši i krajnji cilj provedbe zakona dobrobit za vladajuće interese pa makar bilo i pozitivnih nuspojava kao što je održavanje mira. Oni također ističu da postojanje države pridonosi razdoru i sukobu, jer ih ona, kao sustav utemeljen na uporabi nasilja, ozakonjuje i potiče. Država se, nadalje, temelji na pretpostavki da neki moraju biti šefovi koji izdaju zapovjedi, dok ostali moraju biti podređeni – to je situacija koja samo može ljutiti i frustrirati podređene te tako samo još više izazivati nasilje. Demokratski sustavi mogu poboljšati tu situaciju, ali je ne liječe. Država i vlada, po svojoj naravi, obeshrabruju, ako već ne izopćuju, prirodnu dobrovoljnu suradnju među ljudima, kako je istaknuo Benjamin Tucker i, još nedavnije, potanko iznio Taylor. Anarhistička se teorija zato jasno suprotstavlja Hobbesovoj postavci da je društvo bez vlade opako i okrutno. I, zaista, anarhisti naglavce okreću Hobbesa te tvrde da bi svijet bio miroljubiviji i pristupačniji za suradnju kad bi se odstranila država. A Hobbesa, jasno, ne podržavaju ni antropološki nalazi. Društva bez države izgledaju manje nasilna i okrutna od onih koja imaju državu.

Država i vlada su, prije svega, organizacije za ratovanje. Nema učinkovitije organizacije za ratovanje. Zanimljivo je i, možda, ironično da su se anarhistički teoretičari i oni s desnog krila približili u shvaćanju važnosti nasilja za život države. Machiavellijev praktični vodič za djelovanje države uznemirio je mnogog naivca koji vjeruje u demokraciju, jer je talijanski političar prepoznao silu i podvalu kao očite središnje mehanizme uspjeha svake države. Von

Treitschke, njemački povjesničar koji je Fridrika Velikog smatrao najvećim junakom, primijetio je da „bez rata nema države. Sve koje znamo izrasle su iz rata, a zaštita njihovih pripadnika oružanom silom ostaje njihova glavna i bitna zadaća. Zato će rat preživjeti do kraja povijesti tako dugo dok postoji mnoštvo država [...] zaslijepljeni obožavalac vječnog mira upada u pogrešku da izolira državu ili sniva o univerzalnoj državi, što smo već vidjeli da je u sukobu s razumom“, jer država uvijek znači jednu od država i zato suprotstavljenu drugima (38). „Podvrgavanje je ono prvo što država zahtijeva [...] sama njezina bit je ostvarenje njezine volje“ (14). „Država nije umjetnička akademija, još manje je burza; ona je moć“ (242).

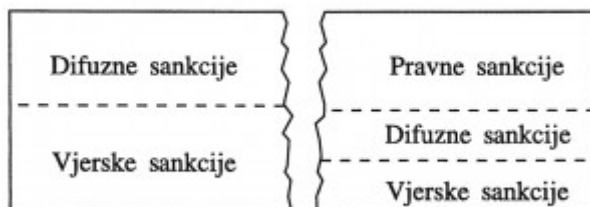
Britanski pionir antropologije Edward B. Tylor napisao je u svojoj *Antropologiji*: „Ustavna vlada, zvala se ona republikom ili kraljevstvom, takav je ugovor kojim nacija vlada sobom s pomoću mašinerije vojnog despotizma“ (156).

Nietzsche, koji protivno općem mišljenju nije bio prijatelj države, zamijetio je njezinu predatorsku narav: „Država (je) organizirana nemoralnost [...] volja za ratovanjem, osvajanjem i osvećivanjem“. Kao grabežljivica, država nastoji postati sve veća, vječno šireći svoju sferu utjecaja i podjarmljivanja na račun drugih, slabijih država. Istina je da se tijekom vremena u toj međudržavnoj borbi većina država povlači iz sukoba te se mire s tim da postanu sateliti većih država, shvaćajući da se ne mogu učinkovito natjecati. Također je istina da velike države ne nastoje uvijek progutati one slabije jer misle da je bolje za njihove vlastite interese ostaviti ih tobože nezavisnim jedinicama. Zbog toga u suvremenom svijetu imamo supersile koje su u središtu borbe za širenjem, te tako nastavljaju tradicionalnu predatorsku ulogu države – Sjedinjene Države, Sovjetski Savez, Kina, Francuska, Ujedinjeno kraljevstvo (sada marginalno). Svaki veliki grabežljivac ima bezbroj država satelita. Ima država – obično poznatih kao države „trećeg svijeta“ – koje mogu pokušati sa sitnim grabežom protiv susjednih država, ali, sve u svemu, one održavaju svoj nezavisan položaj i isključuju se iz punog sukoba, jer su tamponi između velikih grabežljivaca ili njihovi taoci. I na kraju, ima nekoliko država, kao što su Švicarska i donedavno Libanon, koje su stalne neutralne zone; velikim grabežljivcima stvarno trebaju takve zone djelovanja, posebno u svrhu sakupljanja informacija.

ZAKLJUČAK

Klasifikaciju sankcija o kojoj smo dosad raspravljali možemo sažeti s obzirom na političke

sustave uz pomoć sljedećeg dijagrama koji predstavlja kontinuum s anarhijom, s jedne strane, u kojoj ne postoji vlast, i s arhijom, s druge strane, u kojoj država i vlada očito postoje. U anarhiji su djelotvorne samo difuzne i neke nadnaravne sankcije, dok u arhiji znatnu prevagu imaju pravne sankcije. U sredini, između dvaju polova, postoji limb koji možemo tumačiti kao granični oblik anarhije ili rudimentarni oblik vladinskoga ili arhijskoga sustava. Postoje mnogi netipični slučajevi te vrste od kojih ćemo neke kasnije proučiti. Takve jedinice možemo lako smatrati prijelaznim primjerima između anarhije i etatizma. Kao što je Lowie rekao, čini se da države nisu iznikle iz bezdržavnog stanja; i one se moraju stvarati i razvijati, a za to je potrebno vrijeme.



Maine je u svojem *Drevnome pravu* prvi objasnio razvojnu tipologiju plemenskog ili bezdržavnog društva, s jedne strane, i državni tip društva s druge. Prvo se društvo temeljilo na rodbinskim vezama i svaki je član vjerovao da je rodbinski povezan sa svim ostalim pripadnicima skupine. Članovi su slušali glavaru, ne kao vladara države, nego kao starijeg rođaka, kao glavu porodice, oca. Sva su rana društva, društva tog tipa, a neka su se tijekom vremena razvila u društva s drugačijom osnovom pripadnosti – prema teritoriju. „Lokalno međašenje“, prije no krvno srodstvo, postalo je temeljem za odlučivanje o vrhovnoj vlasti. Takvom su društvu potrebne vlada i država. Gluckman je primijetio da je Maine želio istaknuti da do „revolucije“ u društvenom poretku dolazi kad je prebivanje na određenom teritoriju bilo dovoljno da osigura državljanstvo, a da nije potrebno stvarati neku krvnu vezu bilo brakom, posvajanjem ili izmišljanjem rodoslovne veze. „Do promjene dolazi kad krvni idiom, kojim se iskazuje politička veza, nije više potreban“ (86).

Moj kontinuum ne bi se smio tumačiti kao razvojna shema po kojoj je povijest kulture jednosmjerna ulica u kojoj plemenska ili anarhična društva postaju samo državni tipovi društava, dok se obrnuto ne događa. U svakoj točki vremena pojedinačna se društva mogu smjestiti unutar kontinuumu. K tome, bilo koje društvo može se nalaziti na različitim

mjestima kontinuuma tijekom svoje povijesti. Čini se da je glavni proboj povijesti bio preobražaj bezdržavnih društava u državna društva, ali, kao što ćemo vidjeti kasnije, ima i obrnutih slučajeva i društava koja se njišu naprijed natrag između dva suprotna pola. Osim toga, nemojmo zaboraviti da čak i ako težnje povijesti i evolucije više vole promjenu iz anarhije prema arhiji, to ne čini taj proces ispravnim i dobrim.

BILJEŠKE

[1] Proudhonove kasnije ideje o federalizmu nedavno su oživljene u vezi s raspravom o naravi kanadskog federalizma, a time i kanadske nacije (usp. Proudhon, 1979.)

[2] *Communitas*, u antropološkom smislu osjećaj zajedništva i intimnosti koji se razvija među osobama koje doživljavaju liminalnost kao grupa (liminalnost = prijelazno razdoblje ili prijelazna faza tijekom koje član gubi društveni status ili rang, ostaje anonimn, pokazuje pokornost i poniznost, te slijedi propisane oblike ponašanja, odijevanja itd.), možda bi se uvjetno moglo prevesti kao „zajedničarstvo“. [op.prev.]

[3] Misli se na srednjovjekovne gradove koji su imali određeni krug samoupravnih prava i na taj način bili donekle izdvojeni iz feudalnoga sustava teritorijalne organizacije vlasti. [op.prev.]

[4] Novine *The Catholic Worker* dopustile su angažiranje svećenika u svojstvu crkvenog cenzora, a sama Dorothy Day je izjavila je da bi zaustavila njihovo objavljivanje da je crkva tako naredila.

II. NEKA ZAPAZANJA O POSTUPKU

U odabiru raznih društava o kojima se raspravlja u sljedećim poglavljima, nastojao sam postići široku raznolikost s obzirom na zemljopis i tip kulture. Istodobno sam nastojao upotrijebiti odabir koji nudi jasna i različita rješenja problema reda u anarhiji. Drugim riječima, stavljen je naglasak na prikaz primjera različitih vrsta sankcija i stilova vodstva. Tu su i neki slučajevi čija će anarhična narav očito biti sporna. Oni mogu predstavljati granične slučajeve anarhije ili „etatizma“.

Među nekoliko primjera anarhičnoga ustroja zajednice možemo razlikovati one „nenamjerne“ od onih „namjernih“. Potonji su hotimični, planirani pokušaji pojedinaca da uspostave društveni poredak sukladan nekom prije smišljenom programu. Da upotrijebimo drugi opisni pridjev, to su „utopijski“ pokusi u anarhističkom smjeru. Većina je primjera „nenamjerna“, vrsta društava koja su, gotovo kao sva u ljudskoj pustolovini, izrasla „kao Topsy“ [1], u nedostatku bilo kakvog sveobuhvatnog svjesnog plana.

Na kraju, što se tiče ovih nenamjernih društava, moramo imati na umu da za većinu njih opisani uvjeti više ne postoje. S nadolaskom europskog imperijalizma te anarhično ustrojene zajednice – koje su europski kolonijalisti od svih neeuropskih političkih uređenja najmanje razumjeli – promijenile su se tako da se prilagode obrascu vlade i poretka kakav su zamislili gospodari. U opisima koji slijede ipak ćemo upotrijebiti sadašnje vrijeme kako bismo sugerirali „etnografsku sadašnjost“.

Rasprava o nekolicini anarhično politički ustrojenih zajednica smještena je u kontekst tipologije društava koja je već dugo u modi unutar antropoloških krugova: naime, sukladno njihovu prvotnom načinu preživljavanja. Pa su tako neki lovci na divlje životinje i skupljači bilja; drugi su uglavnom obični vrtlari ili hortikulturci, prvenstveno ovisni o uzgoju udomaćenih biljaka samo uz pomoć ručnih alatki i ljudske radne snage. Treći tip su pastiri koji su se specijalizirali za čuvanje stoke, a uz to se povremeno posvećuju uzgoju bilja. Konačno, možemo govoriti o ratarskim narodima koji ovise o širem obliku uzgoja bilja pri čemu rabe životinjsku vuču ili, u skorije vrijeme, traktorsku snagu. Tu je glavni tehnološki simbol uporaba pluga. Takva društva ovise o spoju uzgoja bilja i stočarstva.

Neki su antropolozi otišli mnogo dalje s takvom klasifikacijom društava nego što je, zapravo, opravdano. Ta im je klasifikacija važna jer im omogućava da predviđaju na temelju njihova

načina preživljavanja mnoga druga strateška obilježja tih društava. Zato se smatra da ta klasifikacija podupire teoretski pravac materijalističkog shvaćanja ljudi i njihove kulture. To gledište kaže da osnovica načina života, preživljavanja društva *određuje* tip društvenog sustava. Nije ni čas ni mjesto da ulazimo u detaljnu argumentaciju te postavke. Upotreba te klasifikacije na ovom mjestu, kao i u mnogim antropološkim radovima, ipak se ne smije shvatiti kao podrška tom stajalištu. Ta je klasifikacija korištena jer nudi prikladan način kategorizacije pa time i mogućnost da se bavimo raznolikim ljudskim stanjima. U njoj ima elemenata istine, uostalom kao u svakoj klasifikaciji i teoriji koja je podržava. Tako znamo da gotovo svim lovačko-sakupljačkim narodima nedostaju složena podjela rada, društvene klase, država i vlada, a s druge strane spektra, znamo da gotovo sva ratarska društva imaju društvene klase, složenu podjelu rada, državu i vladu. Jasno je da lovačko-sakupljački sustav ne može osigurati materiju nužnu da podrži tako razrađene društvene sustave kao što to može ratarski. Zbog toga su lovačko-sakupljačka društva, osim nekoliko iznimaka, „egalitarna“ (ravnopravna) društva, prema Friedovoj klasifikaciji, ili društva „tipa družine“ prema Serviceu. Većina primjera anarhičnih zajednica na sličan način proizlazi iz lovačko-sakupljačkih naroda, dok su ratarska društva gotovo posve uslojeni (Fried) sustavi državnog tipa u kojima je anarhija, u najboljem slučaju, rubna pojava.

Kao što vrijedi za teorije s jednim određujućim čimbenikom, tako i ova, koja se oslanja na materijalno preživljavanje, ima prizvuk istine, ako se zadržimo na razini stanovitih širih općenitosti i vjerojatnosti. Takve se teorije ipak ruše kad ih pokušamo upotrijebiti za objašnjenje mnogih raznolikosti, koje se pojavljuju npr. u lovačko-sakupljačkim sustavima, ili za objašnjenje preciznije dinamike u odnosu prema određenim vidovima društvenog uređenja. Također, one nisu u stanju objasniti ideološku raznolikost. Kao za zemljopisni okoliš, tako se i za način preživljavanja može reći da određuje granice onom što ljudi sami mogu raditi i razviti, no unutar tih ograničenja, uz domišljati duh ljudskog uma, moguće su svakovrsne varijacije, koje nisu samo popratna pojava materijalnih uvjeta života.

Svako je društvo u nekom trenutku rezultat kolektivnoga međudjelovanja nekoliko svojih dijelova, a ne samo jedne pojave. Skupljanje posebne vrste hrane djelomice određuje brojnost i raznolikost stanovništva, a i do koje će se mjere steći bogatstvo dovoljno da omogući stanoviti razvoj ustroja zajednice. Broj i gustoća stanovništva usko su povezani s vrstama društvenoga ustroja koje se mogu javiti. Na primjer, malobrojno stanovništvo može spremno podržati ustroj zajednice koji se zasniva samo na srodstvu. Isto su tako lov i skupljanje, kao i bilo koji drugi način života, iznimno ovisni o vrstama raspoložive tehnologije. No, tehnologija, pa tako i sveukupna lovačko-sakupljačka osnova, ovisi o

nematerijalnom čimbeniku znanja u ljudskoj glavi. Znanje se pak usredotočuje ili orijentira prema prevladavajućim vrstama kulturnih vrijednosti – koje se smatraju važnim ciljevima života – i prema postojećim vrstama tehnologije. Jednom riječju, obrazac društvenog uređenja koji bi najviše zadovoljavao mogao bi biti poput interaktivnog sustava više čimbenika.

Na slijed od lova i skupljanja, preko vrtlarstva i pastirstva, do ratarstva, ne smijemo gledati kao na fiksirani obrazac stupnjeva kulturnog razvoja kroz koji svaka kultura mora proći, niti ga smijemo tumačiti kao slijed kojim se složenost sve više povećava. Istina je da je svako društvo, ili je nekad to bilo, ovisno o lovu i skupljanju, i da je većina današnjih ratarskih društava počela kao lovačko-skupljačka pa se razvila u vrtlarska. Osim tog procesa, postoji mnoštvo drugih načina ili slijedova kako se društva mogu razvijati. Obrazac kulturne evolucije je višesmjernan, a ne jednosmjernan.

S obzirom na stupnjeve složenosti, neka su lovačko-skupljačka društva složenija od nekih vrtlarskih, a neka čak više i od nekolicine pastirskih. A neka su vrtlarska društva složena kao i neka ratarska.

U prikazima koji slijede naglasak će biti na određivanju uzoraka i tehnika vodstva te na mehanizmima društvenoga nadzora kao pokazatelja anarhičnoga ustroja zajednice. Odnosi među spolovima i među dobnim skupinama dva su područja interesa anarhista, a svaka moderna anarhistička teorija zahtijeva punu spolnu jednakost i, u najmanju ruku, suprotstavljanje svakoj iracionalnoj vlasti nad mladima. U sljedećim poglavljima o tome nećemo mnogo govoriti. Istina je da malo društava dopušta išta slično spolnoj jednakosti, a jednakost žena, posve jasno, nije pojava zabilježena u većini društava o kojima ćemo raspravljati.[2] Slično tome, mladi su bez iznimke podređeni svojim starijima i to češće na arbitran način. Držimo se točno određenog značenja anarhije kao političkoga ustroja zajednice bez vladara, bez vlade, ali opet bez zapreke priznajemo da to mnogo toga prepušta čežnji onih koji se ideološki smatraju anarhistima i ostalih koji su isto tako zaokupljeni pitanjem slobode. Anarhija nužno ne znači slobodu.

Na kraju, postoji problem s nazivima koji se obično primjenjuju za nekoliko skupina o kojima raspravljamo – u tome što su oni etnocentričnog porijekla. Istodobno je teško naći prikladne zamjene. Dok Eskim ima pogrđan prizvuk, alternativa Inuit, ime koje oni sami rabe za sebe, ima također etnocentričan prizvuk. On znači narod ili ljudska bića te u sebi podrazumijeva da oni koji ne pripadaju njihovom narodu nisu ljudi. Berber je bez sumnje najpogrđniji naziv od svih – znači barbar. No, taj narod nema nijedan opći izraz za sebe. Većina pak rabi neki

oblik Imazighena, tj. „slobodnih ljudi“, te pretpostavljam da nitko od njih ne bi zamjerio na tom imenu. U ovom sam tekstu pokušao rabiti neutralne izraze za različite skupine, ali nisam mogao stvoriti neki iscrpan popis imena oslobođenih etnocentrizma. Još uvijek rabim naziv Pigmejci u nedostatku alternative, a, koliko znam, imena mnogih skupina mogu skrivati uvredu ove ili one vrste. Rabit ću Inuiti umjesto Eskimi, Sani umjesto Bušmani, Sami umjesto Laponci, i Imazigheni umjesto Berberi.

BILJEŠKE

[1] Lik iz *Čiča Tomine kolibe*. [op.prev.]

[2] To je hipoteza koja se razvila u devetnaestom stoljeću, a otprilike u njegovu posljednjem desetljeću marksističko krilo pokreta za oslobođenje žena dalo joj je nešto publiciteta. Prema njoj su u najstarijim društvima muškarci i žene bili ravnopravni, a razvoj „vlasništva“ i poljodjelstva doveo je do muške dominacije. Potpuno je točno da postoji veća jednakost među spolovima u lovačko-skupljačkim društvima nego u većini ratarskih. Ali ta „veća jednakost“ još uvijek je unutar parametara muške nadmoćnosti. Druge dvije predodžbe, koje se često pojavljuju u vezi s onom o pradaвноj spolnoj jednakosti, stajališta su da je starije ljudsko društvo bilo matrilinearno i da se prakticiralo nešto slično skupnom braku. Nema dokaza za takva stajališta u antropološkim podacima. Dapače, ako ima, onda su dokazi protiv njih. Najstarija ljudska društva vjerojatno nisu bila ni patrilinearna ni matrilinearna već bilateralna (ne linearna).

III. ANARHIJA MEDU LOVCIMA-SKUPLJAČIMA

Jedna od lekcija koju možemo naučiti iz života neciviliziranih plemena jest kako društvo može živjeti bez policajca koji održava red. (Tylor, II, 134)

Lovačko-skupljački tip društva očito je najstarija vrsta ljudskog društva koji označava ljudski način života od njegovih kulturnih početaka pa tijekom kojih devedeset devet posto vremena odonda. Počevši prije približno dvanaest tisuća godina otkrićem uzgoja bilja i stočarstva, lov i skupljanje počeli su opadati. Danas na svijetu gotovo da nema skupine koja se u potpunosti oslanja na takav način života. Čak su Inuiti i arktički Indijanci napustili punu ovisnost o lovu i skupljanju u korist života najvećim dijelom okrenutoga dobavljanju krzna i proizvodnji artikala namijenjenih međunarodnom tržištu luksuznih predmeta. Drugdje su lovci-skupljači, kakve možemo naći u Indiji ili u dijelovima istočne i središnje Afrike, obično specijalizirana kasta profesionalnih lovaca ovisnih o susjednim ratarskim ili vrtlarskim društvima.

Lovci-skupljači tvore jednostavna društva i primitivna su u smislu da primitivan znači da su sličniji najstarijim oblicima ljudskog društva od ostalih postojećih.[1] Ali pogrešno je misliti da su ta društva jednaka onim arhaičnima. Suvremeni lovci-skupljači današnji su narod koji, kao svaki drugi, ima povijest; oni nisu okamenjeni ostaci paleolitske prošlosti. Mijenjali su se različitom brzinom od većine ostalih naroda i na različite načine. Njihove povijesti predstavljaju drugačije puteve evolucijskog razvoja, ne nužno neki fiksno određeni stadij unutar ili na dnu evolucijskog slijeda.

Premda lov i skupljanje određuju tip ili klasu društava, takva društva nisu sva jednaka kao grašak u mahuni. Prilične su razlike među njima suprotno nekim općim stajalištima. Ocrtavajući najvažnije točke nekog tipa, moramo prikazati neke od važnijih inačica.

Ta društva ovise o pribavljanju divlje, nedomesticirane hrane: divljači, ribe i bilja. Ipak nailazimo na težnju prema specijalizaciji u iskorištavanju odabranih prirodnih bogatstava. Pa tako imamo one koji uglavnom love morske sisavce; drugi su skloniji ribarenju. Ima naroda koje možemo nazvati lovcima na visoku divljač i onih koji su se specijalizirali za skupljanje divljeg sjemenja. Ali ima mnogo i onih koji su svestraniji u svojim navikama.[2]

Oslonac na divlje izvore hrane postavlja veća ograničenja mogućem kulturnom razvoju nego

bilo kojem drugom obliku života. Mnogo su oštrije granice onog što ljudi mogu učiniti, smisliti i iskoristiti kad se moraju osloniti na često nesigurne izvore koje nudi sama priroda. Manje je sigurno odakle će stići sljedeći obrok nego u ratarskom društvu. Ali takav život ne zahtijeva neprekidan rad ili golo preživljavanje od danas do sutra. To stanje prikladnije opisuje seljaštvo ili tvorničku radničku klasu devetnaestoga stoljeća. Lovci i skupljači obično stvaraju zalihu hrane dostatnu za primjeren unos kalorija za svakog pripadnika skupine i dovoljnu za potrebe tradicionalnih obreda i ceremonija toga društva. Neki su, poglavito stručnjaci za ribarenje, bili u stanju stvoriti „viškove“ i uživati u sigurnijoj opskrbi hranom nego mnogi ratari. U svakom slučaju parametri za opstanak bilo kojeg ljudskog društva nisu tako kruti da bi mogli spriječiti slobodu eksperimentiranja i inovacije.

Lovačko-skupljačka društva su bez iznimke organizacije tipa družine. To znači da je osnovna stabilna teritorijalna skupina razmjerno mala, obično ima manje od stotinu osoba. Njezinu jezgru čine pojedinci koji su u srodstvu, a u većini slučajeva svi su pripadnici družine srodnici. Skupina se poistovjećuje s teritorijem za koji, kao i za ostalo, smatra da joj pripada.

Uobičajeno je svojstvo takvih društava nomadstvo. No, ono ne znači besciljno lutanje. To je periodična seoba prema nekom smišljenom planu iz jednog logorišta u drugo. Nomadstvo, posebice ono pješačko, sprečava nakupljanje materijalnih dobara. Nomadski lovci ne gomilaju stvari jer teško mogu nositi gomilu starudije od jednog logorišta do drugog. Manjina je lovačko-skupljačkog naroda sjedilačka, žive po selima.

Lovačko-skupljačkim društvima zajednička je tehnologija koja se temelji na kamenom, drvenom, koštanom i bjelokosnom oruđu. Oni sami ne poznaju umijeće metalurgije.

Postoji minimalna društvena diferencijacija i specijalizacija zadaća. Društvene uloge su ograničene na one po srodstvu i prema spolu i prikladnoj dobi. Svojstvo društva je visoki stupanj zamjenjivosti, kako je Radcliffe-Brown zove. To znači da je lako zamijeniti jednu osobu drugom. Odraslog muškarca prilično se lako može zamijeniti drugim. Očekuje se da svaka osoba istoga spola i približne dobi bude sposobna učiniti ono što može druga osoba iste kategorije. Dakle, odrasli je muškarac majstor za sve ili, točnije, nema striktnog zanata. Usprkos tomu u takvim društvima ima pojedinaca koji se nastoje specijalizirati pa tako jedna osoba može postati sposobnija od ostalih u skupini u izradi šiljaka strelica, a druga upućenija u izvođenje rituala ili u spravljanje ljekarija. Šaman zaista u nekim slučajevima postaje barem povremeni specijalist.

Takva su društva također egalitarna (ravnopravna) do te mjere da „imaju onoliko uglednih

položaja u danom dobnom-spolnom razredu koliko ima osoba sposobnih da ih popune“. Ujedno „egalitarno društvo ni na koji način ne može odrediti ili ograničiti broj osoba sposobnih da budu pri vrhu vlasti“ (Fried, 33). Egalitarno pak ne znači da postoji jednakost među spolovima i među različitim dobnim skupinama. U nekoliko lovačko-sakupljačkih društava, kao što su Inuiti, postoji veća jednakost među spolovima. Muškarci se ipak još uvijek smatraju nadmoćnim.

Ima i nekoliko lovačko-sakupljačkih društava koja moramo smatrati rangiranim (hijerarhiziranim) društvima „u kojima su uloge uglednog položaja na neki način ograničene, tako da ih ne mogu postići svi koji imaju dovoljno dara za dobivanje tog društvenog položaja. Takvo društvo može i ne mora biti raslojeno. Naime, društvo može oštro ograničiti svoje ugledne položaje, a da to ne utječe na pristup svih njegovih pripadnika osnovnim sredstvima o kojima život ovisi“ (Fried, 110).

U klasifikaciji temeljenoj na različitim kriterijima Elman Service opisuje „poglavarstvo“ kao tip društva vrlo sličnog Friedovim rangiranim društvima. „Poglavarstva su *redistributivna društva* sa stalnim centralnim tijelom za koordinaciju.“ Centralno tijelo stječe ekonomsku, vjersku i političku ulogu (Service, 1962., 144). „Preraspodjelitelj“ zajedničkog bogatstva je „poglavar“, ili osoba na ustanovljenom položaju utjecaja, odgovornosti i bogatstva. Politička uloga tog raspodjelitelja ili „poglavice“ značajno varira. Na anarhičnom „polu“ imamo primjere Yuroka i Indijanaca sa Sjeverozapadne obale. Na drugom kraju imamo polinezijske i afričke poglavice koji su zapravo mali kraljevi. Među lovačko-sakupljačkim društvima društva tipa „poglavarstva“ ili „rangiranoga“ teže biti najbogatija i ekonomski najsigurnija.

Anarhija je ponuda dana među lovcima-sakupljačima. Kritičari će se stvarno zapitati zašto maloj skupini u kojoj svatko svakog zna uopće treba vlada. Svakako, prema Friedovoj definiciji, svaka je skupina anarhična ako se može posve zvati egalitarnom.

Ako je tome tako, s obzirom na to da je egalitarno lovačko-sakupljačko društvo najstariji tip ljudskog društva i s obzirom na to da je prevladavalo najviše vremena – kroz tisuće desetljeća – možemo ići dalje pa reći da anarhija mora biti najstarija i jedna od najtrajnijih vrsta političkoga ustroja zajednice. Prije deset tisuća godina svi su bili anarhisti.

INUITI

Inuiti, starosjedički stanovnici sjevernoameričkog Arktika, dobro su znani narod – i po

svojoj prilagodbi teškom životu na dalekom sjeveru i kao dionici egalitarnog društvenog sustava. Čak i Hoebel priznaje njihovu „primitivnu anarhiju“ (1954., 67).

Neki promatrači društvena grupiranja među Inuitima nazivaju plemenskim, ali sam naziv označava posebnu zemljopisnu skupinu koja dijeli zajedničku kulturu i jezik. On nema političkog značenja. Birket-Smith piše: „Kod Inuita nema države koja bi iskoristila njihovu snagu, nema vlade koja bi ograničila njihovu slobodu djelovanja. Ako igdje postoji zajednica izgrađena na osnovi slobodne suglasnosti slobodnih ljudi, o kojoj je sanjao Kropotkin, onda je nalazimo kod tih siromašnih plemena koja žive na Sjevernom polu“ (144).

Inuiti su tradicionalno oblikovali lokalne zajednice ili družine koje su u nekim slučajevima imale nekoliko desetina pripadnika ili pak deset puta više. Svaka družina ima najmanje jednog istaknutog pojedinca i obično jednu osobu koju ostali priznaju kao „prvu među jednakima“ (Birket-Smith, 145). Birket-Smith izvještava da među Inuitima u središnjem dijelu sjeverne Kanade tu osobu nazivaju „*isumataq*, što znači onaj koji misli, a to podrazumijeva onoga tko misli za druge“ (145). No, može se pretpostaviti da naziv podrazumijeva i najinteligentniju osobu u skupini.

U svakom je slučaju važna osnova za vodstvo iskazivanje sposobnosti u aktivnostima potrebnim za opstanak u tom podneblju: u lovu, opskrbi hranom i pronalaženju skloništa, u snalažljivosti i lukavosti. Spencer kaže, opisujući Inuite sjeverne Aljaske, kako jedan od priznatih vođa zajednice može biti čovjek s imetkom – tj. vlasnik velikog čamca (65). No, on postiže svoj položaj također i znanjem i vještinom u iskorištavanju mjesnog okoliša.

Osim takvoga, svjetovnog vodstva, šamani su važan element inuitske politike i religije. Šaman može biti ugledan lovac, no moć mu proizlazi iz njegova osobita odnosa s nadnaravnim silama. Šaman je iscjelitelj, vrač, čarobnjak, vještac i vođa u vjerskim ceremonijama. Vjeruje se da inuitski šaman ima moć da uziđe na nebo i siđe u podzemlje, da nadzire vrijeme i ostale prirodne pojave. On može prizvati nadnaravne sile da pomognu osobi, ali i zazvati da izazovu štetu. Među copperskim Inuitima šamani su „rabili prijetnju bacanjem čina na druge te uglavnom nisu podlijevali osveti zbog svojeg pretpostavljenoga nadnaravnog imuniteta“ (Damas, 33).

U inuitskom društvu nema nikoga tko se može nazvati vladarom – osobom koja može narediti ostalima poslušnost, iza čega bi stajalo isključivo pravo na upotrebu fizičke sile u nametanju poslušnosti. Vodstvo je neformalno, a uloga vođe samo je nejasno određena. Naredbe vođe mogu se nekažnjeno ignorirati, no to bi moglo biti opasno, posebice u slučaju

zlonamjernog šamana. O najvažnijim pitanjima zajednice otvoreno se raspravlja na neformalnim okupljanjima. Može doći do suglasnosti o načinu djelovanja, obično u obliku prihvatanja sugestija utjecajnih ljudi. No, ako ne dođe do jednoglasnog mišljenja, nesložne strane mogu poći vlastitim putem.

Slučaj Inuita upozorava na moguće zamke sustava u kojemu nema službenog vodstva i u kojemu prevladava anarhija. Kao što smo rekli, šaman može iskazati znatnu moć izazivajući strah od svojih nadnaravnih moći pa tako može ojačati svoj položaj, premda time neće povećati ugled. Damas kaže da su ga se više bojali nego poštovali (33).

S tim je povezan jedan problem u inuitskom društvu, problem čovjeka koji odluči odbaciti moral zajednice i rabiti vlastitu snagu kako bi postigao što želi. Takvi su ljudi često u stanju grubo gaziti preko ostalih u zajednici, ali na kraju neizbježno sami umru nasilno. Oni mogu biti otpremljeni na drugi svijet osvetničkim ubojstvom. Ili će, u stilu samozvanih izvršitelja pravde, određeni broj muškaraca, ponekad grešnikovih rođaka, isplanirati smaknuće. Ne tako trajno rješenje jest istjerati osobu iz skupine. U svakom slučaju jedino je sredstvo za prevladavanje takvih prijetnji neki oblik difuznih sankcija.

Svi oblici vodstva, uključujući i šamansko, stečeni su društveni položaji u inuitskom društvu. Kao što se položaj može zaslužiti, tako se može i izgubiti. Do gubitka položaja može doći s pojavom boljeg vođe, lovca ili šamana, ili je posljedica gubitka šamanskih moći.

Navodni grešnici mogu biti bojkotirani, a u nekim slučajevima istjerani iz sela ili, kao što smo već spomenuli, u krajnjem slučaju mogu biti ubijeni. Ogovaranje i svađa učinkovite su tehnike za manje prijestupe. Povremeno težak zločin može proći sasvim nekažnjeno. Obično rođaci ubijenoga traže osvetu, a sporovi ograničene vrste nisu nepoznati. Inuiti često rješavaju prepirke natjecateljskim iskušavanjem protivnika uz publiku koja odlučuje tko je uspješniji i tko je pobjednik u prepirci. Dvoje se protivnika mogu natjecati u hrvanju ili se mogu natjecati u skladanju pjesama u kojima, između ostalog, nastoje nadmašiti jedan drugog u uvredama. Šamani se međusobno natječu u pokazivanju svojih čudesnih moći u velikim spektaklima koji mogu biti vrhunac inače turobne i mračne zime.

Inuitska se žena ne može smatrati potpuno jednakom muškarcu, no ona ima puno veću slobodu i utjecaj od žena u većini ostalih društava. Katkad se tvrdi da je visoki položaj inuitskih žena rezultat njihove važne uloge u gospodarstvu. Odraslom je muškarcu potrebna pomoć u vođenju kućanstva; on ne može preživjeti bez odrasle žene koja ispunjava svoju ulogu. Žene su toliko potrebne u kućanstvu da se muškarac, ako ne može naći ženu koju bi

oženio, čak upušta u poliandriju i ženi ženu koja već ima muža. Istina je da se na teškom terenu kao što je Arktik može očekivati da surađivačka međuovisnost obiteljske, rodbinske skupine ima veću važnost nego u manje grubim uvjetima. Zbog toga gospodarska važnost ženske uloge uzdiže njezin položaj u takvom društvu. S druge strane, kod ostalih lovaca i skupljača poznato je da žene, osim što ispunjavaju ostale ključne gospodarske uloge u društvu, osiguravaju više od pedeset posto zaliha hrane svojom skupljačkom aktivnošću. Ipak, te žene nemaju slobodu i jednakost inuitskih žena. Australski Aboridžini tipičan su slučaj. Inuiti mogu nagraditi svoje žene većom jednakošću i slobodom djelomice zbog njihove važne gospodarske uloge, ali, zapravo, položaj tih žena proizlazi uglavnom iz naglašenog oslanjanja na vlastite snage, što je usađeno u svakog Inuita. Samodostatnoj se osobi mora dati veći stupanj slobode. Mislim da nam naglasak na to također pomaže u objašnjenju zašto se prema djeci u inuitskom društvu ponašaju kao prema izraženim osobama s posebnim neotudivim pravima. Suprotno tome, mnogi drugi narodi shvaćaju djecu u najboljem slučaju običnim nastavkom osobe njihova oca. Da ponovimo, u inuitskom okruženju suradnja je ključna, no oslanjanje na vlastite snage, priprema za samostalno snalaženje, nužni su ako netko želi preživjeti.

SANI

U sušnim predjelima južne Afrike žive narodi o kojima skupno govorimo kao o Bušmanima ili, kako ih nazivaju njihovi bliski rođaci Hotentoti, Sanima. Većina Sana već je odavno napustila lovačko-skupljački način života kako bi postali sluge susjednim negroidnim skupinama ili europskim farmerima. Šaćica njih, kojih nekoliko stotina, održala se, barem do prije nešto godina, živeći prema svojoj staroj tradiciji, u utočištima pustinjskih predjela Bocvane i Namibije.

Sani su organizirani u družine ili logorišta, labavo strukturirane skupine koje se prvenstveno sastoje od pojedinaca u srodstvu (često patrilinearno vezanih za zajedničkoga muškog pretka), a koji borave na teritoriju poistovjećenom s družinom.

Sani nemaju formalnih vođa ni glavara ni poglavica, ali družine imaju vođe ili utjecajne osobe. Oni su bez iznimke „vlasnici“ zemljišta koja okružuju pojilište i koja predstavljaju teritorij družine ili područje koje joj osigurava opće potrebe. „Vlasnici“ čine jezgru srodnika, obično braće i sestara ili rođaka, u sklopu družine što živi oko pojilišta duže od svih ostalih pa ih zato smatraju kolektivnim vlasnicima, „domaćinima“ teritorija, od kojih svatko izvan

skupine mora zatražiti dozvolu za posjet tom području. Ta vrsta vlasništva prelazi s jednog naraštaja na sljedeći tako dugo dok se bilo koji potomak zadrži unutar područja.

Netko tko nije „vlasnik“ može postići društveni položaj vođe ženidbom sa ženom iz druge družine koja je vlasnik. No, samo vlasništvo nije dovoljno za postignuće istaknutog položaja. Druga je osobina vođe da je starija osoba u velikoj porodici s mnogo djece i unučadi. Osim toga čovjek mora posjedovati nekoliko osobnih odlika. Pa tako, ugled ima netko tko je moćan govornik. Također pomaže ako je netko sposoban posrednik u stvaranju raspoloženja. Vođa ni pod kojim okolnostima ne smije biti „drzak, hvalisav, bahat ili suzdržan“ (Lee, 345). Lee zapaža kako su te osobine vođe također naglašene među australskim domorocima.

Vođe logora glavni su pri odlučivanju, posredovanju i raspodjeli hrane. Ipak jedan je !Kung San kao odgovor na pitanje ima li njegova skupina glavara odgovorio: „Naravno da imamo glavara! Zapravo, svi smo mi glavari [...] svatko od nas glavar je samom sebi“ (Lee, 348).

Još jedna novija vrsta vođe pojavila se među Bušmanima kao posljedica susreta sa susjednim crncima, narodima koji imaju izraženiji hijerarhijski društveni sustav. Takvi su vođe mešetari ili agenti za vezu s vanjskim nesanskim narodima i imaju položaj zahvaljujući svojem umijeću ophođenja sa strancima i obavljanju poduzetničkih poslova. Takvi pojedinci rijetko su vođe logora ili zajednice.

Također ima vračeva čija je jedina uloga liječiti bolesti, a na tom položaju ne dobivaju posebne povlastice. Sani nemaju čarobnjake ni vještice. Cijelim društvom dominiraju muškarci, što Marshall objašnjava djelomice njihovom nadmoćnom tjelesnom snagom, ali i njihovom uglednom ulogom lovaca, a time i opskrbljivača zajednice mesom (usprkos činjenici da bilje koje žene skupljaju čini veći dio prehrane). No, Lee je primijetio da neke žene postaju priznatim vođama taborišta.

Sani se straše borbe i žele izbjeći svako neprijateljstvo. Istodobno se borbe javljaju, a ponekad bude i ubojstava. Većinu sukoba u naravi čine verbalne uvrede i prepirke zbog podjele hrane i darova ili optužbe za lijenost i škrtost. Kad izbije stvarna fizička borba, oni koji okružuju borce, najčešće bliski rođaci ili pristaše jednog od njezinih sudionika, odmah ih nastoje razdvojiti i umiriti. Može uslijediti opća rasprava, ali u njoj protivnici ne sudjeluju. „Ples s padanjem u trans, do kojeg katkad dođe nakon tučnjave, može poslužiti kao mirotvoran mehanizam u kojem izvođači transa ritualno iscjeljuju osobe obiju sukobljenih strana“ (Lee, 377). Smatra se posebno važnim umiješati se u sukob u kojem sudjeluju muškarci u dobi između dvadeset i pedeset godina, jer oni drže monopol nad otrovnim

strelicama. Jer će, ako izgube samokontrolu, a fizička borba u tih ljudi nalikuje na stanje privremene neuračunljivosti, netko sigurno umrijeti.

Iako Sani ne prakticiraju ritualno umorstvo ili žrtvovanje, oni katkad provode osvetnička usmrćivanja. Pa čak i njih izbjegavaju zbog straha da ne izbije nasilje. U nekim slučajevima dolazi do „smaknuća“ ubojica na temelju zajedničkog dogovora skupine muškaraca. Prema Leeju, dobar broj ubijenih u sukobima nisu borci, nego, obično, osobe koje se nastoje umiješati kako bi zaustavile sukob, ili, ponekad, promatrači. Svaki ozbiljan sukob obično se riješi razdvajanjem skupine.

Prema Leeju taborište opstaje tako dugo dok se hrana dijeli među njegovim pripadnicima, ali kad to prestane, skupina prestaje postojati. Postoje posebna pravila za raspodjelu divljači. Veći dio svake lovine prvo mora raspodijeliti njezin „vlasnik“, čovjek koji je vlasnik strijele koja je prva pogodila životinju. Lovac koji odapne strelicu posuđenu od drugoga samo lovi za tu osobu. Meso se prvo podijeli manjoj skupini koju čine lovci i vlasnik strijele. Ta skupina zatim dijeli porcije širem krugu pojedinaca, a ovi pak još široj skupini. Dosljedno tome, pripadnici skupine djelatelja uključeni su u sustav uzajamnosti koji obvezuje one koji dobivaju da uzvrate darovima mesa u budućim raspodjelama.

S obzirom na to da su skupine male, gotovo se svi društveni odnosi zapravo vode prema koncepciji srodnika. Ne postoji organiziranje ili integriranje Sana iznad razine družine. Pripadnost družini zadržava se cijeloga života, kao i pridružena prava na njezina prirodna bogatstva. No, članovi ipak napuštaju svoju domaću i pridružuju se ostalim družinama. Ali kasnije se mogu vratiti natrag.

Roditelji se prema djeci ponašaju popustljivo. Marshall potvrđuje da roditelji posebno vole mlađu djecu i da su nježni u svom odnosu prema njima. „!Kung djecu nikada oštro ne kažnjavaju. Jedan je otac rekao da bi on, kad bi imao svadljivog dječaka ili dječaka koji ne poštuje pravila – na primjer, apsolutno pravilo !Kunga koje zabranjuje krađu hrane ili stvari – u tom slučaju držao dječaka uza se dok se ne urazumi. Djeca, pak, kažnjive stvari rijetko počinjaju. Ona se obično uklape u život skupine i čine što se od njih očekuje bez vidljive nesigurnosti, frustracije ili straha; izražavanje otpora ili neprijateljstva prema roditeljima, skupini ili međusobno, velika su iznimka“ (Marshall, 264).

PIGMEJCI

Tradicionalni pigmejski lovci borave u tropskim šumama u unutrašnjosti Zaira gdje žive u malim nomadskim skupinama. Nemaju službeno vodstvo ni formalna vijeća skupine, premda svaka družina ima istaknute muškarce i žene. Ipak, nitko ne želi preuzeti na sebe da sudi ili nameće kaznu drugima. Održavanje reda stvar je suradnje, ili se ono prepušta nadnaravnim silama. „Pigmejci ne vole pa i izbjegavaju osobnu vlast“, kaže Turnbull, „premda ni u kojem slučaju nisu lišeni osjećaja odgovornosti. Umjesto toga shvaćaju odgovornost zajedničkom brigom“ (1962., 125). Pigmejci su rekli Turnbullu da nemaju vođa, tvorca zakona ili vladu „jer smo mi narod šume“; šuma „je poglavica, zakonodavac, vođa, krajnji arbitar“ (1962., 126).

Kada se dogodi krađa, vodi se potanka rasprava o tome na skupu cijelog taborišta. Kad se postigne suglasnost o strani koja snosi krivicu, svi oni koji to žele zajednički dobro izbatinaju prijestupnika. Vjeruju da su najnečuveniji prijestupi tako strašni da ih slijedi nadnaravna kazna. Manje prepirke i navodni prijestupi često se ostavljaju sukobljenim stranama da ih riješe uvjeravanjem ili blagom tučnjavom. Takvi okršaji ipak se mogu proširiti pa se uskoro možda cijela družina mora uključiti u prepirku u vezi s tim slučajem. Turnbull piše, ako izgubite strpljenje zbog ženinog zanovijetanja, pozovete svoje prijatelje da vam pomognu urazumiti je. Vaša će žena učiniti isto, tako da će cijeli tabor biti uvučen u prepirku. „U tom trenutku netko – vrlo često starija osoba koja ima previše rođaka i prijatelja da bi mogla biti optužena za pristranost – pristupi s blagom primjedbom da svi previše buče, ili skrene problem u sasvim drugom smjeru, tako da ljudi zaborave razlog prepirke pa odustanu“ (1962., 124).

Ostale tehnike difuznih sankcija koje Pigmejci obično rabe uključuju izopćenje i izrugivanje. Većina družina ima mladog neženju s određenim ugledom dobrog lovca. On preuzima ulogu klauna i ismijava sukobljene strane.

Proces odlučivanja u svakodnevnim poslovima zajednice sličan je tehnici rješavanja problema sukobljenih strana. Poslovi se rješavaju opušteno i neformalno, bez pojave pojedinačnog vodstva. Kod odlučivanja o lovu svaki odrasli muškarac sudjeluje u raspravi dok se ne postigne dogovor. I žene u njoj sudjeluju nudeći svoje mišljenje.

Pigmejsko društvo snažno je usmjereno na zajedništvo, a naglasak je na suradničkom djelovanju toliki da, ako ih usporedimo s Inuitima, arktički žitelji zaista izgledaju vrlo individualistički. Pigmejci su vjerojatno puno bliže anarhističkom idealu od većine ostalih

skupina. Dok ostali imaju samo oblik anarhije, Pigmejci su, čini se, uhvatili i ponešto od njezina duha. Kod njih je prisutno nastojanje da se izbjegne vodstvo jedne osobe ili više njih, te da se postigne odluka uz puno sudjelovanje zajednice i to jednoglasno. Pigmejci, kao i Inuiti, svode diskriminaciju prema spolnim i dobnim razlikama na najmanju mjeru.

AUSTRALSKI LOVCI I TRAGAČI

Australsko je društvo, kao i ostala lovačka društva, organizirano na osnovi družine. Nekoliko je porodica tradicionalno zajedno lovilo i logorovalo te prisvojilo pravo na teritorij radi gospodarskog iskorištavanja i kao na ritualno i totemsko središte. Te su porodice bile u srodstvu i to najvećim dijelom po muškoj liniji, obično preko zajedničkog očevog djeda ili pradjeda.

Australce često opisuju kao najprimitivniji narod na svijetu – ili onaj s najjednostavnijom kulturom. Ali takvi opisi više pridonose zbrci i nerazumijevanju australskih kultura nego što ih razjašnjavaju. Stvarno je malo naroda poznatih suvremenom društvu posjedovalo tako rudimentarnu i ograničenu tehnologiju. Australac lako može nositi svu svoju imovinu pod rukom. Koplja i bacački štapovi bili su njegov najsavršeniji oblik projektila; on nije poznao upotrebu ili izradu luka i strijele. Australci nisu tehnološki razvijali široki raspon različitih tipova oruđa, nego su se usredotočili na razvoj što većeg broja mogućnosti s tako malo vrsta oruđa. Zato možemo naći široku raznolikost štapova za bacanje i kopalja.

Slično tome Australci nisu iskušavali mnogo različitih društvenih struktura; njihova se društvena organizacija temeljila jedino na načelu srodstva. Pa ipak su uspjeli smisliti raznolike srodničke strukture. I zaista, uložili su sve na jedno – dvojnu podjelu – tako da su stvorili nekoliko složenih obrazaca srodstva. Elementarni je oblik dvojne podjele rascijepiti društvo na dvije skupine (polovice) koje sudjeluju u zajedničkoj razmjeni, obuhvaćajući i razmjenu žena, tako da supruge dolaze iz druge skupine. Australci su razradili to dvojno načelo kako bi stvorili četvrodjelne i osmodjelne sustave koji su odredili pravila incesta i osobe za koje se netko može vjenčati. Strancu, kao što je brucos antropologije, ti sustavi postaju krajnje složene zagonetke. Australska mitologija i ceremonije i njihovi prateći umjetnički oblici na sličan način nisu nimalo priprosti ili nedotjerani. Naprotiv, moramo im priznati bogatstvo i visoku razvijenost. Sve u svemu, Australci su, izgleda, uzeli najmanji broj jednostavnih načela i utkali ih u složenu mrežu različitih uzoraka. Zatim, čini se da su vodili puno računa o srodstvu, mitologiji i ceremonijalu, a da su bili nezainteresirani za

tehnologiju.

Nasuprot tome, zapadno društvo na prvom je mjestu bilo zainteresirano za potonje, dok su novine u srodnštvu i ceremonijalu graničile s tabuom. Tako dolazi do pogrešne predodžbe da su Australci „primitivni“ (u pogrdnom smislu), sirovi i priprosti.

Australska politička organizacija ne zahtijeva složenost koje i nema. Njihov politički sustav nazvan je „gerontokracija“ – što podrazumijeva vladavinu staraca. Točnije, za Australiju to znači da su stari ljudi najutjecajniji, a njihova se mišljenja prihvaćaju zbog ugleda njihove vremesne dobi. Osim toga, nečiji stari su nečiji djedovi, tako da moralna snaga rodbinstva stoji iza njihovih riječi. Odluka starijih muškaraca prihvaća se i zbog straha od javnog mišljenja, s uvjerenjem da ostali u družini neće prihvatiti nikakvo neslaganje. Također se smatra da stari ljudi posjeduju određenu svetost, jer su oni riznica cjelokupne svete mudrosti skupine. Kod Murngina, na primjer, svaki klan ima vođu ceremonijala koji zna sve rituale svoga klana. Položaj se nasljeđuje s oca na sina. Nadzirući ceremonijalni sustav, vođe također nadziru tko može biti uveden u koju ceremoniju i u koje doba. To je vrlo važno murnginskom muškarcu koji, da bi bio potpuno odrastao pripadnik društva, mora tijekom svoga života proći nekoliko ritualnih prelazaka iz jedne dobne skupine u drugu. Ti rituali otkrivaju znanje koje se smatra nužnim za opstanak skupine. Život je proces uvođenja u razne ceremonije i putem njih u tajne života, a njegov vrhunac je konačna inicijacija u „posljednje tajne života otkrivanjem najezoteričnijih totema“ (Warner, 132). Čini se da je glavna snaga kojom raspolažu starci nadnaravna sankcija: prijetnja zabranom pristupanja određenom znanju koje se smatra bitnim za uspjeh u životu. K tome, starci mogu okrenuti javno mišljenje protiv neke osobe.

U družini se starci bave strancima, odgovorni su za organiziranje krvne osvete ili za poticanje drugih da kazne zlotvora. Međutim, starci nemaju moć policijske sile da provedu zakon. Oni jedino mogu ohrabriti tjelesno snažnije muškarce zajednice da pokušaju provesti kaznu nad navodnim krivcem.

Nadnaravne sankcije važan su dio tehnika Australaca kojima održavaju reda. Uperiti kost u nekoga dobro je poznato i ne morate biti poseban stručnjak da se time koristite. To je tehnika kojom se magična kost uperi prema nečijem neprijatelju koji je, naravno, obaviješten o tome. Zato se očekuje da se žrtva razboli i umre. Kao što je Cannon davno prije istaknuo, ta tehnika stvarno postiže rezultate. Žrtve, čini se, umru jer se jednostavno predaju smrti.

Kao i Inuiti, i Australci imaju povremene vjerske specijaliste, ili šamane. Oni se podvrgavaju

posebnim inicijacijama, često pod ravnanjem skupine šamana koji tvore svojevrсни ceh stručnjaka za tu vještinu. Šamani posjeduju moć da osujete magiju neprijatelja. Također mogu uništiti čovjeka. Zato su oni glavna snaga za pokretanje javnoga mišljenja i utjecanje na njega i, prema Warneru, u tom su smislu jednako uspješni kao vođe ceremonija (242).

Australsko društvo predstavlja politički sustav s nešto više strukture i formalnosti od inuitskog i pigmejskog. Gerontokratska obilježja zapravo su uobičajenija u afričkih vrtlara. Australci usprkos tome funkcioniraju u skladu s difuznim i vjerskim sankcijama. Nadzor staraca nad pristupom obrednim inicijacijama, koje se smatraju bitnima za ostvarenje punog statusa muškarca, približava se rudimentarnoj vladi. No, s obzirom na to da su australske skupine zajednice srodnika, položaj tih staraca koji su rođaci, kojima se tako i obraćaju i s kojima kao takvima postupaju, mnogo je bliži položaju djeda od položaja vladara ili policajca. Osim toga, starci ni u kojem slučaju nemaju monopol na uporabu sile u provođenju svojih naredbi, što je, naravno, ključ vladarske strukture.

OSTALI LOVCI-SKUPLJAČI

Možemo nastaviti s nabranjem većine lovačko-skupljačkih društava kao društava bez vlade. Najvećim dijelom ta društva slijede obrazac svojstven navedenim narodima: vodstvo je neformalno i mnogima dostižno; može biti povjereno stručnjacima, kao što je dobar lovac među Inuitima ili sjevernoatabaskanskim Indijancima, ili šamanu, ili, kao u Australiji, starim ljudima u zajednici; pravila se nameću s pomoću difuznih i vjerskih sankcija, a jednakost prevladava, barem unutar određene starosno-spolne skupine.

Neki lovci i skupljači imaju rudimentarne oblike vlasti, kao primjerice ratnička društva među Indijancima koji nastavaju veliku nizinu istočno od Stjenjaka. Ostala su „rangirana“ društva, koja unatoč tome imaju svojstva djelotvorne anarhije. Indijanci središnje i sjeverne Kalifornije imali su vrlo jednostavan sustav rangiranja, za razliku od onih sa Sjeverne obale gdje je bio složen.

YUROCI

Od kalifornijskih Indijanaca promotrimo nakratko Yuroke. Bili su ribari i skupljači sjemenja (žira), a i lovci. Yuroci čine male, prilično ustaljene zajednice sastavljene od patrilinearno

povezanih porodica okupljenih oko starješine – „bogatog muškarca“. Položaj „bogataša“ je u biti položaj starješine u zajednici. Njegov nositelj je nadglednik bogatstva skupine. On usmjerava lov na losose vršama i skupljanje žira, te može upotrijebiti bogatstvo zajednice za isplatu mladenkina miraza ili krvne odštete. On održava položaj svojim „utjecajem“ i pokazuje osobine primjerene juročkom čovjeku od ugleda, posebno kad iskazuje veliku darežljivost i, stoga, bogatstvo. Svaku odluku koju donese može provesti, nametnuti samo uskratim svoje darežljivosti ili prijetnjom da će to učiniti. Očigledno, on može iskazati veću naklonost prema onima koje smatra najposlušnijima i najodanijima.

Indijanci Yuroci posjeduju razrađen skup propisa koji se tiču prekršaja, ali tehnika koja se rabi za provedbu tih pravila ne znači i provedbu zakona, nego posredovanje. Protivnici u sporu biraju „posrednika“ ili „pregovarača“ koji prelazi amo-tamo između sukobljenih strana noseći ponude i protuponude sve dok se ne postigne sporazum. Od posrednika se očekuje da budu potpuno nepristrani i da dovedu do sporazuma pravednog za obje strane. Oni skupljaju dokaze i procjenjuju učinjenu štetu na temelju mjerila koja su dio tradicionalnih propisa Yuroka. Od pojedinaca se, koje su posrednici našli krivim, očekuje da plate globu u skladu s tim propisima. Muškarčev život, prema njima, vrijedi isto koliko i nevjestin miraz plaćen njegovoj majci.

Hoebel smatra da te okolnosti zapravo uspostavljaju sud (1961., 25). Kroeber pak jasno naznačava da suprotstavljene strane moraju pristati na odluku posrednika (1953.). Zbog toga oni nisu suci koji imaju snagu silom nametati poslušnost. Oni su pregovarači s moralnom podrškom društva. Radi se o sustavu bez vlade za rješavanje sporova koji je raširen u cijelom svijetu i s kojim ćemo se ponovo susresti u sljedećim prikazima. Tako uobičajen i raširen, on može ukazivati na to da se dokazao kao najuspješniji mehanizam za održavanje mira. Trebamo naglasiti da glavni cilj tog oblika pravde nije odmjeriti kaznu i zlobno se naslađivati pravdom i krivdom, nego ponovno uspostaviti zajednički mir i sklad skupine.

Yuroci se oslanjaju na druga važna sredstva kao što je ogovaranje, a nekiput „lakomislena mladež“ pokušava uzeti zakon u svoje ruke u rješavanju sukoba, pa tako pretvaraju manji problem u veliki sukob u kojem je moguća i krvna osveta.

INDIJANCI SJEVEROZAPADNE OBALE

Na Sjeverozapadnoj obali Amerike Indijanci su razvili jednu od najrazvijenijih kultura među

lovačko-sakupljačkim narodima. Ona se uglavnom osnivala na ribolovu i kitolovu. Oni su bili veliki priređivači *potlatcha*.^[3] Razvili su složen obredni sustav darivanja i zabavljanja kojim su pojedinci nastojali nadmašiti i tako osramotiti ili „poniziti“ druge svojom darežljivošću. Zahvaljujući *potlatchu* mogli su zaslužiti različite vrijedne i ugledne položaje. Na taj je način društvo podijeljeno na tri skupine: na one koji drže jedan ili više položaja; na slobodnjake bez položaja ali koji su rođaci onima koji ga imaju pa se od njih očekuje da im pomažu u uvećavanju bogatstva za sudjelovanje u *potlatchu*; i, konačno, na robove na dnu, tj. na osobe zarobljene u ratovanju, ili na one koji su dani za naplatu štete za neki prijestup. Taj se rangirani sustav ne smije brkati s klasnim sustavom. Rangiranje označava poseban status pojedinaca; klasa označava poseban status skupina. Kod Indijanaca Sjeverozapadne obale čovjek tako može doći do mnogo naslova i dosegnuti najviši položaj. No, ostali članovi njegove porodice ne moraju uopće zauzimati taj položaj. Najstariji sin može naslijediti „uzvišenost“ svoga oca, dok je najmlađi jedva nešto više od običnog pučanina.

Postoje razlike u bogatstvu i oštro natjecanje za ugled i ograničeni broj visokih položaja. No, to je natjecanje katkad pogrešno protumačeno kao određena flagrantno individualistička forma koja bi bila draga srcu *laissez faire* kapitalista. Zapravo, ono što je postojalo među nositeljima položaja koji se natječu za još više položaje ovisilo je o bogatstvu koje je stvoreno surađivačkom skupnom djelatnošću rođaka nositelja položaja. Kad bi natjecanje postojalo na svim razinama, sustav bi bio potpuno nedjelotvoran. To je ono što rijetko tko od onih koji se klanjaju pred oltarom natjecanja razumije, naime, da je suradnja temelj cjelokupnoga ljudskog djelovanja, pa čak i same sposobnosti natjecanja.

Čovjeku na najvišem položaju u selu često se obraćaju kao „poglavici“. Ipak, kao i u drugim sličnim slučajevima, taj pojam zavarava. Starac na „uzvišenom“ položaju naziva se poglavicom zato što je star i prema tome ima povlastice koje ne dijeli s ostalima. Među Nootkama poglavica ili stariji „uglednik“ nekoliko lokalnih naselja imao je određena veća prava na brzace bogate lososom i na more bogato ribom i morskim sisavcima; on je posjedovao važne parcele zemlje bogate korijenjem i bobicama i spašene stvari nanesene nakon brodoloma na obale njegovog teritorija.

Od poglavice se očekivalo da iskazuje velikodušnost, darežljivost i sposobnost vođenja. No imao je malo ili nimalo ovlasti da nametne svoju volju silom. On nije bio poglavica u smislu izvršnoga službenika s policijskim ovlastima.

Među Carrierima u unutrašnjosti Britanske Kolumbije, kada su se porodice svađale, „poglavica“ je pozvao sve ljude u svoju kuću gdje je pokrio „svoju glavu labuđim paperjem,

prigodno štovanim simbolom mira, i plesao pred njima sve dok nije otpjevao svoju osobnu pjesmu i protresao svojom čegrtaljkom“. Nakon plesa održao bi svečani govor o bogatstvu koje su on i njegovo klanovsko bratstvo (fratrija) potrošili kako bi se domogli naslova. On je savjetovao protivnicima da riješe svađu i upozorio ih na poteškoće do kojih će doći ako je nastave (Jenness, 518). Tu je bila granica njegova prinosa smirivanju sporova. Poglavlica bratstva u Carrieri naređivao je ubojicama da poste dvadeset pet dana te je predvodio obred kojim su ubojica i ljudi njegova klana plaćali danak u krvi.

Pišući općenito o Indijancima Zapadne obale Drucker izvještava da se „u rijetkim slučajevima kada je krv prolivena“ unutar loze „obično nije ništa poduzimalo“, s obzirom na to da se skupina nije mogla sama sebi osvetiti ili sama sebi naplatiti krvnu odštetu (1965., 74). Osveti se pribjegavalo kada bi osoba iz jedne loze ubila osobu iz druge loze. Među većinom naroda obalnoga pojasa (osim u Kwakiutla i Nootka) alternativa je osvetničkom napadu u slučaju kad je netko iz jedne skupine ubio člana iz druge skupine bila zatražiti jednu osobu iz skupine krivca da „dobrovoljno istupi kako bi bila smaknuta“. Često su ubijane vještice optužene za izvođenje crne magije i ta su ubijanja prolazila neosvećeno.

Čini se da društva Sjeverozapadne obale predstavljaju granične slučajeve anarhije, u kojima su „poglavice“ ili „ugledni“, kao ljudi jasnog položaja i povlastica, imali „zakonitiju“ vlast od ostalih. Međutim, situacija je još uvijek bila dovoljno nejasna za takve poglavice jer nisu imali monopol nad silom, a većina mehanizama društvenog nadzora bila je očito difuzne ili vjerske prirode.

BIBLIOGRAFSKA BILJEŠKA

Podaci o Inuitima potječu iz knjiga Birket-Smitha, Damasa i Spencera (vidi Bibliografiju). Materijali o Sanima iz knjiga Leeja, Marshalla i Thomasa. Turnbull je izvor za Pigmejce, dok su Elkin, Sharp, Spencer i Gillin te Warner glavni izvori za Australce. Opis Sjeverozapadne obale preuzet je iz knjiga Druckera i Jennessa, dok je onaj o Kalifornjanima iz Kroebera. Za ostale skupine američkih Indijanaca vidjeti, Hallowella za Indijance Ojibwa, i Honigmanna za sjeverne Atabaskance.

BILJEŠKE

[1] Neka lovačko-skupljačka društva razvila su se iz vrtlarskih, kao što se npr. dogodilo s nekolicinom društava amazonskih šumskih Indijanaca i s nekim Indijancima sjevernoameričke ravnice (npr. Čejenima).

[2] Kao što je već spomenuto, mnoga takva društva više ne postoje, ali bolje je raspravljati o njima u sadašnjem vremenu.

[3] Potlatch – ceremonijalno slavlje među Indijancima sjeverozapadne obale tijekom kojeg domaćin dijeli darove gostima, a imovinu ponekad uništi da time dokaže svoje bogatstvo koje gosti kasnije nastoje nadmašiti. [op.prev.]

IV. ANARHISTIČNI VRTLARI

Vrtlarska društva u prvom redu ovise o vrtlarskoj djelatnosti u opskrbi hranom. Ta se djelatnost razlikuje od ratarstva koje zahtijeva ekstenzivan uzgoj uz upotrebu životinjske ili mehaničke vučne snage u obrađivanju velikih polja. U vrtlarstvu se rabi samo ljudski rad, a lopata ili motika glavno su oruđe, prije nego plug. Vrtlarski narodi krče i spaljuju šume, ili premještaju uzgoj na već iskrčeno, spaljeno i očišćeno područje. Zatim na takvom polju sade godinu za godinom sve dok iscrpljeno tlo više ne donosi dobar urod pa ga vrtlari napuštaju i premještaju se na drugo. Dakle, premda su vrtlari u pravilu sjedilački narod, posebno u usporedbi s većinom lovaca-skupljača, povremeno su prisiljeni preseliti svoja prebivališta i sela kako bi bili blizu svojih vrtova.

Vrtlari se obično specijaliziraju za ograničen broj kultura. U Sjevernoj Americi to je kompleks kukuruza, graha i bundeva; Novogvinejci se oslanjaju na priličnu raznolikost vrsta jama.[1] Povrtna hrana često se nadopunjuje pribjegavanjem lovnim i skupljačkim aktivnostima, koje u nekim slučajevima donose jednako kao i sami vrtovi. Drugi su izvor hrane udomaćene životinje. Posebice Novogvinejci troše mnogo energije i vremena na svinjogojstvo; pečena svinjetina glavna je hrana svake gozbe ili slavlja. U subsaharskoj Africi vrtlari često drže goveda, ovce i koze. Međutim, kod američkih Indijanaca stočarstvo nikad nije bilo važno i praktički su sve proteine životinjskog porijekla dobivali od divljači.

Ta vrsta života osigurava temelje za raznolike kulturne inovacije koje ne nalazimo kod lovaca-skupljača. Neki afrički vrtlari bili su u stanju razviti uslojena, klasna društva sa specijaliziranim zanatlijama i vjerskim stručnjacima s punim radnim vremenom, a sve to na osnovi visoko produktivnih vrtova koje su obrađivali rabeći željezne motike. U Americi su Asteci, Maje i Inke činili isto bez metalnih oruđa. Na oba područja stanovništvo je bilo razmjerno velike gustoće, a u zapadnoj Africi to je također dovelo do razvoja gradova. Trajne, agresivne države nastajale su i propadale, a pravo ratovanje bilo je uobičajeno.

Ipak, vrtlarska su društva najvećim dijelom zadržala jednostavnu podjelu rada prema dobi i spolu. Iako su neka, kao ona polinezijska, razvila formalne položaje poglavica ili vladara, vjerojatno je većina njih „egalitarna“. Velika većina vrtlarskih društava može potpasti pod Serviceov „plemenski“ tip. Pleme je „skup ljudi istog porijekla i istih običaja koji posjeduju i nadgledaju vlastiti sveobuhvatni teritorij. No, premda je do određenoga stupnja društveno artikulirano, pleme ne nalikuje na modernu naciju budući da njegovih nekoliko zajednica

nije ujedinjeno pod suverenom upravnom vlašću, pa tako ni granice cjeline nisu jasno i politički određene. Pleme se izgrađuje iznutra, manji su mu dijelovi zajednice udruženi u skupine višeg reda, no, upravo ondje gdje je strukturiranost najveća, struktura postaje najslabija: pleme je kao takvo najkrhkije od svih ustrojstava, čak bez imalo sličnosti s kolektivnom organizacijom. Pleme je i u nečemu drugome nekomplikirano. Njegovo gospodarstvo, njegovu politiku, njegovu religiju ne vode različite institucije posebno zamišljene za tu svrhu, nego ih, prema prilici, vode iste rodovske i lokalne skupine: rodovski i klanski segmenti plemena, domaćinstva i sela, koji se tako pojavljuju kao nestalne organizacije zadužene za cjelokupni društveni život.“ To je decentralizirano, funkcionalno uopćeno i segmentirano društvo (Sahlins, 1968., viii). Većina vrtlarskih društava s anarhičnim svojstvima plemenska su i egalitarna društva. Ipak, neka su rangirana društva, kako bi ih Fried nazvao, ili „poglavarstva“ na Serviceovu jeziku.

Primjeri anarhičnih vrtlara lako se mogu naći u Africi, jugoistočnoj Aziji i Južnoj Americi. U subsaharskoj Africi ima mnogo slučajeva anarhičnih političkih ustroja zajednice organiziranih na plemenskoj osnovi, kako je ranije opisano. Većina društava Nove Gvineje također su slučajevi djelotvorne anarhije, no ovdje društveni ustroj, premda uglavnom pripada tipu poglavarstava, ima također neka „plemenska“ svojstva.

SUBSAHARSKA AFRIKA

Desetine anarhičnih društava raspršene su kontinentom južno od Sahare, od kojih su neka najmnogoljudnije anarhične zajednice. Najveća je koncentracija vrtlarske populacije na području Gornje Volte u zapadnoj Africi, na zaravni u središnjoj Nigeriji i u pojasu središnje Afrike, malo sjevernije od ekvatora. U južnoj ih se Africi malo može naći, dok ih je veća koncentracija među pastirskim narodima istočne Afrike (vidi poglavlje V).

Anarhična vrtlarska društva Afrike prvenstveno su ograničena na ekvatorijalnu zonu kontinenta – područje veće pošumljenosti i kiša. Savanski travnjaci na sjeveru pokazali su se pristupačnijima za osnivanje i širenje imperijalnih država. Tu se na slobodnom prostoru, prostoru bez cece muha, bolje može uzdržavati konje i upotrijebiti ih kao sredstvo dominacije. Što bliže ekvatoru savana ustupa mjesto gustoj šumi a zatim tropskoj prašumi, od kojih ni jedna nije pogodna za držanje konja, a u objema je lakše voditi obrambeni rat lukovima i strijelama – „demokratskim“ ratnim oružjem budući da ga mogu svi imati. Na taj su način anarhični sustavi mogli preživjeti sve donedavno graničeći s grabežljivim državama

(Goody, 1971.).

Afričke anarhične zajednice bez iznimke označava prisutnost ropstva i katkad poniženih parijskih kasta. Ni jedno ni drugo ne javlja se u velikom broju, niti imaju veliku važnost u ukupnom društvenom sustavu. Robovi su uglavnom ratni zarobljenici i taoci, a trgovine robovima nema mnogo. No, ipak, te institucije zajedno s uobičajenim inferiornim položajem žena i prevagom patrijarhalne vlasti teško da čine tako ustrojene zajednice oazama slobode, usprkos tomu što ne moraju imati vladu ili državu. Afrika nam pruža, u mirijadi anarhičnih i gotovo anarhičnih društava, bezbroj prijelaznih slučajeva između anarhije i arhije. Posebno je važna uloga tajnih društava i podjele prema dobnim razredima za uspon države i nestajanje anarhije u mnogim takvim društvima. Tajna su društva važna u zapadnoj Africi. Ona mogu biti dobrovoljne organizacije ili organizacije smišljene da iniciraju cjelokupno stanovništvo odraslih muškaraca. Njihova je glavna zadaća nametnuti pravila zajednici i kazniti one koje smatraju krivima. Na taj način ona predstavljaju, ovisno o tome kako na njih gledamo, svojevrsno institucionalizirano uzimanje zakona u svoje ruke, ili rudimentarnu policijsku snagu. U slučaju Igboa, o kojima ćemo kasnije raspravljati, o dobnim razredima ovisi tko vlada u inače anarhično ustrojenoj zajednici. Oni koji su inicirani u mlađi razred djelomice su odgovorni za obavljanje policijske službe i za provođenje odluka seoskih sudova kojima predsjedavaju pripadnici srednjeg dobnog razreda.

LUGBARE

Više od trećine milijuna Lugbara prebiva u južnoj Ugandi i u sjevernom Zairu. Kao vrtlari, uglavnom uzgajaju troskot i sijerak, ali drže i nešto stoke. Lugbare žive na otvorenim valovitim ravnicama planinskog područja na visini od tisuću dvjesto do tisuću petsto metara. Kao i njihovi susjedi, oni su politički decentralizirani, tradicionalno nemaju poglavice, a osnovni oblik društvene organizacije je sustav segmentiranih loza.[2]

Osnovni je oblik društvenoga okupljanja obitelj, neki tip združene obitelji ili nuklearne skupine. Obitelji povezane muškom lozom, koje žive u susjedstvu, čine „obiteljsko jato“ ili najmanju lozu u kojoj su se stekla tri do četiri naraštaja. Jato može također obuhvatiti pojedince koji nisu pripadnici loze, kao što je sestrin sin ili kćerin suprug. U njemu također mogu boraviti „podanici“. To su osobe odbjegle iz vlastitih domova u vremenima rata ili gladi, ili koje su prognane zbog nekog prijestupa. Osim onih podanika koji se nisu oženili u jatu, stanovnici su podređeni starješini skupine koji je rodoslovno njezin stariji pripadnik.

Njegova je vlast uglavnom ritualna jer on može prizvati duhove predaka koji utječu samo na vlastite potomke.

Loza posjeduje teritorij unutar kojeg obitavaju njezini pripadnici, a starješina dijeli pravo na njegovu uporabu kao i pravo na njegova prirodna bogatstva kojima pripadaju i rodovske kćeri. Zatim, on ima nadzor nad upotrebom stoke. Unutar najmanje loze starješina je odgovoran za rješavanje nesuglasica. On također može izazvati neprijateljske odnose s drugom skupinom.

Povezane najmanje loze čine još jedan rodovski segment (malu lozu), koji se združuje u veće segmente (velike loze), a ovi tvore potklanove koji se združuju kako bi tvorili klanove. Međutim, broj razina segmentacije među Lugbarama je promjenjiv. Sljedeći dijagram razina segmentacije u plemenu Lugbara pokazuje s desne strane različite segmente kao teritorijalne cjeline, počevši od najniže razine obiteljskog jata i kulminirajući u potplemenu. S lijeve je strane dijagrama segmentirani sustav u obliku rodbinskih skupina koji počinje s najmanjim segmentom, najmanjom lozom, čiji su pripadnici otprilike izjednačeni s teritorijalnom jedinicom, obiteljskim jatom. (Podsjetit ćemo se da neki pripadnici obiteljskog jata nisu krvni srodnici.) U skladu s tim svaka viša razina segmentacije rodbinskih skupina otprilike odgovara ekvivalentnim razinama teritorijalnih skupina. Približna podudarnost proizlazi iz činjenice da, iako se teritoriji poistovjećuju s pripadajućom rodbinskom skupinom, oni mogu uključiti i stanovnike koji ne pripadaju toj rodbinskoj skupini.

Segmenti plemena Lugbara:



(iz Middletona, 1965., 378)

Velika loza obuhvaća najvažniji strateški segment društva Lugbara jer je unutar te skupine brak i bratoubojstvo zabranjeno, a pri obraćanju se rabe nazivi srodstva. Velika loza je

jedinica zavada: korpus koji se vjerojatno ujedinjuje u neprijateljskim situacijama prema drugim ekvivalentnim segmentima, a unutar kojeg se ne očekuju razmirice, premda ih povremeno ima.

U maloj lozi dopuštena je borba samo šakama i štapovima: lukovi i strelice ili koplja ne smiju se upotrijebiti, jer ne postoji ritualna ili neka druga tehnika s pomoću koje bi skupina mogla rješavati bratoubojstvo do kojeg može doći. To smo stajalište već sreli: bratoubojstvo, tj. ubojstvo unutar skupine bliskih rođaka, tako je stravično da zajednica nema ustanovljena sredstva za njegovo rješavanje. Unatoč tomu, ubojica iz Lugbara oženit će udovicu svoje žrtve i pokloniti bika bratu žrtvine majke, no to još ne popravljaju nanесenu štetu. Ubijanje među malim segmentima iste loze također je omrznuто djelo, ali odšteta u obliku stoke smatra se naplativom kako bi se u skupini ponovno uspostavio sklad. Ubojstvo u koje su umiješane dvije velike loze ne pruža mogućnost nadoknade, nego se pribjegava osveti. Takav sukob između dviju skupina može potrajati neko vrijeme. Na kraju se, kad se svi umore od neprijateljstava, starješine obiju strana, zajedno sa starješinama iz srodnih ali neumiješanih loza, sastaju i pregovaraju o miru. Ako se strane nastave boriti, starješine smiju baciti skupnu kletvu na njih. U kletvi mole duhove predaka zajedničkih sukobljenim stranama da donesu bolest svima koji se ne pokore.

Za ubojstva unutar plemena i između njegovih potklanova moguća je odšteta, no iznad te razine nema nadoknade štete, a sukob koji traje između plemena nastavlja se sve dok treća strana ne bude u stanju uspješno posredovati, ili dok se stvar ne zaboravi.

Kao što je uobičajeno u ostalim sustavima te vrste, najjači osjećaji pripadnosti i najsnažnije djelovanje uzajamnog međuodnosa događaju se na najnižoj razini. Oni se postupno smanjuju pri usponu u sve veće skupine i veći broj ljudi, sve dok se može reći da na plemenskoj razini imaju malo ili nimalo značenja. Usprkos tomu, svi Lugbare *vjeruju* da su svi oni rođaci. Oni izražavaju vlastite društvene odnose govoreći o skupinama koje su *juru*, u kojima vladaju potencijalno neprijateljski odnosi, i o onima koje su *o'dipi*, a te obuhvaćaju sve one u izravnim društvenim odnosima unutar skupine koji nisu *juru*. Obično se *o'dipi* odnosi na krvne potomke zajedničkog pretka, često muškarčeve velike loze. Dakle, kao i s potonjim, pretpostavlja se da među *o'dipima* nema sukoba, nema brakova, a svaka se djevojka naziva „sestrom“. U bilo koje doba skupina se može smatrati *juru*, a kasnije može postati *o'dipi*.

Glavni oblik sankcija u lugbarskom društvu je vjerski. Duhovi predaka mogu sami izravno provesti svoju osvetu s pomoću bolesti. Inače, starješina može prizvati moć duhova protiv pojedinaca među koje pripadaju i vlastiti članovi obitelji unutar obiteljskog jata. Moć

prizivanja duha, koju ima starješina, proteže se samo na zajedničke duhove. Neagnatski rođaci mogu prokleti jedan drugog zbog povrede rodbinskih veza. Čarobnjačke optužbe usmjeravaju se protiv susjeda. U zajednici rođaka i susjeda red se održava s pomoću tih nekoliko nadnaravnih sankcija koje zajedno čine jedinstven tajanstveni sustav.

Vrač zazivač kiše moćna je figura u društvu Lugbara, kao i u mnogim susjednim skupinama. Među sjevernim Lugbarama, kod kojih je on stariji član starije loze starije velike loze potklana, on je u stanju privesti kraju neprijateljstva pozivajući ljude na okup kako bi zabranio sukobljavanja uz prijetnju da će prokleti one koji ga ne poslušaju. U nekim područjima prijestupnici mogu naći zaštitu u njegovoj osobi.

Ostali važni ljudi u društvu Lugbara su „ljudi čija su imena poznata“. To su bez iznimke bogati ljudi, no koji također imaju zadivljujuću osobnost kojom privlače sljedbenike. Njihov se utjecaj može proširiti na nekoliko plemena, a njihov položaj nije vezan za sustav loza, niti je nasljedan. Oni nose bijele palice kao simbole svoga položaja. Kao i vračevi, oni mogu prokleti posvađane borce te mogu djelovati kao utočište bjeguncima i kao posrednici u sporovima. Nakratko, prvi put 1895. i ponovo 1910., pojavili su se „proroci“ koji su imali nešto utjecaja među Lugbarama.

Lugbare imaju nepogrešiva anarhična obilježja. Međutim, imaju i neke posebne vrste osoba – vračeve i „ljude čija su imena poznata“ – koje imaju nadmoćnu snagu proklinjanja, što ih izdvaja kao privilegirane pojedince. Ovdje se radi o začetku strukture protovlade.

KONKOMBE

Konkombe broje oko pedeset tisuća ljudi koji obitavaju u sjevernom Togou gdje su uglavnom ratari, uzgajivači sjerka, prosa i jama. Oni imaju tipično afrički sustav segmentiranih loza koji se temelji na patrilinearnom porijeklu (usp. primjer Lugbara). Zemlja Konkomba podijeljena je između nekoliko plemena od kojih se svako dijeli na nekoliko klanova. Svaki klan rijetko ima više od dvjesto pedeset pripadnika te čini osnovnu jedinicu koja nastava određeni vlastiti teritorij i s njime se poistovjećuje. Klanovi se dijele na dvije ili više loza.

Najstariji muškarac u lozi njezin je poglavar, dok je poglavar klana najstariji od svih poglavara nekoliko loza. Uzajamna pomoć u radu javlja se unutar klana, a uobičajenija je među pripadnicima lozinskoga segmenta klana. Klan je također crkva ili župa prevladavajuće religije plodnosti, čiji su pripadnici odgovorni za glavne rituale povezane sa

sjetvom i žrtvenim darovima svetoj zemlji. Ne samo da klan označava gospodarsko, vjersko i rodbinsko djelovanje, nego je on i najvažniji mehanizam društvenog nadzora. Unutar klana svađe se moraju rješavati posredovanjem, a nikakvo nasilje nije prihvatljivo. Svađe s pojedincima izvan klana ne zahtijevaju obveznu arbitražu pa se može pribjeći sili ili prijetnji osvetom. Unutar klana starješina zahtijeva pridržavanje pravila, no on nema moć provesti svoje odluke. Moć koju ima ritualne je i moralne naravi više nego sudske. Kao poglavici i najstarijem rođaku njegovi bližnji, pripadnici klana, duguju mu moralnu obvezu koja je ojačana činjenicom da je kao najstariji on i najbliži svetim precima. Osim toga on je čuvar zemlje. Unutar klana prekršaje rješavaju izopćenjem prekršitelja ili određivanjem globe. Globe se ne mogu silom naplatiti, osim što ostali pripadnici klana mogu izraziti neslaganje i osjećaj moralno-ritualne obveze pokoravanja. Moramo, dakako, shvatiti da su u maloj, blisko povezanoj zajednici, u kojoj svatko „vjeruje“ i u kojoj nema cinika ili ateista, takve sankcije izvanredno moćne. Kao što je zabilježeno kod Pigmejaca, najstravičnije zločine uopće ne kažnjavaju ljudi. I kod Konkomba, ako čovjek ubije pripadnika klana, on će sam umrijeti. „Bog“, kažu Konkombe, „neće trpjeti da živi onaj tko je ubio svoga brata i ne postoji ritualna ili medicinska zaštita od bratoubojstva“ (Tait, 1950., 275). Ipak, Tait vjeruje da se ubojstva među pripadnicima klana zapravo uopće ne događaju.

Unutar klana, osim starješina, druga je utjecajna osoba vrač koji može izgraditi ugled što se rasprostire na širokom području.

Obično su odnosi među klanovima razmjerno neprijateljski, no oni klanovi koji graniče i oni koji mogu surađivati u ritualnim događajima imaju skladne odnose. Među takvim skupinama nema zavada, posebice ih nema među skupinama s bliskim ritualnim vezama. Za klanove koji imaju, ili tvrde da imaju, gotovo rodbinske odnose ne pretpostavlja se da se upuštaju u svađe. Usprkos tomu, Tait izvještava o dva blisko povezana klana čije su međusobne svađe bile tako zloglasne da su ih Konkombe pamtile i nakon trideset godina.

Klanovi unutar istog plemena koji sudjeluju u sporu mogu formalno okončati neprijateljstva pregovorima i ritualnim zakopavanjem ratnih strijela. Ali svađe između klanova različitih plemena su „beskrajne“ te se čini da nema formalnog načina za pomirenje. Očito, oni upleteni možda se s vremenom napokon umore od borbe.

Pleme je amorfnu jedinicu među Konkombama. Ono ima ime te je povezano s teritorijem utoliko što je teritorij zbroj površina koje nekoliko klanskih komponenata „posjeduje“. Znakovi na licu obično označavaju pleme osobe. No, plemena nemaju starješine, ritualne vođe ili poglavice. U međuplemenskoj borbi klanovi istog plemena dolaze u pomoć svojoj

braći.

Sve u svemu, Konkombe su primjer visoko decentraliziranoga ustroja zajednice organiziranog na tipično segmentiran način. On predstavlja najčišći slučaj anarhije koji se može naći među afričkim vrtlarima.

TIVI

Tivi su donekle slični Konkombama, no društveni im je poredak više strukturiran. Više od milijun ih živi u središnjoj Nigeriji na valovitoj ravnici koja se širi do obala rijeke Benue. Gustoća stanovništva je veća od stotinu ljudi po kvadratnoj milji. Tivi su, kao i Konkombe, ratari koji uzgajaju žito i jam. Imaju malo stoke zbog problema s cece muhama. Njihove se naseobine sastoje od prilično raspršenih skupina kuća, od kojih svaku čini prsten koliba, a koje su poljima povezane s drugim skupinama. Patrilinearni segmentirani sustav osnovno je načelo društvene organizacije.

Svaki se Tiv poistovjećuje s *tarom*, izrazom koji otprilike znači „zemlja“, što se odnosi na dano mjesto vezano za mušku lozu. Većina muškaraca obitava u svojem rodnom *taru*, ali u većini *tarova* prebivaju i pojedinci iz drugih *tarova*. „U doba rata, kažu Tivi, čovjek se mora vratiti svome *taru* kako bi pomogao svojem *ityu* (muškoj lozi)“ (Bohannon, L, 41).

Ityo se dalje dijeli na segmente. Krajnja je jedinica obiteljska skupina – obično proširena obitelj. U njoj je starješina, koji je obično postarije dobi, odgovoran za njezine pripadnike i njihovo djelovanje. Starješina može iz obitelji otjerati onoga tko stalno pravi probleme. Starješina se posvećuje dnevnim problemima održavanja mira i rješavanja čarki. On mora imati potrebno znanje za održavanje mira pa zbog toga treba poznavati običajno pravo, rodoslovlje i povijest svojih rođaka, vradžbine za zdravlje i plodnost, te mora posjedovati čarobnu moć, *tsav*. Prava moć ovisi o posjedovanju tajnovite odlike koja osigurava mir i plodnost.

Bohannon nabroja četiri vrste odnosa u kojima se iskazuje „jasan autoritet“ među Tivima. Tri su odnosa povezana s rodbinskim ulogama: položaj starješine obiteljske skupine, već spomenut, odnos oca i sina, i onaj muža i žene. O četvrtom odnosu, koji se tiče uloge policije i sudaca na tržnici, govorit ćemo kasnije.

Osim toga, među Tivima također postoje ljudi od ugleda ili utjecaja. Često su to starješine,

ali mogu biti i drugi. Oni posjeduju bogatstvo i iskazuju velikodušnost i oštroomnost. Nekoć su bili u stanju kupovati robove i stvoriti bande koje su rabili da bi strancima zajamčili siguran prolaz i da bi pljačkali druge. Takve se pojedince teško nadziralo. Čini i magija u rukama starješina bili su jedino djelotvorno sredstvo za obuzdavanje onih koji nisu starješine. Međutim, utjecajni ljudi, koji su i starješine, imali su nadzor nad nadnaravnim silama, pa su tako poništavali pokušaje da ih se zauzda. Stoga se čini da su putnici stalno morali plaćati zaštitu.

Starješine unutar loze mogu biti pozvani na okup kako bi rješavali različite probleme koji su vezani za čine,[3] magiju i prokletstva. To su smrt, bolest, snovi, jalovost i „loša sreća“. Na sastanku se raspravlja o problemima, ali ne postoji sredstvo kojim bi se proveli dogovori. Dobri „suci“ su oni koji postižu da se parničari priklone rješenju koje je u skladu s običajima Tiva. Starješina može samo predložiti nagodbu te se mora potruditi da sve strane dovede do prihvatljivog rješenja. On je posrednik, a ne sudac. Čarobnjačka optužba vrlo je uobičajena kod Tiva te se smatra razlogom raznih nebrojenih vrsta događaja. Starješine beziznimno nevoljko sazivaju raspravu na kojoj bi se raspravljalo o optužbama protiv kojeg od uglednika. U takvim slučajevima prvo pripadnici iste dobne skupine kao i žrtva, a kasnije i članovi njegove loze, pristupaju starješinama i zahtijevaju istragu.

Zbog drugih se problema ne saziva rasprava, a istraga se ne provodi. Umjesto toga, umiješane osobe potraže starješinu i mole ga da posreduje. Ako se nekoga ulovi u krađu, žrtve smiju izravno ići glavi obitelji lopova i tražiti nadoknadu. Ako obitelj to zanemari, žrtva se može izravno obratiti krivcu.

Loza nije jedini izvor zaštite pojedinca. Tivi su podijeljeni na dobne razrede. Svaki mladi čovjek uvodi se u pripadajuću skupinu i tijekom svoga života prolazi ili napreduje zajedno sa svojim vršnjacima kroz nekoliko stupnjeva, od kojih je svaki povezan s određenim odgovornostima u zajednici. Dobni razred ponaša se kao udruga za uzajamnu pomoć među istovrsnima duž linija loze i ujedinjuje osobe iz različitih loza, ali slične dobi. Na taj način čovjek traži od svojeg dobnog razreda da ga zaštiti od čarobnjaka i čarobnjačkih optužbi. On može zatražiti pomoć u raščišćavanju zemlje i u drugim ratarskim poslovima, ili u financijskim stvarima. Ako nečija loza zbog bilo kojeg razloga uskrati svoju nadnaravnu zaštitu, čovjeku preostaje njegov dobni razred kao zaštitnik. Dobni razredi mogu se sastati da bi ispitali zdravlje jednog od svojih pripadnika.

Među Tivima sustav dobnih razreda nije ni izbliza tako razvijen kao kod mnogih drugih afričkih naroda; zapravo, kod Tiva se radi o prilično amorfnom obliku organizacije. Čini se

da je on najvažniji mladim odraslim muškarcima kao sredstvo uzajamne pomoći i zaštite. Mladi imaju razloga biti zabrinuti zbog nadnaravnih sila, a posebno zbog zlonamjernih moći čarobnjaštva za koje se tvrdi da su u rukama starijih. Zbog toga njihova solidarnost postaje ključna. Oko četrdesete godine starosti, kad ljudi prelaze u položaj starješinstva, uloga dobnog razreda mijenja se u ulogu zaštite stečenih interesa starješinstva od ljubomornih i kivnih. Nakon pedesete godine, pripadnici razreda tvore sentimentalno udruženje: više nisu suparnici.

Među segmentima loze česte su zavade, a između većih segmenata borba može postati žestoka. No Tivi posjeduju i mehanizme za sklapanje sporazuma i dogovora. Segmenti loze, željni mogućnosti da vode mirnu trgovinu, sklapaju ugovore s drugim segmentima radi sigurnosti, jer bi inače kao tuđinci bili zarobljeni ili ubijeni. Ti ugovori „zabranjuju prolijevanje krvi među ugovornim stranama te bilo koju radnju koja bi mogla do toga dovesti (kao npr. brijanje)“ (Bohannan, L, 62).

Tržišni sporazumi osiguravaju red u glavnom lokalnom trgovačkom središtu. To je tržnica povezana s *tarom* koji posjeduje zemljište te nadzire njezin prostor. Segment loze nadzire čarolije važne za osiguravanje mira pri trgovanju, ali također daje policiju i suce koji na tržnici održavaju red. Tako unutar anarhičnoga ustroja zajednice imamo zaokružen i ograničen ustroj zajednice u stilu vlade. Ipak, trebamo naglasiti da je moć policije ograničena na tržnicu i na vrijeme trgovanja i ne vrijedi izvan tih granica. To pokazuje da su tradicionalne tehnike društvenog nadzora Tiva neprikladne za hvatanje u koštac s povredama mira na tržnici pa su zato uveli policiju. Konkombe također imaju tržnice, a svaka je pod nadzorom klana na čijoj se zemlji nalazi. Međutim, oni ne traže pomoć policije. Starješina tržnice ima ritualni nadzor nad njezinim svetištem pa može zazvati njegovu nadnaravnu moć. Konkombe vjeruju da će lopova koji ne prizna krivicu na smrt izbosti pčele koje obitavaju u drveću oko svetišta. Nakon što prizna krivicu, lopov daje starješini tržnice kokoš biserku koju ovaj žrtvuje na žrtveniku.

Tivi predstavljaju jedno od najvećih i najgušće naseljenih akefalnih društava, društava bez vladara. Kao i kod Konkomba, segmentirani sustav je od temeljne važnosti za politički poredak. To daje do znanja da se veći dio toga poretka oslanja na srodstvo. No, Tivi ovise o mnogim pomoćnim sustavima za održavanje mira. Dobni razredi su važno sredstvo zaštite interesa istovrsnih skupina. Postoje ugovori i sporazumi i rudimentarna struktura vlade kad je riječ o tržnici. U pozadini cijelog sustava je moć vjerskih sankcija, posebice među starijim pripadnicima zajednice.

Društvo Tiva društvo je međugeneracijskih srodničkih veza: starješina koji provode svoju vlast i mlađih koji im to zamjeraju. Ali kad mlađi dođu do starješinstva, oni se također trude da održe i ojačaju svoj nadređeni položaj. Kao u svakom dobno stupnjevanom sustavu, pojedinac se može naći u podređenom položaju, ali je i zadovoljan jer zna da će se na kraju, tijekom vremena, također na kraju popeti na vrh piramide.

TONGE S VISORAVNI

Tonge s visoravni matrilinearni su narod koji živi u južnoj Zambiji. Ima ih više od sto pedeset tisuća s gustoćom stanovništva većom od šezdeset ljudi na kvadratnu milju. Tonge drže znatna stada stoke, a također su polunomadski uzgajivači kukuruza, prosa i sijerka.

Stanovništvo prebiva u malim selima, četiri do osam njih čine susjedsko jato. Siromašno tlo i premještanje uzgoja razlog su čestim promjenama lokacije sela a i značajnog seljenja pojedinaca s jednog mjesta na drugo kako bi osnovali novo prebivalište.

Osim prebivališnih veza, svaki Tonga pripada matrilinearnom klanu, čiji su članovi raspršeni po cijeloj zemlji. Klanovi imaju vrlo amorfan značaj: oni nisu združene skupine; živeći pripadnici se nikada ne sastaju kao skupina i nemaju vođa. Međutim, prema stajalištu Tonga, njih povezuje tajanstvena veza s duhovima predaka. Uloga je klanova, čini se, ograničena na dogovaranje braka – nema brakova unutar klana – i na uspostavu odnosa šaljenja s članovima nekoliko drugih klanova. Tako klan ima ulogu društvenoga nadzornoga mehanizma, s obzirom na to da takav odnos propisuje pojedincu da se ne ljuti na svoga šaljivoga rođaka koji mu se podsmijehuje. On sudjeluje u lagodnom, bezbrižnom druženju uz pretpostavku da izbjegava sukob i otvoreno iskazivanje neprijateljstva. Odnos podsmijeha, kao i odnos izbjegavanja, smišljen je kao tehnika za promicanje mira u odnosu koji se inače može tumačiti kao odnos sklon sukobu.

Tonga također pripada matrilinearnoj skupini unutar klana. Radi se također o raspršenoj populaciji, ali više ograničenoj područjem od klanske pripadnosti. Zato će neko selo imati velik udio pripadnika iste obiteljske skupine. Sustav Tonga ne smijemo smatrati matrilinearnim pandanom patrilinearnoga segmentiranog sustava koji srećemo kod drugih afričkih naroda. Tonge ne vode previše računa o rodoslovlju. Ne postoji unutarnja segmentacija ili razlika između djece jedne žene unutar skupine i djece neke druge. Također uopće nije teško biti apsorbiran u matrilinearnu skupinu, iako se, teoretski, pripadništvo temelji na provjerljivom porijeklu po ženskoj lozi. Skupina ima i zajednička svojstva. Naime,

pripadnici su zajednički odgovorni za osiguranje nevjestina miraza i za obranu vlastitih članova u sukobima. Ujedno oni dijele miraz dobiven vjenčanjem kćeri i odgovorni su za provođenje kolektivne osvete kada je jedan od njih ubijen, opljačkan ili ozlijeđen. Pripadnost matrilinearnoj skupini također određuje nasljeđivanje, a postoje i uzajamne obredne obveze u vezi s njom.

Svaki Tonga, osim u svojoj skupini, sudjeluje u složenom obrascu odnosa i obveza prema drugim srodničkim skupinama. Tako netko postaje počasni pripadnik očeva matrilinearnoga klana. Svako kućanstvo je na određeni važan način predmet brige ne samo muževljeve matrilinearne skupine, nego i matrilinearnih skupina njegove žene, oca i ženinog oca.

Također smo rekli da je svaki klan egzogaman, no ima i drugih bračnih propisa koji zahtijevaju da se brakovi sklapaju sa širokim mnoštvom različitih skupina pa se tako savezi učvršćuju s najvećim brojem njih.

Susjedstvo u kojem netko živi postavlja daljnje obveze prema ostalim ljudima koji nisu s njim u rodu. Susjedstva imaju nadzor nad upotrebom zemlje i iskorištavanjem lova, ribolova i ostalih prirodnih bogatstava. Ona obvezuju stanovnike na sustav uzajamne pomoći u širokom mnoštvu djelatnosti. Svako susjedstvo ima vlastito svetište i čini mjesnu „crkvu“. Čitavo susjedstvo postaje kongregacija u oplakivanju smrti svojeg susjeda, u molitvi za kišu ili dobar urod, u čišćenju zemlje nakon ubojstva i u žetvenom slavlju.

Osim rodbinskih i susjedskih veza, Tonge imaju amorfan sustav dobnih skupina koji služi za učvršćivanje međugeneracijskih veza unutar susjedstva. Čovjek također može iznajmiti nešto svoje stoke drugima, što uspostavlja nove društvene veze; to također pomaže smanjivanju broja stoke koju može izgubiti u epidemiji ili u pljačkaškom pohodu. Napokon, postoje sporazumi između bratstava koji jamče sigurno kretanje, posebno pri međusobnom trgovanju ili trgovanju između različitih susjedstava koja su sklopila ugovore.

Sela i susjedstva imaju glavare, a glavar susjedstva je i svećenik mjesnog svetišta. Manju važnost imaju vođe matrilinearnih skupina. Na kraju, postoje razni vjerski specijalisti kao vračevi i oni kroz koje zbore duhovi kiše. Čovjek može ojačati svoju važnost stjecanjem nekoliko takvih položaja. Bez obzira na to, vođe Tonga uvijek su lokalno važni; nema vođa ili poglavica svih Tonga.

Položaji ugleda i utjecaja postižu se dokazivanjem reputacije časnog čovjeka. Položaji vodstva nesigurni su jer ih njihovi sljedbenici mogu lako napustiti. Glavari služe kao

savjetnici, posrednici i koordinatori. Mogu intervenirati u prepirci, no, kao i ostali posrednici na koje smo naišli, nemaju vlast da provedu svoja gledišta. U najboljem slučaju mogu pribjeći prizivanju nadnaravnoga. Zavade se događaju među klanovima i među susjedstvima različitih kultova. One mogu završiti pogodbom o plaćanju odštete. Tonge nikada ne nastupaju zajednički čvrsto ujedinjeni. Ne postoje sredstva za takvu mobilizaciju. Tonge očito nisu spremni izazivati neprijateljstva. Oni, kao i ostali anarhični narodi, „naglašavaju važnost osobnog suzdržavanja kako bi spriječili svaku mogućnost izazivanja raskola“. Colson tvrdi da Tonge „nastoje izbjeći problem, ne dopuštaju svojim bližnjima da ih uvuku u svađu, i nastoje se maknuti ako se u njihovoj blizini nađu oni koji se namjeravaju svađati. Ili ih bliski pomagači, koji se neizbježno poistovjećuju s borcima, nastoje obuzdati oduzimajući im iz ruku bilo kakvo oružje ili oruđe koje može biti upotrijebljeno za ranjavanje, primjenjujući blagi pritisak i mumljajući umirujuće riječi kojima preporučuju smirivanje boraca u tom trenutku. Oni ne žele zauzimati stranu“ ili navlačiti bijes osvetoljubive osobe (1974., 39).

Središnji je mehanizam društvenog nadzora u društvu Tonga činjenica da je svaki pojedinac pripadnik mnogih različitih skupina, koje su pak dio mreže daljnjih obveza, tako da bilo koje negativno djelovanje protiv pojedinca ili skupine koje proizlazi iz jednog sklopa odnosa ima svoje obuzdavajuće protudjelovanje koje proizlazi iz pripadnosti drugim skupinama ili pojedincima. Podsjetimo se da svatko ima bliske spona s vlastitom matrilinearnom skupinom, s onom njegova oca, s onom majčina oca i očevog oca. Tako se povezuju i do četiri klana. Te se klanovske veze proširuju odnosima šaljenta i bračnim savezima. Osim toga, netko pripada susjedstvu koje privlači i druga, a koja inače ne čine dio njegove društvene mreže. Nadalje, stvaraju se veze iznajmljivanjem stoke i sporazumima o bratstvu. Zbog ove ili one povezanosti, osoba obično shvati da djelotvorne mjere obuzdavanja pokrivaju sve važne društvene odnose koje netko može imati. Fina mreža protutežnih obveza služi za integriranje i uspostavu reda u društvu Tonga koje na površini, u najmanju ruku, izgleda kao društvo bez oblika. Takvim su sredstvima Tonge učinili „poglavice“, kao i centraliziranu vlast i integraciju, suvišnima.

Uobičajeno je pogrešno shvaćanje da su žene u matrilinearnim društvima izjednačene s muškarcima. Srodnost po majci nije matrijarhat. Utvrđivanje porijekla po ženskoj liniji ne znači vladavinu žena. Nema podataka o potonjem, a u matrilinearnim društvima, kao što je narod Tonga, nalazimo da su muškarci dominantni i da imaju prava i povlastice koji su ženama uskraćeni. Istina je, naravno, da u matrilinearnim društvima žene često imaju više utjecaja nego u drugim društvima, s obzirom na to da se vlasništvo i društveni položaj nasljeđuje srodstvom po ženskoj liniji. Katkad se može primijetiti da srodstvo po majci pruža

mного nestabilniju društvenu organizaciju od srodstva po ocu, jer je ovom prvom svojstven sukob nasljeđivanja preko žena, s jedne strane, i nadzora muškaraca nad društvenim redom, s druge. Taj sukob često dovodi do snažnih pritisaka na srodstvo po ocu, kao što svjedoče afrički primjeri uključujući i Tonge. Naime, Tonge su skrenuli s „prvotnog“ matrilinearnoga tipa u prakticiranje virilokalnog[4] obitavališta i u pripisivanje nemaloga utjecaja očevoj srodničkoj skupini.

DVA GRANIČNA SLUČAJA: ANUACI I IGBOI

Ako Tivi i Lugbare daju određenu moć čovjeku a da ga pritom ne učine kraljem, moglo bi se reći da Anuaci iz južnog Sudana uspostavljaju položaj kralja s njegovim simboličnim sjajem, ali lišenog moći. Ovaj vrtlarski narod živi u selima od kojih svako ima svoga poglavara koji drži „dvor“ i čuva sveta obilježja sela, kao što su bubnjevi i biserje. Pristupaju mu sa znakovima poštovanja, kao što je naklon i upotreba posebnog rječnika. Premda njegova kuća nije bolja od bilo koje druge, kolčevi ograde ukrašeni su lubanjama životinja ubijenih za gozbe koje on priređuje svojim ljudima. Iako nosi ukrase kraljevske časti, poglavar zapravo ima malo ovlasti i uglavnom je prepušten milosti svojih suseljana. Tako dugo dok može priređivati gozbe, njegov je položaj dobar, a seljani će se pobrinuti da poglavaru svatko iskazuje primjereno poštovanje u njegovu „dvoru“. On je, uz pomoć ostalih triju strana, u stanju nagovoriti i ubojicu suseljana da plati odštetu i obitelj žrtve da je prihvati.

Anuaci, međutim, ne vjeruju da čovjek treba na položaju poglavara biti dugo vremena, a svakako ne zaslužuje potporu onaj tko više ne može pošteno častiti svoje sljedbenike. Ustanovit će da ga sljedbenici napuštaju. Značajna frakcija, koja se suprotstavlja poglavaru više ga ne poštujući, dići će se i postaviti suparnika koji mora biti sin nekog prijašnjeg glavara. Takav događaj vodi do borbe u kojoj stari poglavar može biti svrgnut. Usprkos svađama i intrigama koje okružuju službu glavara, on djeluje kao ujedinjujuća snaga u seoskim poslovima, koji su inače određeni oblikom organizacije segmentiranog srodstva sličnim onom o kojem smo već govorili. Iako se u selu mogu javiti različite frakcije, one nisu revolucionarne: nitko ne nastoji ukinuti položaj glavara.

Kod jugoistočnih Anuaka poglavari dolaze iz „plemenita“ klana koji očito dolazi izvan zemlje Anuaka. Ogrlice, koplja, tronošci i bubnjevi simboli su službe i ima mnogo hrvanja, intriga i borbe da ih se zadrži u posjedu. Njihov posjednik, kao i drugdje u zemlji Anuaka, ima malo vlasti u svom selu, ali, ako može mobilizirati naoružanu silu, može katkad proširiti svoj

utjecaj pa čak i zadobiti inače krhki nadzor nad susjednim selima.

Prema tome, među Anuacima vidimo začetke centralizacije vlasti koja se na svom početku temelji na obrednoj i simboličnoj ulozi, a na jugoistoku ta se vlast širi u znatno predatorski oblik organizacije.

IGBOI

Drugi primjer rudimentarne strukture uprave su Igboi, druga po veličini etnička skupina u južnoj Nigeriji. Danas broje oko sedam milijuna te su tradicionalni vrtlari koji žive u selima. Neki pripadnici Igboa žive u gradovima. Trgovina je glavna djelatnost tih ljudi koji su poznati po svojem agresivnom poslovanju i individualizmu. U zemlji Igboa postoje najmanje dvije različite vrste političkih organizacija. Neki gradovi Igboa imaju „kraljeve“ i upravnu strukturu koja je nametljiva i netipična za Igboe. U većem dijelu zemlje Igboa prevladao je tradicionalno vrlo decentraliziran akefalan politički sustav.

Veći dio društvenog života Igboa ovisi o participaciji u slojevitoj rodbinskoj strukturi, čiji je osnovni dio skupina kućanstava pod nadzorom starijeg muškarca. Srodni i susjedni rodbinski segmenti i skupine kućanstava tvore selo koje je obično najveća jedinica društvene integracije i nadzora. Pritužbe i pravne postupke u selu preuzimaju na sebe glavari skupina kućanstava ili skupine posredničkih trećih strana, od kojih svaka može biti pozvana da riješi spor. No takvi posrednici nemaju moć da provedu svoje odluke. Zato se, ako netko nije zadovoljan tim postupkom, obraća drugim institucijama. Starješine, koji spadaju u poseban dobni razred, unutar svakog sela čine savjetodavno, zakonodavno, sudbeno i izvršno tijelo kojemu se povrijeđena strana može požaliti. Starješine ne djeluju dok ih ne pozovu. Oni djeluju kao sud, odlučuju o krivnji ili nevinosti i određuju globe i kazne. Kazne provode mladi pripadnici dobnih „krugova“. To znači da, kao i Tivi, Igboi imaju dobne razrede s odgovornostima svakoga razreda. Pripadnici mlađeg razreda su, između ostalog, zaduženi za privođenje svjedoka i okrivljenika na seoski sud i za provedbu kazni koje sud odredi. Netko tko je proglašen krivim za krađu, na primjer, može biti danima zavezan bez hrane, ili ga, ako je uhvaćen na djelu, vode kroz selo s onim što je ukrao, a ljudi na cesti ga proklinju, pljuju po njemu i izruguju mu se. Ne postoji smrtna kazna, no od ubojice se očekuje da se sam objesi ako ga uhvate.

Osim ove tehnike upravljanja, društvo Igboa ima i druge metode za nametanje sankcija. Postoje udruženja ljudi s počasnim titulama koje imaju znatan utjecaj. Te organizacije nude

razne titule koje se mogu kupiti radi stjecanja ugleda. Udruga vjerskih stručnjaka *dibia* nameće vjerske sankcije. Postoje udruge travara, vračeva ili iscjelitelja; svaka od njih traži znatnu pristupninu za inicijaciju i zareduje člana kao „svećenika“ u udruzi. Među tim pojedincima najvažniji su proroci kroz koje govore bogovi. Oni proriču, odgovaraju na pitanja i tako djeluju kao glavna sila u usmjeravanju ljudskoga ponašanja.

Društvo Igboa ima, da upotrijebimo Bohannanov izraz, multicentričan sustav moći: ima nekoliko istaknutih lokacija moći. Jasno je da ima vladu, upravu, ali ona je suverena samo nad malim dijelom stanovništva i na malom području pa je čak i unutar toga difuzna i decentralizirana. Osim toga, društvo Igboa je slojevito. Na dnu su robovi, osobe zarobljene u ratu i koje su nešto višeg položaja od robova kulta posvećenih božanstvu. Iznad robova su „založene osobe“, taoci, obično mlade djevojke založene za otplatu duga. Velika većina Igboa su slobodni ljudi, ali se dijele na obične pučane i pripadnike elitnih skupina. Među potonjima su stariji muškarci iz nižih rodova, ovlašteni da nose drvene predmete nalik toljazi koji su simboli vlasti. Ostali u višim redovima pripadnici su društava s počasnim titulama i raznih *dibijskih* društava. Na taj način, gornje slojeve svijeta Igboa čine oni koji su postigli elitni položaj svojim bogatstvom (društva s počasnim naslovom) i učenošću (društva *dibia*) i one kojima je visoki položaj pripisan kao muškim pripadnicima viših rodova.

NOVA GVINEJA

Tradicionalna Nova Gvineja babilonska je kula stotina različitih jezičnih skupina i tisuća kulturno zasebnih, autonomnih sela smještenih na planinskim tropskim padinama ili skrivenih u zabitim dolinama. Ljudi uzgajaju mnoge vrste gomolja i korijenja te drže svinje. Mnogo energije posvećuju obredima i gozbama, krvnim osvetama i nastojanju da ih riješe. Selo je osnovna društvena jedinica. Sastavljeno je od nekoliko stotina stanovnika od kojih većina vuče porijeklo od zajedničkog pretka po muškoj lozi pa tako čine rodbinsku skupinu. (Među Novogvinejcima ima također i nekoliko matrilinearnih skupina.) Pripadnici tih rodbinskih skupina vjenčavaju se s osobama drugih rodbinskih skupina iz susjednih sela te tako s njima ojačavaju saveze. U svakom selu postoje važni ljudi od ugleda za koje se u literaturi rabi naziv „Veliki ljudi“. Oni stječu pratnju ovisnih ljudi – osoba koje su na neki način dužne Velikom čovjeku.

Veliki je čovjek, u jeziku Servicea, „glavni preraspodjelitelj“ bogatstva, „poglavica“ koji nadzire središte raspodjele.

Sustav loza važan je mehanizam društvenog nadzora na Novoj Gvineji kao i u subsaharskoj Africi. No, na tom otoku vjerojatno ima više raznolikosti sustava nego u cijeloj Africi. Te novogvinejske varijacije ne treba izjednačavati s tipičnim afričkim sustavom segmentiranih loza od kojeg se razlikuju po sljedećem:

- a) Novogvinejski politički ustroj uglavnom je mreža međuseoskih odnosa u čijem je žarištu selo. Sela iste etničke skupine, smještena na rubovima teritorija te skupine, bit će u istim odnosima s onima iz drugih etničkih skupina kao i s onima iz svoje skupine;
- b) Novogvinejske loze i klanovi ponekad nemaju zajedničkog pretka, ili na višim (najvišim) razinama ne moraju čak imati ni pretka iz iste loze;
- c) Na Novoj Gvineji najveće skupine koje možemo smatrati političkim organizacijama skupine su unutar kojih nema ratovanja. Ali takva se jedinica često ne poklapa s ostalim vrstama važnih najvećih društvenih jedinica koje se organiziraju za događaje kao što su razmjena svinja i inicijacije. Nadalje, ponekad je teško odrediti što može značiti ujedinjavanje za rat. Među Sianima nema ratovanja unutar bratstva. Ako klan odluči ići u rat izvan bratstva, u najboljem slučaju može samo biti siguran da će prijateljski klanovi ostati neutralni. Ne može se pouzdati u to da će mu prijateljski klanovi aktivno pomagati. Klan i loza na Novoj Gvineji mogu se bolje razumjeti kao „parametri unutar kojih se potiču aktivnosti, a referentne točke fiksiraju na identificiranje osoba i podgrupa unutar općinstva“ (Langness, 1973., 142 i dalje). Ne postoji automatsko svrstavanje klana, potklana ili čak roda iza čovjeka koji je pogriješio;
- d) Pojedinaac nije shvaćen kao pravni predstavnik loze ili klana. Zbog toga rodovske skupine nisu jasno združene skupine. Tako novogvinejski sustavi odstupaju od afričkih segmentiranih loza koje su jasnije određene u svojoj strukturi i funkciji i koje posjeduju jasniji korporativni karakter.

Skupine loza važan su vid političkog sustava Nove Gvineje s obzirom na to da provode i rješavaju krvne osvete. One su također skupine koje, preko svojih odraslih muških članova, održavaju red i mir.

Politički su najvažnije osobe u novogvinejskoj zajednici Veliki ljudi. To je još jedna suprotnost normalnom afričkom nacrtu prema kojemu je vlast dana pripisanoj ulozi muškog starješine i obično stečenim ulogama vjerskih stručnjaka. Vodstvo Velikog čovjeka proizlazi iz njegova bogatstva, njegove osobne karizme, a ponekad iz same njegove fizičke snage i veličine. Primjer potonjeg nalazimo u Tairorâ s područja Istočnoga gorja. Oni pričaju priču o Matoti koji nije bio samo despot nego i strašan ubojica. Ipak, imao je određeni ugled

mirotvorca budući da je imao nekoliko trgovinskih ortaka, a mnoge njegove žene priskrbile su mu brojnu svojtu. Tako je imao širok krug kontakata, poznanika i, vjerojatno, prijatelja. Kada bi vidio poželjnu ženu, Matota je bio poznat po tome što je samo mahnulo njezinu mužu i odveo je u grmlje. On je nekažnjeno naređivao seljanima te se smatralo da sve u selu pripada njemu. Bio je simbol osobne inicijative, srčanosti i muškog mačizma – sve su to poštovane i poželjne vrijednosti među Tairorama. Na kraju je doživio vlastitu propast u zasjedi – jedinom obliku nadzora nad takvim čovjekom u tom društvu.

Čak i u naponu snage Matota nije despotski vladao nad više od dvije i pol tisuće ljudi. Njegov utjecaj i nadzor nisu se mogli daleko proširiti, jer ne samo da su se osnivali na oskudnoj tehnologiji komunikacije i transporta, nego su ovisili i o sasvim osobnim vezama i njegovoj fizičkoj odvažnosti. Također nisu mogli postaviti temelje za stvaranje nasljedne dinastije, jer se položaj Velikog čovjeka morao steći; nije se nasljeđivao. Isto je tako pitanje jesu li Matotu shvaćali „legitimnim“, ili samo velikim mišićavim čovjekom. Watson nije siguran ukazuje li slučaj Tairora na društvo koje ima politički moral bez vođe, i kojeg tu i tamo prekida despotizam kao onaj Matotin, ili mu je politički ideal jaki vođa, ali prema kojemu su prilično podvojeni kad se pojavi (Watson, *Tairora*, 224 i dalje.). Ovaj slučaj, čini se, pokazuje da se ondje, gdje društveni sustav poštuje osobnu inicijativu, mušku nametljivost i agresivnost, gdje također nedostaje nadzora i obuzdavanja takvog ponašanja, katkad mora pojaviti despotizam. Čini se da u takvim uvjetima nema druge nego se riješiti despota ubojstvom.

O Gakuku-Gamama (ime obuhvaća nekoliko plemena u Središnjoj dolini Asaro u Istočnom gorju), Read kaže da se u njih vlast obično stječe, i, umjesto bilo kakve formalne političke institucije, „red se održava uglavnom pomoću samoregulacije“. Ima snažnih ljudi koji su sposobni ratnici i govornici i koji su dokazali sposobnost u poslovima, budući da posjeduju mnogo svinja i da prinose znatne količine pri zajedničkim gozbama tijekom vjenčanja, smrti i ostalih prigoda. Dive im se zbog njihove snage, a jak je čovjek hvalisava, agresivna osoba koja iskazuje svoju superiornost nad ostalima. Ali biti snažan također znači i gospodarski uspjeh: on ne smije imati nikakvih dugova i mora uzvratiti jednakom mjerom darove s vjenčanja. Nakon toga mora steći dovoljno bogatstvo kako bi bio u stanju posuditi ga ostalima i tako izgraditi široki krug dužnika. Dužnici ne samo da moraju vratiti glavnica, nego i znatne kamate.

Kod Maringa Veliki je čovjek fizički snažan i privlačan odrastao muškarac s čudi borca i poslovnom dosjetljivošću. Ali Veliki ljudi se, s obzirom na svoje sposobnosti, razlikuju u

obraćanju precima. Jedan od najvažnijih položaja u društvu Maringa položaj je „borbenog vraća“ koji nadzire „borbenu“ magiju u vrijeme ratovanja. Tako se vjerska „moć“ također vezuje za Velikog čovjeka. Slično i kod Wogeo, koji obitavaju na otoku ispred sjeveroistočne obale Nove Gvineje, utjecaj vođe proizlazi velikim dijelom iz njegova nadnaravnog nadzora nad vremenom. Wogeo vjeruju da on može dozvati kišu ili sunce i tako izazvati obilje ili glad. Kao i ostali Veliki ljudi, on također priređuje velike gozbe i zabave pa tako ostale čini svojim dužnicima. Uz pomoć svojih udruženih vjerskih i gospodarskih moći, on stječe pravo na posredovanje u sporovima, premda ne može učiniti više nego posramiti osobe i tako ih natjerati na sporazum (Hogbin, 1979.).

Sahlins sažima svojstva Velikog čovjeka na osobnu moć, stečeni status, sposobnost privlačenja vjerne sljedbe i postignuće željenog huškanjem svojih pristaša; on nije u tolikoj mjeri vođa koliko je junak, sposoban za rat, magiju, govorništvo i vrtlarstvo. Moglo bi se dodati da je obično sposoban posrednik. Cilj je njegovih gospodarskih i političkih manipulacija zgrnuti robu i razdijeliti je u obredima i gozbama, tako da mu to donese ugled širokogrudnog čovjeka (1963.). Veliki čovjek vjerojatno nije daleko od ideala Maxa Stirnera, ili od junaka iz romana Ayn Rand.

Ovaj novogvinejski sustav ima veliku sličnost s *laissez faire* kapitalizmom, ali onim ograničenih sredstava. Kao što Sahlins kaže, to je krajnje nestabilan sustav: Veliki čovjek dostiže određeni stupanj u svojoj karijeri na kojem traži sve veću priznatost, što ga tjera da pritišće svoje dužnike i ostale sljedbenike na veću proizvodnju; zauzvrat, on odgađa recipročno uzvratiti dug svojim pristašama, tako da s vremenom ohrabruje „pobunu zbog želje za ravnopravnosti“ koju može pokušati odbijati što je moguće duže rabeći svoje karizmatičke i govorničke vještine (1963.).

IFUGAOI

Nekoliko naroda na filipinskim otocima ima anarhičan politički ustroj zajednice. Ifugaoi su za to, vjerojatno, najbolji primjer. Oni žive na otoku Luzonu, obrađuju planinske vrtove i uzgajaju piliće i svinje. Njihove brojne navodnjavane terase za proizvodnju riže dobro su poznate. Vjerojatno je manje poznato da taj složeni sustav uzgoja prati društveni poredak u kojem nema vlade, sudova, sudaca, ustavnog ili zakonskog prava.

Ifugaoška društvena organizacija krajnje je jednostavna. Kao i kod nas, krvno srodstvo se računa dvostrano, tako da se osoba, osim s obiteljskim kućanstvom, identificira s

kognatskom (krvnom) skupinom rođaka. Dok je osnovna i stabilna jedinica obitelj, okupljena oko svoga najvažnijeg pripadnika, pojedinac je također obavezan braniti svakoga koga smatra pripadnikom rodbinskog kruga. Sela jedva da postoje; kuće su razbacane, ponekad u skupini od njih dvanaestak na jednom mjestu.

Drugi je važan vid društvenoga ustroja Ifugaoa podjela na društvene slojeve. Na vrhu je mala skupina bogatih ljudi koji barem mogu tvrditi da im je netko u toj klasi, nazvanoj *kadangyang*, predak. U određeni se sloj pristupa kad se stekne dovoljno bogatstva za financiranje gozbi i kad se postane čovjek od ugleda i utjecaja. Velika većina Ifugaoa pripada ili srednjem sloju, u kojem obitelj posjeduje dovoljno rižinih polja za vlastito uzdržavanje, ili nižoj klasi siromašnih koji nemaju rižina polja.

Pripadnici *kadangyanga* vođe su Ifugaoa. Od njih se očekuje da budu posrednici u sporovima, to jest posrednička treća strana. U svaki pregovor oni unose svoju čast i moć vlastite rodbinske skupine. Na posebnoj su cijeni oni s ugledom glavnih lovaca. Posrednika rabe u raznim prilikama: u kupovinama i prodajama, posuđivanju novca, bračnim ponudama, ubiranju dugova, potraživanju odštete, otkupljivanju glava izgubljenih u ratu, otkupljivanju otetih i sklapanju mira. On je odgovoran objema stranama u sporu, mora biti nepristran, od jedne skupine drugoj nositi prikladne i pristojne ponude i isplate. „On nagovara, ulaguje se, laska, prijeti, potiče, grdi, insinuira“ u nastojanju da dovede strane do sporazuma kako bi mogao primiti nagradu koju zaslužuje. On „nema vlast. Sve što može učiniti jest da djeluje kao mirotvorni posrednik. Njegova je moć jedino u umješnosti nagovaranja, taktu i vještom poigravanju s ljudskim osjećajima i motivima“ (Barton, 87). Međutim, posrednik može prisiliti okrivljenika da sudjeluje u pregovorima. Ako ovaj pokuša pobjeći, ili pokaže inat prema optužbi, posrednik ga potraži i svojim jasno pokazanim ratnim nožem prisili na suradnju. To pokazuje stvarnu pravnu sankciju i policijsku vlast. Također možemo razumjeti zašto se istaknutoga glavnog lovca rado bira na taj položaj.

Osim što zahtijeva naknadu za svoje usluge, posrednik sa svakim uspješnim dogovorom izgrađuje svoju čast i ugled pa će češće biti tražen, postići će višu naknadu i nagomilati bogatstvo.

Većina slučajeva završava naplatom globe. Ona se djelomice određuje prirodom same štete, no postoji i razlikovna ljestvica koja se temelji na društvenoj klasi osobe. Posrednik isto tako uzima u obzir ugled i položaj upletenih pojedinaca i skupina. Kada se globa mora platiti, dvije se strane prvo moraju dogovoriti o iznosu plaćanja. Obično, strana okrivljenika priznaje obvezu plaćanja odštete; ona uglavnom pokušava smanjiti neumjerena potraživanja tužitelja.

Ali, ako jedna strana odbije platiti odmjerenu globu, oštećena strana tada može nastaviti s pokušajima da se domogne imovine okrivljenika, kao što su gongovi, ćupovi za rižino vino, bivoli, zlatno grumenje, djeca, žene, ili rižina polja.

Smrtna se kazna primjenjuje u krajnjim slučajevima kao što su ubojstvo, čaranje i odbijanje plaćanja globe za preljub. Nju obično izvršava oštećena strana. Ali svaka „egzekucija“ može proizvesti i suprotan učinak, budući da i ona može potaknuti osvetu.

Kad optuženi niječe svoju krivicu, moguće je od njega zatražiti da se podvrgne kušnji kipućom vodom. Naravno, ako odbije, smatra se krivim. Posrednik, koji djeluje kao izabrani sudac, pazi da optuženik stavi svoju ruku u posudu s kipućom vodom i izvadi kamen koji je u njoj. Kada se dvojica međusobno optužuju, njihove ruke stave jednu do druge te posrednik položi vreli nož bolo na njih uz pretpostavku da će nož opeći samo krivca. Također se pribjegava hrvanju i dvobojima. Dvoboji mogu početi bacanjem jaja na protivnika, te završiti bacanjem kopalja, a katkad i uključivanjem ostalih u tučnjavu.

Zavade su endemične, a rađaju se iz želje za osvetom zbog optužbe za navodna nedjela nečijeg rođaka. Uzimanje glave neprijatelja čini važan dio napada među skupinama. Ta nagrada daje njezinom vlasniku nadnaravnu moć, a ujedno i moć ubijenog čovjeka. Sporovi se ponekad rješavaju međusobnim brakovima, a brak je, općenito, sredstvo za proširivanje mreže prijateljskih odnosa. Osim toga, sklapaju se sporazumi među pojedincima koji osobi jamče sigurnost dok boravi na domaćem terenu partnera u sporazumu.

Ifugaoški muškarci i žene imaju prilično izjednačene odnose što velikim dijelom proizlazi iz prakse bilateralnoga porijekla. I muškarac i žena donose u brak jednaku količinu imovine i također rade zajedno u polju.

DAJACI, „STANOVNICI UNUTRAŠNJOSTI“ [5]

Možemo nakratko spomenuti još jedan jugoistočni azijski narod: Dajake, „stanovnike unutrašnjosti“, potekle iz Sarawaka na Borneu. Ima ih oko pedeset tisuća i uzgajivači su natapane riže, a drže i svinje i kokoši, kao i Ifugaoi. „Dajaci iz unutrašnjosti su anarhisti jer nitko među njima nije dovoljno snažan da prisili ostale da učine ono što ne žele. U tom besklasnom društvu nema pravih vođa. Svako selo ima glavara, čiji položaj danas potvrđuje vlada, no on vodi ljude samo kad oni na to pristanu. Način na koji dobiva službu i način na koji se njome koristi osigurava da ne postane diktator“ (Geddes, 21). Rođak nekadašnjeg

vođe obično ima prednost pri popunjavanju mjesta. Glavara na njegovu položaju potvrđuju općim konsenzusom. On mora biti čovjek s nešto bogatstva, no samo bogatstvo nije dovoljno da ga učini Velikim čovjekom. Glavar također treba, u najmanju ruku, biti pažljiv i mudar i ne smije težiti svojevoljnom vladanju nametanjem vlastite volje drugima. Ponovno imamo utjecajnog čovjeka koji može, ako je taktičan, potaknuti druge da slijede njegove želje.

Sve se važne odluke u selu donose na zajedničkom sastanku koji saziva glavar. Tu svi slobodno govore i iznose se vrlo odlučno razna stajališta. Glavar, kojeg je Geddes proučavao, „pažljivo odabire svoje riječi, ne ostavlja ih nerazjašnjenima, izgovara ih u pravi čas i govori ih malo. Tako se njegovi komentari ističu, jasni kao zvijezde vodilje u općoj raspravi“ (Geddes, 22). S obzirom na to da nijedna odluka nije konačna ako nema konsenzusa, tvrdoglavi pojedinac povremeno može osujetiti akciju koju zagovaraju svi ostali. „U tom slučaju jednodušnost kojom se završava sastanak znači dogovor da se ne učini ništa“ (Geddes, 22). Obično do dogovora dolazi djelomice zato što je javno mišljenje snažna sila koju samo najveći debelokošci mogu ignorirati.

Većina sela ima jednog ili dvojicu staraca s dovoljno znanja o rodoslovljima svojih susjeda, čime se rješavaju rijetki sporovi do kojih dolazi zbog zemlje. Dajaci iz unutrašnjosti također imaju kvazistručne vjerske vođe. Neki od njih vode obrede povezane sa štovanjem predaka, a drugi su šamani koji se nastoje usredotočiti na dijagnosticiranje i liječenje bolesti, za većinu kojih se smatra da ih uzrokuju demoni.

Kao i kod ostalih skupina iz ovog ogleda, ne postoji sveobuhvatna politička integracija dajačkoga društva. Svako je selo autonomna i nezavisna jedinica koja može biti u prijateljskim ili neprijateljskim odnosima sa svojim susjedima.

JUŽNOAMERIČKI INDIJANCI

Suptropska i tropska područja Južne Amerike bila su dom mnoštvu različitih kulturnih skupina. Većina njih bile su malobrojne i nisu ostvarile političku integraciju višu od lokalne razine. Neke su bile očito anarhične, neke nisu.

Dole upozorava na nekoliko primjera južnoameričkih šumskih Indijanaca kod kojih je nasljedni položaj poglavice bio silno moćan. Poglavara Indijanaca Sherente slušali su kad je naredio nekolicini da ubiju čovjeka koji je više puta napuštao svoju ženu. Poglavari Indijanaca Apinaya naredili su smaknuće navodnih vještaca. Poglavar Indijanaca Shavante

smatrao je petoricu ljudi opasnima za dobro zajednice pa ih je dao smaknuti. Poglavlar Indijanaca Cashinahua svaki je dan obilazio sve obitelji u svom selu i izdavao dnevna zaduženja. Bila je također potrebna njegova dozvola prije sklapanja bračnog ugovora.

Dole navodi da su vjerojatno mnoga od poznatih anarhičnih plemena u Južnoj Americi nekoć bila manje anarhična te nešto detaljnije razmatra slučaj Indijanaca Kirikurua, male skupine od oko sto četrdeset pet osoba, koji žive u središnjem Brazilu.

Oni imaju „poglavare“ koji nemaju vlast ili moć, premda su nekoć imali veću, prije nedavnih demografskih i društvenih poremećaja. Bolest je smanjila stanovništvo mnogih skupina do točke na kojoj više ne mogu djelovati kao neovisne i posebne jedinice. Zbog toga se razni ostaci skupina združuju. Tako među Indijancima Kirikuruima ima ljudi iz najmanje četiriju različitih „plemena“. Položaj poglavice je obično bio svojevrsna nasljedna služba po muškoj lozi, no čovjek često umre prije no što njegov najstariji sin odraste, pa se postavlja onaj iz druge obitelji. Taj pak čovjek može biti iz obitelji koja je osiguravala poglavare za drugo pleme. Tako se vodstvo raspodjeljuje među različitim obiteljima, stvarajući pravo na nasljeđivanje u nekoliko muških loza pa zato položaj slabi. Dole tvrdi da je snaga poglavičinog položaja vezana za lozu, jer osigurava utvrđen i isključivi put za obnašanje i prijenos vlasti. Kad to nestane, kao kod Kirikurua, vlast je poglavara potkopana.

Umjesto na bilo kakvu poglavarску moć, Kirikurui se oslanjaju na brojne difuzne sankcije. To su ogovaranje, pritužbe i progonstvo. Navodne vještace i vještice ubijaju; krivica za zločin ili zlo određuje se gatanjem. Svaka žena koja baci pogled na tajne plemenske svirale kažnjava se grupnim silovanjem.

Lowie iznosi primjere poglavarске uloge u drugim južnoameričkim plemenima. Poglavica Caraja posve ovisi o dobroj volji svojih suseljana. Ako su njime nezadovoljni, samo će ga napustiti. Poglavicu Tapuya duboko su poštivali kad je vodio svoje ratnike, ali kod kuće nije bio tako poštovan. Današnji taulipanški „poglavar ima malo što reći sve dok ne bukne neprijateljstvo prema drugoj skupini“ (Lowie, 1949., 341). Jednako tako Jivaroi naglašavaju položaj poglavice samo u vremenima rata. I zaista, oni nemaju naziv za poglavicu u svojem rječniku, a njihovi ratni vođe samo su privremeni. Zapravo, kroz dugo razdoblje šaman može biti najutjecajniji čovjek u zajednici Jivaroa. On iscjeljuje, spravlja ljubavne napitke, proriče djelovanje neprijatelja i tumači znamenja poraza ili pobjede u ratu. Ujedno može biti i ratni vođa.

Anarhičnije političke organizacija Južne Amerike sastoje se od skupina srodnika pa su

rodbinski odnosi zapravo društveni odnosi. Uloga poglavice, kako je Lowie shvaća, obuhvaća mirotvorstvo, predstavljanje skupine u odnosima prema van, dobrodošlicu posjetiocima, vođenje gospodarskih djelatnosti i blagost u harangama upozorenja (Lowie, 1949., 343).

Pierre Clastres se usredotočio na anarhičnija plemena Južne Amerike. On pita zašto poglavice ne bi trebali imati moć. On priznaje važnost poglavice kao mirotvorca i posrednika, ali tvrdi da se te funkcije ne smiju brkati s prirodom poglavičinog položaja. Da objasnimo tu prirodu, moramo se okrenuti odnosu poglavičine uloge prema reciprocitetu. Poglavica sudjeluje u razmjeni žena, riječi i bogatstva. Većina tih Indijanaca su mnogoženici. Poglavica je uvijek čovjek s najviše žena, često i jedini mnogoženac u skupini. Od poglavice se ujedno očekuje da očara skupinu svojim govorništvom – bez govora nema poglavice. On mora plaćati gozbe, potpomagati zajednicu u teškim vremenima i uvijek dokazivati svoju velikodušnost i darežljivost. Poglavica uz pomoć tih mehanizama neprestano potvrđuje svoj položaj. No takva dokazivanja nemaju, kao što bi netko mogao pomisliti zahvaljujući višku žena ili položaju poglavice, pravu recipročnu vrijednost za zajednicu. Žene imaju takvu „potrošnu“ vrijednost da sve riječi i svi darovi poglavice nisu dovoljni da se situacija ocijeni kao recipročna, to jest, kao situacija jednake razmjene. Poglavica kao takav prkosi reciprocitetu, tom osnovnom zakonu društvenih odnosa. Takav asimetričan odnos identificira se s moći, a ona zauzvrat s prirodom. Nasuprot njima stoji reciprocitet,[6] društvo i kultura. Ljudi u arhaičnim društvima, uviđajući taj sukob i proturječnost temeljnog društvenog zakona, shvaćaju moć kao uživanje povlaštenog položaja. Ona je zato opasna i potrebno ju je ograničiti; zapravo, „moć“ treba učiniti „nemoćnom“. Konačna je sinteza u toj dijalektici paradoksalna. Poglavičina najmanje recipročna korist od višestrukih žena stavlja ga u položaj vječne zaduženosti prema svom narodu, tako da mora postati njihov sluga.

Clastresov je argument uvjerljiv i logičan. No, razum i logika sami ne čine temelje dovoljne za prihvaćanje teorije. Onima sklonijim iskustvu Clastresovo objašnjenje, kao i ostala strukturalistička objašnjenja, čini se čudno odvojeno od čvrstog tla. Nedostaje čvrsti dokaz za potvrđivanje teorije. Ne slutimo što bi pojedinci kojih se to tiče mogli misliti. Ali strukturalisti tvrde da su te stvari samo površinska pojava, da to nije stvaran svijet, nije duboka pozadinska struktura. Strukturalizam, kao freudizam, jungizam i, u manjoj mjeri, marksizam, pati od problema provjerljivosti. Znanstvena hipoteza, ili teorija, treba biti konstruirana tako da se može izvrnuti. Ona mora biti predmetom iskustvene provjere kako bi različiti istraživači mogli analizirati istu pojavu i neovisno mogli potvrditi hipotezu dolazeći do istih zaključaka. Dovoljno je čudno što su i Levi-Strauss i Clastres istraživali ulogu poglavice u Južnoj Americi prema strukturalističkim načelima, ali su očito došli do

različitih zaključaka o njoj. Za razliku od Clastresa, Levi-Strauss nudi uobičajeno konzervativno objašnjenje da se radi o pravom recipročnom odnosu (Levi-Strauss, 309). Clastres s pravom izražava zabrinutost zbog etnocentrizma koji je svojstven velikom dijelu političke antropologije i kulturno evolucijske doktrine. On također upravlja našu pozornost na suprotstavljenost i napetost između reciprociteta i vodstva.

BIBLIOGRAFSKA BILJEŠKA

Glavni izvori za afričke narode su kako slijedi: za Lugbare, Middleton; za Konkombe, Tait; za Tive, Laura i Paul ; za Tonge, Colson; za Anuake, Evans-Pritchard; za Igboe, Green i Uchendu. Građa o Novoj Gvineji: Berndt i Lawrence, Hogbin, Langness, Pospisil, Read, Sahlins, i Watson. Prikaz Ifugaoa se temelji na Bartonu, a Dajaka na Geddesu. Izvori za Južnoameričke Indijance su Clastres, Dole, Lowie, te Steward i Faron.

BILJEŠKE

[1] jam – tropska povijuša jestivog korijena [op.prev.]

[2] Klasično shvaćanje sustava segmentiranih loza, kao što je prikazao E. E. Evans-Pritchard u tekstu „The Nuer“, a koje se odražava u Middletonovu opisu Lugbara, podvrgnuto je priličnoj kritici nekoliko posljednjih godina. Kritika naglašava sljedeće točke:

1. Segmentirana „teorija“ tvrdi da se u sustavu segmentiranih loza svi važni društveni i politički odnosi tumače rodovskim krvnim vezama. Sva cijepanja, savezi, neprijateljstva, uzajamna pomoć određeni su rodovskom krvnom vezom. Naglasak na to previđa ostale tipove društvenih odnosa koji mogu biti jednako važni i često ne vode računa o rodovskim obvezama pojedinca ili skupine. Ti odnosi obuhvaćaju pripadnost zajednici, prijateljstvo, susjedske i osjećajne spone, veze s majčinom rodbinom i odnose vezane za poslovne i gospodarske pothvate. Prema tome, loze nisu jedinstvena, gusto tkana udružena tijela, kako to tvrdi teorija.

2. Segmentirana „teorija“ smatra da se suprotstavljenost javlja između segmenata iste razine, naime, da se velika loza suprotstavlja drugoj velikoj lozi, a nikada manjoj ili najmanjoj lozi. Teorija također tvrdi da su komplementarni segmenti otprilike jednaki po

snazi. Ali ima previše iznimaka u tim tvrdnjama, posebno u potonjoj, da bi bile prihvaćene kao beziznimna svojstva segmentiranog srodstva.

3. Pretpostavljena pripadnost lozi unutar segmentiranog sustava temelji se isključivo na rodbinskim vezama po muškoj lozi i po zajedničkom muškom pretku. Zapravo, česte su manipulacije i prevare s rodoslovljima tako da su neki pojedinci, koji nisu rodbinski bliski, prihvaćeni u rod. Osim takvih izmišljotina, navodni zajednički muški predak također je često puta samo dosjetka. Ukratko, možemo reći kako segmentirana „teorija“ predstavlja narodnu ideologiju o njihovom društvenom sustavu, ideologiju koja se samo nesavršeno zrcali u njihovu svakodnevnom životu i koja zato očito govori samo pristranu priču.

[3] Čini se razlikuju od čaranja. U čaranju pojedinac namjerno izvodi određene rituale s namjerom da naškodi drugoj strani. U činima samo postoji vjerovanje da osoba, koja je navodno vještac, izvodi zlonamjerni ritual i neritualna djela. Naravno, takva je osoba, zapravo, u položaju da je se oni koji vjeruju u čine boje ili da je odbacuju.

[4] Virilokalno obitavalište znači da novovjenčani par živi u muževljevu kućanstvu.

[5] Za razliku od „morskih Dajaka“ koje doseljenici (Malajci, Kinezi i dr.) nisu potisnuli u unutrašnjost otoka [op.prev.]

[6] Takav naglasak na reciprocitet možda implicitno prenaglašava altruizam, zanemarujući činjenicu da mnogi ljudi ne daruju toliko zbog „duha“ reciprociteta, koliko zbog straha od osвете ako ne daruju (Colson, 1974., 48).

V. ANARHISTIČNI STOČARI

Naša treća vrsta društva odnosi se na narode specijalizirane za uzgoj stoke. Tu nisu obuhvaćeni oni koji su se, kao u našem društvu, specijalizirali za uzgoj stoke namijenjene tržištu, nego samo oni koji se oslanjaju na udomaćene životinje kao svoj osnovni način opstanka. Trgovanje takvim životinjama neki pastirski narodi zaista smatraju gotovo svetogrdom.

Pastirstvo vjerojatno ima korijene u specijalizaciji unutar ratarskoga seoskog života. Prvi ratari – prije pet do šest tisuća godina na Bliskom Istoku – mogli su u početku slati svoju stoku svaki dan izvan sela, ili je na duži period slati na pašu pod paskom pastira. Tijekom vremena pastiri su se odvojili od sela tako da su počeli držati vlastite životinje, koristeći se za ispašu graničnim zemljištima nedovoljno dobrima za obrađivanje. Na kraju se specijalizirano pastirstvo raširilo po središnjoj Aziji i na prostranim dijelovima Afrike izvan zone tropskih šuma. Gdje god se razvilo, spremno se prilagodilo lokalnim uvjetima, pa je nekoliko tipova pastirstva preživjelo do današnjih dana.

Pastirski se narodi oslanjaju na nekoliko vrsta stoke. U svim slučajevima njihove životinje su u stalnom pokretu, pasući i brsteći travu i žbunje. Te životinje obuhvaćaju nekoliko životinjskih porodica: magarce i konje (*Equidae*); deve i ljame (*Camelidae*); goveda, jakove i bizone (*Bovidae*); ovce i koze (*Ovidae*), te sjeverne sobove (*Cervidae*). Pastirstvo se tako može podijeliti na:

1. pastire ljama u gorskim predjelima zapadne Južne Amerike;
2. pastire sjevernih sobova Arktika i subarktičke Euroazije;
3. srednjoazijske pastire miješane stoke koja obuhvaća ovce, koze, konje, goveda te ponekad deve i jakove. Za stanovnike središnje Azije ovce i koze su kamen temeljac gospodarstva, osim na Tibetu gdje su od ključne važnosti jakovi;
4. bliskoistočne pastire ovaca, koza i deva, koji u manjoj mjeri drže i konje i magarce. Nekima su deve na prvom mjestu; drugi, primjerice u istočnoj Turskoj i u Iranu, imaju deve, ali su im ovce i koze važnije;
5. pastire afričkih savanskih travnjaka koji ovise o govedima, ali drže i ovce i koze, a u nekim slučajevima magarce i konje.

Osim kod pastira sjevernih sobova i ljama, stoka je glavni opskrbljivač mlijekom i ostalim mliječnim proizvodima. I zaista, osim magarce i ljame, stočari sve životinje mužu barem

jedanput. Stada pridonose gospodarstvu i na druge načine. Veće životinje važno su sredstvo prijevoza – za selidbu prtljage i osoba; one daju meso u svim prilikama slavlja i ceremonija. Njihova dlaka, vuna i krzno rabe se za pravljenje odjeće, zaklona, spremnika, opreme i mnogih drugih stvari. Kod nekih pastira važni su čak i mokraćna i izmet.

Većina pastira bavi se, osim stočarstva, i drugim djelatnostima kao sredstvima preživljavanja. Gotovo svi se upuštaju u ponešto nediferencirani uzgoj gajeći uglavnom žito. Neki su povremeno ribari, dok su lov i skupljanje manje važni. Simbiotska veza sa sjedilačkim uzgajivačima i gradskim stanovništvom jedno je od razlikovnih obilježja pastira, posebice onih na Bliskom Istoku i u manjoj mjeri onih u Srednjoj Aziji i arktičkoj Euroaziji. Bliski doticaj s tim narodima često daje priliku za stjecanje bogatstva prepadima, ratovanjem i iznuđivanjem. Što se tiče potonjega, postoji svojevrstni zaštitarski reket u kojem sjedilački seljani i građani plaćaju danak pastirskom plemenu kako bi izbjegli njihove prepade. Nadalje, većina pastira ovisi o gradskim ljudima poglavito zbog njihove izrađene robe i ostalih potrepština, i o seljacima zbog poljoprivrednih proizvoda. Mnogi su pastirski sustavi, kako ih je Kroeber nazvao, „djelomične kulture“, ne posve samodostatne jedinice s obzirom na materijalnu proizvodnju ili ideološke i duhovne vidove života.

Gotovo su svi pastirski narodi barem djelomice nomadski. Ima onih koji prožive cijeli život u lako prenosivim obitavalištima krećući se sezonski ukrug plemenskim teritorijem slijedeći svoja stada na ispaši. Drugi mogu provesti dio godine u nomadskim taborima, a dio u čvrstim seoskim kućama, dok neki kao Nueri, o kojima ćemo uskoro opširnije, šalju svoja stada van sa svim mladim ljudima kao stočarima u vrijeme produžene sušne sezone, dok stariji ostaju kod kuće u selu.

Među stočarima prevladava plemenski oblik društvene organizacije opisan u prethodnom poglavlju. Glavna iznimka su neki uzgajivači sjevernog soba u sjevernoj Euroaziji, posebno Sami koji zapravo imaju organizaciju tipa družine kao što je ona kod lovaca-skupljača. Plemenska struktura slijedi segmentiranu patrilinearnu vrstu organizacije. Ali u mnogim slučajevima ona se razvila u strukturu države u začetku, s istaknutim društvenim klasama i vojnom organizacijom koja poduzima pravo ratovanje.

Pastirstvo obično podržava razmjerno veliku i gustu populaciju, a u nekim slučajevima, na primjer Džingiskanovih Mongola, dopušta stvaranje velikih, iako prolaznih, carskih država. Djelomice zbog marginalne prirode svojih pothvata i zbog motivacije da povećaju svoje stado i tako prošire područja ispaše, pastiri su, posebno u jugozapadnoj Aziji i Africi, stekli glas ratnika i grabežljivaca.

NUERI

Ima nekih stočara koji su ovjekovječili segmentirani patrilinearni „plemenski“ sustav bez vlade pa su kao takvi primjer anarhije na djelu. Najpoznatiji su primjer Nueri, nilotski narod koji danas broji vjerojatno četiristo tisuća ljudi, a koji prebiva u močvarnom području Sudd uz Bijeli Nil i u njegovoj blizini u južnom dijelu Republike Sudana.

Već smo se nekoliko puta prije susreli sa segmentiranim patrilinearnim sustavom, a sustav Nuera u bitnom se ne razlikuje od onog Lugbara ili Konkomba. Imamo lokalna sela koja odgovaraju segmentima loze u kojima žive uglavnom članovi tog segmenta, no u selu ima i pridošlica. Osim toga, članove loze vezane za određeno selo možemo naći da žive i u drugim selima. Članovi segmenata klana jednako su raspršeni. Seoski teritoriji, vezani za određene loze, udružuju se kako bi stvorili veće teritorijalne jedinice povezane s još većim segmentima (potklanovima i klanovima), sve dok se ne zaokruži plemenska oblast koju nastavaju članovi plemena.

Pleme može imati pet do četrdeset pet tisuća ljudi. Svako je pleme gospodarski neovisno, ima vlastite pašnjake, opskrbu vodom i ribolovna područja. Sporovi unutar plemena moraju se rješavati posredovanjem, a članovi se moraju ujediniti protiv drugih plemena i stranaca. Ako Nuer napusti oblast vlastitog plemena i nastani se u drugoj, on time mijenja svoju plemensku rodbinsku vezu i postaje član plemena na čijem teritoriju sada živi. To je stoga što su neprijateljstva među plemenima endemska i ne postoji obvezno posredništvo. S druge strane, čovjek se može premjestiti s teritorija jedne loze unutar iste plemenske oblasti na drugi ne mijenjajući svoju rodbinsku pripadnost.

Osim strukture loze, Nueri imaju dobne razrede koji presijecaju veze loze i plemensku pripadnost, ujedinjujući osobe istoga spola i približne dobi. To je mnogo slabija struktura nego što je možemo naći kod mnogih Afrikanaca, uključujući i Tive, a uglavnom služi za obilježavanje obreda prelazaka iz djetinjstva u mladost i zatim u zrele godine. Žene su također organizirane kao i muškarci. Dobni razredi nemaju političku ulogu te očito ne djeluju kao udruženja uzajamne pomoći.

Zavada među segmentima iste komplementarne razine sustava glavni je politički mehanizam među Nuerima. Pa će se tako, ako čovjek ubije člana drugog potklana, stvoriti neprijateljska situacija između potklanova napadača i njegove žrtve. Međutim, neprijateljstvo će zapravo obuhvatiti samo bliske rođake s obiju strana. Što segmenti postaju obuhvatniji – to jest, što

se netko više penje u skupinama po razinama segmentacije – to je teže riješiti spor, tako da sukobi među pripadnicima primarnih ili sekundarnih plemenskih dijelova često vode do unutarplemenskih borbi (vidi dijagram u prijašnjoj raspravi o Lugbarama).

Svađe se, kao i zavade, uređuju i obično na kraju rješavaju posredstvom čovjeka zvanog „poglavica u leopardovoj koži“. Kao što je Evans-Pritchard primijetio, naslov „poglavica“ zavarava, budući da on nema pravu moć poglavice, nego je obično ritualni stručnjak koji pripada jednoj od loza ograničenog broja. Poglavica u leopardovoj koži vrlo je sličan vraču kod Lugbara. Onaj tko počinu ubojstvo prvo odlazi poglavici koji prebiva u svetištu. Poglavica odsijeca ruku ubojici da bi ga kao takvoga označio. Nakon toga može djelovati kao posrednik između rodbine ubijenog i ubojice. On čini potonju voljom platiti krvnu odštetu da izbjegne zavadu i tada uvjerava drugu skupinu da prihvati nadoknadu. Poglavica u leopardovoj koži skuplja krvnu odštetu u obliku stoke, između četrdeset i pedeset životinja, koju odvodi do doma ubijenog. Poglavica ne djeluje kao sudac, iako može biti vrlo uporan pa čak može zaprijetiti prokletstvom rodbini ubijenog ako ne prihvati nadoknadu. No, do prijetnji uvijek dolazi, jer ta skupina mora sačuvati čast pa se čini nevoljkom popustiti. Najvažnija je „moralna obveza riješiti slučaj prihvaćanjem tradicionalne isplate i izbjeci obostranom željom, u svakom slučaju taj put, daljnja neprijateljstva“ (Evans-Pritchard, 1961., 292).

„Poglavica u leopardovoj koži ne vlada i ne sudi, nego je posrednik putem kojega zajednice, željne okončanja otvorenog neprijateljstva, mogu zaključiti aktivno stanje zavade“ (Evans-Pritchard, 1961., 293). On također posreduje u sporovima zbog vlasništva stoke. U svakom slučaju, sve što poglavica u leopardovoj koži može učiniti jest da zatraži od stranaka da porazgovaraju o sukobu i samo ako obje strane pristanu na posredništvo, problem može biti riješen. Najveća je moć poglavice u leopardovoj koži, kao i kod vrača zazivača kiše u Lugbara, da baci kletvu na one koji ne pristaju na predloženo rješenje. U tome se Nueri najviše približavaju upravnoj strukturi. Kletva, za onoga tko čvrsto vjeruje u njezinu moć, ima sličnu moć i snagu policajca u našem društvu koji otprema nekog u zatvor uz prijetnju pištoljem. S druge strane, kletva, za razliku od policajčeva pištolja, nije oružje legitimno ograničeno samo na poglavicu u leopardovoj koži, jer i ostali imaju moć zazivati nadnaravno, iako u njihovu slučaju to ne mora biti tako moćna sila. Nadalje, moć poglavice očito je priznata samo unutar uskih granica u kojima se prihvaćaju rezultati posredništva. Njegov autoritet ne obuhvaća ostala područja društvenog nadzora.

Poglavica u leopardovoj koži prigodice odlučuje o primjerenim naknadama u skladu s utvrđenim običajima Nuera, ali, kao što Evans-Pritchard razjašnjava, to ne čini pravni sustav

„jer ne postoji ustanovljena i nepristrana vlast koja odlučuje o tome što je pravo a što krivo u sporu, te ne postoji vanjska sila za izvršenje odluke koja je donesena“ (1961., 293).

Osim poglavica u leopardovoj koži, najvažniji su ljudi među Nuerima lokalni glavari proširenih obitelji. To su stariji ljudi, ali prije svega su to ljudi bogati stokom i ljudi čiju osobnost poštuju svi Nueri. Oni također pripadaju, kako Evans-Pritchard smatra, aristokratskim klanovima. To su nadmoćne skupine unutar plemena. Izraz „aristokratski“ izgleda neprikladno, s obzirom na to da takav klan ima ugled ali nema posebne povlastice, pa čak nema ni ugled izvan vlastitog plemena. Tim utjecajnim pojedincima nedostaje jasan društveni položaj. „Svaki Nuer [...] smatra se dobrim kao i njegov susjed, a obitelji i udružene obitelji, usklađujući svoje djelatnosti s ostalim suseljanim, uređuju svoje poslove kako same žele. Čak i pljačkaškim pohodima nedostaje organiziranosti, a vodstvo je ograničeno na sferu borbe te nije institucionalizirano ni stalno“ (Evans-Pritchard, 1961., 294).

Nueri imaju nekoliko različitih vrsta obrednih stručnjaka: čovjeka stoke, totemske stručnjake, vračeve, vlasnike fetiša, čarobnjake, gataoce. Ipak, nitko od njih nema politički položaj ili funkciju, osim kada se neki istaknu te su u stanju plašiti druge svojim navodnim nadnaravnim moćima.

Kao i kod Lugbara, „proroci“ su se među Nuerima pojavili kao dodatna politička snaga potkraj devetnaestoga stoljeća, vjerojatno kao odgovor na pojavu mahdija u Sudanu. Prvi proroci su, izgleda, bili obredni stručnjaci – iscjelitelji i šamani – a kasnije su stekli ulogu posrednika u sporovima na vlastitom području. Neki su proroci bili sposobni stvoriti osjećaj plemenskog jedinstva, a od sebe simbol tog jedinstva, poticanjem nekoliko frakcija svoga plemena na jedinstveno djelovanje u ratu protiv neprijatelja. Proroci su organizirali plemena kojima su pripadali za borbu protiv arapskih i europskih najezda. No nikada nisu integrirali bilo koju skupinu veću od vlastitoga plemena, a i taj je trud bio kratkoga vijeka.

EGALITARIZAM I STOČNO PASTIRSTVO

Harold K. Schneider brani tezu da postoji bitna veza između egalitarnosti i ovisnosti o stočnom pastirstvu. Usredotočujući se na istočnu Afriku, on otkriva da su društva koja imaju mnogo stoke po čovjeku (više od jednog goveda po osobi) ravnopravna i bezdržavna, s društvenim sustavima koji su u prvom redu organizirani na temelju sustava segmentiranih loza ili sustava dobnih razreda. Čini se da se hijerarhija i država češće javljaju među ljudima

s manje stoke. On vjeruje da oslanjanje na stoku po svojoj prirodi koči razvoj hijerarhijske organizacije. Stada goveda vrlo su pokretljiv izvor bogatstva koje može brzo rasti, ali i brzo nestati. Ondje gdje je uzgoj stoke glavno žarište gospodarstva i gdje uključuje sudjelovanje svih, teško je monopolizirati glavni izvor bogatstva ili ga staviti pod nadzor nekolicine. „Teško je [...] centralizirati krave“ (Schneider, 219).

Osim toga, Schneider ističe raširenu važnost stočnih udruženja koja stoku posuđuju drugim ljudima. Posljedica toga je da svaki čovjek biva uključen u mrežu odnosa u kojoj je svatko iznajmljivač i posuđivač stoke. To ima očitu ulogu svesti na najmanju mjeru gubitke od pljački i bolesti. Udruženja izgrađuju dobronamjernost prema drugima, smanjuju pritiske na pašnjake, a posao se rasterećuje. U isto vrijeme pomažu prikrivanju nečijeg bogatstva. No mnogo je važnije što stočna udruženja podržavaju kočenje razvoja hijerarhije kod uzgajivača stoke uključivanjem svakog pojedinca u niz jednakih i uzajamnih veza s drugima. Egalitarni sustavi su takvi jer osiguravaju „mnogostruke prilike za stjecanje novog bogatstva, tako da su bogati ljudi, veliki ljudi nasuprot poglavica, rijetko mogli pretvoriti bogatstvo u moć, budući da su oni nad kojima su htjeli dominirati imali izvore bogatstva proizišlog iz mnogostrukih prilika i širokih sustava kreditiranja putem stočnih udruženja u uvjetima brzog stvaranja kapitala, što im je omogućilo da izbjegnu podložnost“ (Schneider, 210). Ravnopravnost uvijek „počiva na gospodarskim temeljima koji su takvi da se po svojoj prirodi (a katkad možda uz pomoć zakona) ne mogu monopolizirati“ (Schneider, 219).

Zanimljivo je kako Schneider u znatnoj mjeri ističe stočna udruženja (vjerojatno s pravom), ali Nueri se, o kojima smo raspravljali u prijašnjem poglavlju, uvijek uzimaju kao pravi primjer tipičnog stočno-pastirskog, egalitarnog društva koje, čini se, nimalo ne ovisi o tom mehanizmu. Oni imaju instituciju zvanu *math*, ili „najbolji prijatelj“; dvoje ljudi formalno uspostavlja vezu prijateljstva razmjenjujući ili posuđujući stoku (Howell, 198). Nisam našao nijedan detalj opisa *matha* ni u jednom objavljenom izvoru. On za Nuere ili nije tako važan, ili, što stvarno može biti slučaj, Evans-Pritchard i ostali koji su proučavali Nuere nisu shvatili njegovo značenje.

U svojoj knjizi Schneider ne postavlja pitanje zašto su pastirski narodi izvan istočne Afrike češće skloniji hijerarhijskim sustavima i protodržavama, ako ne i potpuno razvijenim državama. Srednjoazijski stočari od sovjetskog Turkestana do Mongolije, nisu samo ovisili o velikim stadima ovaca, nego i o stadima goveda i konja. Oni su također organizirali neke vrlo važne države i hijerarhijske sustave. Arapski beduini i iranski pastiri isto su, čini se, orijentirani na sustave mnogo manje jednakosti od istočnoafričkih stočara. No, bitna je

razlika između azijskih i afričkih pastira u tome da su prvi uvijek živjeli u bliskom susjedstvu velikih država (Kine, Irana i indijskih država). Možda je razvoj hijerarhijskih struktura među azijskim narodima odgovor na tu okolnost. Ugledni su ljudi među pastirima djelovali kao posrednici između golemih država te su bili središnje pojave u vrlo važnoj trgovinskoj djelatnosti između Kine i Zapada preko takvih kanala, pa su i sami mogli ojačati svoju moć i stvoriti države.

Schneider isto tako ne razmatra mnoge druge afričke uzgajivače, od kojih mnogi imaju malo stoke bilo koje vrste, i koji imaju egalitarna, anarhična društvena uređenja (npr. Konkombe, Tivi itd.). Zato se možemo pitati ne ovise li temelji egalitarnih akefalnih sustava ne toliko o vrlo pokretljivom i reproduktivnom obliku bogatstva (stoci), koliko o kulturnom obrascu koji omogućava najveću moguću raspršenost protutežnih društvenih odnosa i koji stvara ozračje u kojem je monopol nemoguć. Monopoli mogu biti stvoreni posredstvom stoke, ali isto tako mogu biti nemogući uz druge oblike bogatstva. Moguće je usporediti mongolske stočare s uzgajivačima Konkombama.

SAMI ILI LAPONCI

Stočarenje sa sjevernim sobovima na europskom subarktičkom području posve je različito od ispaše stoke stasitih Nuera u sušnom južnom Sudanu. Ipak, ti narodi ne dijele samo pastirski život, nego i individualistički pogled na svijet kao i anarhičnu društvenu strukturu. Premda su Sami uglavnom pokazali znatnu upornost u održavanju svoje jedinstvene kulture suočene sa stoljetnim bliskim doticajem s Europljanima, ipak su, posljedično, promijenili svoje političke i vjerske sustave. Može se reći da su Sami tristo i više godina bili pod vlašću jedne, skandinavske, ili druge, ruske, države, pa su sukladno tome pripadali luteranskoj ili pravoslavnoj kršćanskoj crkvi. Zbog toga je nešto teže rekonstruirati „prvotni“ društveni poredak Sama prije doticaja s njima.

Kod Sama očito nikad nije došlo do sveobuhvatne političke integracije. Bili su narod razdijeljen na mnoge male stočarske družine, od kojih je svaka bila nezavisna i autonomna jedinica. Družina je još uvijek važna među Samima. Usprkos činjenici da su Sami pastirski narod, ta osnovna društvena jedinica, družina, slična je onoj koja obilježava većinu lovačko-skupljačkih naroda. Samijska družina ima nekoliko desetaka ljudi, od kojih su većina rođaci. Ta je veza dvostrana; ona može ići preko oca ili preko majke. Doista je, srodstvo Sama, kao u Inuita i Europljana, nelinearno. Članovi družine imaju pravo koristiti se određenim

teritorijem; zato možemo reći da je teritorij zajedničko vlasništvo skupine. Pripadnici družine imaju isključivo pravo na lov i ribolov na tom području, a najvažnije je pravo na ispašu njihovih sobova.

Pripadnost družini prilično je neodređena, jer je sasvim moguće da se netko povuče iz skupine i traži članstvo u drugoj. Čini se da je svojevremeno družina bila egzogamna skupina koja je učvršćivala saveze s drugim sličnim skupinama razmjenjujući žene i supruge.

Unutarnja pitanja rješava vijeće, kako su ga nazvali neki autori. Budući da je to tijelo uzimalo u svoje članstvo glavare svih obitelji, izraz „vijeće“ pomalo navodi na pogrešnu pomisao da se radi o formalnom organiziranju i delegiranju moći. Odluke skupine zapravo su zajednička odgovornost odraslog muškog stanovništva u cjelini – što je uobičajeno obilježje ostalih anarhičnih ustroja zajednice s kojima smo se susreli.

Osim toga postoji vođa družine. To je doživotan položaj, često nasljedan, koji prelazi na najstarijeg sina. No, ponekad vođu može izabrati skupina. Čak je moguće da se muškarac oženi zato da može s vremenom postati vođa, jer je sadašnji vođa njegov tast koji nema sinova da ga naslijede. Obično vođa treba biti bogatiji od svojih sudrugova. Vođe družina zapravo su glavni pastiri skupine utoliko što njihov autoritet nad ostalim pojedincima zaokružuje njihovu povezanost sa stadima sobova. Na taj je način vođa družine koordinator glavne gospodarske djelatnosti skupine. „On je taj koji određuje koje će srodničke skupine unutar družine krenuti u ekspediciju skupljanja stada. On je taj koji određuje datume selidbe, koji prihvaća ili odbacuje kandidata za članstvo u družini i koji usmjerava kretanje stada. On je taj koji donekle daje kontinuitet i stabilnost labavo organiziranoj laponskoj družini, jer se njegov nasljednik obično bira između njegovih sinova ili zetova.“ Osim upravljanja stadom, uloga vođe je „nejasna pa je često nadglasana u skupnom odlučivanju“ (Pehrson, 1077).

„Gospodar družine“ doslovan je prijevod samijske titule, a „gospodarica družine“ odgovarajući je naziv za ženu ili majku vođe družine. Njezin je utjecaj unutar skupine prilično velik. Društvo Sama, kao i Inuita, Ifugaoa ili Dajaka, stvarno, općenito gledano, dodjeljuje mnogo veću jednakost ženama. Žene nasljeđuju jednako kao i muškarci; one mogu predati imovinu u nasljedstvo isto kao i muškarci; one u potpunosti sudjeluju u gospodarskim djelatnostima skupine, a muško vodstvo same družine može se prenijeti po ženskoj liniji.

Šaman je bio drugi izvor moći u zajednici Sama pretkršćanskoga doba. Detalji njihova

šamanizma nisu dobro znani, no sigurno možemo reći da su takve pojedince, najvjestije u obraćanju nadnaravnim silama, u liječenju bolesti i u proricanju budućih događaja, slušali i poštovali. Teško je vjerovati da nisu ponekad rabili svoju moć ne bi li ojačali osobni položaj među svojim susjedima.

Moderna vremena prati širenje osobnog vlasništva (povećanjem stada, stjecanjem suvremene tehnologije kao što su motorne saonice, itd.), a ono utječe na jačanje individualizma unutar samijskoga društva. U isto vrijeme vlasti Švedske, Norveške, Finske i Sovjetskog Saveza uvele su formalizirane tehnike kojima potiču izravan nadzor nad društvenim životom Sama.

BIBLIOGRAFSKA BILJEŠKA

Glavni izvor za Nuere je Evans-Pritchard. Ostali afrički pastiri s akefalnim političkim sustavima, od kojih se neki približavaju anarhiji Nuera, su narodi: Barabaig (vidi Klimu); Dinka (vidi Lienhardta); Jie (Gulliver); Karamojong (Dyson-Hudson); Turkana (Gulliver). Za narod Same vidi Pehrsona, Vorrena i Mankera.

VI. ANARHIJA U RATARSKIM DRUŠTVIMA

Gotovo da prema definiciji ne bismo trebali očekivati primjere anarhičnih političkih ustroja zajednice u ratarskih naroda. Jedan od razloga tome je činjenica da poljodjelstvo zahtijeva stalnu obradu velikih površina zemlje pa se javlja pobuda da se nakupi što više važnoga prirodnog bogatstva kao vlasništvo. Nadalje, ratarstvo je od svojih početaka, a još je i danas, vrlo povezano s navodnjavanjem. Zahvaljujući složenom problemu raspodjele vode, navodnjavanje se lako može birokratizirati, ili se to, u najmanju ruku, često događalo. Zbog toga se slojevito i politički centralizirano društvo lako pojavljuje u ratarskom okruženju. Ratarski narodi obuhvaćaju one koji vode seljački način života, a koji danas slijedi vjerojatno velika manjina čovječanstva. Nadalje, suvremena industrijska društva također potpadaju u ovu kategoriju, tako da sve zajedno više od devedeset posto svjetskog stanovništva danas pripada tom tipu.

Iako ni jedan prvotan primjer anarhije tradicionalno nije postojao ni u jednog ratarskog naroda, ima zanimljivih slučajeva visoko decentraliziranih konfederacija koje graniče s anarhijom i čije su institucije vlasti vrlo nejasne.

Pogledajmo stari Island. Taj su hladan otok 864. godine naselili Norvežani, od kojih se nemali broj preselio tamo jer su u Norveškoj bili izopćenici ili su bili nezadovoljni tamošnjim uvjetima. Moramo imati na umu da se gotovo sve naseljavanje Islanda dogodilo prije no što je Norveška razvila ikakav sustav ujedinjene ili centralizirane države i monarhije.

Naseljenici su sa sobom donijeli germansko-norvešku koncepciju „prava“, čija je važna sastavnica pojam zbora, skupštine, sastavljene od trojice odraslih muškaraca koji donose zakone i kažnjavaju kriminalce, a sve prema sustavu konsenzusa.

Novi naseljenici Islanda uveli su slojevit skandinavski društveni sustav. Bilo je slobodnjaka, koji su polagali pravo na malene posjede u novoj zemlji, i unajmljenika ili kmetova (robova). Od slobodnjaka je proizišlo tideset šest poglavara (*godhija*) koji su, zajedno sa svojim obiteljima, tvorili aristokraciju. Svaki je poglavar bio starješina na svom području koje je u ranom razdoblju moglo brojiti jedva tisuću stanovnika. On je štitio prebivališta na svom teritoriju i pomagao slobodnjacima da osiguraju svoja prava. Bio je glavni donosilac odluka kojem su se ljudi pokoravali; također se prihvaćao posredništva u sporovima i kažnjavanja krivaca. Može se reći da su se bojali njegova mača, ne nužno zato što je njime baratao najposobniji borac, nego zato što mu je pridodana aura legitimne vlasti. Ali, uz postojanje

nejasnih pravnih sankcija vezanih za *godhija*, on je, zapravo, bio utjecajan čovjek koji je uspješno provodio svoju volju do te mjere da je mogao uvjeriti svoje sljedbenike da ga prihvate kao prvog među jednakima. Kad je zajednica opozvala svoju naklonost, poglavar je bio nemoćan. Nije imao potporu policijskih snaga, nego mu je na raspolaganju bilo javno mnijenje koje je pokušavao pridobiti na svoju stranu. Dobrog su poglavara njegovi sljedbenici poštivali i divili mu se te ga podupirali. Lošem poglavaru bi onemogućavali da provodi svoju volju, pristaše bi mu se osipali i, na kraju bi krvavo nestao sa scene. Pojedinačni slobodnjaci, koji nisu voljeli svoga poglavara, mogli su mu otkazati poslušnost i prikloniti se drugom. Zbog toga položaj poglavara nije obilježavala stvarna teritorijalna suverenost, jer je teritorij, poistovjećen s jednim poglavarom, mogao biti istočkan posjedima čiji su se vlasnici priklonili drugom.

Od najranijeg doba na Islandu je sva naseljiva zemlja bila zauzeta i proglašena posjedima, čiji su vlasnici bili vezani za jednog ili drugog poglavara. Islandsko je zaleđe, zemlja gdje su prevladavala ledena polja i aktivni vulkani, bilo pribježište onima koji su odbacili taj sustav ili su bili izopćeni iz ostatka društva.

Lokalna politička jedinica bilo je poglavarstvo kojem je nedostajao točno određen suvereni teritorij. Nije bilo stvarne izvršne moći, a difuzne su sankcije bile glavno sredstvo društvenoga nadzora. Poglavarstvo nije činilo suverenu državu, nego prije dobrovoljan ugovorni odnos između poglavara i slobodnjaka, koji je slobodnjak mogao po volji razvrgnuti.

Osim lokalnoga poglavarstva, jedini oblik političke integracije na starom Islandu koncentrirao se u „*thingu*“ (mjesnim skupovima). Bile su to dobrovoljne sudbene skupštine slobodnjaka koje su predvodili poglavari „na kojima se raspravljalo o zajedničkim problemima prema tradicionalno uređenim postupcima“ (Thompson, 165). Postojali su regionalni *thingovi* i federalni *althing* za cijeli otok. Federalna se skupština (*althing*) sastajala jedanput na godinu, na njoj su se sudionici podsjećali na običajno „pravo“; oni su također donosili nove propise i djelovali kao sud. Ali nijedan od *thingova* nije bio stvarna upravna institucija, jer nisu imali moć da pozivaju u vojsku, niti su imali bilo koje drugo sredstvo, osim difuznih sankcija, da provedu svoju odluku. Najčešće kazne bile su izopćivanje (protjerivanje iz civiliziranog društva na određeni broj godina) i zapljena imovine. Provođenje izopćivanja potpuno je ovisilo o javnoj volji za progonom. I kao što nam Sagas kaže, prognanik je uvijek našao pristaše koji bi mu pomagali, tako da progonstvo ni u kojem slučaju nije bilo tako teška kazna kakvu bi netko mogao zamisliti na mjestu kao što je

Island. Osim toga, prema Sagasu, čini se da je izvršenje kazne progonstva prepušteno onima koji su pripadali oštećenoj strani; ostali pojedinci bili su u najboljem slučaju nezainteresirani za izvršenje kazne (usp. *Sagu o Gisliju*, *Sagu o Gretti*).

U slučaju drugog načina kažnjavanja – zapljene imovine – bilo je potrebno da određeni broj ljudi iz *thinga* kao cjelina preuzme na sebe zadaću da posjeti domaćinstvo okrivljenog i proglasi imovinu zaplijenjenom. Ljudi koji su preuzimali tu odgovornost čini se da su također bili oštećeni pojedinci i njihovi prijatelji. Ako nijedna od tih skupina nije preuzela taj zadatak, presuda *thinga* ostala bi neizvršena. Kada se pokušavalo zaplijeniti imovinu, često bi dolazilo do zavada i osveta. Poglavar kojega bi *thing* našao krivim zbog nekog prijestupa, mogao je poricati osudu pa je i to obično dovodilo do krvne osvete.

Islandski *thingovi* nisu imali izvršitelja. *Althing* je, primjerice, odredio čovjeka na tri godine kao „organ zakona“ čiji je zadatak bio da deklamira jednu trećinu zakonskih propisa svake godine i da vodi sastanak federalne skupštine kao „nepriistrana osoba“, osoba koja samo proziva razne osobe koje žele govoriti, što je položaj sličan položaju predsjedavajućeg na gradskoj skupštini u Novoj Engleskoj.

Društveni poredak starog Islanda počivao je na dobrovoljnom ugovornom sporazumu s *godhijem* i na presudama skupštine svih odraslih slobodnjaka, čije je provođenje ovisilo o dobrovoljnim zajedničkim ili difuznim sankcijama. No, moglo se pribjeći krvnoj osveti i vraćanju kako bi se postigli pravda i red. Čak i kad bi federalna skupština izrekla presudu za umorstvo, čast rodbine ubijenoga zahtijevala je osvetu pa su, sporovi, čini se, bili vrlo uobičajeni, a zaustavile bi ih samo hladnije glave koje bi se umiješale i počele s procesom dovođenja problema pred mjesnu skupštinu radi nagodbe. Ponekad je ta nagodba bila razlog ponovnog krvoprolića.

Čovjek je također branio svoju čast i ponos u dvoboju, čije su posljedice također izazivale zavadu. I muškarci i žene mogli su steći ugled moćnih vračeva pa je njihovo upravljanje nadnaravnim silama izazivalo veliki strah.

Uz ljude koji su na Islandu imali ugled posrednika u sporovima (kao što je Njal u *Sagi o Njalu*), posredništvo je prvenstveno bio posao mjesne skupštine, *thinga*.

Laura Thompson opisala je drevnu islandsku državu kao „u zbilji ne jednu državu, nego konfederaciju nezavisnih, politički ravnopravnih udruženja *godorda*“[1] (Thompson, 163). Naravno, moramo imati na umu da je jedan od razloga za takvu situaciju bio taj što je

nekoliko poglavara bilo ljubomorno na vlastito područje moći i utjecaja pa su nastojali ograničiti centraliziranje vlasti. No, borba među poglavarima vodila je do prevlasti sve manjeg broja poglavara. Na kraju je jedan poglavar postao nadmoćan i učinio Island ovisnim o Norveškoj. Tako je Island brzo lišen svojih starih decentralističkih, bezvlasnih i anarhičnih svojstava – svojstava koja su suvremenim Europljanima nevjerojatno „barbarska“.

IMAZIGHENI ILI BERBERI

Na cijelom Bliskom istoku ima nekoliko različitih etničkih skupina na koje se pozivaju kao na one koje „naseljavaju zemlje drskosti“ zato što žive prkoseći centraliziranoj vlasti. Skupine su „plemenski“ organizirane, patrilinearno, vrlo decentraliziranih akefalnih političkih ustroja zajednice. Imazigheni koji obitavaju u sjevernom Alžiru i po marokanskom gorju vjerojatno su najanarhičniji od tih naroda. Najprikladniji primjer su tzv. „Kabili“ – imazighenski poljodjelci sjevernog Alžira i skupina o kojoj je Kropotkin pisao s naklonošću.

Osnovna je društvena jedinica u Kabila obiteljsko domaćinstvo. Nekoliko bližih domaćinstava čine susjedstvo unutar sela, a ono je ekvivalent zajedničkoj muškoj lozi, premda susjedstvo može uključivati i osobe koje nisu pravi rođaci. Muška loza je, s druge strane, sastavni dio klana. Obično postoje dva klana u selu od kojih se svaki poistovjećuje sa *sofom* ili „polovicom“[2] – to jest, jednom posebnom polovicom sela. Sela su nezavisne jedinice. Njih deset do dvadeset čini pleme, ali ono nema stvarnu ulogu, nego je u najboljem slučaju dobrovoljno udruženje ili savez koji se ostvaruje u rijetkim prilikama zajedničke obrane. Otprilike se dvanaestak plemena može naći u Kabiliji.

Svaka loza u selu ima svoga glavnog predstavnika koji sudjeluje u seoskom vijeću koje raspravlja o svim stvarima važnim za zajednicu: o donošenju propisa, posredništvu i suđenju. Od vijeća se očekuje da brani čast zajednice i da prati izvršenje svojih odluka. Tu, kao i u ostalim slučajevima u ovom pregledu, možemo zamijetiti slabost stvarnih obilježja uprave jer nema zasebnih policajaca. Umjesto toga, vijeće obično nastoji posredovati između zavađenih strana tako što pokušava naći neku osnovu za kompromis te ih navesti na sporazum. Još jedanput se čini da cilj nije odrediti krivicu, nego ponovno uspostaviti sklad skupine. Vijeće je, zapravo, glas javnog mnijenja i komunalnih sankcija, s obzirom na to da je sastavljeno od predstavnika svake srodničke skupine, a također i zato što djeluje samo kad je dogovor jednoglasan, tj. donesen konsenzusom. Dva su glavna oblika kazne koju to tijelo može nametnuti istjerivanje iz sela i ostracizam. Vijeće je, kao što je rečeno, zapravo glas seoskog

javnog mnijenja i, ako ono odluči izopćiti suseljana, svi će se složiti da se provede kazna koju shvaćaju kao simboličnu osudu na smrt. Na sličan način djeluju difuzne i kolektivne sankcije kod istjerivanja pripadnika iz sela.

Kolektivnoj se zakletvi pribjegava kao krajnjem sredstvu, kad propadne svaki drugi način dogovora. Tada je potrebno da se pripadnici skupine svi zajedno zakunu na istinitost svojih tvrdnji pod prijetnjom božjeg gnjeva u slučaju krivokletstva. U tom slučaju odbijanje zakletve znači priznanje krivice.

Osim vijeća cijeloga sela, muškarci iste loze mogu se, prema potrebi, sastati kao tijelo, no važnije od toga je vijeće klana koje nadzire vrijeme početka raznih sezonskih aktivnosti, kao što je početak oranja, žetve i ostalih zajedničkih poslova, kao i vjerskih svetkovina. Vijeća uvijek djeluju na temelju dobro poznate zbirke običajnih propisa svojstvenih određenom selu. Propisi opisuju definirana „zlodjela“ i njima pripadajuće kazne. Osim toga, vijeća se pridržavaju kabilskog kodeksa časti.

Bourdieu naziva kabilski sustav „gentilnom demokracijom“, jer se radi o skupini srodnika koji upravljaju životima putem zbora svih „očeva“ u selu. Ipak, čini se da im nedostaju neke bitne osobine demokracije. Prvo, ne vlada većina: konsenzus čini temelje odlučivanja. Drugo, barem u idealnom slučaju, moć je tako decentralizirana da je u zajednici predstavljena svaka rodbinska skupina. Teško se može reći da postoji zastupstvo vlasti, svojstvo demokracije. Treće, odluke ne provodi policija, a vijeće je više posredničko nego sudbeno tijelo. Najviša je moć zajednice u izricanju difuznih sankcija. I napokon, društveno suobraćanje više je rodbinske nego političke prirode. S obzirom na sve to, imamo instituciju koja je, čini se, više anarhična nego demokratska.

Marokanskim Imazighenima svojstven je i patrilinearni sustav zajedno s odgovarajućim vijećima. Ipak, struktura je na višim razinama integracije istaknutija i snažnija, tako da su plemenska vijeća posve očito vladajuća tijela. Plemensko se vijeće sastoji od starješina iz svakog od nekoliko klanova koji čine pleme. Ti starješine često tvore svojevrsno plemstvo iz kojeg proizlazi više plemstvo ili poglavari kojima se povjeravaju poslovi cijeloga plemena. Ako se vijeće ne može dogovoriti o izboru poglavara, on se bira ždrijebom.

U nekim dijelovima Maroka važno je političko sredstvo savez pa je svaki plemenski segment povezan jednim ili dvama savezima. Na taj se način mogu nadzirati sporovi unutar plemena, jer ako jedno pleme napadne drugo, to je poziv pripadnicima saveza da priskoče u pomoć svojoj braći. Naravno da pripadnici istog saveza nemaju međusobnih razmirica. Tako dugo

dok su savezi snažni, moć plemenskog poglavara je ograničena, budući da se ratni plijen osvojen u borbi mora dijeliti na sve pripadnike saveza.

Plemenski poglavar povremeno je u stanju opskrbiti određene pristaše dovoljnom vatrenom moći da može nametnuti svoju volju plemenu i proširiti je na druga. Nesumnjiva je posljedica toga da je u mogućnosti dobiti nadzor nad dvama savezima, ubiti suparničke poglavare, kao i izazvati mjesni sukob kojim može upravljati u svoju korist. Nakon što dobije prevlast nad određenim područjem, on će nastojati ojačati svoj položaj tako da ga marokanski sultan proglasi *quaidom* (predstavnikom). Bio on sposoban uzdići se tako visoko na putu političkog uspjeha ili ne bio, njegova je autokratska vladavina obično kratkoga vijeka. Utemeljenje dinastije gotovo je nemoguće, zahvaljujući činjenici da je poglavar suočen s trajnom pobunom koja na kraju uspijeva i vraća sustav na stari decentralizirani anarhični poredak. U svakom slučaju, sustav stvara rudimente vlade i krhku autokratsku državnu strukturu. On omogućava povijesni proces cikličkog osciliranja između arhije i anarhije.

Neki marokanski Imazigheni imaju zanimljivu tehniku posredništva. Dok su manji sporovi prepušteni lokalnim glavarima i vijećima, velike sporove, u kojima sudjeluju pripadnici različitih plemena, rješavaju „sveti ljudi“ ili Igurrameni. Ti su nasljedni sveci u idealnom slučaju potomci Proroka i zato posjeduju *baraku* ili svetost. Oni imaju čarobne moći i poznati su kao dobri i pobožni ljudi. Ne bore se, ne sudjeluju u razmiricama i prepirkama, nego su neborci i vječiti neutralni mirotvorci koji imaju vlastite posebne muške loze. Oni su posrednici između potencijalno neprijateljskih skupina. Osim te zadaće, oni nadgledaju izbor poglavara u nekoliko susjednih plemena, daju pribježište, zaštitu strancima i djeluju kao središta obavijesti.

Važan je dio njihove posredničke sudačke uloge prisustvovanje zajedničkim zakletvama. Kao što je spomenuto za Kabile, skupna zakletva smatra se djelotvornom, jer se pojedinac zaklinje pod prijetnjom božje kazne ako se krivo zakune. Ali Gellner navodi da to nije osnovni razlog djelotvornosti te metode pravorijeka, jer pojedinci ipak počinjaju krivokletstvo. Prema Gellneru djelotvornost je skupne zakletve u tome što će, ako skupina želi stati iza nekoga svog, to moći i učiniti; kolektivno će se zakleti na nevinost navodnog krivca. No, ona također može upotrijebiti mehanizam da kazni jednog od svojih ako je preveliki izazivač nereda tako što će neki ili svi njegovi rođaci odbiti zakleti se, u kojem slučaju tužitelj pobjeđuje.

Sveci su u sporovima posrednici, a ne suci, budući da ne mogu provesti svoje odluke, nego

ovise o tomu hoće li umiješani u slučaj prihvatiti osudu. Oni koji se odbiju pokoriti presudi suočeni su sa znatnom opasnosti zahvaljujući moralnom autoritetu svetaca. Javno mnijenje, posebice ono svetaca i njihovih stranaka, okreće se protiv takvih osoba.

Osim činjenice da se društvo Imazighena može obilježiti hijerarhijskom strukturom koja razlikuje utjecajne plemenske članove vijeća od manje važnih, postoji jasnije određena klasna ili čak gotovo kastinska podjela. Na primjer, Imazigheni imaju malu populaciju robova. Osim njih, male zajednice Židova obitavale su u zemlji te oni također pripadaju podređenoj „parijskoj“ kasti. Među nekim Imazighenima, kao što su oni iz pustinjačkih oaza, postojala je haratinska kasta kmetova uzgajivača koji su obično imali naglašena negroidna fizička obilježja.

Ukratko, društva imazighenskog stila su hijerarhijska, no u mnogom pogledu egalitarna. Ona pokazuju anarhična obilježja, ali rađaju i autokratske režime. Isto tako ukazuju na zanimljive nevladajuće tehnike društvenog nadzora. Posljednja desetljeća, djelomice zbog poboljšane vojne tehnologije, dovela su sve Imazighene mnogo više pod neposredan nadzor središnjih vlada.

SANTALI

Nekoliko milijuna ljudi u Indiji tradicionalno klasificiraju „plemenskima“. To znači da pripadaju onim manjinskim etničkim zajednicama koje se ne drže ni kastinskog sustava niti prihvaćaju ideologiju ili ritual hinduizma. Oni su egalitarni te su obično organizirani u egzogamne patrilinearne klanove. Plemenske narode nalazimo raspršene po cijeloj Indiji gdje žive seoskim poljodjelskim životom. Njihova ideologija jednakosti i decentralizirani društveni sustav u nekim slučajevima navještaju anarhično uređenje.

Santali imaju vrlo slabe naznake sustava vlade. Njih više od tri milijuna živi u istočnoj Indiji, uglavnom u državi Bihar. U santalskom selu život uređuje vlastita srodnička skupina (obitelj i klan) te seosko vijeće i glavar. Položaj glavara je nasljedan, obično prelazi s oca na sina, ali usprkos tomu potrebno mu je odobrenje glavnih članova seoskih domaćinstava. To je doživotna služba. Glavara smatraju glavnim zaštitnikom i čuvarom tradicije koju Santali silno poštuju. Njemu se mogu obraćati kao „velikom čovjeku“, drugim riječima, čovjeku velikoga utjecaja. Također ga smatraju mudrim i učenim čovjekom. Unatoč tomu, on je, u najboljem slučaju, prvi među jednakima. „On je javno samo nešto više od glasa konsenzusa, iako privatno njegov utjecaj odgovara utjecaju posebno poštovanog i moćnog čovjeka“

(Orans, 21). Glavar dobiva određeni danak i povlastice za svoju ulogu, što obuhvaća zemlju bez plaćanja zakupnine, dio svake životinje ubijene u zajedničkom lovu i središnje mjesto na svim vjenčanjima.

U selu postoji još šest službi prema imenovanju i to doživotno. Među njima su seoski svećenici i pomoćnik odgovoran za javni moral.

Vijeće se sastoji od glava svih domaćinstava u selu. Ono se sastaje redovito i pod predsjedanjem glavarara. Osim njega, koji ga redovito saziva, svatko u selu može zatražiti sastanak. U tradiciji Santala očigledno postoji snažan naglasak na otvorenom i slobodnom okupljanju koje svakom pripadniku daje pravo da potpuno izrazi svoje poglede. Cilj je svakog sastanka postići konsenzus, ali ako ga nema, prihvaća se podrška većine. Konačne odluke obično slijede glavarove preporuke.

Prema Somersu, seoski život Santala tako je strukturiran da onemogućava koncentraciju moći. Zato sedmorica seoskih nosilaca dužnosti nikad ne mogu stvoriti posebnu moćnu kliku, jer su sastanci vijeća otvoreni, slobodni i česti. Osim toga, Santali ne gledaju blagonaklono na tajnovitost koja bi bila potrebna kliku za djelovanje. Selo ima različita žarišta moći koja su protuteža moći glavarara. Iako svaki institucionalizirani društveni segment ima vlast nad svojim pripadnicima, ipak postoji velika obzirnost prema nezavisnosti pojedinca. Čini se da Santali imaju zdravo nepovjerenje prema moći pa ne samo da su zbog toga razvili tehnike za svođenje njezine koncentracije na najmanju mjeru, nego su bili marljivi u njihovu očuvanju i provođenju.

Vijeće i glavar zaduženi su za mjesne seoske poslove. Za rješavanje sukoba među osobama dvaju različitih sela odgovorni su položaji starješina dotičnih sela. Skupina od deset do dvadeset sela čini teritorijalnu konfederaciju koja je najveća jedinica političke integracije santalskoga društva. Ta konfederacija također ima vijeće sastavljeno od starješina i glavarara pripadajućih sela. Ne postoji određena tehnika biranja članova vijeća. Jedan od članova, obično seoski glavar, bira se na mjesto stalnog predsjedavajućega skupine. Taj zbor je „sud posljednjeg pribježišta“ i bavi se međuseoskim poslovima. U njemu se odluke također ne donose prije nego što se usuglasi mišljenje uvjerljive većine.

Seoska vijeća u svojim odlukama, čini se, u prvom redu nastoje odrediti globu i kao kaznu narediti obredno pročišćenje. Namjera je obnoviti mir više nego kazniti. Globe često služe kako bi se osigurali gozba i piće za vijeće, a na jednom području i tužitelj i optuženi daju za takvu gozbu, premda optuženi daje više.

Po svemu sudeći se za neke prekršaje može odrediti fizičko kažnjavanje (usp. Culshaw). To jasno ukazuje na pravne sankcije. Fizičko kažnjavanje i globe mogu se odrediti samo na zajedničkom sastanku glava domaćinstava te se o njima odlučuje uglavnom konsenzusom, pa su takve sankcije zapravo po prirodi difuzne. Njih ne nameće sila odabrane elite.

Najstrašnija kazna koja se može nametnuti pojedincu ili skupini jest ostracizam, što je, naravno, jedan oblik difuznih sankcija. Ostracizam uglavnom određuje vijeće konfederacije, a u vezi s povredama bračnih propisa. Osobi ili skupini proglašenoj izopćenom cijela se zajednica prvo izruguje. Zatim će krivca izbjegavati i ponašati se prema njemu kao prema nepostojećem. Kazna ostracizma može biti trajna ili privremena. U potonjem slučaju, povratak u zajednicu može ovisiti o spremnosti osobe da promijeni ponašanje, o iskazanom kajanju i o plaćanju troškova obreda pročišćenja.

Pripadnici santalskog društva vode brigu o koncentraciji moći i o potrebi da sačuvaju društvo jednakosti koje daje slobodan prostor osobnom izražavanju. Ujedno je prisutno snažno pridržavanje tradicije; vjerske su sankcije i moćne i važne. Zbog naglaska na konsenzus cjelokupne zajednice, čini se da prevladavaju difuzne, a ne pravne sankcije te tako, u najmanju ruku, društvo Santala daje primjer stanja granične anarhije. No, nametanjem britanske kolonijalne vladavine i, još određenije, stvaranjem indijske republike, santalsko je društvo temeljito promijenjeno i jasnije integrirano te podvrgnuto nacionalnoj državi. Na primjer, konfederacijska vijeća Santala očigledno nisu djelovala od 1947. godine, a mjesni glavari sada su odgovorni centralnoj vladi.

SREDNJOVJEKOVNI SLOBODNI GRAD

Druga društvena i kulturna sredina prema kojoj je Kropotkin imao znatnu naklonost bila je srednjovjekovna komuna slobodnoga grada.[3] On nas navodi da povjerujemo kako je u svojem ranom obliku to bilo društvo bez države i zajednica slobodnih ljudi. Ali koliko je slobodno bilo? Zar zaista nije bilo vlade?

Kropotkin tvrdi da srednjovjekovni slobodni grad vuče podrijetlo iz seoske zajednice i iz ideje bratstva ili ceha. „To je bio savez tih dviju vrsta udruženja, razvijen pod zaštitom utvrđenog prostora i gradskih kula.“

Na nekim mjestima to je bio „prirodni razvoj“ situacije, na drugim, posebice u Europi, ishod revolucije. „Stanovnici grada [...] uzajamno su prisegli da će staviti na stranu sva neriješena

pitanja u vezi sa sukobima proizišlima iz uvreda, napada ili ranjavanja, pa su se zakleli da odsad u svađama do kojih može doći nikada neće pribjeći osobnoj osveti ili se obratiti drugom sucu osim opunomoćeniku kojeg su sami imenovali u cehu ili u gradu“ (Kropotkin, 1943., 19).

Encyclopaedia Britannica kaže: „Bila bi, međutim, preslobodna ocjena tvrditi da su komune bile demokracije. Život svih gradova bio je obilježen borbom za nadzor, koja je rezultirala time da su najbogatiji i najmoćniji građani (patriciji) bili manje-više uspješni u monopoliziranju vlasti. Unutar komuna oligarhija je bila pravilo.“

Liberalna svojstva tih komuna znatno su se razlikovala, ne samo od mjesta do mjesta, nego je isti grad mogao iskusiti razdoblje relativne slobode, a zatim na kraju pasti u tiraniju. I zaista, tiranija je, čini se, povijesni proces većine njih.

Stanovnici srednjovjekovne komune, kao što Kropotkin bilježi, zajednički su prisegli da će slijediti odluke izabranih gradskih sudaca. Međutim, ta skupna zakletva nije uvijek slobodno dana; stanovnici su često bili prisiljeni na nju. K tomu, uskoro je postala samo formalan čin. Suci i ostali gradski činovnici birani su, često na narodnom zboru, između bogatih i utjecajnih obitelji koje su upravo bile najzainteresiranije da imaju slobodan grad – slobodan od utjecaja susjednih vojvoda i kraljeva, tako da bolje mogu slijediti svoje poslovne interese. Takva situacija nije samo stvorila vladajuće tijelo oligarha, nego je ojačala već postojeću klasnu podijeljenost.

Kropotkin previđa klasno usmjerenu i izrabljivačku prirodu europskoga cehovskog sustava. Naoko se može reći da su članovi ceha vrlo postupno napredovali od nižeg na viši i odgovorniji položaj – i da je krajnji cilj pripadnosti cehu bio postići časti majstora. To se, dakle, ne razlikuje od ideala svakog razumnoga obrazovnog sustava u kojem učenik ima mogućnost izjednačiti se u znanju sa svojim učiteljem. Kako god bilo, u cehovskom sustavu majstori su bili gospodari i pravi diktatori. Šegrti s dna bili su tretirani jedva nešto bolje od običnih robova. Morali su biti posebno pokorni i poslušni ako su željeli napredovati na viši položaj kalfe, jer je on ovisio o odluci majstora. Sva moć u cehu bila je u rukama majstora, a većina članova služila je samo za povlađivanje. Slobodni gradovi također su stekli i rastuću populaciju proletera nadničara koji nisu imali pravo odlučivanja u cehovima ili u bilo kojem dijelu gospodarstva ili političke organizacije.

S gledišta kmeta na feudalnom posjedu, slobodna komuna srednjovjekovnog razdoblja mogla se činiti rajem slobode. Pa čak s povoljnoga položaja Europljanina devetnaestoga stoljeća

slobodna se komuna morala isticati kao hvale vrijedna oaza u pustinji autoritarnosti. Ali teško je opravdati Kropotkinov odnos prema njoj kao vrijednom primjeru rane anarhije.

FAŠISTIČKI KORPORATIVIZAM, SINDIKALIZAM I SREDNJOVJEKOVNA KOMUNA

Zanimljivo je zamijetiti povremenu blisku vezu među stajalištima koja su obično posve oprečna. Katkad su oprečna stajališta zaista tako suprotstavljena jedna drugima da gotovo postanu slična. Fašizam i anarhizam očito imaju posve oprečne ideale – posebice moralnosti države i uloge pojedinca. Ipak, kao što je navedeno na početku ovog ogleada, anarhistički prikaz naravi države nije uvijek tako različit od fašističkog. Presudna je i temeljna razlika u tome što anarhisti vide državu moralno krivom, dok je fašisti vide ispravnom i dobrom. Fašizam i anarho-sindikalizam dijele zajedničku povijesnu vezu s korporativnim sustavom koji je navodno osobina srednjovjekovne komune.

Čini se da je mit o srednjovjekovnoj društvenoj organizaciji komune prilično ironično upotrijebljen kao obrazac i za fašističku korporativnu teoriju i za anarho-sindikalističku ideju federalizma. Pretpostavlja se da je upravu srednjovjekovnih gradova vodila skupština predstavnika nekoliko korporacija ili cehova koji su osnovali grad.

U anarho-sindikalističkoj je teoriji mit o slobodnoj komuni preoblikovan u upravu prema razinama, po svoj prilici, dobrovoljno združenih tijela koja predstavljaju razne obrte i zanimanja. Na najvišoj je razini nacionalna ili svjetska federacija. U fašističkoj je teoriji, koja se ne napaja samo na srednjovjekovnome mitskom obrascu, nego i na anarho-sindikalizmu, nacionalna država zamišljena kao korporacija, upravo kao što je srednjovjekovni grad shvaćen kao korporacija. Slično tome, njome je trebala upravljati skupština predstavnika nekoliko korporacija unutar države. U fašizmu to znači da jedan segment predstavlja radnu snagu putem njezinih sindikata podijeljenih prema strukama, a drugi segment predstavlja upravu. Država je, shvaćena u hobsovskom stilu, veliki arbitar koji u javnom interesu ispravlja te snage. (Naravno, u stvarnom djelovanju slijedila je prvo interese klike koja nadzire državu i, drugo, interese poslovnih krugova.) Sovjetski se sustav može shvatiti kao preinačeni sindikalistički i fašistički model. Sigurno je bliži potonjem, jer u praksi sovjetski sustav upija korporacije radnika i kapitalista u državnu birokraciju.

U Sjedinjenim Državama Katolički radnički pokret godinama je provodio kampanju za novo društvo koje spaja rimski katolicizam i komunalizam, anarhizam i pacifizam. Međutim, jasno je svakome tko je čitao *Catholic Worker* i ostale materijale koje su objavili njihovi

sljedbenici, da pokret traži povratak u srednjovjekovlje, a tu je kritiku pokreta komunistički *Daily Worker* objavio prije gotovo četrdeset godina. Anarhizam *Catholic Workera* romantična je i nostalgичna predodžba o srednjovjekovnoj slobodnoj komuni. Njihov je model zapravo inačica autoritarnoga korporativnog modela: crkva postaje država.

ANABAPTISTI I ANARHIJA

U svom ogledu o porijeklu države Kropotkin navodi anabaptistički pokret kao primjer anarhizma, premda bi današnji pripadnici anabaptističke sekte i anarhisti ateistički orijentirani nesumnjivo bili pomalo uznemireni takvim spojem. Suvremeni su nasljednici anabaptizma sekte menonita, amiša i huterita. Osnova je njihova učenja teologija „dvaju kraljevstava“, koja svoje krajnje korijene vuče iz Augustinova djela *O državi Božjoj*. Za Augustina postoje dvije države: zemaljska država samoljublja i prezira prema Boga i nebeska država Božje ljubavi i odbacivanja sebe. Ova druga, ili država Božja, na zemlji se očituje u crkvi. S obzirom na to da crkva ima elemente i nebeske i zemaljske države, ne smije se poistovjetiti s državom Božjom. Država je istovjetna zemaljskoj državi. Prava kršćanska država djeluje blisko povezana s crkvom, promiče crkvu i osigurava mir. Crkva i kršćanska država nerazmršivo su povezane u međusobnoj ovisnosti i obvezanosti.

Tu su shemu, koja je postala obrazac za srednjovjekovno shvaćanje odnosa crkve i države, anabaptisti preinačili. Zemaljska država ili kraljevstvo, predstavljeni vlašću i državom, shvaćeni su kao „svjetovni“ i nekršćanski. Ne mogu postojati kršćanska država ili vlada jer su utemeljene na načelu opravdane upotrebe nasilja u svrhu prisile na pokornost zakonu. Budući da kršćani ne smiju upotrijebiti nasilje, ne mogu sudjelovati u vladi ili u državnoj upravi. Nadalje, kršćanima ne treba vlada, jer su oni osobe ispravnog mišljenja i članovi crkve te, prema tome, kraljevstva Božjeg. Vlade kao ustanove kraljevstva ovoga svijeta, za svjetovne su, griješne ljude. A sve dok ima griješnih, vlade su nužne. Kršćani se moraju odvojiti od njih kako bi izbjegli sudjelovanje u njihovu djelovanju. Ujedno moraju biti poslušni prema njima, jer su takvi po svojoj savjesti. Moraju se predati Cezaru. Takva predaja, ipak, ne podrazumijeva njihovu pripadnost vojnoj organizaciji ili policijskoj sili. A niti znači biti na političkim položajima, ili glasovati za njih, ili služiti u porotama koje mogu slati ljude u zatvor ili smrt.

Pravi kršćanin pripadnik je kraljevstva Božjeg posredstvom svjetovne organizacije kraljevstva, a to je crkva. Ona je, zauzvrat, zajednica vjernika i onih koji provode učenje

Krista u svakodnevnom životu. Namjesto svjetovne vlade, vjernike vode kongregacije, čiji su oni potpuni, izjednačeni i dobrovoljni članovi. Crkva je dobrovoljno ugovorno udruženje; pripadnost njoj nije obvezna. Od člana se očekuje da živi prema nauku i pravilima crkve. Takav nauk i propise ne određuje elitno tijelo hijerarha, nego su oni zajednički plod cjelokupne vjerske zajednice.

Ipak, postoji kler, koji je izabran ždrijebom između članova kongregacije, te on vodi crkvene obrede i ima veliku ulogu u tumačenju crkvenog nauka i u bavljenju navodnim grešnicima. Svećenici i biskupi utjecajni su ljudi u zajednici, koji su, u najmanju ruku, sposobni pridobiti veliki dio kongregacije, ako ne cijelu, za svoj način razmišljanja. Ipak, nemaju moć samovoljno donositi odluke. Kad je pripadnik kongregacije optužen zbog prekršaja, o njegovu ili njezinu slučaju sluša cjelokupno članstvo koje o tome odlučuje. Najteža je kazna „iščlanjenje iz zajednice“, pri čemu griješni član bude izbačen iz članstva, što je u blisko povezanom, vrlo integriranom poretku anabaptističke kongregacije uvijek značilo ozbiljnu kaznu. Međutim, prije nego što se osobu tako osudi, potiču je da javno prizna grijeh i traži oprost pred okupljenom kongregacijom.

Takav zahtjev se beziznimno odobrava i time je problem riješen. Ako to odbije učiniti, smatra se to prkosom prema cijeloj crkvi i tada taj inat prema zajednici na kraju postaje najozbiljniji prijestup. Iščlanjivanje iz zajednice ne znači samo izbacivanje iz članstva, nego i to da izbačenoga cijela crkva izbjegava i da ne može sudjelovati u vjerskim službama. To je uobičajen način na koji huteritske kolonije i kongregacija amiša danas djeluju. Nemaju policiju ni sudove, niti im se obraćaju, nego rješavaju svoje svađe unutar vlastitih zajednica u sustavu bez vlade ili države, ali koji se, naravno, temelji na krajnjim sankcijama Božjeg neodobravanja. Takvom je sustavu, kao i mnogima o kojima smo raspravljali, potrebna čvrsta vjera u moć nadnaravnih sankcija. On zahtijeva takvu ovisnost o zajednici vjernika da se izbjegavanje i iščlanjivanje iz zajednice shvaća mučnom kaznom i djelotvorno je sredstvo zastrašivanja protiv zastranjujućeg ponašanja. Nekima tako kažnjenima neće biti lako nastaviti prkositi kongregaciji i istodobno nastaviti obitavati među njezinim pripadnicima.

Za razliku od ostalih dosad opisanih zajednica, ove anabaptističke skupine postoje u sklopu država, tako da su na kraju uvijek podvrgnute pravu i sili dotične vlasti, iako, što se njih tiče, to neće ni na koji način njihov sustav društvenog nadzora učiniti različitim od situacije kad ne bi bile podanice nacionalnih država. Mnoge takve skupine, na primjer huteriti, imaju osobine dobrovoljnih zajednica o kojima ćemo raspravljati.

BIBLIOGRAFSKA BILJEŠKA

Za stari Island vidi autore: Durrenberger, Gjerset i Thompson. Za Imazighene: Bourdieu za Kabile, Gellner, Hart i Vinogardov za ostale. Vidi također Munsona. Što se tiče Santala vidi Mukherjeja, Oransa i Somersa. Izvori za srednjovjekovni slobodni grad su: Clarke, Hughes, Lodge, Martines, Pirenne, Previte-Orton i Rôrig. Za anabaptiste vidjeti Friedmanna i Hostetlera.

BILJEŠKE

[1] Godord je područje prava poglavara tj. godhija kojem ljudi polažu zakletvu vjernosti. [op.prev.]

[2] Ako je čitavo društvo podijeljeno samo na dvije glavne porodične skupine, bez obzira na to izjednačavaju li se one s klanovima ili bratstvima ili uključuju neku drugu razinu sjedinjenosti, svaka skupina naziva se „polovicom“, prema francuskoj riječi *moiety*, to jest, pola. Pripadnici „polovica“ također vjeruju da potječu od zajedničkoga pretka, ali to ne mogu dokazati rodoslovnim vezama. Dakle, pojednostavljeno, „polovica“ je svaka skupina koja nastaje podjelom društva na dvije polovine na temelju podrijetla. [op.prev.]

[3] Naziv komuna upotrebljavao se za srednjovjekovne gradove koji su imali određeni krug samoupravnih prava i na taj način bili donekle izdvojeni iz feudalnoga sustava teritorijalne organizacije vlasti. [op.prev.]

VII. ANARHIJA U SUVREMENOM SVIJETU

U suvremenom je svijetu bilo nekoliko izdvojenih pokušaja da se stvori anarhistička zajednica. Jedna je vrsta eksperimenta osnivanje anarhije na velikom prostoru ili u cijeloj zemlji. Drugo su pokušaji manjeg raspona – osnivanje „utopijske“ ili dobrovoljne zajednice u sklopu većeg postojećeg društva. U oba se slučaja radi o sklopu okolnosti različitih od svih koje smo dosad sreli. Tu se radi o svjesnim nastojanjima pojedinaca, pristaša anarhističke ideologije u Europi i Americi u devetnaestom i dvadesetom stoljeću, da osnuju anarhiju. Ona ne podrazumijeva samo odbacivanje države i vlade, nego i crkve i patrijarhije, muške prevlasti i svake prevlasti starijih članova. Također podrazumijeva i namjerno planiranje društvenog poretka utemeljenog na dobrovoljnoj suradnji.

Postoje dva slučaja pokušaja uspostave anarhije na regionalnoj ili nacionalnoj razini. Jedan je iz Ukrajine u vrijeme Oktobarske revolucije, a drugi iz Španjolske u vrijeme revolucije ili Građanskog rata od 1936. do 1939. Nažalost, okolnosti su u oba slučaja bile zamršene zbog prevladavajućih ratnih okolnosti pa one ne mogu pružiti pravu sliku o anarhističkom društvu u „normalnim“ vremenima.

Ne samo da se ukrajinski slučaj dogodio u doba velikoga revolucionarnog preokreta nakon 1917., nego je bio i kratkoga vijeka. Nestor Mahno, vođa anarhističkih revolucionarnih snaga u Ukrajini, u početku je usmjerio svu svoju energiju protiv carističke vojske. Ali u kratkom razdoblju između kraja 1918. i lipnja 1919. on je osvojio dovoljan nadzor nad gradovima Jekaterinoslavu i Aleksandrovsku, zajedno s okolnim područjem, da su se ondje mogle provesti anarhističke komunalne ideje.

U poljoprivrednim područjima Mahnovi su sljedbenici oduzimali obradivu zemlju, stoku i oruđe velikim zemljišnim posjednicima, kao i malim posjednicima, ostavljajući vlasnicima, prema Mahnu, „dva para konja, jednu ili dvije krave (ovisno o veličini obitelji), plug, sijačicu, kosilicu i vile“. S tom oduzetom imovinom seljaci su organizirali komune. Navodno su te komune „stvorene slobodno, spontanom porivom samih seljaka i uz pomoć nekolicine dobrih organizatora, kako bi se osigurale osnovne životne potrebe radnom narodu“. Od svakoga se očekivalo da radi, dok su administracija i koordinacija poslova bile u rukama onih među njima koji su smatrani najsposobnijima. Ti su se administratori vraćali na svoja uobičajena radna mjesta među ostale seljake kad su zadaci bili dovršeni. Iz toga se čini da se pokušavalo razlike između radnika i koordinatora svesti na najmanju mjeru, kako bi se

izbjeglo stvaranje birokracije (Voljin, 105 i dalje). Prema Voljinu, mahnoistički sljedbenici nikada nisu upotrijebili nikakav pritisak na seljake.

Sam Mahno je izjavio da su se pripadnici komuna „dobrovoljno posvećivali zadatku“. Postojale su zajedničke kuhinje i blagovaonice, premda je član mogao jesti bez prigovora sa svojom obitelji u vlastitom stanu. Očito se od svakog člana očekivalo da se odgovorno ponaša prema hrani i da obavijesti zajednicu koliko mu je potrebno prije nego što je uzme. Nedjelje su bile dani odmora, no ako su članovi izvijestili da su s poslom ispred roka, smjeli su napustiti komunu i u neko drugo vrijeme. O općim poslovima komune odlučivalo se na redovitim sastancima svih članova.

Mahno izvještava da su postojale četiri takve komune unutar pet ili šest kilometara Guljaj Polja, a mnogo više njih u bližem okrugu. Komuna je sigurno imala sto do tristo članova, a svakoj su od njih „područni kongresi zemaljskih komiteta“ dodijelili dovoljno zemlje. Ipak, većina stanovništva te regije nije bila uključena u anarhistički komunalni pokret, a čak i u samim komunama anarhisti su bili samo manjina. Velika većina seljaka nije se pridružila komunama, „navodeći kao svoje razloge napredovanje njemačke i austrijske vojske, vlastitu neorganiziranost i nemogućnost da brane vlastiti poredak od novih ‘revolucionarnih’ i kontrarevolucionarnih vlasti“ (Avrich, 132). Čini se da je u urbanim sredinama bilo stanovitog organiziranja duž anarhističkih smjernica. Samo je manjina radnika podupirala Mahna i, za razliku od seljaka, imali su malo iskustva u „vođenju vlastitih poslova“ te su „bili izgubljeni bez vodstva nadzornika i tehničkih stručnjaka“ (Avrich, 25). Seljaci su također mogli trampiti proizvode, dok su radnici u potpunosti ovisili o nadnicima.

Tijekom toga kratkog razdoblja seljaci, radnici i pristaše s toga područja održali su nekoliko regionalnih kongresa. Iako su uspostavljeni s pretpostavkom da usklađuju regionalne gospodarske i socijalne programe, većinu svoga vremena kongresi su se bavili ratom, u početku protiv carista, a kasnije i protiv boljševika. Na jednom je kongresu organiziran Revolucionarni vojni savjet koji je trebao provoditi sve odluke kongresa, ali sam nije imao moć donositi zakonske odluke. Mahno tvrdi da je onoga časa „kad su seljaci te regije bili upoznati s rezolucijama toga Drugog kongresa, svaki novi grad i selo počelo masovno slati u Guljaj Polje nove dobrovoljce željne ići na frontu protiv Denjikina“ (generalu bjelogardijaca) (Voljin, 109).

Ti Mahnovi i Voljinovi prilično nejasni prikazi stvarne prakse pobuđuju više pitanja nego što daju odgovor. Čovjek bi se mogao pitati koliko su ti vojni dobrovoljci bili pravi dobrovoljci. Moglo bi se pitati do koje se mjere u komuni tolerirao individualizam. Moglo bi se

posumnjati u tehniku „eksproprijacije“ imetka, posebno onog malih posjednika. Zatim, Mahnove vlastite proklamacije imaju, također, predobro poznati prizvuk: „Svatko osuđen za kontrarevolucionarno djelovanje ili razbojništvo bit će na mjestu strijeljan.“ Osobe koje odbiju prihvatiti sovjetski, ukrajinski ili bilo koji drugi novac „bit će podvrgnute revolucionarnom kažnjavanju“. „Sve osobe koje pokušaju spriječiti raspačavanje ove deklaracije bit će smatrane kontrarevolucionarima“ (iz Proklamacija Mahnova pokreta, 1920., iz Avricha, 134).[1] Mahnoistička poimanja pravde i slobode su, čini se, bila bliža boljševicima nego anarhiji. U najboljem se slučaju čini da su Mahno i njegove kohorte nastojali pokrenuti svojevrsnu decentralističku vojnu demokraciju, koja je uskoro ugušena u zametku. Premda je bilo pokušaja da se spriječi podjela društva na birokraciju i radništvo, mogli bismo očekivati da bi se, čak i da je mahnoističko društvo opstalo, ta razlika uskoro pojavila i da bi se uspostavila crvena birokracija, kao i u Sovjetskom Savezu u cjelini (usp. Luciano Pellicani). No, Mahnov eksperiment tako je kratko trajao, a caristi i boljševici su ga podjednako neprestano napadali, da ga, možda, ne smijemo prestrogo osuđivati.

ŠPANJOLSKA REVOLUCIJA

Drugi primjer pokušaja uspostave anarhističkog društva u dvadesetom stoljeću dogodio se u Španjolskoj, počevši 1936. godine. No, ponovno je pred nama dvojbena situacija: je li to pokušaj uspostave decentralizirane kolektivističke demokracije ili anarhije per se? U opisivanju situacije Sam Dolgoff, Vernon Richards i drugi anarhisti smatrali su taj pokret i društvo „anarhističkim“. Gaston Leval, koji je neposredno proučavao mnoge kolektive, taj pokret više voli zvati „slobodarskim komunizmom“ ili „revolucionarnim slobodarstvom“, čak i „slobodarskom demokracijom“.

Španjolski građanski rat, koji je na kraju srušio Republiku i uspostavio fašistički režim Francisca Franca, pripadnici ljevice i, posebno, slobodarske ljevice, tumače kao Španjolsku revoluciju. Smatrali su ga revolucijom jer su u razdoblju od srpnja 1936. do ožujka 1939. uvedene širom rasprostranjene temeljite promjene u društvenom i gospodarskom životu većeg dijela Španjolske. Za naše zanimanje najvažnije su nove društvene institucije koje su uspostavili anarhisti.

Španjolska je 1936. godine imala najveći anarhistički pokret na svijetu. I zaista, vjerojatno više od polovice svih anarhista svijeta bili su Španjolci. To je taložina dobro ukorijenjene tradicije kojom narodni anarhistički pokret seže u davnu 1872. godinu. Španjolski je pokret

bio u svojoj biti bakunjinistički utoliko što je davao prednost organiziranju društva u mjesne kolektive koji se udružuju u mjesne federacije i tako stvaraju šire federacije.

Važno je obilježje španjolskog anarhizma bila masovna podrška i ruralnih i urbanih područja. Anarhistički su pisci, poput Rockera i Murraya Bookchina, tvrdili da je tradicionalna španjolska seljačka zajednica uvijek očuvala tradiciju sklonu anarhističkom kolektivizmu. Bookchin čak tvrdi da je anarhizam „ugrađen“ u život španjolskog naroda. To se, izgleda, odnosi na praksu predkapitalističke kolektivne i uzajamne pomoći na selu kao i na individualističke vrijednosti do kojih drži španjolski seljak. Taj sklop uzajamnosti i individualizma nije jedinstveno španjolski. Čini se uobičajenim obilježjem seoskih naroda. Svakako se Imazigheni i arapski seljaci, susjedi Španjolaca, mogu tako označiti. Anarhizam možda nije toliko ugrađen u život španjolskog naroda, koliko je određena predispozicija za njega ugrađena u seljaštvo i to zbog općeg karaktera seljačke situacije. Čak i tako, opažanje kao Bookchinovo ne uzima dovoljno u obzir autoritarnu stranu španjolskoga života, poput utjecaja crkve i činjenice da je fašizam imao određenu privlačnost za Španjolce.

Međutim, podrška španjolskog seljaštva bakunjinističkom federalizmu posebno jasno pokazuje da je ta društvena sredina, kad je suočena s radikalnom socijalno-tehnološkom pobunom, u posljednjih sto godina bila plodno tlo za anarhizam.

Nije mi namjera ovdje ulaziti u detalje organizacije i djelovanja španjolskih anarhističkih kolektiva osim kako bih postavio neka pitanja koja se tiču uloge vlasti unutar njih. Ideal svih zajednica bio je osnovati slobodan kolektiv čije bi osobine bile zajedničko vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju, dobrovoljna pripadnost i pravo na povlačenje iz kolektiva bez kažnjavanja, potpuno i ravnopravno sudjelovanje u procesu odlučivanja, slobodan izbor zanimanja, jednaka plaća, besplatno školovanje, besplatna zdravstvena njega i lijekovi, nadomještanje novca potrošačkim ili kreditnim karticama i sustav trampe među zajednicama.

Kolektivi u Španjolskoj, kao i oni Mahnovi u Ukrajini, djelovali su samo za vrijeme naglašenih neprijateljstava i otvorenog ratovanja. To je imalo očite negativne posljedice u stvaranju nestašica svih vrsta i ometanju komunikacija, djelotvornih društvenih odnosa i trgovine. No postojao je i pozitivan učinak trajne motiviranosti svih pripadnika kao ujedinjene snage protiv zajedničkog neprijatelja: bila je to borba za opstanak, tako da su mnogi obični problemi, koji bi mogli prouzročiti sukobe u običnim vremenima, stavljeni na stranu i zanemareni. Ne samo da su negativne ratne okolnosti škodile sustavu, već se može postaviti pitanje je li u malom vremenskom razmaku, kraćem od tri godine, bilo dovoljno

vremena za stvaranje nekih vrsta oligarhijskih i birokratskih mehanizama, koje su Michels ili Machajski, na primjer, mogli predvidjeti kao dio dinamike takve situacije. Napokon, vrijedno je imati na umu da su gotovo u svim kolektivima predani anarhisti bili beziznimno u manjini. U većini njih većina su bili socijalisti i drugi, ne posebno vjerni načelima decentralizma, jednakosti i slobode.

Pregledi, kao što su Levalovi ili Dolgoffovi, pokazuju da su kolektivi zaista primjenjivali načelo zajedničkog vlasništva. U poljoprivrednim kolektivima zemlja, stoka i oruđe bili su u vlasništvu komune. Poslovi su se, čini se, vodili uz najveće moguće sudjelovanje njezinih članova. Sastanci i otvorene rasprave bili su česti. Postojao je iskreni pokušaj da svi imaju donekle jednake plaće. Besplatno školovanje, zdravstvo i lijekovi bili su beziznimni, a neki su kolektivi otišli dalje i omogućili besplatno stanovanje, električnu struju i kruh.

Usprkos tome, nameću se neka važna pitanja o tom anarhističkom eksperimentu – ponovno slična onima koja se javljaju u vezi s Mahnovim eksperimentom. Prvo, čini se da je malo komuna djelovalo prema načelu konsenzusa, već su se oslanjale na glasove većine. Može to biti prikladna anarhistička tehnika, ako se ne upotrijebi kao mehanizam potiskivanja mišljenja manjine. To zauzvrat znači da o pitanjima temeljnog načela nema lake odluke. Nadalje, u svakom slučaju, manjina uvijek mora imati pravo da ne slijedi volju većine ili da odstupi.

Izgleda da su španjolski kolektivi priznavali pravo uzmaci, no onaj tko je otišao imao je zbog toga veliku šansu da izgubi svaku mogućnost surađivanja s kolektivom pri ponovnom priključivanju. Važnije je pitanje što se događalo s onima koji su otišli ili s onima koji se nisu željeli pridružiti ni jednom kolektivu. Čovjek je mogao birati između pripadnosti kolektivu ili zadržavanja položaja nezavisnog radnika. U poljodjelstvu je to značilo da je čovjek ograničen na posjed koji nije zahtijevao unajmljivanje plaćene radne snage za obrađivanje, s obzirom na to da je to bilo zabranjeno. Leval nam kaže, pomalo nejasnom ljevičarskom terminologijom, da „su posredništvom kolektiva svoje[2] djelovanje usklađivali s općim planom rada“. Ono što su proizveli bilo je prodano kolektivima. Čovjek se pita na koji način je plaćeni rad bio zabranjen i kako su djelatnosti poljodjelaca koji nisu pripadali kolektivu bile „usklađivane“. Jesu li postojale „anarhističke policijske snage“? Ili, u tradiciji primjerenijoj anarhiji, jesu li nametane difuzne sankcije kao što je izgon ili bojkot?

Druga se upitna siva zona javlja pri spomenu komiteta (odbora) kolektiva koji su izabrani kako bi upravljali poslovima skupine. Bilo je uobičajeno da kolektivi biraju oko troje svojih članova koji su imali ulogu izvršnog ili upravljačkog komiteta (odbora) ili „administrativne

komisije“, a kojima su bile povjerene ne male ovlasti. Oni su odlučivali o radnim satima i plaći; odlučivali su o tome hoće li se ili neće izbaciti neki član kolektiva. O „slobodarskom komunizmu“ u selu Alcori čujemo da je „komitet *paterfamilias*. On sve posjeduje, on sve vodi, on se svime bavi. Svaka se posebna želja treba njemu uputiti. On je, u krajnjem slučaju, jedini sudac. Može se prigovoriti da su članovi komiteta bili u opasnosti da postanu birokrati ili čak diktatori. Seljaci su i na to mislili. Odlučili su da se komitet treba mijenjati u čestim razmacima, tako da svaki pripadnik sela može biti njegov član određeno vrijeme“ (navedeno u Dolgoffu, 144). No, je li takvo potpuno delegiranje vlasti anarhija? Ono se bolje može opisati kao demokratski dogovor u kojem je vrijeme službovanja kratko i ograničeno na određeno razdoblje po osobi.

Ta pitanja i kritike ne trebaju se tumačiti kao pokušaj umanjivanja španjolskoga napora. Jer ti su slobodarski kolektivi, usprkos svojim pogreškama, bili hrabar, nov i smion životni eksperiment. Zbog svoje antiautoritarne sklonosti oni su vjerojatno bili dosad jedini stvarno radikalni pokušaj promjene na širokoj osnovi u ovom stoljeću.

ANARHISTIČKA DOBROVOLJNA ZAJEDNICA

Dobrovoljne zajednice ni u kojem smislu nisu suverene jedinice; sasvim suprotno, to su zajednice unutar suverenih država i na njihovu tlu. One su pokušaj pokretanja anarhičnih zajednica „unutar ljušture starog“. Tako se, na primjer, nekoliko anarhističkih komuna, osnovanih u Sjedinjenim Državama, moralo na neki način prilagoditi pravu Sjedinjenih Država, a u mnogim slučajevima bile su prisiljene prestati s radom, uglavnom jer se nisu prilagodile. Svaka anarhija u takvim zajednicama postaje strogo ograničena i primjenjuje se samo na unutarnja pitanja same skupine, a koju duga ruka zakona nekiput može dosegnuti. Svaka takva komuna postaje sastavni dio političkog i gospodarskog sustava države, htjela to ona ili ne htjela.

Nadalje, pojedinačni su pripadnici odgojeni na kulturnoj tradiciji i vrijednostima te države i zapravo im je vrlo teško osloboditi se njihovih zamamnih učinaka. U komunama koje uspiju preživjeti više od nekoliko godina, djeca nemaju iste želje, motivaciju i emocionalne probleme kao njihovi roditelji. Djeca podignuta u komunama neće im biti privržena i imati iste ideale kao njihovi roditelji. Karizmu prvoga naraštaja nasljeđuje rutina drugog. Osim toga, komuna ne može lako zaštititi mlade ili bilo koga drugog od impresivnih „atrakcija“ vanjskoga svijeta. Kako ih zadržati u komuni drugi je veliki problem. Ukratko, od samoga

početka svaki takav projekt, kao što je anarhistička dobrovoljna zajednica, ima veliku šansu da ne uspije zbog raskoraka s vanjskim svijetom koji je protiv njega.

Eksperimenti s anarhičnim komunama uvijek su uključivali malo ljudi. Uistinu, velika većina njih teško da je ikad dostigla stotinu stalnih pripadnika, a i tada se radilo o gotovo obiteljskim odnosima. Štoviše, te su komune beziznimno gospodarski nesamostalne. Neki, ili većina pripadnika, zadržavaju zaposlenja vani kako bi potpomagali zajednicu. Dok su se anarhistički eksperimenti često temeljili na zajedničkom vlasništvu nad zemljom, puni komunizam, u smislu udruživanja bogatstva i rada, bio je manje uobičajen nego u drugih eksperimenata.

Većina anarhističkih dobrovoljnih zajednica nalazila se u Sjedinjenim Državama i Velikoj Britaniji. Vjerojatno prvu koju možemo označiti anarhičnom osnovao je Josiah Warren. On ne samo da je bio jedan od velikih stvaralačkih mislilaca anarhističkog pokreta, već je bio i izumitelj malih naprava, a također i društveni eksperimentator. Većinu svoga života zanimao se za pokret dobrovoljnih zajednica te je stvarno i živio u doba njihova procvata u Americi – u prve tri četvrtine devetnaestoga stoljeća. Warren je sudjelovao u Owenovoj zajednici „Harmony“ [Sklad], a napustio ju je 1826. u uvjerenju da su njezini glavni problemi nedostatak individualnosti i nesposobnost da potakne oslanjanje na vlastite snage. Warren je bio nezavisni anarhist koji nije želio uvesti komunizam, nego je zagovarao sustav slobodnog dogovaranja u kojem svatko dobiva ovisno o vremenu koje posveti radu. U svojoj „Pravednoj trgovini“^[3] pokušao je primijeniti svoje ideje pomoću sustava razmjene robe koji se temeljio na kuponima, pri čemu je svaki kupon odgovarao tome koliko se vremena provelo proizvodeći neki predmet ili obavljajući neku uslugu.

Warren je 1831. godine s još nekima organizirao kooperativnu proizvodnu zajednicu u državi Ohio nazvanu „Equity“ [Pravičnost]. Postojala je nada da će tu biti uvedene Warrenove ideje o obrazovanju i društvenom poretku. Prihvaćeno je osnovno načelo anarhije: pojedinac može raditi što hoće, ali uvijek na vlastiti trošak. Usprkos svemu pokus je propao, ne zbog unutarnjih problema zajednice, nego zato što je područje bilo zaraženo malaričnom bakterijom pa je nakon 1835. bilo nemoguće nastaviti s eksperimentom.

Warren nije odmah pokušao osnovati drugu zajednicu. Tek je nakon nekoliko godina osnovao „Utopiju“, ponovno u državi Ohio. Tu je svaka obitelj kupila vlastitu kuću i zemlju te je bila uključena u ravnopravnu raspodjelu rada putem kupona koji su vrijedili za sve unutarnje transakcije zajednice. Gospodarstvo je u prvom redu bilo proizvodno, budući da su se članovi bavili mljevenjem žita i proizvodnjom drvenih i metalnih proizvoda. U jednom

trenutku u zajednici je bilo gotovo sto stanovnika. „Utopija“ je, barem prema Warrenu, prvenstveno osmišljena da pokaže praktičnost slobodne zajednice; trajni opstanak bio je manje važan. Kolonija je uspješno napredovala i djelovala prema anarhističkim načelima. Kasnije je pretrpjela štetu zbog Građanskog rata i jeftine zemlje na zapadu, koja je privlačila njezine članove i potencijalne pripadnike. Na kraju je, čini se, nestala stopivši se s lokalnom scenom kao samo još jedna američka zajednica. Premda je vjerojatno još bilo nešto njezinih prvotnih članova oko 1875., većina ih se još prije dvadeset pet godina preselila u Minnesotu na jeftiniju zemlju.

Konačno, Warren je bio posrednik pri osnivanju treće komune, „Moderna vremena“, na Long Islandu nedaleko grada New Yorka. Počela je 1851., po osobi se prodalo tri jutra zemlje i na njoj je svaki naseljenik izgradio kuću. Glavna gospodarska aktivnost bila je vrtlarstvo radi trgovine. Članovi su se uglavnom bavili uzgojem voća i povrća za tržište grada New Yorka. I tu je naglasak bio na dobrovoljnoj suradnji, razmjeni kupona, i na sustavu obrazovanja koji je naglašavao oslanjanje na vlastite snage, slobodu i svladavanje ručnih vještina. Do 1854. u „Modernim vremenima“ prebivalo je trideset sedam obitelji, što je dokazivalo gospodarsku i političku uspješnost eksperimenta. Zbog publiciteta i lake dostupnosti grada New Yorka, kolonija je primala velik broj znatiželjnih posjetilaca, od kojih su mnogi odlučili ostati. Zajednica je odbila usvojiti pravila koja bi mogla spriječiti pojedince da se nasele u njoj. Posljedica toga bila je da su u „Moderna vremena“ došli živjeti različiti ekscentrici. Premda nisu nikad činili znatan broj, oni su koloniji priskrbili donekle nepovoljan publicitet. Ta ozloglašenost ipak nije bila dovoljno odbojna da spriječi sve veći uspjeh komune, za razliku od nekih drugih komuna koje je loš glas praktički uništio. Građanski rat je svojim gospodarskim nevoljama konačno stavio točku na „Moderna vremena“ kao eksperiment dobrovoljne suradnje i uzajamnosti.

Najuočljivija činjenica u vezi s tim trima zajednicama jest da ni jedna od njih nije propala zbog svog anarhizma; sve su prestale postojati isključivo zbog izvanjskih čimbenika – uvjeta koji bi razbili svaku zajednicu.

Sljedeći eksperiment anarhističke komune uspostavljen je u mjestu Home, u državi Washington, oko trideset kilometara zapadno od Tacome. „Uzajamno udruženje Home“ osnovano je 1898., steklo je zemlju, te je prodavalo svojim članovima pravo na upotrebu čestica veličine jednog do dva jutra. Članstvo je bilo otvoreno za one koji su tražili „osobnu slobodu da slijede vlastiti pravac djelovanja, ma kako se on razlikovao od običaja prošlosti ili sadašnjosti, bez cenzure ili ostracizma susjeda“, i koji su tražili da „svaki pojedinac bude

cijenjen prema svojim zaslugama te tako bude neovisan“ (navedeno u LeWarneu, 171).

Komunitarni aspekti „Homea“ bili su krajnje ograničeni. Na raspolaganju je bila zadružna prodavaonica za nabavku hrane, škola, knjižnica i razni tečajevi i klubovi za umjetnost, esperanto, istočnjačku filozofiju, glazbu i fizičku kulturu. Osim toga, postojala je susjedska uzajamna pomoć. U imovinu komune spadala je dvorana za sastanke, riva, pločnici i groblje. Kao i u warrenovskim zajednicama, većina aktivnosti bila je prepuštena pojedinčevoj vlastitoj poduzetnosti.

Članstvo, koje je 1899. brojilo njih pedeset četiri, povećalo se na dvjesto trinaest pripadnika do 1910. godine, što je bio najveći broj. Godinu dana kasnije zadruga „Home Grocery Association“ [Udruga mješovitom robom Home] propala je usred ogorčene parnice i strančarskih razmirica. A do 1917., kao rezultat sudskog spora, „Udruženje Home“ bilo je raspušteno i predano u ruke stečajnog upravitelja. Jedna je frakcija optužila drugu da je prigrabila organizaciju provodeći ključne izmjene u njezinu ustrojstvu bez pristanka druge frakcije.

U Velikoj Britaniji, u posljednjem desetljeću devetnaestoga stoljeća, bilo je organizirano najmanje osam anarhističkih komuna. Dvije od njih bile su uglavnom pod utjecajem Kropotkinovih stajališta, dok je njih šest bilo tolstojevskih. Sve su one bile krajnje mali pogoni koji su rijetko imali više od dvanaest pripadnika. Također su imale samo male zemljišne površine za bavljenje povrtlarstvom namijenjenim prodaji kao svojim glavnim gospodarskim poduhvatom. „Kolonija Purleigh“ postala je središte za izdavanje Tolstojevih djela u prijevodu Aylmera Maudea, pripadnika kolonije. Ona je bila jedna od najvećih kolonija, koja je u jednom času imala najmanje šezdeset pet članova.

Godinu ili dvije nakon osnutka 1896., kolonija je bila uvučena u unutarnji sukob zbog načina izbora kandidata za članstvo i zbog problema kako prodavati prijevode Tolstojevih djela a da ih ne nadvlada komercijalizam i težnja za dobiti. „Kolonija Purleigh“ je očito na kraju raspuštena jer su je članovi napustili, da bi se mnogi pridružili duhoborskim zajednicama[4] u Kanadi.

Jedna mala kolonija, „Radionica bratstva“, u početku osnovana u Leedsu, a s vremenom preseljavana na nekoliko različitih mjesta, uspjela je preživjeti do današnjih dana.

„Kolonija Ferrer“, utemeljena pokraj New Brunswicka u državi New Jersey 1915., nazvana je po španjolskom anarhističkom učitelju Franciscu Ferreru. Organizirali su je njujorški

anarhisti koji su nastavili iz svojih domova u komuni odlaziti na posao u grad. Ujedno su uzgajali povrće i perad, ali najvažniji je pothvat komune bio „moderna škola“, koju su pohađala uglavnom djeca obitelji iz kolonije ali i ostalih posjetilaca. Škola je, kao i zajednica, očekivano djelovala prema anarhističkim načelima slobode i individualnosti te je uspjela preživjeti do Drugoga svjetskog rata. Premda je kolonija imala izrazite probleme s unutarnjim disidentstvom i sukobima, stvarni čimbenik njezina nestanka bio je izvanjski. Vojska Sjedinjenih Država izgradila je kamp Kilmer odmah do nje, što je stvorilo mnoge kritične probleme s kojima se pripadnici kolonije nisu na kraju mogli nositi. Krađa i osobna sigurnost su, čini se, bili glavni problemi pa je takva situacija potaknula pripadnike kolonije da se isele. No, Veysey tvrdi da je vojna intervencija vjerojatno ionako samo ubrzala proces već postojećeg polaganog raspadanja.

Joseph Cohen, pripadnik „Kolonije Ferrer“, bio je posrednik u pokušaju osnivanja anarhističko-komunističke komune 1934. godine u Sunriseu u državi Michigan. Ona je postojala do 1937. i, prema njegovu opisu, bio je to eksperiment koji je od samoga početka iscrpljivao unutarnji sukob. Neuspjeh kolonije doista se može djelomice tumačiti kao potvrda anarhističke teorije, s obzirom na to da su njezini glavni problemi bili organizacijski. Bilo je pretjeranoga delegiranja vlasti; administrativni komiteti stvorili su klike i djelovali svojevremeno i potajno. Osim toga, bila je to poljoprivredna zajednica u kojoj je malo članova išta znalo o ratarstvu. I na kraju, u Sunriseu je sve vlasništvo bilo zajedničko. To stvara intenzivnije i čvršće društvene odnose od labavih veza važnih za neke eksperimente o kojima smo već raspravljali, te dovodi do situacije osjetljivije za sukob.

U šezdesetim godinama dvadesetoga stoljeća došlo je do preporoda pokreta dobrovoljnih zajednica. Riječ je vjerojatno o razvoju događaja daleko većih razmjera od onih u prijašnjem valu eksperimentiranja komunama između 1820. i 1860. godine. Štoviše, tipovi zajednice koji su isticali individualnost i osobnu slobodu zamjetniji su u ovom novijem nego u prijašnjem valu. Doslovce je stotine anarhičnih komuna iskrsnulo i nestalo, a tek nekolicina je opstala nekoliko godina.

Kao što je već spomenuto, svaka je dobrovoljna zajednica suočena od početka s velikim opasnostima zbog različitih izvanjskih činilaca koji ugrožavaju uspjeh skupine. Međutim, činjenica da su neke komune uspjele usprkos tim opasnostima ukazuje na unutarnja svojstva zajednice koja su strateški važna za uspjeh ili neuspjeh. Neka od njih su sljedeća:

1. Smanjivanje negativnog publiciteta i vanjskog miješanja

Zajednice koje prakticiraju ekscentrične seksualne običaje i odijevanje, ili su tolerantne

prema upotrebi droge, a ujedno otvoreno iskazuju svoje ponašanje, očito prizivaju neuspjeh zbog sankcija šire zajednice i policijskog upletanja. Zajednica koja je u najmanjoj mjeri neobična ima najbolju priliku za preživljavanje u rukama vanjskog svijeta. Svakoj je zajednici bilo teško nestati iz vidokruga države, a danas je to gotovo nemoguće.

2. Izbor članova

Veliki dio uspjeha komune ovisi o izgrađivanju skladne skupine članova, što se pooštrava do te mjere da se osobe koje se prijavljuju za članstvo adekvatno provjeravaju. To, naravno, uspostavlja „klasnu“ razliku između onih koji imaju moć da provjeravaju i prihvaćaju ili odbacuju i onih koji se prijavljuju – a to nije uvijek privlačilo slobodarske duhove. Usprkos tomu, pregled eksperimenata s komunama pokazuje koliko je često glavni uzrok neuspjeha bio neprimjereni nadzor nad prijemom u članstvo. S druge strane, najuspješnija komuna, huteritska, ima najstrože uvjete pristupa i praktički nikad ne prima članove izvana.

3. Osobna odgovornost

Mnoga je zajednica propala zbog nedostatnog broja zrelih i odgovornih pripadnika i prezasićenosti onima koje bi neki nazvali sebičnom, malom djecom. Nije naodmet ponoviti da anarhija ovisi o tome do koje se mjere svaki član ponaša savjesno, odgovorno i samodostatno (autonomno). Riesman naziva takve pojedince pojedincima koji se „ravnaју prema internaliziranim vrijednostima“, a ja naslućujem da je uspješna anarhistička komuna sastavljena uglavnom od takvih ljudi. Većinom su dugovječne anarhističke eksperimente proveli oni kojih je kulturni milje bio devetnaesto stoljeće, engleski, protestantski milje – tip miljea određen internaliziranim vrijednostima. Takvi su bili i mnogi španjolski anarhisti. U najmanju su ruku, često prigrlili ateističko „puritanstvo“ koje se protivilo alkoholu, borbama s bikovima i seksualnom promiskuitetu (vidi Hobsbawm, 82, i Brenan, 157). Brenan je također vidio sličnosti između španjolskih anarhističkih skupova i skupova revivalista. Postoji veza između „puritanstva“ i internaliziranih vrijednosti jer je samodisciplina, između ostalog, osnova svakog „puritanstva“. To ipak ne znači da netko mora biti puritanac da bi bio samodiscipliniran. Bilo bi zanimljivo odrediti stupanj do kojeg se spoj internaliziranih vrijednosti i anarhične političke organizacije javlja izvan europske kulturne sredine, među drugim narodima o kojima se raspravljalo na prethodnim stranicama.

4. Tehničke mogućnosti

Najuobičajeniji ideal zajednice bio je seoska, samodovoljna ratarska kolonija. U nekim predjelima marginalne gospodarske vrijednosti, te su zajednice predstavljale dokazani uspjeh pa su čak pridonijele skromnom gospodarskom preporodu toga područja. No, češće

su bile gospodarska katastrofa, jer njihovi pripadnici nisu navikli na ratarski ili seoski život. Neuspjeh je najsigurniji kad članovi ne samo da ne poznaju taj život, nego i ustrajavaju na naivnoj romantičnoj predodžbi o takvom životu.

5. Komunalizam

Maksimiziranje raspona komunalnog života – komunalnog vlasništva, komunalne prehrane, komunalnog stanovanja itd. – dovodi također do jačanja određenih konfliktnih situacija. Spajanje ljudi različitoga porijekla i međusobno vezivanje rađa poteškoće. Huteriti su bili prilično uspješni u komunalnom pothvatu, velikim dijelom zato što su nastojali osigurati najveću moguću kulturnu homogenost svih članova. Strogo su nadzirali indoktrinaciju članova od kolijevke pa do groba. Osim toga, njihova je tradicija stara gotovo pola tisućljeća. One anarhističke komune iz devetnaestoga i dvadesetoga stoljeća koje su imale stanoviti stupanj uspješnosti bile su „labavo“ strukturirane s minimumom komunalne imovine, komunalne prehrane, komunalnoga stanovanja itd. – to su bila susjedstva pojedinaca koji su slično razmišljali i nisu bili tako blisko povezani jedni s drugima. Postojala je široka zavjetrina za pojedinačno djelovanje i autonomiju, no, ujedno, uzajamna je pomoć uvijek bila na raspolaganju kad zatreba i, naravno, nije bilo gospodarskih razlika.

BIBLIOGRAFSKA BILJEŠKA

O Mahnu i ukrajinskom pokretu vidi, Avrich i Voljin. Podaci o Španjolskoj revoluciji uzeti su iz Brenana, Dolgoffa, Levala i Richardsa. O anarhističkim dobrovoljnim zajednicama vidi, Martin za Warrenove pokuse, LeWarne za „Zajedničko udruženje Home“, Hardy za engleske komune, Veysey za „Koloniju Ferrer“ i Joseph Cohen za „Sunrise“.

BILJEŠKE

[1] Na sastanku na kojem se raspravljalo o Mahnu ovaj je pisac pitao kako netko može biti anarhist i istovremeno narediti strijeljanje ljudi zbog kršenja naredbi. Čini se da je glavni odgovor anarhista bio: „Ali Mahno je organizirao radničke i seljačke kolektive, kao i obrazovne i kulturne pogodnosti.“ A na to je očigledan odgovor da je Mussolini također organizirao da vlakovi stižu na vrijeme.

[2] Tj. osoba koje nisu pripadale kolektivu.

[3] Misli se vjerojatno na njegovu „Time Store“, trgovinu u kojoj se vrijednost robe određivala prema tome koliko je vremena uloženo u njezinu izradu, a Warren je to nazivao „Equitable Commerce“, ravnopravnom trgovinom. [op.prev.]

[4] Duhoborci, ruska kršćanska sekta, nastala u osamnaestom stoljeću, propovijedali su jednakost svih ljudi, a sebe smatrali borcima „za duh“. Godine 1989. preselilo se oko osam tisuća duhoboraca u Kanadu. [op.prev.]

VIII. IMAJU LI ANARHIČNE ZAJEDNICE PORUKU?

NEKOLIKO OPĆIH OSOBINA ANARHIČNOGA USTROJA ZAJEDNICE

Gotovo sva lovačka i skupljačka društva o kojima postoji bilo kakav zapis, egalitarna su i anarhična, budući da nemaju vladu ili državu. Mala manjina su – posebice ona sa Sjeverozapadne obale Amerike i sjevera Kalifornije – rangirana društva kojima ipak često nedostaje ikakav sustav vlade. Među vrtlarima je raširenost egalitarnoga i anarhičnoga ustroja još uvijek velika, ali ipak manja nego kod lovaca-skupljača. S druge strane, vjerojatno manjina pastirskih društava i jedva ijedno ratarsko pripadaju toj kategoriji. Osobine društava tih potonjih su uslojenost (stratificiranost) i država.

Zapamtimo da svojstvo ravnopravnosti bilo kojeg ustroja zajednice, uključujući i anarhiju, moramo promatrati unutar konteksta istoga spola, životne dobi ili naraštaja. Prava spolna jednakost je rijetkost, a društva koja joj se približavaju, kao Ifugaoi ili Dajaci, češća su među društvima s bilateralnim rodbinskim sustavom. U njima nema razlikovanja ili davanja prednosti rođacima bilo s očeve bilo s majčine strane; postoji jednakost ili približna jednakost s obzirom na nasljeđivanje po liniji obaju roditelja i za pripadnike obaju spolova. Muž i žena nastojat će donijeti u domaćinstvo jednaku imovinu. Ta bilateralna situacija obično daje podlogu za razmjerno jednako sudjelovanje u gospodarskoj sferi (npr. Ifugaoi, Inuiti, Sami). Matrilinearni sustav ponekad se čini inferiornijim od bilateralnog u sposobnosti da pruži najsigurniji temelj za relativnu spolnu jednakost. To je stoga što su muškarci često potaknuti da neutraliziraju načelo nasljeđivanja po ženskoj liniji nametanjem vlastite nadređenosti.

Anarhija je u suodnosu s „pučkim“ ili *gemeinschaftlich* osobinama. Najlakše ju je provesti kad je stanovništvo najučinkovitije društvene skupine malobrojno – možda do dvjesto pojedinaca. U njoj prevladavaju „neposredni odnosi“, odnosi „licem u lice“, pa stoga tipične difuzne sankcije, kao što su ogovaranje, ostracizam i slično, mogu biti najdjelotvornije. Anarhiju je najlakše održati ondje gdje je stanovništvo istovrsno i neraslojeno. Između ostalog to znači da postoji samo najmanja moguća podjela rada i specijalizacija zadaća. Takvo stanje, u kojem su ljudi uglavnom jednaki, smanjuje ili daje najmanje mogućnosti za razlike u mišljenju, oštre raskole i sukobe, a u najvećoj mjeri promiče ono zajedničko pa, ako i dolazi do neslaganja, još postoji velik pritisak u korist složnosti i održavanja sustava. Brojni odnosi zajedništva povezuju otpadnika sa skupinom i sprečavaju potpuno otuđenje.

Neki mogu tumačiti te uvjete kao kruto rezanje slobode. Može se reći da se sloboda mjeri mogućnostima izbora dostupnih pojedincu. Očito su pripadnicima tih malih društava mogućnosti izbora smanjene. Ali možda bi trebalo preispitati do koje je mjere sloboda manja u takvim društvima, ako svi njihovi pripadnici nisu svjesni većeg broja mogućnosti i ako je nekoliko istih mogućnosti dostupno svima. Kako doista usporediti takva društva s onim „modernijima“ u kojima se pretpostavlja da ima mnogo više mogućnosti izbora, premda takav izbor nije svakome slobodno dostupan?

Premda možemo reći da se anarhija najčešće javlja u malim skupinama i da se lakše održava u takvim uvjetima, ne možemo reći da je nemoguća u modernom, složenijem kontekstu. Ispravnije je reći da nije vrlo vjerojatna. Ipak, imamo primjere anarhičnih ustroja među narodima kao što su Tivi, Lugbare, Nueri i Tonge, koji broje stotine tisuća pripadnika i prilično su gusto naseljeni, često više od stotinu ljudi na kvadratnu milju. Takvi društveni poredci mogu se postići sustavom segmentiranih loza, koji, kao što smo već vidjeli, ima stanovite sličnosti s anarhističkim pojmom federalizma. Ili, kao među Tongama i nekim istočnoafričkim pastirskim narodima, velike se populacije mogu integrirati u mnogo složenije strukture koje povezuju pojedinca s mnogobrojnim razdijeljenim i nadvoje podijeljenim skupinama, tako da se njegove društvene veze protegnu preko velikog područja. Drugim riječima, pojedinci i skupine tvore mnoštvo međusobno povezanih lokacija, koje se integriraju u veliku društvenu cjelinu, ali bez ikakve stvarne centralizirane koordinacije.

Čak i u zapadnoj civilizaciji imamo slučajeve velikih akefalnih organizacija. Studije o nedavnim društvenim pokretima u Sjedinjenim Američkim Državama navele su proučavatelje takvih pojava da govore o mrežama zasnovanim na ideji segmentirane polikefalnosti (SPIN[1]). „Organizacijska shema SP(I)Na izgledala bi kao slabo izvezena ribarska mreža s mnogo čvorova ili oka različitih veličina, od kojih je svaki povezan sa svima ostalima izravno ili neizravno“ (Hine, 19). SPINovi nemaju jednog vođu, nego svaki segment ima svoje vođe, premda ni jedan od njih nema vlast. Vodstvo se temelji isključivo na sposobnosti i uvjerljivosti. Široka mreža „vodoravnih veza“ i, najvažnije od svega, ideološka povezanost, ono je što drži različite autonomne segmente zajedno i sprečava rasap. Odnosno, postoji mnogo preklapanja u pripadnosti, tako da jedna osoba pripada nekolicini skupina unutar cijelog pokreta. Postoji znatno međudjelovanje između vođa skupina ili stanica koje u svemu sudjeluju, a sami vođe mogu voditi jednu skupinu, ali biti obični članovi druge. Također ima mnogo ritualnih aktivnosti u obliku demonstracija, skupova i slično, što ih sve povezuje. Prava je poveznica pokreta ideološka: duboka odanost vrlo malom broju

ključnih i temeljnih načela koja su svima zajednička. Hine tvrdi da je biološka analogija SPINa glista. Ali druga bi analogija mogao biti mozak u kojemu bezbroj stanica surađuje bez ikakvog „vladara“.

SPINovi su posve svrsishodni i pragmatični. Kad ideja koja ih povezuje izgubi svoj utjecaj, bilo zato što je ostvarena, ili je propala, ili je zastarjela, SPIN se mijenja ili nestaje. Vjerojatno je važno anarhistima i ostalim propagatorima to što se SPINovi ne javljaju kao rezultat svjesnog planiranja, nego „se pojavljuju zbog funkcionalne potrebe“ (Hine, 20). Očita je sličnost SPINova s Tongama i sličnim oblicima društvene organizacije. Slobodno društvo oblikovano u tom smislu može se pokazati kao najotpornije na jačanje oligarhije i hijerarhije.

Anarhisti su se često pozivali na druge primjere sustava koji djeluju bez ikakvog glavara. Tako postoji europski željeznički sustav, sastavljen od više neovisnih nacionalnih željeznica koje usklađuju svoje aktivnosti tako da omogućavaju učinkovit prijevoz robe i putnika između nekoliko različitih zemalja. To je sustav bez glavara. Željeznicu Sjedinjenih Država posjeduje i njome upravlja nekoliko različitih tvrtki koje usklađuju svoje djelovanje uz pomoć dobrovoljnih udruženja tvrtki čime osiguravaju prometovanje cijelom zemljom. Međunarodni poštanski sustav iste je akefalne prirode.

Donekle je ironično da određeni branitelji moćne nacionalne države istodobno zastupaju gospodarstvo kojemu nedostaje ne samo centralizirani nadzor na međunarodnoj razini, nego i onaj na nacionalnoj. Stara liberalna kapitalistička zamisao da gospodarstvo jest, ili bi trebalo biti, samoregulatorni sustav određen samo zahtjevima slobodnog tržišta, u svojoj je biti anarhistička ideja. Međutim, više to nije kad postane isprikom za izrabljivanje i tlačenje drugih. U svakom slučaju tih nekoliko primjera ono su što Bohannon naziva „multicentričnim“ sustavima moći.

Jasno je da veliki, razmjerno složeni društveni sustavi ili odnosi mogu učinkovito djelovati na anarhičan način. Zamjetno je, međutim, da ni jedan od raspoloživih etnografskih slučajeva ne pokazuje djelovanje anarhije ondje gdje postoje veće urbane aglomeracije. Osim kratkotrajnog španjolskoga i ukrajinskoga eksperimenta, gdje god se anarhija pojavljuje, riječ je o seoskom kontekstu. Ipak, ako anarhija može djelovati u gusto naseljenom ruralnom području, postoji mogućnost da bi to mogla i u gradovima.

Činjenica da postoji mali broj anarhičnih ustroja u složenim društvenim strukturama može značiti da je centralizirana država praktičniji mehanizam za održavanje društvenih odnosa u

takvom miljeu. To također može značiti da su određeni pojedinci, koji imaju moć, u stanju anestetizirati stanovništvo vjerovanjem da je njihova vlast nužna i da mu je život lakši ako prenese svoju odgovornost na njih. Oni nad kojima se vlada zadojeni su idejom da vlada zna najbolje; ona je najdjelotvornije sredstvo za zadovoljavanje potreba zajednice, dok obični ljudi nisu ni kvalificirani ni sposobni za to. Kao svaka uspješna institucija, vlada se također koristi time da ucjepljuje u stanovništvo potrebu za svojim postojanjem. Jednom kad je moć koncentrirana u rukama nekolicine, teže je se riješiti. Ona ima vučju glad i navadu da se stalno povećava i širi kao tumor. Kao što je već rečeno u ovom ogledu, desetljećima u našem društvu dolazi do postupne erozije samopomoći i institucije dobrovoljne suradnje, erozije koja je dala prednost sve većem zadiranju vlade u živote svijeta. To ne treba kritizirati samo kao prijetnju slobodi, nego je to i prijetnja svakodnevnoj praksi dobrovoljne suradnje, praksi oslanjanja na samog sebe i uzajamnu pomoć među „prirodnim“ skupinama u društvu.

Ako i ostavimo po strani stvarnu vjerojatnost da oni koji postižu moć omamljuju mase, možemo vidjeti da ljudi prečesto procjenjuju ljudske vrline tako da odabiru sigurnost ispred slobode, red ispred slobode i učinkovitost ispred individualnosti. Jednostavna je činjenica da anarhija zahtijeva rad, odgovornost i veliki rizik. Posebice je danas većina ljudi zadovoljna prepuštanjem odgovornosti vladi – možda zato što su prelijeni i sretno opčinjeni onima na vlasti; možda i zato što moćni potkopavaju njihovo samopouzdanje.

KULTURNI PROCVAT I ANARHIJA

U knjizi *Nacionalizam i kultura* Rudolf Rocker istraživao je postavku da gdje god postoji država, dolazi do gušenja ljudskog kulturnog razvoja i da se, u skladu s tim, gdje god je politička integracija slaba i ograničena na male skupine, javlja kulturni „napredak“. Pod pojmom kulture Rocker razumijeva razne vrste umjetnosti: arhitekturu, slikarstvo, glazbu, književnost, filozofiju. Nažalost, on je propustio napraviti sustavnu analizu kulturnih sadržaja ili osloboditi temu najsubjektivnije razine. On, na primjer, daje samo osobne prosudbe o vrijednosti književnosti staroga Rima ili grčkog kiparstva. Na tom se području, očito, teško može postići objektivnost. Jednako je ozbiljan problem to što Rocker, čini se, s odobravanjem gleda na antički grčki grad državu, ranu španjolsku komunu i mala europska vojvodstva u sedamnaestom i osamnaestom stoljeću. Nije jasno je li on kritičan prema državi ili je kritičan samo prema velikim državama. Štoga god bio slučaj, tvrdnja da država guši kulturni procvat zanimljiva je, ali isto tako i pitanje opterećeno s previše zamki da se na njega uvjerljivo odgovori.

Da bismo ispravno sagledali Rockerovo pitanje, bilo bi potrebno preciznije odrediti pojam države, a prije svega bila bi nam potrebna objektivna tehnika s pomoću koje bi se mogle procjenjivati umjetničke forme u različitim kulturama. Nemam namjeru preuzeti taj golemi zadatak. A. L. Kroeber je u *Konfiguracijama kulturnog rasta* pokušao nešto slično. On nije dao procjenu umjetničkih formi, nego je upotrijebio imena istaknutih osoba kao naznake za objašnjenje uspona i pada nekoliko grana umjetnosti i znanosti u velikim svjetskim civilizacijama.

Njegov je cilj bio odrediti pravilnosti u razvoju intelektualnih i estetskih pothvata tijekom vremena od jedne do druge velike civilizacije. Njegova je tehnika u svakom slučaju bez prigovora. A u svojim zaključcima, različito od primjerice Spenglera ili Toynbeeja, Kroeber ne nalazi neku veliku pravilnost ili pravilnosti, ni povijesne univerzalnosti. Ne nalazi važne međuodnose između vrhunaca određenih konfiguracija, bilo u prirodnim znanostima, filozofiji ili u umjetnosti. A nema ni poveznica između vrhunca određene umjetnosti i ukupnog kulturnog vrhunca. Krijesta znanstvenog vala može se pojaviti prije krijeste književnoga vala, uz nju ili nakon nje, i tako dalje. Kulture često imaju visoke vrhunce u nekim umjetnostima i znanostima, a nemaju ga u ostalima. Kao izravniji odgovor Rockeru, Kroeber otkriva da konfiguracije i njihove kulminacije nisu posebno vezane za čimbenike kao što su odsutnost ili opseg političke integracije. I Kroeber i Rocker bave se samo pismenim civilizacijama. Postavlja se pitanje kako bi Rocker, na primjer, gledao na kulturni razvoj u anarhičnim zajednicama iz ovog ogleada, u usporedbi s ostalima koje imaju države.

Kao prvo, ustanovili smo da takva društva bez vlade imaju mnoge ugnjetavačke osobine za koje se čini da guše slobodno stvaralačko izražavanje. Osim toga, ozračje slobode same i po sebi nedovoljno je za kulturni procvat. Slobodni ne stvaraju u vakuumu. Katkad se ističe da australski domorodački lovac ima mnogo vremena za razmišljanje i stvaranje, no krajnji rezultat nije tako očaravajući. Osim slobode, potreban je primjereni poticaj. Akumuliranje znanja sigurno je stanovita pobuda takvom poticaju. Kako čovjek skuplja više podataka, tako mu se razumijevanje proširuje. Vidljive su nove poveznice i odnosi; postiže se veći uvid a um zabljesnu nove slutnje ili intuicije. Specijalizacija zadataka glavni je čimbenik u rađanju stvaralačkog ozračja, jer postoji mogućnost za brojne pojedince, koji se zanimaju za isti posebni problem, da razmijene ideje, rade zajedno i da tako nadahnu jedan drugoga. Takvo se nadahnuće ubrzava kad postoji laka i slobodna komunikacija u cijelom svijetu sa svima sličnih zanimanja. Povijesno gledano, specijalizacija zadataka u podjeli rada – izgrađivanje zajednice stručnjaka ili umjetnika – uvijek je povezana s nekim urbanim elementom i rađanjem klase imućnih. A to pretpostavlja raslojeno društvo u kojemu je malo mjesta za

anarhiju.

Nitko ne može zaniijekati da je određeni stupanj osobne slobode i individualnosti bitan za inovaciju i kulturni procvat. Ali, suprotno od Rockera, čini se da nam interkulturalna analiza i povijest kazuju da ljudska bića mogu biti stvaralačka i u prilično različitim okolnostima. Esencijalna, bitna količina slobode, vrlo je promjenjiva. Sigurno nitko ne može tvrditi da će se u raznim anarhičnim političkim organizacijama umjetnost više razvijati samo zato što nema države.

TEHNIKE ZA ODRŽAVANJE PORETKA

Sloboda i individualnost, onako kako su izražene u anarhističkom pokretu, europske su, ako ne građanske, vrijednosti koje su izrasle iz protestantske reformacije te vuku još dublji korijen iz grčke kulturne tradicije. Većina naroda kojima smo se bavili održava anarhični sustav i pokazuje određene individualističke crte, ali obično ne iskazuje filozofske misli o slobodi. Zapravo, moguće je čak da procjenjujemo te narode zbog razloga važnih samo nama, ali ne i njima (usp. Colson, 1974., 62-3).[2]

Društvo ne mora imati upravitelja, policiju, zatvore i zakone – cijeli vladin aparat – ali to nipošto ne jamči da će biti slobodno i egalitarno društvo. Oslanjanje anarhičnih političkih organizacija na difuzne i vjerske sankcije može voditi u tiraniju. Izrugivanje, ogovaranje, ostracizam i fizičko nasilje, koji čine dio takvih sankcija, često je nepopustljivo, nepomirljivo i okrutno. I kao što znamo iz života u našim malim sredinama, malo je utočišta od takvih sankcija sve dok čovjek želi ostati u toj zajednici. Difuzne je sankcije često teško nadzirati te lako mogu iskliznuti iz ruku, kao što se dogodilo sa „samozvanim izvršiteljima pravde“ na starom Zapadu. Štoviše, one mogu biti snaga konzervativizma, gluposti i nesnošljivosti. Unatoč tomu, mi koji živimo u društvima kojima dominira država ne samo da se moramo podvrgnuti difuznim sankcijama, nego i golemoj državnoj moći. A u naše doba istančane tehnologije, posebice na području komunikacije, transporta i elektronskog nadzora, država ima pristup nevjerojatno golemoj moći. Stvarne tiranije ovoga svijeta bile su i jesu državne tiranije.

Anarhične tehnike za održavanje poretka i reda ističu samopomoć i samoregulaciju, što sa stanovišta Amerikanca ili Europljanina može ponekad izgledati kao stalno pribjegavanje nasilju u obliku zavade. Lee je postavio pitanje relativnog omjera ubojstava među Sanima u usporedbi sa Sjedinjenim Državama i ostalim područjima. Izračunao je da je taj omjer kod

Sana 20,3 ubojstava na sto tisuća osoba godišnje. U Sjedinjenim Državama ima 9,2 ubojstva na sto tisuća stanovnika, dok studija o dvadeset tri ugandska naroda pokazuje raspon od 1,1-11,6 ubojstava na sto tisuća stanovnika, najčešće od četiri do šest. Brojke u Sjedinjenim Američkim Državama bile bi daleko više da su njezine medicinske ustanove tako zakržljale kao kod Sana. Osim toga, primijećeno je da su mnoge automobilske i druge nesreće namjerna ubojstva, ali se u njih ne ubrajaju. Daleko je važniji broj ubijenih u ratu, ali nijedan od njih nije ubrojen u ubojstva. Zato Lee ispravlja američke brojke i procjenjuje da je stvarni omjer u Sjedinjenim Državama oko sto na sto tisuća stanovnika. On također pretpostavlja da su britanske, francuske i njemačke brojke isto tako visoke. Međutim, ja slutim da su njegove brojke previsoke. Usprkos tomu, njegovi su zaključci valjani, naime, da su omjeri u Sana vjerojatno nešto niži od onih u Sjedinjenim Državama, ali premda država može biti učinkovita u smanjivanju određenih oblika nasilja kao što su pojedinačni sukobi, ona istodobno može stvarati nove oblike kao što je rat (Lee, 398-9).

Naše istraživanje anarhičnih ustroja zajednice pokazuje koliko je raširena osveta, čime se besmisleno gube mnogi životu ili bivaju teško osakaćeni. Štoviše, osveta izaziva produženo stanje tjeskobnosti i psihološkog nemira. Međutim, dobro je imati na umu da se destruktivnost osvete u anarhičnom političkom ustroju teško može približiti destrukciji rata koji vode dvije države. Premda nema dostupnih usporednih brojki, postoji najmanje jedna osnovna razlika između osvete i prirode rata koja nam pomaže u dokazivanju tog zaključka. Naime, osvete nastoje izjednačiti rezultat. Radna teza je – oko za oko. Osvetama nije cilj uništenje neprijatelja ili bezuvjetna predaja protivnika. Često se događa da kad netko bude povrijeđen u sukobu, borba prestaje. U najmanju ruku početak će aktivni mirovni pregovori, jer je prioritet održavanje sklada skupine. U svakom je sukobu bitno što prije ponovno uspostaviti sklad. Cilj bilo koje prepirke nije osramotiti zbog sramote same, nego zadovoljiti posvađane strane i osigurati mir. Posljedica toga je središnja uloga treće strane, to jest posrednika. Ti se poštovani ljudi savjetuju sa suprotstavljenim stranama dok se ne postigne neki kompromis. Uspjeh takvih pothvata ovisi o sposobnosti posrednika i o osjećaju moralne obveze da se postupa u korist umiješanih strana.

Međutim, Elizabeth Colson vjeruje kako nije sama osveta, nego strah od izazivanja osvete onaj važan mehanizam društvenog nadzora u akefalnim društvima. Ona se poziva na nedavna istraživanja koja su, neovisno jedno o drugom, obavili E. Adamson Hoebel i Sally Falk Moore, a u kojima zaključuju kako nema mnogo dokaza o samim osvetama, već mnogo dokaza o strahu od osvete. U anarhičnim političkim organizacijama svatko postaje vrlo svjestan mogućih posljedica nepromišljenog ponašanja. Svi nauče da je potrebno obuzdavati

se. „[...] neki ljudi žive u naizgled rousseauovskom raju jer zauzimaju hobbessovsko stajalište prema situaciji: oni tiho hodaju jer smatraju nužnim ne uvrijediti one koje smatraju opasnim“ (Colson, 1974., 37). „Stvarno ima ‘mira u osveti’, kao što je Gluckman rekao, ali taj se mir temelji na sprečavanju prvoga čina više nego na sili koja vodi do konačnog rješenja“ (Colson, 1974., 43).

Tvrđi se da ljudi u anarhičnim političkim organizacijama imaju manje razloga za svađu jer imaju manje imovine, a više homogenosti i jednakosti. Ali možda je obuzdavanje važno zbog straha od posljedica pa se čini da ima manje svađa (Colson, 1974., 43).

Obveza da se igra igra osnovna je za funkcioniranje svake anarhične političke organizacije te se, naravno, spremno nameće zbog straha od difuznih i vjerskih sankcija. Uprkos tomu, oni, navikli na život u društvu kojim upravljaju policija i pravne, zakonske sankcije, često propuštaju cijeniti važnost osjećaja obveze da se igra igra kao motivirajuće snage za društveni poredak, čak i u vlastitom društvu. Ne smijemo zaboraviti da u svim ljudskim društvima većina pripadnika odluči slijediti pravila zato što to žele i zato što u njih vjeruju. Oni bi se oprli svakom pokušaju koji bi ih vodio u nekonformizam. U svakom društvu sankcije bilo koje vrste vrijede za nezamjetnu manjinu. Kad bi se sutra ukinulo provođenje zakona, vjerojatno bi došlo do početne provale kriminala, ali nakon što se istroši ta novost, on bi se rasplinio. Ujedno, velika se većina ne bi uključila, već bi se, kao obično, bavila svojim poslom. Smatrati, kao što neki smatraju, da bi s ukinućem zakona došlo do trenutne eksplozije okrutnog i ubojitoga ponašanja u cijeloj populaciji, u prvom redu znači golemo precjenjivanje sadašnje moći policije. A što je važnije, u velikoj mjeri se podcjenjuju godine učenja što je dobro a što zlo, kojem su svi bili izloženi, i moć unutarnje cenzure ili savjesti.

U slučajevima kad su tradicionalne tehnike društvenog nadzora naglo uklonjene ili prilično oslabljene, vrijedno je spomenuti dvije posljedice. Jedna je opseg u kojem se dobrovoljna uzajamna pomoć spontano javlja i širi – ljudi počinju pomagati jedni drugima. Druga je posljedica suprotan odgovor – onaj koji bi predvidjeli zagovornici „reda i zakona“. To jest, pobuna, pljačka i divljanje. No, razlog takve reakcije nije to što nema policije da održava red. Razlog je u vrsti ljudi koji sudjeluju u takvom ponašanju. Ti ljudi sigurno nisu pripadnici društva koji su se njime okoristili, niti su to oni na položajima ugleda, moći i utjecaja: naprotiv, oni uvijek dolaze iz redova zapostavljenih i frustriranih. A revolt je – koji je to što jest – pokušaj katarze, oslobađanja sapete agresije i neprijateljstva koje generira sustav shvaćen kao tlačiteljski (je li „stvarno“ tlačiteljski nije važno; shvaćen je kao takav, a to je

ono važno).

Pogrešno je misliti o ljudima kao „prirodno“ dobrima; jednako je pogrešno osuditi ih kao čudovišta. A upravo bi radikali trebali poštovati mjeru do koje su ljudi konformisti.

Neki kritiziraju anarhiju jer ono jedino što je učvršćuje spada u red moralne obveze ili dobrovoljne suradnje. Ali i demokracija u krajnjoj mjeri uspijeva djelomice prema istom načelu. I najbolje djeluje kad je cement najčvršći. Naime, demokracija u krajnjoj mjeri ne djeluje samo zbog prisutnosti policijskih snaga. Slobodni izbori i dvostranački sustav ne bi nikad preživjeli da su ovisili o potpori vojske i policije. Oni preživljavaju jer sudionici vjeruju u sustav i osjećaju obvezu da igraju prema pravilima igre. Hocart je rekao da vlada ovisi o „spontanosti i trajnoj dobroj volji [...] Bez nje vlade bi propale“ (129).

Međutim, De la Boetie, Machiavelli i Spooner, među ostalima, dodali bi da u svakom sustavu vladanja podložnost proizlazi iz straha i varke. U knjizi *Politika poslušnosti: razgovor o svojevolumnom potčinjavanju* Etienne de la Boetie potpuno se posvećuje pitanju zašto se ljudi potčinjavaju vladarima. On ističe sljedeće točke:

1. Ljudi se potčinjavaju jer su rođeni i odgojeni kao robovi.
2. Ljudi su prijevarom potčinjeni uz pomoć slavlja i cirkusa koje priređuju njihovi gospodari i zbunjeni su obredima i vjerskim dogmama koji služe da prikriju podlost vladara i zadoje ih poštovanjem i obožavanjem, također i podložnošću.
3. „Glavna pobuda“ dominacije nije toliko fizička sila koliko lančana reakcija: vladar ima petero ili šestero povjerljivih osoba pod svojim nadzorom; zauzvrat oni nadziru njih šest stotina, a oni pak nadziru njih šest tisuća. „Posljedica svega toga je stvarno kobna. Tko god želi razmrsiti to klupko zamijetiti će da se ne šest tisuća nego stotinu tisuća, čak milijuni, drže tiranina s pomoću toga konopca kojim su vezani. Prema Homeru Jupiter se hvali kako može privući sebi sve bogove kad potegne lanac“ (78).

Zašto su ljudi poslušni navedeno je također u klasifikaciji Lysandera Spoonera „navodnih pristaša ustava“: varalica, lakovjernih i onih koji vide zlo u vladi, ali ne znaju kako je se riješiti, ili se ne žele kockati vlastitim interesima ako to učine.

U anarhiji ne postoji takva obmana, jer je sloboda pojedinca na prvom mjestu, a toga nema u demokraciji. Demokracija – uz pretpostavku da se brine o slobodi i individualizmu – usprkos tomu, kao i svaki sustav vladavine, na prvo mjesto stavlja očuvanje države. Kad u demokraciji jedna skupina zaprijeti povlačenjem – otcjepljenjem – uvijek postoji konačni izlaz u „ratnim mjerama“ ne bi li se pokorila i suzbila „pobuna“. Da zaključimo, red se u

anarhičnoj političkoj organizaciji temelji se na difuznim sankcijama. Održava se uz samopomoć, samoregulaciju i samosvladavanje, a ta se sredstva kanaliziraju strahom kao i motivacijom da sustav funkcionira i da se igra igra uz najmanje trvenja.

SKUPNO DONOŠENJE ODLUKA

Svetost glasa većine čini dio demokratskog mita. Svakih nekoliko godina svaki glasač ode na biralište i odabere vođu većinom, a tajnost glasačkog listića najsvetiji je ritual demokrata. Anarhisti tvrde da to nije pravi znak slobode, nego je, kao što bi de la Boetie mogao primijetiti, izbor vladara glasom većine varka koja pomaže pojedincima da povjeruju kako oni nadziru situaciju. Glasač, zapravo, bira iz prije odabrane skupine i nikad nema izbor između suprotstavljenih ideologija. Razlika između glavnih stranaka – onih koje imaju priliku pobijediti – u svim zapadnim zemljama danas nije veća od razlike između frakcija unutar komunističke partije u Sovjetskom Savezu ili Kini. Nitko ne može ozbiljno tvrditi da postoji bilo kakva ideološka ili bilo koja druga tradicionalna filozofska razlika između glavnih stranaka u Sjedinjenim Državama ili Kanadi. K tome, birače se može podsjetiti da izabiru pojedince da u njihovo ime obave zadatak, a nemaju jamstvo da će to biti urađeno kao što su oni željeli. Osim svega, taj posao u svojoj biti znači nametanje poslušnosti. Izabiranje ljudi za javnu službu isto je kao da vam je dan ograničen izbor vlastitih tlačitelja.

Do izbora većine vrlo često čak i ne dolazi. Kandidat za službu je izabran, jer on ili ona ima više glasova od bilo kojega drugog pojedinačnog kandidata, a zapravo dobiva mnogo manje od većine glasova. Osim toga, broj ljudi koji ne glasaju – nijema većina – nikad se ne uzima u obzir. Po svoj prilici dobar dio neglasača ne voli posebno ni jednog kandidata. Godine 1976. u jednoj od američkih saveznih država, Nevadi, glasačima je na predsjedničkim izborima dana mogućnost da zaokruže X pokraj „Nijedan od navedenih“ – što je najbližije anarhističkom glasu. Nešto manje od tri posto od onih koji su glasali izabrali su tu mogućnost. K tome, četrdeset do pedeset posto nije se zamaralo glasovanjem.

Često čujemo refren: ako ne glasate, nemate pravo prigovarati. Ta tvrdnja pogrešno pretpostavlja da izbori osiguravaju prave odabire. I, također, pogrešno podrazumijeva zakonitost samog procesa: da se od pojedinca očekuje da prenese ovlasti na arbitrarno izabranu nekolicinu, ili da se od pojedinca očekuje da izabere svog tamničara.

U prvom se redu postavlja temeljno moralno pitanje o svetosti većine. Demokracija, svojom obranom vladavine većine, nastoji pružiti alternativu vladavini jednoga ili nekolicine, no

često zamjenjuje tu vrstu diktature onom većine ili, najčešće, brojnosti. To pretpostavlja da ispravno i pogrešno, moralnost, određuje većina onih koji se zamaraju glasanjem. Ibsenov *Neprijatelj naroda* živi je prikaz nekih posljedica oslanjanja na većinu. Štoviše, osim činjenice da manjina može znati bolje, ili je pravo na njezinoj strani, ostaje istina da većina prisiljava manjinu da se suglasi.

Anarhične političke organizacije kojima smo se bavili i anarhistički teoretičari stavljaju naglasak na alternativno sredstvo odlučivanja – konsenzus. O predmetu se raspravlja dok se svi ne slože ili ne prihvate predloženo rješenje, ili se, u nedostatku takvog dogovora, predmet stavlja na stranu, obično do nekog kasnijeg datuma. Društvo prijatelja (kvekeri) u našoj kulturnoj tradiciji dugo je upotrebljavalo tu tehniku kao sredstvo u vođenju poslova. Odluke ovise o otkrivanju što prisutni misle: o trenutku kad više nema izražavanja protivljenja planu djelovanja.

Ima mnogo argumenata protiv takvog pristupa. On svakako zahtijeva prilično razgovora. I zaista, član jedne dobrovoljne anarhističke zajednice jednom je rekao da je glavni proizvod njegove grupe bio razgovor. Ali nema ničeg ljudskijeg od razgovora, i tako dugo dok se ljudi njime bave neće se baviti nasiljem. Politika konsenzusa najčešće se kritizira argumentima da poslove može silno onemogućiti tvrdoglava manjina. Ponekad je to slučaj, no to se može dogoditi i u demokratskoj legislaturi koja može biti isto tako neučinkovita i dugotrajna. Ako želimo učinkovit sustav, najbolje je imenovati odabrano povjerenstvo tehnokrata da osmisle i pospješe zakonodavstvo, no to ne bi bilo slobodno društvo; to bi bio Orwellov svijet iz 1984.

Vjerodostojnija kritika politike konsenzusa proizlazi iz načina kako ta politika djeluje u stvarnosti. Prvo, politika konsenzusa učinkovita je u malim skupinama, jer ovisi o punoj i otvorenoj raspravi u neposrednom odnosu licem u lice. Drugo, u praksi svi ne participiraju podjednako u životu zajednice. Utjecajni ljudi zajednice utuvljuju svoja mišljenja ostalima tako da pojedinci popuste i, u najmanju ruku, dođe do prešutnog dogovora. I zaista, utjecajni ljudi u zajednici često mogu misliti ispred svoga vremena i pristati na javni položaj. Onoga „tko se protivi“ i sprečava konsenzus obično „nagovore“ utjecajni pojedinci da shvati svoju „pogrešku“. Sve te vrste političkih smicalica jednako su uobičajene u demokratskoj kao i u ostalim politikama. Prednost je sustava konsenzusa u tome što idealno moralno nadvisuje druge u zaštiti prava manjine. Jasno je da on može postati glomazan i sredstvo prisile. Sami anarhisti su, u svojoj primjeni komuna i kolektiva, često smatrali nužnim uteći se demokratskom sustavu glasa većine.

Alternativa konsenzusu je odlučivanje ždrijebom. Tim su se postupkom često birali svećenici

i ostali crkveni službenici među različitim anabaptističkim sektama, s uvjerenjem da se treba izbjegavati mogućnost razdora koji mogu izazvati pristalice izbora većinskim glasovanjem, te da se odluka prepusti Bogu za kojeg se pretpostavlja da se izražava ždrijebom. Izbor ždrijebom pretpostavlja visoki stupanj homogenosti skupine ili barem neku vrstu nadzora nad mogućim kandidatima. Možemo zamisliti što bi se dogodilo u Sjedinjenim Državama kad bi jedan od kandidata u ždrijebu bio komunist i kad bi stvarno bio izabran.

Potraga za postupkom odlučivanja, koji je i moralan i učinkovit, mora se nastaviti. Barem u maloj, homogenijoj skupini, ili u onoj kojoj je na prvom mjestu sklad skupine, tehnika konsenzusa, čini se, ima prednost.

TIPOVI VOĐA U ANARHIČNIM ZAJEDNICAMA

Iz pregleda anarhičnih zajednica izranjaju različite vrste vodstava i stajališta o vodstvu. U većini slučajeva na vodstvo se pozitivno gleda pa je želja mnogih da postanu „glavari“. Međutim, postoji manjina društava u kojima se smatra nepristojnim ili neetičnim na bilo koji način stremiti prema prevlasti. Uloga vođe izgubila je na važnosti, a i nije osobito dobrodošla. No ipak, bez obzira na stajalište, obrasci vodstva javljaju se u svakoj skupini pa možemo zamijetiti njihova najmanje četiri različita tipa u anarhičnim političkim organizacijama:

1. Veliki čovjek,
2. Stručnjak,
3. Sveti čovjek,
4. Starješina.

„Veliki čovjek“ je onaj koji stekne središnji položaj utjecaja u zajednici i sljedbenike kao rezultat svog bogatstva, svoje sposobnosti uvjeravanja i govornništva i, povremeno, zbog svoje fizičke odvažnosti. To je „poglavica“ Yuroka ili Indijanaca Sjeverozapadne obale. To je također Veliki čovjek s Nove Gvineje.

„Stručnjak“ stječe prevlast posebice u lovačko-skupljačkim društvima. Pa tako onaj tko je dobar lovac okuplja oko sebe sljedbenike koji pristaju izvršavati njegove naredbe i tako biti siti, kao što je slučaj kod društava athabascanskih Indijanaca kanadskog Subarktika ili među Inuitima. Modifikacije te uloge nalazimo kod Sana i Pigmejaca. I glavar Sama glavni je stručnjak u pastirskom narodu.

„Svetog čovjeka“, s pomoću neke vjerske ideologije, prihvaćaju kao uglednu osobu kojoj se svi dobrovoljno podvrgavaju, posebno kao posredniku u sporovima. Tu nalazimo nuerskoga „poglavicu u leopardovoj koži“ ili derviške obitelji i loze kod Imazighena. Također nešto drugačijega staleža inuitski je šaman koji ne djeluje toliko kao posrednik, nego kao manipulator ljudima, često radi vlastitoga probitka (to je uloga koja spaja pojmove Svetog čovjeka i Velikog čovjeka).

„Starješina“ (Stari čovjek) vodeći je član zajednice samim tim što je najstariji muški član skupine rođaka. Dok su Veliki čovjek i Stručnjak češće stečeni položaji, a položaj Svetog čovjeka može biti pripisan ili stečen, položaj Starješine se pripisuje, premda i tu ima ponešto elemenata stjecanja. Pa tako neki starci mogu biti nadmoćni zbog svoje sposobnosti govora, zbog posjedovanja više žena, bogatstva, više sinova, ili poznavanja obrednog i ezoteričnog nauka. Sindrom starješine svojstven je Australcima i posebno afričkim vrtlarskim društvima (Tivima, Lugbarama, Konkombama, Tallensima itd.). Neki sustavi segmentiranih patrilinearnih loza spajaju sindrome Starješine i Svetog čovjeka, kao arapski Beduini.

Već je primijećeno da se vlast može smatrati racionalnom ili iracionalnom. Iz navedenih četiriju vrsta vodstva proizlazi da samo Stručnjak predstavlja racionalni oblik vlasti. I drugi imaju jasne elemente racionalnosti, ali istodobno imaju i iracionalna ili arbitrarna svojstva. To najviše vrijedi za ulogu Starješine.

U klasifikaciji tipova vlasti Maxa Webera, i Veliki čovjek i Sveti čovjek pripadaju „karizmatičkim“ tipovima, dok Starješina spaja gerontokratska i patrijarhalna svojstva „tradicionalne“ vlasti. Weber ne daje stvarne odredbe za Stručnjaka (Weber, 324 i dalje).

Konzervativna teorija smatra da danak ponuđen vladaru posve odgovara uslugama koje on čini ljudima. Na taj su argument odgovorile osobe širokoga ideološkog spektra, od demokrata do anarhista. Zaista se čini vrhunskim samozavaravanjem tvrditi da su svi oblici vladanja recipročni. Kako se odnos staroegipatskog seljaka i faraona može razumno tumačiti kao recipročan? Gdje je recipročnost između beskrajnog bogatstva koje se godišnje predaje britanskoj kraljevskoj obitelji i stvarne usluge koju ona navodno nudi? Zar svaki vladar ne stječe posebnu privilegiju i ima bitno nerecipročan odnos sa strankama ili podanicima? Stvarno možemo, kao i Pierre Clastres, reći da je drugi način određenja vladavine nerecipročan odnos. Vladar je vrhunski primjer takvog položaja.

Henry Orenstein raspravlja o dvama tipovima asimetričnoga reciprociteta: centripetalnom i centrifugalnom. U prvom je vođa kao sluga i najbolje je prikazan u analizi Pierrea Clastresa

južnoameričkih indijanskih poglavica. Podsjetmo se da se prednost poglavice shvaća kršenjem temeljnog zakona društvenih odnosa – reciprociteta – što rezultira sumnjom u moć i želju da je se obuzda. Paradoksalno, ali poglavicu se obuzdava njegovim asimetričnim reciprocitetom: viškom žena stavljen je u položaj stalnog dugovanja zajednici, tako da zauvijek mora ostati sluga naroda i nikad ne može potvrditi moć prisile kao pravi vladar. To poimanje centripetalnog „poglavice“ radi protiv upravnih i državnih organizacija.

Orenstein temeljito zamrsuje to pitanje kad tvrdi da su u centripetalne vođe i vladare uključene tako različite osobe kao što su južnoamerički indijanski poglavica, rimski imperator i izabrani dužnosnik u demokraciji. Da je to stvarno istina, pojam centripetalnosti bio bi beskoristan i besmislen. Centripetalni je vođa stvarno vođa u najstarijim anarhičnim političkim organizacijama: on je sluga čiji podanici ga, ako tako žele, mogu nekažnjeno odbaciti. Koji bi demokratski izabran dužnosnik ili rimski imperator ikad mogao biti odbačen? Čak se i zapovijed mirovnog suca mora poslušati pod prijetnjom kazne.

U centrifugalnom tipu vladar ili vođa provodi vrstu odnosa u kojem može narediti poslušnost i usluge. Ono što smo nazvali Velikim čovjekom i Svetim čovjekom obično označava centrifugalne odnose. Iz takvoga konteksta nastaju despot i vlada. No, prije daljnjeg istraživanja tog pitanja, želio bih ustvrditi kako možda neki tipovi vođa u anarhičnim zajednicama nisu ni centripetalni ni centrifugalni. Možda vođe određenih zajednica sudjeluju samo u uobičajenim recipročnim odnosima običnih ljudi. Pogledajte vodstvo među Pigmejcima. Tu je ono, čini se, samo privremeno, vrlo amorfnog i „multicentričnog“, uvijek obavijeno nevoljkošću da vodi ili bude agresivno. Čini se da vodstvo ne donosi nikakvu prednost i da vođa nije dužnik svojim ljudima. Pigmejski vođa, čini se, utjelovljuje najbolji anarhični ideal, jer svodi na najmanju mjeru osobine vodstva i zadržava normalne recipročne odnose s drugima.

O PORIJEKLU DRŽAVE

Kao što smo vidjeli iz našeg prikaza anarhičnih zajednica, sjeme tiranije i vladanja odmah se može uočiti u ponašanju mnogih vođa. Zajednice Tiva, Lugbara i ostalih afričkih naroda, a također i Australaca, dokazuju primjer moguće tiranije starješine. Može se tvrditi da je patrijarhalni sustav na određeni način stvarno racionalan, budući da su starci oni koji najdulje žive pa se pretpostavlja da su stekli najviše životnoga iskustva, a i najviše prilika da ovladaju mudrošću predaka. Ali on je iracionalan jer pretpostavlja da su svi oni koji su

„stariji“ automatski uvijek i superiorni.

Po svojoj prirodi sindrom starog čovjeka ne može sam trajno održati elitnu skupinu moći kao dinastiju. Čovjek stječe moć kao starija osoba i zadržava je nekoliko kratkih godina, nakon kojih se mora ukloniti novim osobama, svojim bivšim podređenima. Uistinu u društvu stupnjevanom prema životnoj dobi, kakvo je u Tiva, čovjek preuzima vodstvo na kratko razdoblje od jednoga desetljeća, nakon kojeg se mora povući u neaktivnost u kojoj se odjednom nađe u društvenoj situaciji u kojoj su oni, koji su nekad bili njegovi podređeni, sad vođe. Drugi je razlog zašto patrijarhat u tom anarhičnom okružju ne mora voditi prema vladi per se taj što je cijeli sustav blisko vezan za srodstvo. Patrijarsi ili starci uvijek su djedovi. Čovjek nije dužan pokoravati se onima kojima se ne obraća nazivima paternalnog tipa srodstva.

Klica razvoja države mogla bi plodnije tlo naći u ulozi Velikog čovjeka. Na Novoj Gvineji taj vođa sječe skupinu podanika kojima u nekim slučajevima može zapovijedati. Lucy Mair je tvrdila da se temelji države mogu razviti iz takve uloge vođe ovisnih i vjernih pristaša. Ponešto je različit pojedinac među Inuitima koji je u stanju gospodariti zajednicom vlastitom fizičkom snagom ili upotrebom zastrašujućih natprirodnih sila.

S Velikim čovjekom anarhija može degenerirati u tiraniju. Ono što se katkad događa može se shvatiti kao neuspjao pokušaj uvođenja upravno-državnog sustava. On je uvijek neuspješan jer u zajednici postoji sigurna podvojenost u odnosu prema vlasti, tako da, ako se i uspostavi, uvijek izaziva pobunu, a Velikog čovjeka, koji pokušava biti mučitelj, najčešće ubijaju. Na taj se način situacija vraća na akefalne ili anarhičnije uvjete. Osim toga, ne postoji presedan za uspostavljanje obrasca nasljeđivanja koji bi trajno održavao dinastiju. Također je jasno da novogvinejski i ostali sustavi ne razvijaju trajne države kao rezultat obrasca vodstva Velikog čovjeka, jer ne postoji primjerena gospodarska, tehnološka ili organizacijska osnova. Veliki čovjek Nove Gvineje ograničen je proizvodnim sposobnostima svojih podanika, a one su zakočene nedostatkom složenije tehnologije. On također ne može očekivati da će nadzirati široka područja postojećim vrlo jednostavnim metodama komunikacije i transporta. Moć Velikog čovjeka ujedno se održava i širi samo uz pomoć mreže osobnih veza. Ne postoji organizacija odanih birokrata radi održavanja vlasti. Temeljna je razlika između kralja i Velikog čovjeka ta da kraljevi dobivaju danak i podložnost, a Veliki se čovjek mora osloniti na podršku (Schneider, 207). „Država, ili prije monarhija, umjesto faze u razvoju vlade, samo je točka na jednom kraju spektra, čiji drugi kraj čine društva bez države te samo s Velikim ljudima“ (Schneider, 207).

Vođe Ifugaoa predstavljaju još jedan tip Velikoga čovjeka. U svojoj ulozi posrednika imaju propisano pravo da, u slučaju prijetnje silom, zapovijede suprotstavljenim strankama da pregovaraju. Na taj je način, u najograničenijem smislu, uspostavljena vlada.

Clastres vjeruje da se država ne može razviti iz „poglavičine“ uloge, no to stajalište zahtijeva neke modifikacije. Prvo, za državu je najmanje vjerojatno da će se razviti u onim slučajevima koji jasno odgovaraju svojstvima centripetalnog vodstva. Tu se ne razvija jer zajednica budno ograničava poglavicu. Usprkos tomu, poglavica sela Anuaka primjer je takvog vođe koji pod određenim uvjetima može proširiti svoju vlast. Drugo, vrsta anarhičnoga vodstva, svojstvenog Pigmejcima, čak je manje sposobna dovesti do razvitka države. Ne samo da zajednica odbija svako odlučno provođenje vlasti, nego su pojedinci uvjetovani izbjegavati agresivno potvrđivanje vodstva. Treće, država, kao stalna institucija, ima poteškoća da se javi u centrifugalnim sustavima, kao na Novoj Gvineji, zbog razloga koje smo upravo nabrojali. S druge strane, institucija vlade će se prije pojaviti u vezi s određenom vrstom posredničkih uloga, kao kod Ifugaoa. U tom smislu također su važne uloge Svetih ljudi. Sigurno je da ih Clastres razlikuje od poglavica centripetalnog stila i da prepoznaje moguću pojavu vlade u ulozi proroka među Indijancima Guaranima u Južnoj Americi.

Hocart je tvrdio da su najranije funkcije slične vladi obavljali obredni stručnjaci, od kojih su neki s vremenom postali punokrvni vladari država, što je dio općeg procesa jačanja specijalizacije u podjeli rada. U marksističkoj teoriji moć proizlazi u prvom redu, ako ne i isključivo, iz nadzora nad sredstvima za proizvodnju i raspodjelom dobara, to jest, iz gospodarskih čimbenika. Ipak, očito je da je moć proizišla iz znanja, obično iz znanja „religijskoga“ tipa, vrlo važna, barem što se tiče socijalne dinamike malih društava. Australski vođa dobiva svoju moć nadzorom nad ezoteričnim obrednim znanjem, inuitski šaman nadzorom nad iscjeliteljskim tehnikama i upravljanjem tajnovitim vještinama. „Poglavica u leopardovoj koži“ kod Nuera posjeduje moć uroka kao i starci i zazivači kiše u Lugbara. Osnovanost i opravdanost poglavičine uloge u Anuaka u njezinoj je obrednoj i nadnaravnoj važnosti. Gospodarski čimbenici su rijetko jedini izvor moći. To također vidimo i u suvremenom društvu u kojemu kapitalistički vlasnik ne raspolaže potpunom moći. Prije možemo reći da zapovijedaju tehnički stručnjaci i ostali specijalisti, ne zbog svoga ekonomskog bogatstva, nego zbog svojeg znanja. U anarhičnim političkim organizacijama koje smo razmotrili jasno je da su dužnosnici koji posjeduju znanje često ovlašteni zatražiti sankcije, što u najmanju ruku graniči sa zakonom. Kao što smo upravo primijetili, slučajevi Ifugaoa te Nuera i Lugbara daju naslutiti da se klice vlade često prvo javljaju kad se posrednička uloga pretvori u sudsku, koja također ima dopunsku moć sličnu policijskoj.

Pretpostavka je da će se posebne i istaknute policijske snage razviti kasnije.

Mnogi se autori slažu da država nastaje društvenim raslojavanjem i sve većom društvenom složenošću. Takva stajališta često implicitno tvrde da država postaje nužna kao sredstvo integracije. To je očito Wittfogelova teza. On u svojoj hidrauličnoj teoriji o porijeklu države uspoređuje pojavu države s razvojem ekstenzivnih sustava navodnjavanja. Za potonje je nužna suradnja, a država je veliki koordinator. Mnogo je podataka skupljeno kako bi se pokazalo da se složeni društveni odnosi, bilo rad na navodnjavanju (npr. u Ifugaoa), ili međunarodni poštanski sustav, usklađuju u zamjenu za državu. Osim toga, činjenica da se država javlja uvijek u vezi s vrlo složenim društvenim odnosima naravno ne znači da se ona *mora*, niti da bi se *trebala* pojaviti.

Oppenheimer je, između ostalog, tvrdio da je porijeklo države u osvajanju. Širenje jedne skupine kako bi pokorila drugu omogućuje razvoj aparata za održavanje nadmoći. Glavni je nedostatak teorije o porijeklu države osvajanjem u tome što je skupina, prije nego što krene putem rata, već postala država. Primjeri koje Oppenheimer navodi društvene su jedinice koje su bile države u času kad su počele svoje širenje.

Anarhične zajednice stupaju u neprijateljstva koja je najbolje ne miješati s ratovanjem, nego bi ih prije trebalo nazvati sporovima. To je, među ostalim, tako zato što pravo ratovanje podrazumijeva ustrojavanje vojske sa zapovjednim lancem te namjeru da se neprijatelj i njegov teritorij podvrgnu i zauzmu. Očito je da neka od onih društava koja smo proučavali nose u sebi klice stvaranja vlade, ali ona se ne bave ni pravim ratovanjem ni osvajanjem. Drugim riječima, neka vrsta upravne strukture možda je bitna pretpostavka za upuštanje u pravo ratovanje s ciljem osvajanja. Zapovijedanje novim podanicima zahtijeva barem začetke administrativnog sustava. Istovremeno, Oppenheimerova je teorija ispravna u tome da ratovanje i osvajanje jačaju procvat države i pomažu razvoju administrativne hijerarhije. Državu i osvajanje najbolje je shvatiti kao međusobno uvjetovane pojave s „međusobnom povratnom reakcijom“.

Unutardruštveni sukob daje drugo objašnjenje za razvoj države. Marksistička teorija klasnog sukoba najpoznatija je među takvim teorijama. Ona tvrdi da je ondje gdje postoji gospodarski nadmoćna klasa i država, a gdje nema države nema ni klasnog sustava. Marksistička teorija izjednačava akumulaciju dobara s razvojem države. Do toga su došli i anarhisti. I Kropotkin i Bakunjin su vjerovali da je ukidanje kapitalizma – privatnoga vlasništva – pretpostavka za izgradnju anarhističkog društva. Proudhon je, međutim, shvatio da je privatno vlasništvo, korišteno za zastrašivanje, iskorištavanje i podvrgavanje drugih,

zapravo „krađa“ i da je nespojivo s anarhijom, ali individualno vlasništvo, kojim se ne koristi na taj način, nije. Naš pregled anarhičnih političkih organizacija, čini se, podupire Proudhonovo stajalište. Društva s kojima smo se susreli priznaju pojedinačno, individualno vlasništvo nad važnim prirodnim bogatstvima, a ondje gdje su se, kao na Novoj Gvineji, tim bogatstvima često koristili kao sredstvima za stvaranje podaničkoga korpusa, imamo „Velike ljude“ koji više poprimaju tiranski značaj od vođa u drugim anarhičnim zajednicama, vođa koji ne teže stjecanju gospodarskog nadzora nad drugima.[3]

Marksisti Barry Hindiss i Paul Hirst su tvrdili da s „primitivnim i naprednim komunističkim oblicima proizvodnje“ nema države jer nema društvenih klasa. Takvo stajalište zanemaruje birokratsku upravljačku elitu kao klasu i stoga otkriva jednu od slabosti marksističke teorije. Naime, birokrati kao ne vlasnički posjednici ne smatraju se društvenom klasom i zbog toga nisu vrijedni daljnjeg razmatranja. Ali bez obzira na to, oni su moćna društvena snaga koja stalno obnavlja podjelu društva na moćne i nemoćne. Takva zapažanja nemaju namjeru pokazati netočnost klasne teorije o porijeklu države. Prije bi se moglo reći da ona imaju nakanu propitati apsolutnost i dogmatizam kojima se ta teorija ponekad objavljuje. Ni vlada ni društvena klasa ne mogu se nimalo razviti jedna bez druge. Slučaj drevnog Islanda pokazuje da društvene klase mogu postojati bez države, ali ne zadugo. Funkcije vlade, ograničene na lokalnoga glavaru kao na vrstu protodržave, ne zahtijevaju ni klasu ni vladare, ali potpuno razvijena država, koja upravlja velikim prostorom i brojnim stanovništvom, to zahtijeva. A oni koji nadziru i posjeduju društveno bogatstvo sigurno će biti dio vladajuće klase.

Često se vođe u društvima bez države pretvaraju u službenike vlade, što je posljedica dodira s već postojećim nacionalnim državama. Već je zapaženo da su ljudi na sjevernoj kineskoj granici nesumnjivo stvorili države, što je bila posljedica uloge njihovih odličnika kao posrednika, osobito u trgovini. Među afganistanskim plemenima utjecajni ljudi preuzimaju ulogu glavnog časnika za vezu između vlastitog naroda i susjedne države. Sve više sami počinju akumulirati izvanjske znakove upravne vlasti i tako pomažu u stvaranju država. Slično su tome europske kolonijalne sile u procesu svoga teritorijalnog širenja, u doticaju s narodima društava bez države, priznale određene pojedince kao „poglavice plemena“ i osigurale im formalizirane položaje moći. Tako su društva bez države preoblikovana u države ili su usisana u postojeće države.

Sva relevantna građa o našoj temi ovdje iznesena tiče se društava koja u najvećem dijelu iskazuju samo rudimentarne oblike vlade i društvenih klasa. Na taj način ona sugeriraju da u

najranijim fazama razvoja države postoje alternativni putovi društvene promjene. Ronald Cohen je napisao: „Nema prečaca ili jednostavnog niza kauzalnih tvrdnji koje objašnjavaju fenomen tvorbe države. [...] Stvaranje država je kanalizirano napredovanje međudjelovanja u kojem su razni preddržavni sustavi, odgovarajući na različite odrednice promjene, prisiljeni, pod pritiskom nerješivih sukoba, izabrati dodatne i složenije razine političke hijerarhije.“ Kad se to postigne, razni se oblici stapaju u oblik rane države (142). U početke stvaranja države jasno je uključen međusobno ovisan razvoj vlade i društvene klase, vezan za gospodarstvo koje je u stanju osigurati sredstva za podržavanje elitne klase. Hijerarhija, pokornost i porez svojstva su svake potpuno razvijene države, a one se ne mogu dobro razvijati sve dok društvo nema odgovarajuća sredstva, gospodarska ili neka druga, „da isporuči robu“.

Volja pojedinca za moći i stvaranje podjele na vođe i vođene, čak su bitniji sastojci za tvorbu države. Među tim osnovnim elementima uočili smo nekoliko različitih putova dodatnoga razvoja prema državi. Pa tako vođe, ovisno o svojoj vještini posredovanja, mogu steći ovlast da nametnu pravne sankcije, prvo u ograničenom smislu, a kasnije širenjem područja nadzora. Druge vrste vođa mogu izgraditi odano tijelo podanika koji zauzvrat ozakonjuju vođinu upotrebu sile. U tim su slučajevima bogatstvo i znanje važna osnova za uspostavu nečije vjerodostojnosti kao vladara. Udruženja ljudi mogu poprimiti funkcije vlade i, ako su u rukama dobnih razreda, mogli bismo očekivati demokratičniji sustav. U nekim smo se slučajevima susreli, kao na Novoj Gvineji, sa sjemenom etatizma, no ono nije stvarno i proklijalo. U drugim, kao u Tiva i Igboa, sjeme je samo ograničeno proklijalo; radi se o anomalnom stanju s pukim rudimentima države. Razvoj države može biti istančan i neprimjetan proces u kojemu se razlika između vođe i vođenih pretvara u razliku između vladara i onih nad kojima se vlada. Gledajući anarhične političke organizacije u najboljem slučaju možemo razabrati samo početke takvog razvitka – predigru i prve retke prvoga čina u drami.

Slutim da jedan od najčešćih scenarija za razvoj države (i klase) počinje u prvotnoj anarhičnoj zajednici s postojanjem neke vrste „velikoga čovjeka“ koji je ujedno priznati posrednik u sporovima, dojmiljivi manipulator nadnaravnim silama i iznad svega središnji lik sustava raspodjele u kojem održava impresivna slavlja i daje zajmove znatnom broju pojedinaca koji pak zauzvrat postaju njegovi podanici i sluge. Kako „veliki čovjek“ povećava svoje bogatstvo i moć, razvija se trgovina, podjela rada se širi, a stanovništvo povećava, posebno kao posljedica povećane produktivnosti. Društveni poredak tako postaje heterogeniji, sastavljen od skupina sve različitijih interesa i nazora pa sukobi među

skupinama postaju sve češći i važniji. Na taj način uloga „velikoga čovjeka“ kao posrednika i mistagoga raste. On može pretvoriti neke od svojih podanika i slugu u naoružanu stražu i utjerivače te tako zamijeniti svoju ulogu posrednika ulogom suca-vladara. Tako se ljudska društva, koja su nekoć sva bila egalitarne, akefalne i anarhične jedinice, pretvaraju u hijerarhijske, autoritarne države. Istodobno su neki od favoriziranih slugana „velikog čovjeka“, svojim lukavstvima, i posebno svojom sposobnošću da se nametnu kao središta nižih sustava raspodjele, u stanju uvećati svoje bogatstvo i moć tako da se sve više počinju razlikovati od ostatka društva. Stvara se elitna klasa nadzornika bogatstva i moći, s „velikom čovjekom“ na čelu, iznad podređene klase proizvođača bogatstva.

Na kraju, Pierre Clastres je na zanimljiv način razmotrio pojavu stvaranja države, premda je malo možda pretjerao. On smatra da prijelaz od lovaca-skupljača na neolitičko poljodjelstvo nije presudna revolucionarna promjena, jer se stari obrasci društvene organizacije nisu tako korjenito promijenili. Osim toga, američke države Srednjeg zapada bile su ovisne o poljodjelskom sustavu iste tehničke razine kao kod anarhičnih šumskih „divljaka“. Prava je revolucija nastanak države i „hijerarhijske vlasti“, a ne gospodarska preobrazba. „Možda se mora priznati da je infrastruktura politička, a nadgradnja ekonomska“ (171). To je Marx postavljen naglavačke.

IMA LI ANARHIJA BUDUĆNOST ILI JE POVIJEST JEDNOSMJERNA ULICA?

Pitanje ima li anarhija budućnost zahtijeva od nas da razmotrimo kako se riješiti države koja sada posvuda prevladava. Drugo, trebali bismo istražiti opći obrazac povijesnih i kulturnih trendova u razvoju države i izgleda za slobodarsko doba s te točke gledišta.

Anarhisti su najčešće predlagali tri opće tehnike ukidanja države i vlade. Jedna zagovara podrivanje države stvaranjem mnoštva dobrovoljnih udruženja čije će djelovanje učiniti državu suvišnom. Druga daje prednost nasilnom revolucionarnom svrgavanju. Treći je pristup nenasilna izravna akcija koja uključuje primjerice sindikalističku tehniku radničkog štrajka. Zašto anarhisti izbjegavaju biračku politiku trebalo bi biti očito iz onog što je dosad rečeno o anarhizmu. No ukratko, anarhisti nemaju povjerenja u takvu tehniku zato što ne vjeruju da se neprijatelja može poraziti pridružujući mu se.

Pokušaj da se država učini suvišnom bio je popularan među anarhistima ranoga devetnaestoga stoljeća. Proudhon se nadao da će barem pokrenuti nestajanje francuske države obimnim stvaranjem udruženja za uzajamnu pomoć koja bi pozajmljivala novac bez

kamata. Nekoliko je Amerikanaca, uključujući i Josiah Warrena, imalo slične ideje, posebno one o monetarnoj reformi i uzajamnosti, koje su smatrali putom prema slobodnom društvu. Gustav Landauer je mnogo kasnije napisao: „Država nije nešto što se može uništiti revolucijom, ona je stanje, određeni odnos među ljudskim bićima, način ponašanja. Uništavamo je ugovarajući drugačije odnose, drugačijim ponašanjem.“

Drugi pristup duž tih istih smjernica dobrovoljna je zajednica. Josiah Warren je zaista shvaćao svoje zajednice demonstracijskim eksperimentima koje ljudi mogu proučavati, kojima mogu biti zadivljeni i koje mogu kopirati. Anarhična dobrovoljna zajednica uvijek je pokušaj „ugovaranja drugačijih odnosa“, „drugačijeg ponašanja“ i pronalaženja alternative državi.

Ali mnogi koji nastoje „graditi novo unutar ljuštore starog“ u biti su nezainteresirani za krajnju sudbinu države. Jer mnoge koji su sudjelovali u dobrovoljnim zajednicama vodi poticaj osobne prirode: poticaj da odmah nađu različit, po mogućnosti bolji život za sebe i svoju obitelj. Oni se ne brinu za moguće posljedice po državu, ili je to u najmanju ruku od drugorazrednog značenja. No, neki, koje zanima stvaranje udruga uzajamne pomoći, djelomice kao sredstva za podrivanje države, istodobno izražavaju očiglednu anarhističku istinu da je država institucija koja se neće dobrovoljno odreći svoje moći. Oni na vlasti nikada neće sebe vidjeti kao suvišne i djelovat će, kao što su činili u bezbrojnim prijašnjim prilikama, tako da suzbiju svaku opaženu prijetnju svojem položaju. Država u modernom kapitalističkom društvu, kao u Kanadi i u Sjedinjenim Državama, spremno može tolerirati, čak i ohrabriti, kreditne zadruge i kooperative i druga dobrovoljna udruženja uzajamne pomoći. Ta će se potpora ubrzo pretvoriti u obuzdavanje ako bi takvi pokreti postali prijetnja interesima banaka i korporacija u zemlji. Osim toga, takve organizacije lako postaju „establišmentski“ orijentirane. Umjesto da učinkovito mijenjaju svoju okolinu, okolina mijenja njih u konzervativnijem smjeru. Kooperative su poznate po tome što postaju tako velike, tako birokratske i gotovo tako kapitalističke kao i tradicionalnije organizacije. Nemojte pogrešno shvatiti. Ja sam potpuno na strani udruženja uzajamne pomoći i Landauerova poziva na ugovaranje drugačijih odnosa. Međutim, takve su tehnike krajnje ograničene i teško je vidjeti kako same mogu dovesti do pretvorbe u društvo bez države, jer ni jedna država, na ovaj ili onaj način, neće dopustiti da do toga dođe.

Drugi smjer akcije, koji predlažu anarhisti, nasilno je svrgavanje države. Vidjeli smo upotrebu nasilja kao difuznu sankciju u raznim anarhičnim zajednicama. No, uporaba nasilja se čini nesuglasnom s ideološkom predanošću načelima anarhizma. Nasilje je državna

tehnika i krajnji oblik prisile. Oni koji ga prihvate kao sredstvo ne mogu izbjeći a da ne budu njime okaljani. Glavni je razlog odbijanja anarhista da sudjeluju u procesu vladanja taj što će on kvariti pojedince, pretvarajući ih u političare koji traže moć i osobnu slavu. Nimalo lakši slučaj nije s onima koji prihvaćaju nasilje da bi istjerali pravdu. No, najjači je argument protiv anarhističkog pribjegavanja nasilju da svako učinkovito nasilje zahtijeva vojnu strukturu koja je u najvećoj zamislivoj mjeri antianarhistički oblik organizacije. Možete li zamisliti vojsku organiziranu na anarhističkim načelima dobrovoljne suradnje i konsenzusa? Pacifizam je po svojem dubljem značenju i logičnim posljedicama zapravo anarhizam. Stajalište nekih kvekera da može postojati nenasilna država ili nenasilna vlada po sebi je proturječno, jer se država po svom određenju osniva na nasilju. Inače nije država, nego politička organizacija koja se temelji na drugim, a ne na pravnim sankcijama. Suprotno tome su anarhisti, koji bi prvi trebali priznati tu urođenu prirodu države, često opravdavali rat i u tom smislu nastojali rabiti etatiističke metode za ukidanje države.

Bakunjin je očekivao da skupina nesebičnih poklonika, kojima nije stalo do samih sebe ili do slave, potakne revolucionarni zanos masa. Oni su trebali biti tijelo snažnih, obrazovanih ličnosti koje ne traže da vode, vladaju ili usmjeravaju mase. Umjesto toga, oni bi slušali i artikulirali ljudske želje i s pomoću svoga većeg znanja i razumijevanja bili sposobniji usmjeriti revoluciju prema ciljevima koje su odredile mase. Ta avangarda bila bi anonimno i nevidljivo tijelo u pozadini. U tome se djelomice nazire potvrda Bakunjinove zanesenosti tajnim zavjereničkim skupinama. Revolucionarna avangarda, kako ju je Bakunjin razumijevao, potječe iz velikog broja „deklasiranih intelektualaca“ i studenata iz srednje klase, „djece seljaka ili niže srednje klase, djece nevažnih državnih činovnika i bankrotiranog plemstva“ – svih koji nemaju priliku graditi karijeru ili položaj (Lehning, 189). Na Lenjina je utjecala ta bakunjinistička ideja, ali, s obzirom na to da je bio „realist“, njegova je avangarda izgubila sav plemeniti altruizam koji je Bakunjin, na svoj romantičan i naivan način, smatrao imperativom. Za razliku od fašista, čija je elita avangarda junaka, Bakunjinova je avangarda svetaca.

Općenito je danas svaki prijedlog da se podignu barikade posve romantična ideja koja je strateški glupa. Vojna tehnologija postala je tako složena i skupa da samo vlade mogu u nju ulagati i podržavati je. Gerilska vojska našla bi se suočena s nikakvim šansama, a njezina bi jedina nada bila potaknuti vojsku da se pridruži revoluciji – što bi bio najnevjerojatniji događaj.

Treća, tehnika nenasilne izravne akcije, održiva je alternativa nasilnoj revoluciji. Ona traži

mnogo samodiscipline i strpljenja, te zahtijeva zadovoljavanje malim uspjehom i sporim promjenama. Ona je, zajedno s pokretom za izgradnju dobrovoljnih udruženja uzajamne pomoći, sigurno jedini pristup koji ima velike izgleda. Ipak ni jedna od tih tehnika nije obećavajuća, osobito ako gledamo na opći smjer povijesti.

Zajednice anarhičkoga političkoga ustroja, o kojima smo raspravljali u ovom ogledu, pretežito su pojave prošlosti. Kolonijalističke su države preoblikovale te anarhije u potčinjene zajednice, a zatim su ih progutale nacije trećeg svijeta. Njihove stare društvene strukture promijenjene su tako da se mogu prilagoditi dobrom funkcioniranju moderne države. Starješina loze sad je „šef“ koji može pozvati lokalnoga pozornika u pomoć; posrednik postaje sudac koji sad zapovijeda. „Domorodačke“ anarhije su vrsta u izumiranju, ugrožena vrsta. Čini se da taj proces podržava tvrdnju da glavni smjer povijesti ide prema stvaranju država i autoritarnih oblika. To je kretanje od decentralizacije prema centralizaciji, od maloga prema velikom. Možemo navoditi slučaj do slučaja razvoja države iz prethodne anarhije i upozoravati na nekoliko klica etatizma u našim primjerima, ali dokaza o anarhiji koja se razvija iz države gotovo da i nema. Zaista, ne samo da opći smjer ide prema stvaranju države, nego prema sve većim i malobrojnijim državama koje opkoljuju svijet.

Nedavno je Robert Carniero pokazao da je broj političkih organizacija (svih vrsta) u svijetu, barem od 1000. g. pr. n.e., stalno opadao. „I ne samo da se smanjuje broj samostalnih političkih jedinica u svijetu; ta se tendencija ubrzava. Sasvim je jasno da je ritam opadanja broja neovisnih političkih jedinica između 500. i 1976. godine puno brži nego između 1000. godine pr. n. e. i 500. n. e.“ (Carniero, 214). On procjenjuje da je, sveukupno u razdoblju od tri tisuće godina, od 1000. g. pr. n. e. do danas, broj političkih organizacija pao s nekoliko stotina tisuća na stotinu pedeset sedam godine 1976. Možemo prigovoriti da je potonja brojka premala, jer uključuje samo svjetske nacionalne države, a ne uzima u obzir činjenicu da u mnogim dijelovima svijeta ima kulturnih skupina koje opstaju kao samostalne političke jedinice usprkos nekim nacijama koje svojataju njihov teritorij. Ipak, pad je dramatičan i, štoviše, veći je kad je riječ o anarhičnim političkim ustrojima, jer moramo pretpostaviti da je velik dio društava 1000. g. pr. n. e. bio toga tipa, dok ih je danas tek nekoliko ili ih uopće nema.

Carniero pokušava odrediti približno trenutak kad bismo mogli predvidjeti stvaranje jedne jedine svjetske države. Pri tome ne stiže do 1984. godine, nego do 2300. Takva se predviđanja mogu zanemariti kao prilično maštovita, ali ne može se zanemariti jasno opće kretanje prema manjem broju velikih država.

Uobičajeni argument protiv anarhije izgleda otprilike ovako: ljudi nisu savršeni; njima trebaju ograničenja; loše treba držati u zatvorima. Onog trenutka kad se uspostavi slobodno društvo utemeljeno na dobrovoljnoj suradnji, pojavit će se ljudi koji će pokušati iskoristiti situaciju i zgrnuti moć za sebe. Nadalje, kako društva postaju sve veća, i kako raste gustoća stanovništva, pa ona postaju heterogenija, problemi reda i odlučivanja postaju previše složeni da bi se mogli rješavati konsenzualnim tehnikama i difuznim sankcijama. Dakle, s te točke gledišta također postoje pritisci da se obrasci vlasti centraliziraju, institucionaliziraju i formaliziraju.

Anarhistički su teoretičari dugo upozoravali na opasnosti prisvajanja moći čak i u slučaju najvećih idealista. Bakunjin je zbog toga osobito napadao marksizam. S pravom je bio više nego sumnjičav prema „diktaturi proletarijata“ te je ispravno predviđao da ona ne bi mogla biti „ništa drugo nego despotska vladavina nove, brojčano male aristokracije pravih ili lažnih znanstvenika nad izmučenim masama“ (Maximoff, 287). Kasnije je W. Machajski, poljski sudionik u boljševičkoj revoluciji, došao do sličnih zaključaka o Sovjetskom Savezu, jer se, kako je on shvaćao, proleterska revolucija pretvorila u diktaturu partijskih piskarala. Max Nomad je tome dodao još više argumenata.

Roberto Michels je 1911. godine objavio svoju knjigu *Političke stranke* u kojoj je iznio „željezni zakon oligarhije“. Taj zakon kaže da se sve organizacije razvijaju prema sve većoj autoritarnosti, birokratskoj i oligarhijskoj vladavini. Tko god kaže organizacija, kaže oligarhija. Kako bi razjasnio svoju tezu, Michels je analizirao povijest nekoliko europskih političkih stranaka. Kasnije su Seymour Lipset i drugi nastojali razraditi Michelsovu interpretaciju proučavajući radnički sindikat, Međunarodni sindikat tipografa, za koji se nije činilo da slijedi obrazac neizbježnog kretanja prema oligarhijskoj vladavini. Slijedom tog istraživanja Lipset i njegovi sljedbenici predložili su neke uvjete koji mogu zapriječiti birokratski i autoritaran razvoj. Zanimljivo je da oni nisu iznijeli više od onoga što im je anarhistički teoretičar mogao reći: male jedinice, raznolikost samostalnih mjesnih dobrovoljnih udruženja, nekoliko interesnih skupina, od kojih nijedna ne može nadzirati ili monopolizirati vlast, nevelike razlike u društveno-ekonomskom položaju i opća gospodarska sigurnost za sve, obrazovano stanovništvo koje pokazuje visok stupanj sudjelovanja u poslovima zajednice, snažan osjećaj solidarnosti sa skupinom, i vođe s malim plaćama i malom razlikom u položaju. Drugim riječima, „poglavari“ moraju biti sluge – nemoćni koordinatori u centripetalnom odnosu. Isto tako mi se čini da svjesna volja članova da očuvaju slobodno društvo nipošto nije nevažan čimbenik u tom procesu.

Možda je organizacija „Industrijski radnici svijeta“ još jedan primjer koji odstupa od Michelsova zakona zbog razloga sličnih onima koje je Lipset ustanovio kod tipografa. Ipak, dok tragamo za iznimkama, čini se da su prevladavajuće smjernice u suglasju sa „željeznim zakonom oligarhije“. Pa tako među radničkim sindikatima, osim jednog ili dva koji su izbjegli taj put, postoje stotine koji to nisu.

Osim opće sklonosti složenih organizacija da proizvode unutarnje promjene koje dovode do oligarhije, vidljiv je i drugi tip trenda koji počinje s dobrovoljnim udruženjima a završava također u autoritarnoj strukturi. Na taj je uzorak ukazao Bert Buzan u radu „Dobrovoljna suradnja i socijalna demokracija: slučaj neopopulizma u dvadesetom stoljeću“, koji je prezentirao na Međunarodnom simpoziju o anarhizmu (1980.). Buzan daje pregled povijesti pokreta farmera-populista u Sjedinjenim Državama između 1880. i 1920. i primjećuje da je pokret počeo osnivanjem različitih apolitičnih dobrovoljnih udruženja uzajamne pomoći. Najvažnije od njih bile su kooperative namijenjene prodaji poljoprivrednih proizvoda. One su se, međutim, suočile sa složnim suprotstavljanjem već postojećih gospodarskih interesa. Željeznice su odbile prevoziti njihove proizvode; zemljišta i zgrade nisu bile raspoložive za najam ili prodaju za silose i skladišta žita. Zbog tih sabotaža kapitalističkih poduzeća, članovi su se sve više okretali izbornoj politici iz koje su proizašle Narodna stranka, Seljačkoradnička stranka i Nestranačka liga. U svojoj predanosti pokušaju da vladu reformiraju iznutra, udaljili su se od dobrovoljne suradnje, više se oslanjajući na službeno zakonodavstvo. U isto vrijeme, naravno, same organizacije kooperativa postale su velike, birokratske i političke lobističke skupine (u skladu s Michelsovim predviđanjima). Tako, osim unutarnje dinamike koja gura organizaciju prema oligarhiji, postoji i vanjski proces koji goni pojedince da napuste svoje dobrovoljne udruge u korist ovisnosti o birokratskim i vladinim udrugama.

Sada se postavlja pitanje je li pokret prema centraliziranoj oligarhiji možda samo dio dugoročnoga povijesnog procesa osciliranja između decentralizacije i centralizacije. Ipak, teško je naći primjere trenda prema decentralizaciji – barem prema onoj slobodarske naravi. Povijesna razdoblja takozvanoga kulturnog ili organizacijskog propadanja mogu sugerirati tu vrstu trenda. U tim se situacijama zapravo javlja trend stvaranja brojnih malih despotizama iz jednog prijašnjega. Decentralizaciju ne prati sloboda. Povijesne revolucije, pobune i propadanja društvenih sustava uvijek su praćeni zamjenom jedne vrste despotizma drugom. Ili, ono što je proces propadanja jedne političke organizacije, osnova je za stvaranje druge, tako da je, na primjer, pojava Klodvigovog franačkog kraljevstva i Omejidskoga kalifata u stopu slijedila propast Rima. Vlast se užasava vakuuma. Čini se da je nekolicina

južnoameričkih indijanskih društava, o kojima smo raspravljali, postala anarhična, što je bila posljedica općeg procesa plemenske dezintegracije. No, ta se situacija čini neuobičajenom i ograničena je na vrlo male političke organizacije. Ona rijetka društva kao što su Pigmejci, koja ne odaju ni najmanji navještaj da se kreću u smjeru stvaranja vlade ili države, također su mala i vrlo homogena, bez ikakve specijalizacije poslova. Ona su primjer rijetke situacije u kojoj su pripadnici marljivi u obuzdavanju sila vlasti i nisu ometani u tom plemenitom pothvatu. Možda moramo zaključiti da glavni pravac povijesti ide prema centraliziranim državama s povremenim manjim „pulsiranjima“ reakcije – slabim i privremenim obratima ili bijegom ljudi na alternativne staze. Možda smo u posljednje desetljeće i pol doživjeli slabi procvat te vrste u dijelovima zapadnog svijeta. Pa tako nije došlo samo do golemog povećanja broja eksperimenata s komunama, nego postoji i pokret pojedinaca za „povratak zemlji“, pojednostavljenje života i pobunu protiv establišmenta. Važnija je bila pojava masovnih društvenih pokreta utemeljenih na „mrežama zasnovanim na ideji segmentirane polikefalnosti“. Na nesreću, tih nekoliko aktivnosti ostaje ograničeno ponajviše na potomstvo srednjeg sloja bijelaca otuđenog od vrijednosti njihovih roditelja.

Paul Goodman je 1963. u knjizi *Narod ili osoblje* istaknuo da je danas centralizacija učinila industriju neučinkovitom prevelikim nagomilavanjem i problemima transporta i komunikacije. Širenjem električne energije moguće je i razumnije decentralizirati proizvodnju. Ta se tema stalno ponavlja. Schumacher se vraća Kropotkinu i Goodmanu, primijećujući „malo je lijepo“. Shvaćanje da djelovanja malih skupina i decentralizacija mogu biti produktivniji i očigledno čovječniji danas se veže za sve veće priznanje neučinkovitosti i otuđujućih učinaka velikih bezličnih centraliziranih organizacija. Nedavno je Marshall McLuhan ponudio zbunjujuće predviđanje za osamedesete godine dvadesetoga stoljeća. Ono je zbunjujuće jer djelomice predviđa veću decentralizaciju zbog povećanog korištenja kućnim računalom, televizijom, telefonom i ostalim „električnim softverom“. Ali to nije nužno i predviđanje oslobođenja pojedinca, jer u tom širenju nove tehnologije McLuhan vidi daljnje nestajanje osobnog identiteta – rastjelovljenje pojedinaca i novi oblik vlade duhova ispitivača javnoga mišljenja.[4]

Unatoč različitim „priznanjima“, nadama i predviđanjima, i unatoč kretanjima prema dobrovoljnim zajednicama ili povratku zemlji, države i dalje jačaju, a centralizacija se provodi u biti neometano. Određene biološke vrste poznate su po tome što su se toliko specijalizirale da se ne mogu prilagoditi promijenjenim uvjetima okoline pa izumiru. Možda se može povući paralela s mogućom sudbinom onih društvenih sustava koji postaju toliko složeni i preopterećeni administriranjem od vrha do dna da se slamaju. Uz puno nade, iz

ostataka se može uzdići, kao feniks, pojednostavljen i decentraliziran sustav. Ali, neće li to samo uroditi njegovom vlastitom tiranijom?

Ljudi, kao razumna bića, imaju određeni nadzor nad vlastitom sudbinom. Razvojem svojega znanja i razumijevanja svijeta, a posebno vlastitog ponašanja, trebali bi moći bolje upravljati svojim okolišem i mijenjati svoj društveni poredak, čineći život podnošljivijim. No, znanje i razumijevanje blisko su povezani s vrijednostima i njihovim prioritetima. Oni su također ograničeni očitom činjenicom da su ljudi, kako se čini, prilično konzervativne zvijeri voljne mijenjati se iz poznatog u nepoznato i neiskušano samo u najvećoj nuždi. Zbog toga drugi prioriteti, a ne sloboda i individualnost, mogu imati prednost, s obzirom na to da danas postoji veća mogućnost za ostvarenje „svijeta iz Orwellove 1984.“. Nadalje, ta se mogućnost ne shvaća kao neposredna i golema prijetnja. Kad uzmemo u obzir broj ljudi koji ustrajava u tako jednostavnoj stvari kao što je pušenje cigareta, usprkos nadmoćnim dokazima o njegovoj povezanosti s rakom, kako možemo očekivati da se ljudi brinu za nešto tako apstraktno ili nejasno kao što je prijetnja osobnoj slobodi?

Ne samo da je malo vjerojatno postići anarhiju zbog nevjerojatnosti mogućnosti da se oslobodimo države, nego, čak i da dođe do ukidanja države, dvojbeno je očekivati da će idući oblici organiziranja ostati decentralizirani, samostalni i slobodni, kao što je dvojbeni i vjerojatnost da njihovi pripadnici budu stvarno posvećeni „slobodi, jednakosti i pravdi za sve“.

Već sam prije u ovoj knjizi predložio vrstu slobodnog društva koje bi moglo biti trajnije i otpornije na korupciju. Naime, bilo bi to društvo u kojem bi svaka osoba i skupina bili uključeni u složenu mrežu uzajamnih veza, tako da bi svaka veza unutar mreže djelovala kao protutežna sila onoj drugoj. Na taj bi način svaki sudionik bio sputan i onemogućen proširiti svoje područje na račun drugog.

Proudhon je gledao na ljudska društva kao na borbu „slobode“ (anarhije) i „vlasti“. Ali bio je zadojen prilično naivnom idejom napretka i optimizma iz devetnaestoga stoljeća. Vjerovao je u konačnu pobjedu snaga slobode. Jedna je australska skupina, „Sidnejski slobodari“, moglo bi se reći, prilagodila Proudhona kasnijoj polovici dvadesetoga stoljeća. Oni predviđaju vječnu borbu „slobode“ i „vlasti“ u kojoj nijedna neće biti uništena.

Čini se da smo doista prepušteni politici stalne pobune. Nema nijedne točke na koju bi se oni koji su posvećeni slobodi mogli sa sigurnošću osloniti i zaključiti da je svijet miran, skladan i slobodan. To, da se stvarno slobodno društvo možda nikada neće ostvariti, ili, da bi, kad bi

se i postiglo, imalo vrlo bijedan život, nije izlika za napuštanje borbe. Ako se predamo postojećoj situaciji, teško da će život imati smisla. Čak kad bi se anarhija i ostvarila, vječna budnost bila bi najniža cijena za tek minimum uspjeha. Unatoč onomu što međunarodna himna revolucionarne klase govori, nema konačne bitke. Bitka je vječna.[5]

BILJEŠKE

[1] SPIN - segmented polyecephalous ideabased network [op.prev.]

[2] U svom porivu da izgrade suvremene nacije-države i oponašaju Europljane, afričke političke elite gorljivo nastoje pokopati arhaične anarhične elemente, ili ih promijeniti u idiom demokratskog etatizma. U njihovim rukama stari afrički anarhični decentralizam postaje primjer određene stare afričke tradicije demokratske vlasti i komunalizma.

[3] Ako predlože ukidanje i zabranu privatnog vlasništva, suvremeni se anarhisti suočavaju s dilemom koja je u tome da bi im, kako bi to postigli, čini se, bila potrebna institucija sumnjivo slična državi koja bi omogućila njegovo ukidanje i osigurala održavanje takvog stanja.

[4] „Pollstergeists“, igra riječi, „poltergeist“ je kućni duh, vilenjak, a „poll“ anketa, ispitivanje javnoga mišljenja [op.prev.]

[5] Možda se ovo može nazvati anarhociničnim stajalištem.

BIBLIOGRAFIJA

AVRICH, PAUL (ur.), *The Anarchists in the Russian Revolution*, Cornell, 1973.

BARCLAY, HAROLD B., „Segmental Acephalous Network Systems“, *The Raven*, II, 3, 1989.,
takoder *Guru Nanak Journal of Sociology*, VIII, 1, 1987.

BARTON, RALPH, *Ifugao Law*, University of California Publications u American Archeology
and Ethnology, XV, 1919.

BERNDT, RONALD i P. LAWRENCE (ur.), *Politics in New Guinea*, University of Western
Australia, Perth, 1971.

BICHERI, M. G. (ur.), *Hunters and Gatherers Today*, Holt, Rinehart i Winston, 1972.

BIRKET-SMITH, KAJ, *The Eskimo*, Methuen, 1959.

DE LA BOETIE, ETIENNE, *The Politics of Obedience*, Black Rose Press, Montreal, 1975.

BOHANNAN, LAURA, „Political Aspects of Tiv Social Organization“ u, Middleton, John i
David Tait

BOHANNAN, PAUL, *Social Anthropology*, Holt, Rinehart i Winston, 1963.

BOHANNAN, PAUL, „The Tiv of Nigeria“ u, Gibbs, James

BOHANNAN, PAUL, „You Can't Do Nothing“, *American Anthropologist*, LXXXII, 3, 1980.

BOURDIEU, PIERRE, *The Algerians*, Beacon, Boston, 1962.

BRENAN, GERALD, *The Spanish Labyrinth*, Cambridge, 1962.

BUBER, MARTIN, *Paths to Utopia*, Beacon, Boston, 1958.

CANNON, WALTER, „Voodoo Death“, *American Anthropologist*, XLIV, 1942.

CARNIERO, ROBERT L., „Political Expansion as an Expression of the Principle of
Competitive Exclusion“ u, Cohen i Service

CLARKE, M. V., *The Medieval City State*, Methuen, 1926.

- CLASTRES**, PIERRE, *Society Against the State*, Urizen, New York, 1977.
- COHEN**, JOSEPH J., *In quest of Heaven*, Sunrise History Publ. Comm., New York, 1957.
- COHEN**, RONALD, „State Foundations: A Controlled Comparison“ u, Cohen i Service
- COHEN**, RONALD i ELMAN SERVICE (ur.), *Origins of the State*, Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia, 1978.
- COLSON**, ELIZABETH, *The Plateau Tonga of Northern Rhodesia: Social and Religious Studies*, Manchester University Press, 1962.
- COLSON**, ELIZABETH, *Tradition and Contract: The Problem of Order*, Aldine, Chicago, 1974.
- CONDOMINAS**, GEORGE, „The Primitive Life of Vietnam's Mountain People“, u *Man's Many Ways*, Richard A. Gould (ur.), Harper i Row, 1973.
- CULSHAW**, W. J., *Tribal Heritage*, Lutterworth Press, London, 1949.
- DARHENDORF**, RALF, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford, 1959.
- DAMAS**, DAVID, „The Copper Eskimos“ u, Bichieri, M. G.
- DENTAN**, ROBERT, *The Semai: A Nonviolent People of Malaya*, Holt, Rinehart i Winston, 1962.
- DOLE**, GERTRUDE, „Anarchy Without Chaos: Alternatives to Political Authority Among the Kirikuru“ u, Swartz, Turner i Tuden
- DOLGOFF**, SAM (ur.), *The Anarchist Collectives*, Free Life Editions, New York, 1977.
- DRIVER**, HAROLD, *Indians of North America*, Chicago, 1962.
- DRUCKER**, PHILIP, *Northern and Central Nootkan Tribes*, Bulletin of Bureau of American Ethnology, Washington, 1951.
- DRUCKER**, PHILIP, *Cultures of the North Pacific Coast*, Chandler, San Francisco, 1965.
- DURRENBERGER**, E. PAUL, „Stratification without a state: the collapse of the Icelandic Commonwealth“, *Ethnos*, LIII, 34, 1988.

- DYSON-HUDSON**, NEVILLE, *Karamojong Politics*, Oxford, 1966.
- ELKIN**, A. P., *The Australian Aborigines*, Angus & Robertson, Sydney, 1961.
- ENGELS**, FREDERICK, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Pathfinder, New York, 1972.
- EVANS-PRITCHARD**, E. E., *The Political System of the Anuak of the Anglo-Egyptian Sudan*, London School of Economics, Monographs in Anthropology, 1940ih
- EVANS-PRITCHARD**, E. E., *The Nuer*, Oxford, 1940.
- EVANS-PRITCHARD**, E. E., *Nuer Religion*, Oxford, 1956.
- EVANS-PRITCHARD**, E. E., „The Nuer of the Southern Sudan“ u, Fortes i Evans-Pritchard
- FIRTH**, RAYMOND, *Essays on Social Anthropology and Values*, Athlone, London, 1964.
- FORTES**, MEYER, i E. E. EVANS-PRITCHARD, *African Political Systems*, Oxford, 1961.
- FRIED**, MORTON, *The Evolution of Political Society*, Random House, 1967.
- FRIEDMANN**, ROBERT, *Hutterite Studies*, Mennonite Historical Soc., Goshen, Ind. 1961.
- FROMM**, ERICH, *Man for Himself*, Rinehart, 1947.
- GEDDES**, W. R., *Nine Dayak Night*, Oxford, 1961.
- GELLNER**, ERNEST, *Saints of the Atlas*, Weidenfeld & Nicolson, 1969.
- GIBBS**, JAMES (ur.), *Peoples of Africa*, Holt, Rinehart i Winston, 1965.
- GJERSET**, KNUT, *History of Iceland*, Macmillan, 1925.
- GLUCKMAN**, MAX, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Aldine, 1965.
- GOODMAN**, PAUL, *Drawing the Line*, Random House, 1946.
- GOODMAN**, PAUL, *People or Personnel*, Random House, 1964.
- GOODY**, JACK, *Technology, Tradition and the State in Africa*, Oxford, 1971.
- GREEN**, M. M., *Ibo Village Affairs*, Praeger, 1964.

GULLIVER, P. H., *The Family Herds: A Study of Two Pastoral Tribes in East Africa: The Jie and Turkana*, Routledge i Kegan Paul, 1955.

GULLIVER, P. H., „The Jie of Uganda“ u, Gibbs, James

HALLOWELL, A. IRVING, *Culture and Experience*, University of Pennsylvania, 1955.

HAMMOND, PETER B. (ur.), *Cultural and Social Anthropology*, Macmillan, 1964.

HARDY, DENNIS, *Alternative Communities in Nineteenth Century England*, Longmans, 1979.

HART, DAVID, „Clan, Lineage, Local Community and the Feud in a Riffian Tribe“ u, Sweet, Louise (ur.), *Peoples and Cultures of the Middle East*, Natural History Press, 1970.

HART, DAVID, „Rejoinder to Henry Munson Jr.“, *American Anthropologist*, XCI, 3, 1989.

HINDES, BARRY i PAUL HIRST, *Pre-Capitalist Modes of Production*, Routledge i Kegan Paul, 1975.

HINE, VIRGINIA, „The Basic Paradigm of a Future Socio-Culture System“, *World Issues*, II 1977., str. 19-22.

HOBBSAWM, ERIC J., *Primitive Rebels*, Manchester University Press, 1959.

HOCART, A. M., *Kings and Councillors*, Chicago, 1970.

HOEBEL, E. ADAMSON, *The Law of Primitive Man*, Harvard, 1961.

HOEBEL, E. *Man in the Primitive World*, McGrawHill, 1958.

HOGBIN, IAN (ur.), *Anthropology of New Guinea*, Melburne University Press, 1973.

HOGBIN, IAN (ur.), *The Leaders and the Led: Social Control in Wogeo, New Guinea*, Melburne University Press, 1979.

HOLMBERG, ALAN, *Nomads of the Longbow*, Smithsonian Institution, Washington, 1950.

HONIGMANN, JOHN J., *Ethnography of the Fort Nelson Slave*, Yale, 1946.

HONIGMANN, JOHN J., *Culture and Ethos of the Kaska*, Yale, 1949.

- HOSTETLER**, JOHN A., *Amish Society*, Johns Hopkins, 1963.
- HOSTETLER**, JOHN A., *Hutterite Society*, Johns Hopkins, 1974.
- HOWELL**, P. P., *A Manual of Nuer Law*, Oxford, 1954.
- HUGHES**, DIANE, „Kinsmen and Neighbors in Medieval Genoa“ u, Harry A. Miskimin, David Herlihy i A. L. Udovitch, *The Medieval City*, Yale, 1977.
- JENNESS**, DIAMOND, *The Carrier Indians of the Bulkley River: Their Social and Religious Life*, Bulletin of the Bureau of American Ethnology, 1943.
- KLIMA**, GEORGE, *The Barabaig: East African Cattle Herders*, Holt, Rinehart i Winston, 1970.
- KROEBER**, ALFRED L., *Handbook of the Indians of California*, California Book Co, 1953.
- KROEBER**, ALFRED L., *Configurations of Culture Growth*, University of California, 1944.
- KROPOTKIN**, PETER, *Mutual Aid: A Factor in Evolution*, Heinemann, London, 1902.
- KROPOTKIN**, PETER, *The State: Its Historic Role*, Freedom Press, London, 1943.
- LANDAUER**, GUSTAV, *For Socialism*, Telos, St. Louis, 1978.
- LANGNESS**, L. L., „Traditional Political Organization“ u, Hogbin, Ian, 1973.
- LANGNESS**, L. L., „Bena, Bena“ u, Berndt i Lawrence
- LEE**, RICHARD B., *The Kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society*, Cambridge University Press, 1979.
- LEHNING**, ARTHUR (ur.), *Michael Bakunin: Selected Writings*, Grove Press, New York, 1973.
- LEVAL**, GASTON, *Collectives in the Spanish Revolution*, Freedom Press, London, 1975.
- LEVI-STRAUSS**, CLAUDE, *Tristes Tropiques*, Atheneum, New York, 1964.
- LEWARNE**, CHARLES PIERCE, *Utopias on Puget Sound 1885-1915*, University of Washington, 1975.

- LIENHARDT**, GODFREY, „The Western Dinka“ u, Middleton i Tait
- LIPSET**, SEYMOUR, MARTIN TROW i JAMES COLEMAN, *Union Democracy*, Doubleday, 1956.
- LODGE**, E. C., „The Communal Movement in France“ u *Cambridge Mediaeval History*, vol. V, 1926.
- LOWIE**, ROBERT, *The Origin of the State*, Rinehart, 1927.
- LOWIE**, ROBERT, „Social and Political Life of the Tropical Forest and Marginal Tribes“ u, Steward, Julian (ur.), *Handbook of South American Indians*, vol. V, 1949.
- LOWIE**, ROBERT, *Social Organization*, Holt, Rinehart i Winston, 1960.
- MACHAJSKI**, WACLAW, „On the Expropriation of the Capitalists“ u, Calverton V. F. (ur.), *The Making of Society*, Random House, 1937.
- MAINE**, HENRY, *Ancient Law*, Murray, London, 1861.
- MAIR**, LUCY, *Primitive Government*, Penguin, 1962.
- MALINOWSKI**, B., *Crime and Custom in Savage Society*, Kegan, Paul, Trench i Trubner, London, 1932.
- MARSHALL**, LORNA, „The Kung Bushman of the Kalahari Desert“ u, Gibbs, James
- MARTIN**, JAMES J., *Man Against the State*, Libertarian Book Club, New York, 1957.
- MARTINES**, LAURO, *Power and Imagination*, Alfred A. Knopf, New York, 1979.
- MAXIMOFF**, G. P., *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*, Free Press, Glencoe, Illinois, 1953.
- MICHELS**, ROBERT, *First Lectures in Political Sociology*, Harper, 1949.
- MICHELS**, ROBERT, *Political Parties*, Dover, 1959.
- MIDDLETON**, JOHN, „The Political System of the Lugbara of the Nile-Congo Divide“ u, Middleton i Tait
- MIDDLETON**, JOHN, *The Lugbara of Uganda*, Holt, Rinehart i Winston, 1965.

MIDDLETON, JOHN i **DAVID TAIT**, *Tribes without Rulers*, Routledge i Kegan Paul, London, 1958.

MUKHERJEA, CHARULAL, *The Santals*, Mukherjee Co, Kalkuta, 1962.

MUNSON, HENRY ml., „On the Irrelevance of the Segmentary Lineage Model in the Moroccan Rif“, *American Anthropologist*, XCI, 2, 1989.

MURDOCK, GEORGE P., „The Common Denominator of Cultures“, u, Linton, R., *The Science of Man in the World Crisis*, Columbia University, 1945.

NADEL, S. F., *Black Byzantium*, Oxford, 1942.

NOMAD, MAX, *Aspects of Revolt*, Noonday Press, 1959.

NOMAD, MAX, *Masters: Old and New*, Black Cat Press, Edmonton, Alberta, 1979.

ORANS, MARTIN, *The Santal*, Wayne State University Press, 1965.

ORENSTEIN, HENRY, „Asymmetrical Reciprocity: A Contribution to the Theory of Political Legitimacy“, *Current Anthropology*, XXI, 1980.

PARETO, VILFREDO, *Sociological Writings*, Praeger, 1966.

PEHRSON, ROBERT N., „The Lappish Herding Leader: A Structural Analysis“, *American Anthropologist*, LVI, 1954.

PELLICANI, LUCIANO, *Red Bureaucracy*, Black Cat Press, Edmonton, Alberta, 1979.

PIRENNE, HENRI, *Early Democracies in the Low Countries*, Harper i Row, New York, 1963.

POSPISIL, LEOPOLD, *The Kapauku Papuans*, Holt, Rinehart i Winston, 1963.

PREVITE-ORTON, C. W., „The Italian Cities Till c 1200“ u *Cambridge Mediaeval History*, V, 1926.

PROUDHON, PIERRE J., *The General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, Freedom Press, London, 1923.

PROUDHON, PIERRE J., *The Principle of Federation*, Toronto, 1979.

- PROUDHON**, PIERRE J., *What is Property?*, William Reeves, London, bez nadnevka
- RADCLIFFE-BROWN**, A. R., *The Andaman Islanders*, Free Press, Glencoe, Illinois, 1948.
- RADCLIFFE-BROWN**, A. R., *Structure and Function in Primitive Society*, Free Press, Glencoe, Illinois, 1952.
- READ**, KENNETH, „Leadership and Consensus in a New Guinea Society“, *American Anthropologist*, LXI, 1959.
- RICHARDS**, VERNON, *Lessons of the Spanish Revolution*, Freedom Press, London, 1953.
- RITTER**, ALLEN, *Anarchism: A Theoretical Analysis*, Cambridge University, 1980.
- ROCKER**, RUDOLF, *Nationalism and Culture*, Rocker Publications Comm, Los Angeles, 1937.
- RÖRIG**, FRITZ, *The Medieval Town*, Batsford, London, 1967.
- SAHLINS**, MARSHALL, „Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia“, *Comparative Studies in Society and History*, vol. V, 1963.
- SAHLINS**, MARSHALL, *Tribesmen*, PrenticeHall, 1968.
- SCHNEIDER**, HAROLD K., *Livestock and Equality in East Africa*, Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1979.
- SCHUMACHER**, ERNST, *Small is Beautiful*, Harper i Row, 1973.
- SCHURTZ**, HEINRICH, *Alterklassen und Männerbünde*, Reimer, Berlin, 1902.
- SERVICE**, ELMAN, *Primitive Social Organization*, Random House, 1962.
- SERVICE**, ELMAN, *The Hunters*, PrenticeHall, 1966.
- SERVICE**, ELMAN, *Origins of the State and Civilization*, W. W. Norton, 1975.
- SHARP**, LAURISTON, „People without Politics: The Yir Yiront“ u, Hammond, Peter
- SOMERS**, GEORGE E., *The Dynamics of Santal Traditions in a Peasant Society*, Abhenav Publs, New Delhi, 1977.

- SPENCER**, ARTHUR, *The Lapps*, Crane, Russick and Co, 1978.
- SPENCER**, B. i GILLEN, F. J., *The Arunta*, Macmillan, London, 1927.
- SPENCER**, ROBERT F., *The North Alaskan Eskimos: A Study in Ecology and Society*, Bulletin of Bureau of American Ethnology, Washington, 1959.
- SPOONER**, LYSANDER, *Let's Abolish Government*, Arno Press, New York, 1972.
- STEWART**, JULIAN, *Basin-Plateau Aboriginal Socio-Political Groups*, Bulletin Bureau of American Ethnology, Washington, 1938.
- STEWART**, JULIAN i LOUIS FARON, *Native Peoples of South America*, McGrawHill, 1959.
- SWARTZ**, MARK, VICTOR TURNER i ARTHUR TUDEN (ur.), *Political Anthropology*, Aldine, 1966.
- TAIT**, DAVID, „The Territorial Pattern and Lineage System of Konkomba“ u, Middleton i Tait
- TAIT**, DAVID, „The Political System of Konkomba“ u, Ottenberg, Simon i Phoebe (ur.), *Cultures and Societies of Africa*, Random House, 1960.
- TAYLOR**, MICHAEL, *Anarchy and Cooperation*, John Wiley, 1976.
- THOMAS**, ELIZABETH M., *The Harmless People*, Random House, 1958.
- THOMPSON**, LAURA, *The Secret of Culture*, Random House, 1969.
- TREITSCHKE**, H. VON, *Politics*, Harcourt, Brace & World, 1963.
- TURNBULL**, COLIN, *The Forest People*, Doubleday, 1962.
- TURNBULL**, COLIN, „The Mbuti Pygmies of the Congo“ u, Gibbs, James
- TURNER**, VICTOR, *The Ritual Process*, Aldine, 1969.
- TYLOR**, EDWARD B., *Anthropology*, Watts, London, 1946.
- UCHENDU**, VICTOR, *The Igbo of Southeast Nigeria*, Holt, Rinehart i Winston, 1965.
- VEYSEY**, LAURENCE, *The Communal Experience: Anarchist and Mystical Communities in*

Twentieth Century America, Chicago, 1978.

VINOGRADOV, AMAL, *The Ait Ndhir of Morocco: A Study of the Social Transformation of a Berber Tribe*, University of Michigan, 1974.

VOLINE, *The Unknown Revolution*, Libertarian Book Club, New York, 1955.

VORREN, O. i E. MANKER, *Lapp Life and Custom*, Oxford, 1962.

WARNER, W. LLOYD, *A Black Civilization*, Harper, 1958.

WATANABE, HITOSHI, „The Ainu“ u, Bicchieri

WATSON, JAMES B., (ur.), *New Guinea: The Central Highlands*, posebno izdanje *American Anthropologist*, 1964.

WATSON, JAMES B., „Tairora“ u, Berndt i Lawrence

WEBER, MAX, *The Theory of Social and Economic Organization*, Free Press, New York, 1964.

WINTER, EDWARD, „The Aboriginal Political Structure of Bwamba“ u, Middleton i Tait

WISSLER, CLARK, *Man and Culture*, Crowell, New York, 1923.

WITTFOGEL, KARL A., *Oriental Despotism*, Yale, 1963.

Harold Barclay

Doktorirao na sveučilištu Cornell godine 1961. godine, a od 1966. do 1988. predavao je antropologiju na raznim sveučilištima u Sjedinjenim Američkim Državama i Kanadi.

Predavao je i na američkom sveučilištu u Kairu, a njegovi su ga antropološki interesi odveli na trogodišnje istraživanje seoskoga života u Egiptu i Sudanu. Osim toga poduzeo je još mnogo putovanja posebice po Europi i Srednjem Istoku.

Barclayju se anarhističko društvo zasnovano na uzajamnoj pomoći i dobrovoljnoj suradnji pokazalo kao rješenje njegovih dvojbi za ostvarenje slobodnoga društva, no morao je priznati da su, unatoč tomu što je anarhistička kritika najuvjerljivija od svih postojećih, šanse da se ostvari i održi takvo društvo gotovo nevjerojatne. No, anarhizam je ostao stalan referentni okvir njegovih antropoloških istraživanja.

Danas živi povučeno u Vernonu, u Britanskoj Kolumbiji, gdje i dalje piše, uzgaja vrt i brine se za svoju ostarjelu kobilu, Coral.

Objavio: *Narod bez vlade* (1982), *Kultura i anarhizam* (1997), *Država* (2003), *Žudnja za Arkadijom* (2005).

Biblioteka elektroDAF

knjiga 7

Harold Barclay

NAROD BEZ VLADE

antropologija anarhizma

Naslov izvornika

People Without Government

© 2013 Harold Barclay

© za elektroničko izdanje: Društvo za promicanje književnosti
na novim medijima, 2013, 2015, 2016

Izdavači

Društvo za promicanje književnosti

na novim medijima, Zagreb

DAF, Zagreb

Za izdavače

Aleksandra David

Zoran Senta

Urednici

Krešimir Pintarić

Zoran Senta

Prijevod s engleskog

Vesna Horvat

Ilustracija

© Danijel Žeželj

ISBN 978-953-7669-45-4 (HTML)

ISBN 978-953-345-258-6 (EPUB bez DRM)

ISBN 978-953-345-259-3 (PDF)

ISBN 978-953-345-260-9 (MOBI)

Prvo izdanje

DAF, Zagreb, 2006.

Knjiga je objavljena uz financijsku potporu

Grada Zagreba i Ministarstva kulture Republike Hrvatske.