

od plena do lovca

Ova knjiga je teorijski ogled, ispitivanje jedne ideje koju mi je nametnulo ranije objavljeno i mnogo manje spekulativno delo. Bila je to istorija malgaškog obreda obrezivanja pod naslovom *Od blagoslova do nasilja* (Bloch). Ta istorijska studija otkrila je da su se neke strane rituala funkcionalno prilagođavale promenljivim političko-ekonomskim uslovima, dok su druge tokom vremena ostale nepromenjene. Ovi nepromenljivi aspekti nisu nikako bili arbitrarni; pre su predstavljali centralnu minimalnu strukturu ili »srž« ritualnog procesa. Različiti istorijski oblici koje je, u ovom ili onom vremenu, dobio malgaški ritual obrezivanja uvek su se odnosili na tu »srž« kao njene logičke elaboracije, mada je u nekim razdobljima ritual bio vrlo razrađen a u drugima sveden na jednostavniju formu.

To što su ove jednostavnije forme ritualnog procesa ostajale nepromenjene čak i kad se kontekst menjao, bio je problem za one teorije koje objašnjavaju pojave kroz njihovu prilagođenost drugim aspektima kulture i društva. Objašnjenje je moglo jedino biti da oni zavise od stvari koje se ne mogu svesti na konkretne, istorijske okolnosti u kojima se odvijao ritualni proces. Ovaj ogled je istraživanje prirode te nesvodive srži ritualnog procesa i činilaca koji ga zapravo determinišu.

Istraživanje nije, međutim, ograničeno na Madagaskar. U stvari, dok se u jednoj svetlosti Merina ritual obrezivanja čini kao specifičan i tipičan za dobro poznate malgaške kulturne teme, u drugoj izgleda da se odnosi na aspekte ljudske situacije koji bi bili relevantni za mnoge kulture. Struktura koju sam zapazio u osnovnoj minimalnoj formi Merina rituala čini mi se prisutnom u velikom broju religijskih fenomena iz mnogih krajeva sveta, i svaki od njih uvek pokazuje dve iste strane: svaki pripada vlastitoj specifičnoj kulturi i ipak pokazuje upadljivu strukturnu sličnost sa ostalima. Ova tvrdnja o kvaziuniverzalnosti može izgledati iznenađujuća. Ipak, bar delimično će biti potvrđena ako se teze koje ću izložiti u ovoj knjizi o odnosu između religijskog procesa i pojmova biološkog života i smrti pokažu uverljivim ...

Ovakav poduhvat nameće sasvim drugačije teorijske probleme. Prvo, tu je opšta teškoća s ovom vrstom argumentacije. Demonstracija prisutnosti strukturalnih sličnosti u razmatranim religijskim fenomenima kao da neminovno nedokazano uzima za dokazano; ona pretpostavlja postojanje onoga čije postojanje želi da pokaže. Mislim da je taj problem unekoliko neizbežan, i argumentacija će, u krajnjem, zavisiti od toga koliko je u stanju da ubedi nezavisnog čitaoca da su strukture o kojima se raspravlja stvarne, a ne puka imaginacija autora. Međutim, to nije neuobičajen problem pokušaja da se izade izvan utvrđenih teorijskih i etnografskih interpretacija i nadam se da ću čitaoca ubediti da je to vredno truda.

Drugo, tu je problem onoga šta se podrazumeva pod pojmom o kome se u knjizi raspravlja, to jest, minimumom nesvodive strukture zajedničke mnogim ritualima i drugim religijskim fenomenima. To će postepeno bivati jasnije kako se argumentacija bude razvijala kroz primere u glavnom tekstu. Ipak bih se možda već ovde oslobodio dve opšte primedbe. Prvo, ne nameravam da sugerišem ništa nalik »najmanjem zajedničkom imenitelju« niza primera. Ta vrsta definicije (na primer, »srodstva« ili »braka«) bila je svojstvena mnogim antropološkim tekstovima 50-ih i 60-ih godina (Needham), ali su se sličnosti između slučajeva za koje se tvrdilo da postoje bezmalo uvek pokazivale kao odveć neodredene, da bi bile od koristi.

Moje namere bliže su onim piscima koji su, kao istoričar religije Mirča Eliade, eksplicitno tvrdili da opisuju bit ili »arhetip« određene klase fenomena. Eliade je tvrdio da je svojim »arhetipovima« u stanju da identifikuje nesvodive sastojke religijskih ideja u različitim kulturama. Moj pristup sličan je Elijadeovom po tome što su i njegovi »arhetipovi« i minimalne strukture koje ja identifikujem, viđeni kao proizvod opštih karakteristika ljudskih bića. A ipak, opšte karakteristike koje se iznose u argumentacijama teško da bi mogle biti različitije. Elijadeovi arhetipovi nisu ni u kakvom odnosu sa materijalnim postojanjem ljudskih bića, pa i karakter njegovih arhetipova ostaje neodređen i mističan.

Za razliku od Elijadea, ja tvrdim da zaprepašujuća kvaziuniverzalnost minimalnih religijskih struktura koje identifikujem počiva na nečem mnogo konkretnijem. Naime, ona proističe iz činjenice da pretežna većina društava predstavlja ljudski život kao događanje u postojećim okvirima koji nadilaze prirodni proces transformacije od rođenja, rasta, reprodukcije, preko starenja do smrti. Bezmalo univerzalnost ove konstrukcije je ono, tvrdim, na čemu počiva dešavanje i ponovno dešavanje istog strukturnog obrasca u ritualu i drugim religijskim reprezentacijama u raznim vremenima i na mnogim mestima. Dakle, ono što ja, u krajnjem, želim da uspostavim, jeste veza između religijske konstrukcije i univerzalnih ljudskih ograničenja. Naravno, ne može se smatrati da ova knjiga demonstrira tu vezu na zadovoljavajući način, na to i ne polaže pravo, ali s tim ciljem je radeno istraživanje čiji je ona deo, i u tom pravcu vodiće ovde izneti teorijski zaključci.

Priroda ritualnih procesa kojima se bavim bivaće postepeno jasnija u svetlu primera koje razmatram u narednim poglavljima. Međutim, kratki prikaz može se dati već ovde, kao preliminarni vodič za argumentaciju koja sledi.

Nesvodive strukture religijskih pojava su ritualne reprezentacije postojanja ljudskih bića u vremenu. Ta ritualna reprezentacija u stvari je jednostavna transformacija materijalnog života biljaka i životinja, pa i čoveka samog. Transformacija se događa po idiomu koji ima dva specifična obeležja: prvo, ostvaruje se kroz klasični trostepeni dijalektički proces, i drugo, podrazumeva jasan element nasilja ili (da upotrebim termin manje blizak našem društvu nego mnogim o kojima će biti reči) osvajanja. Taj proces iskazaću idiomom »povratnog nasilja«.

U svim kulturama postoji nivo percepcije na kome se rođenje smatra početkom ili bar značajnim razvojnim stupnjem koji može doprineti daljoj reprodukciji. Reproductivni stupanj se na jednom nivou percepcije vidi kao ono što vodi periodu postepenog propadanja i, najzad, smrti. Smatra se da je taj proces zajednički svim vrstama živih bića. Uz to se i transformativna dijalektika različitih vrsta živih bića shvata kao međusobno povezana, ako ni zbog čega drugog, ono zato što jedna vrsta obezbeđuje hranu drugoj.

Predstavljanje života u ritualima počinje potpunom inverzijom svakodnevnih shvatanja. Život koji se priziva u ritualima je »drugi« život, opisuje se rečima kao što su »iznad« i »nevidljivo« i smešta »na nebo«, »pod zemlju« ili »na planinu koju niko ne pohađa«. U ovim ritualnim predstavljanjima ka uspešnoj egzistenciji ne vode rođenje i rast, već slabljenje i smrt. Tako, na primer, inicijacija često počinje simboličkim »ubijanjem« iniciranih, »ubijanjem« koje poništava njihovo rođenje i odgoj. Društvena i politička važnost takvog prelaska jeste u tome što se prolaskom kroz obrt i stupanjem u jedan svet iznad procesa, može postati deo entiteta iznad procesa, recimo, pripadnik ugledne grupe. Tako je, napuštanjem ovog života, moguće videti sebe i druge kao deo nečeg trajnog pa otud i nadživotnog.

Prelazak iz ovog sveta u neki drugi može, pak, biti tek delimičan odgovor na problem koji postavlja političko-društveni zahtev za konstruisanje jednog totaliteta koji se sastoji od živih bića i koji je, za razliku od njegovih sastavnih delova, trajan. Razlog iz koga je prelaz u svet iznad u krajnjem politički nezadovoljavajući u tome je što, ako napustite ovaj život, napuštate ovaj život, pa i konstruisani totalitet prestaje biti relevantan za ovde i sada. Ako bi, recimo, u slučaju inicijacije, rezultat rituala bio u tome da onaj koji ga je prošao postane deo večnog entiteta u »drugom svetu«, taj entitet bi bio bez ikakvog političkog značaja.

U stvari, u slučajevima koji se ispituju u ovoj knjizi izgleda da je nađeno rešenje koje ponovo spaja ovde i sada i transcendentalne elemente koje kreiraju rituali. Na prvi pogled, to rešenje izgleda kao prosta kontradikcija prelaza u drugi svet pošto je on, u stvari, povratak u ovaj svet. Međutim, kao što ćemo videti, kontradikcija se izbegava time što se povratak u ovaj svet napravi sasvim drugačijim od izlaska iz njega. U prvom delu rituala ovde i sada jednostavno se ostavljaju iza koraka ka transcendentnom. Taj inicijalni korak predstavlja transcendentalno kao vrhunski poželjno, a ovde i sada kao bezvredne. Povratak je drugačiji. Pri povratku se transcendentno ne ostavlja iza već ostaje i dalje prati one koji su napravili inicijalni korak ka njemu; njegova se vrednost ne poništava. Drugo, povratak u ovde i sada u stvari je osvajanje ovde i sada od strane transcendentnog. U slučaju inicijacije, inicirani se jednostavno ne vraća u svet koji je ostavio. On je promenjena osoba, trajno transcendentna osoba koja stoga može vladati nad ovde i sada čiji je ranije bio tek deo.

Povratak je otud osvajanje one vrste stvari koja je bila prethodno odbačena ali, kao da bi se obeležila razlika između odlaska i povratka, aktuelni identitet vitalnog ovde i sada je promenjen. Povraćena je vitalnost, ali nije povraćena unutrašnja vitalnost; umesto nje je osvojena vitalnost dobijena od *spoljnih* bića, obično životinja, nekad biljaka, drugih ljudi i žena. U ritualnim predstavljanjima urođena vitalnost zamenjena je osvojenom, spoljnom, konzumiranom vitalnošću. Kroz ovu supstituciju stvara se slika prema kojoj ljudska bića mogu napustiti ovaj život i pridružiti se transcendentnom, a ipak ne biti otuđena od ovde i sada. Oni postaju deo trajnih institucija, i kao viša bića mogu ponovo pripojiti sadašnji život kroz idiome osvajanja ili konzumacije.

Ako rituali dramatišu putovanje osobe iznad i njen pobednički povratak, to je odraz sličnog dvosmernog iskustva za koje se ima osećaj da se zbiva unutar same osobe. Prvi deo rituala podrazumeva iskustvenu dihotomizaciju osobe na sveživotnu i transcendentnu stranu. Potom, kao u vanjskoj drami, transcendentno izbacuje vitalno i osoba, privremeno, postaje potpuno transcendentna. Ta pobeda jedne strane nad drugom jeste ono zbog čega je potreban prvi element nasilja u ritualima.

To nasilje, međutim, samo prethodi potonjem nasilju koje podrazumeva pobeđnički iskustveni oporavak vitalnosti koji u osobi izvodi transcendentni element. Međutim (opet kao u vanjskoj drami), taj oporavak vitalnosti ne kompromituje superiornost transcendentnog identiteta, jer je oporavljena vitalnost u vlasti transcendentnog. Za razliku od prirodne vitalnosti prvog stupnja koja se mora izvući iz sebe, ponovo uvedena vitalnost drugog stupnja uzeta je iz spoljašnjih izvora i konzumirana kao hrana transcendentnog subjekta, često i bukvalno oralnim putem. Tako se ovo drugo nasilje može smatrati posledicom prvog; ono je uklanjanje obične vitalnosti kojoj je potrebno da je zameni nova, oteta vitalnost i dodir sa transcendentnim koji daje impuls za tu nasilnu zamenu.

Čitav ritualni proces mogao bi se, stoga, shvatiti kao konstruisanje jednog oblika »povratnog nasilja«, podjednako na javnom i iskustvenom nivou.

Ovaj argument unekoliko liči na stari model koji se obično pripisuje Van Genepu i njegovom shvatanju obreda prelaska; na drugi način je drugačiji. Van Genep je isticao kako učesnici prelaze sa stupnja na kome su društveno izolovani, preko liminalnog stanja, na stupanj društvene reintegracije.

Zadržavam ideju o tri stupnja ali im pripisujem sasvim drugačiji sadržaj. Dok Van Genep vidi dramu prvog stupnja kao odvajanje između primarnog učesnika i grupe koju on/ona ostavljaju iza sebe, ja je pre svega vidim kao dramatično konstruisanu dihotomizaciju koja se odvija u telu svakog učesnika. Drugi stupanj je za Van Genepa, za Tarnera i više, period liminalnosti potpuno odvojen od ostatka radnje. Ja ga smatram trenutkom u kom se iniciranom daje transcendentni deo njegovog identiteta koji će dominirati ostatkom njegovog života. Najzad, Van Genep opisuje treći stupanj kao reintegraciju u društvo, a Tarner kao reintegraciju u ovozemaljski svet. Ovde se treći stupanj ne shvata kao povratak na stanje napušteno na prvom stupnju, već kao agresivna konzumacija vitalnosti koja ima *drugačije* poreklo od one prvobitno izgubljene.

Van Genep i Tarner nemaju šta da kažu o nasilju. Priznaju ga samo kao oznaku inicijalnog stupnja razdvajanja. Oni potpuno previđaju važnost neuporedivo dramatičnijeg nasilja povratka u ovozemaljsko. Za mene je, pak, ovo osvajanje i konzumacija ključno jer objašnjava političke posledice religijske akcije. Pre svega, ona mora da bude nasilna jer se inače pokoravanje vitalnosti ne bi moglo demonstrirati. Drugo, konačna konzumacija otvoreno je upravljena protiv drugih vrsta. U mnogim primerima o kojima ćemo raspravljati videćemo kako se konzumiranje životinja, na primer, lako može prikazati kao tek preliminarna faza ekspanzionističkog nasilja prema susedima.

Zbog toga ova knjiga tvrdi da, u osnovnoj ritualnoj strukturi koju identifikuje, u sceni koja prethodi »povratnom nasilju« leži objašnjenje simbolike nasilja prisutne u tolikim religijskim fenomenima. I više od toga, tvrdi se da je tu i objašnjenje često primećivane činjenice da religija s takvom lakoćom pruža idiom ekspanzionističkog nasilja narodima u nizu društava, idiom koji, pod određenim okolnostima, postaje legitimacija za stvarno nasilje.

Takav zaključak mogao bi ličiti na zaključke Žirara i Barkerta, koji su videli neraskidivu vezu između nasilja i religije, ali ovde iz sasvim drugačijih razloga. Ovi autori pretpostavljaju urođenu agresivnost ljudi koja se izražava, i u izvesnoj meri, pročišćava ritualom. Za razliku od njih ja se ne oslanjam na neku urođenu sklonost nasilju, već nastojim da pokažem da je samo nasilje posledica pokušaja da se u religiji i politici stvori transcendentno ...

MILENARIZAM

Kada rituale pogledamo više sa stanovišta pojedinaca kojih se tiču i stanovišta njihovih iskustava, ili kad uzmemo u obzir konkretne političke sisteme u konkretnim momentima, postaje jasno da proces ne ide neminovno tako glatko i predvidljivo. U ritualu su, u stvari, čarolijom stvorena značenja uvek na ivici raspadanja.

Istraživanje javnih rituala, normalno, ne pruža mogućnost antropologu da primeti tu iskustvenu neizvesnost. Tome su dva razloga. Prvo, antropolozi često osećaju da su previše obuzeti beleženjem i tumačenjem osnovne niti procedure da bi se uz to bavili još i finijim nijansama izraženim u ponašanju pojedinaca. Drugo, rituali su prilike u kojima se te individualne sumnje obično ne vide, pošto ponašanje učesnika u ritualu kao da orkestrira zajednički cilj. Povrh toga, sama formalizacija ritualnog govora, pevanja i akcije izuzetno otežava u takvom mediju individualno izražavanje neslaganja (Bloch).

Postoje, međutim, situacije u kojima su životne okolnosti toliko jasne da se pojedinačne sumnje spajaju i izbijaju na videlo, dovodeći do temeljnih i dramatičnih promena u ritualima i slikama koje prizivaju. Da bih pokazao uticaj takve jedne situacije na simboliku povratnog nasilja, prvo ću se pozabaviti nekim aspektima istorije i antropologije centralnog Madagaskara.

U ovoj knjizi namerno sam izbegavao da raspravljam o etnografiji madagaskarskih Merina jer ova knjiga je, kao što sam napisao u prvom poglavlju, delom i pokušaj da vidim da li su neki od zaključaka, do kojih sam došao proučavanjem ceremonije obrezivanja kod Merina i šire, primenljivi u različitim delovima sveta. Sada je, međutim, zgodno da se ukratko vratimo na Merine i njihovu ceremoniju obrezivanja i da, istovremeno, podsetimo čitaoca na neke već razmatrane slučajeve kako bi prešli na promišljanje posledica političkih okolnosti na mnogo poznatiji slučaj - jevrejskog obrezivanja u doba kad se hrišćanstvo tek uspostavljalo.

Unekoliko slično Šonama, ljude u ritualima Merine predstavljaju kao da su sačinjeni od dva elementa: predačkog, trajnog, suvog i vitalnog, haotičnog, vlažnog elementa. Kod novorođenčeta dominira vlažni element, da bi se tokom njegovog života postepeno povlačio pred suvim. Vlažni element, međutim, potpuno nestaje tek neko vreme posle smrti kada se, da bi se »osušio», privremeno sahranjeni leš vadi i smešta u zajednički, monumentalni grob. Taj suvi element jedinstveno je ljudski i njegovo povećavanje u čoveku označava sve dublju vezu s precima i rodnom grupom. Tako tokom života čovek postepeno postaje predak i pripadnik trajne rodne grupe. Ipak, kao kod Orokaiva, dok god su on/ona živi nikad ne postaju sasvim preci, ni u potpunosti pripadnici rodne grupe koja transcendiraju život. To stoga što je živi čovek, po definiciji, vitalan pa tako i delom vlažan.

Vlažni element je, za razliku od suvog, zajednički svim oblicima života. On je povezan sa čulnim uživanjem i individualnom praktičnom aktivnošću; on podrazumeva uključenost u dijalektičke procese promene kao što su rođenje, seksualnost i smrt. Za razliku od suvog, predačkog elementa čija količina treba da ostane fiksirana u rodnoj grupi, vlažni teče i menja se kao i vitalnost koju predstavlja.

U ritualu obrezivanja Merina vlažni i suvi elementi tela prikazani su na nekoliko načina koji podsećaju na neke u drugim ovde već razmatranim primerima. Tako je, recimo, vlažna vitalnost u nekim delovima rituala predstavljena biljkama i životinjama koje se smatraju ili naročito jakim ili naročito plodnim. U drugim delovima, vlažna vitalnost

predstavljena je ženom, čija je uloga u ritualu suprotna ulozi muškarca kao oličenju predačkog suvog elementa. Treba se, ipak, podsetiti da, kao kod Ladaka, ova upotreba pola uglavnom označava dihotomiju koja nije primarno vezana za pol, i da su to ritualne uloge koje preuzimaju muškarci i žene. Mada izgleda da Merine veruju da je vlažni element izraženiji kod žena nego kod muškaraca, podjednako su svesni da, van drame rituala, stvari nisu tako jednoznačne; pošto su i muškarci i žene živi i jedni i drugi će na kraju umreti, i jedni i drugi imaju svoj udeo u vlažnom vitalnom kvalitetu i svi će konačno postati potpuno suvi preci.

Ritual dalje teče na način koji bi već trebalo da bude poznat čitaocu ove knjige. Obrezivanje kod Merina počinje sve većom polarizacijom dva suprotstavljena elementa, vlažnog i suvog, u procesu dramskog kontrasta koji je Bejtsan u delu *Naven* nazvao shizmogenezom (Bateson). Ta shizmogeneza ima, kao što je sam Bejtsan primetio, dve strane: javnu, u kojoj su materijalni simboli koji predstavljaju dva elementa dramatično suprotstavljeni u ritualu, i skrivenu, iskustvenu, unutrašnju stranu za koju se učesnicima čini da se odvija unutar njihovog tela, kao unutrašnje prelamanje dešavanja »na sceni«.

Pošto se izazove opozicija između dva elementa, prikazuje se kako se oni bore u sukobu nejednakih u kome predačko pobeđuje i proteruje vitalno. To osvajanje poklapa se sa pobeđom pticolikih duhova nad svinjolikom decom u prvom delu inicijacije kod Orokaiva, ili sa pobeđom govora nad stokom u ritualu žrtvovanja kod Dinki. U ritualu obrezivanja Merina borba i konačna pobjeda prvog osvajanja manifestuje se napadima na biljke i žene, a kulminira u navodnom »bezmalu ubistvu« ženskog aspekta u detetu činom same operacije.

No potom, kao i drugim razmatranim ritualima, za činom nasilja sledi povratno nasilje u završnici rituala. Dete koje je simbolično umrlo i postalo »suvo« poput predačka, povraća vlažni vitalni element osvajanjem i konzumiranjem vitalnosti od bića van njega samog. To drugo osvajanje dobija formu aluzije na seksualno osvajanje žena od strane muškaraca i dramatično nasilnog konzumiranja posebno vitalnih i plodnih životinja i biljaka u hinjenoj fizičkoj borbi (Bloch).

Tokom devetnaestog veka ovaj je ritual, koji je pre toga bio porodični ili rodni, prerastao u veliki državni ritual. To je bilo posledica složenih političkih i ekonomskih okolnosti u kojima je država Merina prerasla u agresivno, ekspanzivno carstvo koje je osvojilo skoro celi Madagaskar. Taj dramatični rast pratio je razvoj državne religije spajanjem različitih tradicionalnih i uvoznih elemenata, među kojima je glavni bio ritual obrezivanja. Rezultat je bilo prerastanje rituala obrezivanja u veliki državni ritual u čijem središtu je bilo obrezivanje kraljevskih prinčeva.

Državna obrezivanja bila su prilike u kojima je celo kraljevstvo na čelu s vladarem učestvovalo u procesu povratnog nasilja. Budući da je, kao što smo videli, granica između glavnih učesnika i drugih ljudi slaba za vreme rituala, ritualno osvajanje prirodne vitalnosti od strane obrezanih pretvorilo se u osvajanje od strane čitavog kraljevstva. Svi izloženi koje su, kao i inicirane, preci osvajali, potom su učestvovali u ponovnom osvajanju spoljne vitalnosti. No, kao i u slučaju japanskih i hinduističkih primera, prebacivanje simbolike povratnog nasilja na nivo države dalo je drugačiji naglasak završnom ponovnom osvajanju vitalnosti spolja. Prvo, ponovno osvajanje spoljne vitalnosti od strane kraljevskog deteta i, implikacijom, od strane kraljevske porodice zadobilo je element simboličke pobjede vladara nad podanicima.

Taj deo rituala predstavlja osvajanje i konzumiranje vitalnosti mladosti od strane suvih predaka. Tako se kralj javlja u ritualu kao neka vrsta pretka koji osvaja svoju pre-vitalnu decu i time legitimiše svoju moć nad podanicima.

Drugo, dok su Merine bile vojnički jake u prvoj polovini devetnaestog veka, ritual se završavao vrstom agresije prema susedima kakvu, kao što smo videli, sugeriše ritual Orokaiva, pošto su i kod Merina susedi u ritualu bivali povezani s predstavnicima spoljne vitalnosti, pa je i njih trebalo poraziti i konzumirati. Državni rituali obrezivanja stoga su, prirodno, kulminirali grandioznim, agresivnim, vojnim paradama. Povrh toga, nekada su te parade bile početak stvarnih vojnih pohoda, sa desetinama hiljada ljudi naoružanih britanskim puškama, koji su završavali stravičnim pokoljima, silovanjima, otmicama i uzimanjem roblja (Bloch).

Stvari se, međutim, nisu uvek dobro odvijale po Merine i, u nekim razdobljima, takvo stanje stvari dovelo je do toga da podanici odbiju da legitimišu vladara. Upravo se to desilo 1863, kada su za tadašnjeg kralja Radama II, usred velikih ekonomskih i političkih pometnji, mnoge Merine verovala da je zemlju prepustio strancima, uglavnom Francuzima i Britancima, koji su različitim načinima nastojali da stvore religijsko, ideološko, trgovačko i vojno uporište na ostrvu.

Jedan od aspekata navodne predaje strancima bilo je to što je Radama II ukinuo državne rituale pa i državni ritual obrezivanja. Reakcija na tu situaciju bio je dramatični religijski revolt koji se dogodio u vreme kada je kraljevski ritual obrezivanja upravo trebalo da počne. Širom zemlje ljudi su napustili poljske radove i napustili porodice jer su ih opseli preci, posebno mrtvi vladari. Potom su u velikim procesijama krenuli ka prestonici, ponašajući se kao da nose mrtve kraljeve i kraljice koje kao da će ponovo ustoličiti u kraljevskoj palati. Na putu ka prestonici opsednuti su izvodili početne delove mnogih rituala koje je Radama II zabranio, pre svih rituala obrezivanja (Bloch). Krajnji rezultat tog pokreta bio je opšti haos koji je doveo do ubistva Radama II i uspostavljanja sasvim drugačijeg političkog sistema.

Ta masovna i spontana reakcija posve je shvatljiva sa stanovišta simbolike Merina, ako je posmatramo u svetlu povratnog nasilja. Obični ljudi osećali su da situacija do koje je dovela vladavina Radama II podrazumeva haos bez poretka, te da je ukidanje rituala jednako odbijanju da se ponovo uspostavi poredak predaka koji bi okončao haos, što bi se postiglo ritualom obrezivanja. Smatrano je da Radama odbija da se pokori osvajanju predaka i, umesto toga, pristaje na osvajanje gramzivih tuđina. Po definiciji, tuđinci će Merine smatrati drugom vrstom i zbog toga ih nikad neće povesti u ponovno osvajanje spoljne vitalnosti. Merine su se bojale da će ih, umesto toga, tretirati kao oni biljke u ritualu obrezivanja ili svinje u ritualu inicijacije Orokaiva; to jest, da će oni sami biti ritualno konzumirani da bi obezbedili vitalnost strancima.

Tako su ljudi otpočeli ritual u sopstvenim telima i, osetivši da se preci dižu, prihvatili to prvo unutrašnje osvajanje, postajući opsednuti. Učinivši to, obrnuli su proces refrakcije rituala u kom simbolički činovi stvaraju unutrašnje stanje, kao što se dešava s Dinkama kad posmatrač postanu posednuti usled buđenja stoke na ceremonijalnoj osnovi. Postajući opsednuti, Merine su se ponašale kao da će unutrašnje osećanje posednutosti biti uzrok i početak izvođenja zabranjenog rituala.

Tako su posednute Merine, na vlastitu inicijativu, počele da izvode prvi deo rituala obrezivanja. Kao da su pokušavali da čitavu zemlju povuku za sobom u prvo osvajanje, što bi se dogodilo u ritualima kraljevskog obrezivanja, da čitavu zemlju vrate pod vlast

predaka, onako kako preci osvajaju inicirane, isušuju ih i, na trenutak, čine ih samim precima. Ali, kako su to radili bez vodstva ovozemaljskog institucionalizovanog autoriteta, morali su da prihvate mrtve vladare kao zamenu za nezadovoljavajućeg živog.

Tako su Merine 1863, napustivši svoje ovozemaljske proizvodne aktivnosti i postavši posednuti, i potom spontano otpočevši ritual obrezivanja, u stvari ponovo odigrali simboličnu smrt prvog osvajanja jer su se pokorili volji svojih predaka. Međutim, to su radili prkoseći postojećoj institucionalizovanoj političkoj vlasti. Po tome se ne slažu sa drugim već razmatranim slučajevima. U tim drugim slučajevima sled povratnog osvajanja legitimije institucionalizovanu vlast; u ovom je potkopava. Zbog toga je posebno važno videti po čemu se ono što su radili Merina pobunjenici u kategorijama povratnog nasilja razlikuje od simboličke prakse Orokaiva žrtvovanja ili japanske religije.

Razlika je u tome što su posednute Merine voljno pristale na prvo osvajanje, ali su odbile da uđu u drugo, povratno osvajanje. Ono bi podrazumevalo ponovno konzumiranje vitalnog iz spoljnog izvora, a to je način na koji učesnici u normalnom ritualu vraćaju život i ponovo uspostavljaju društvo kojim upravljaju predstavnici predaka, što je oporavak koji u ceremoniji obrezivanja kod Merina počinje stvarnom operacijom i kulminira u simboličkom konzumiranju biljaka i žena. Izvodeći samo prvi deo rituala oni su voljno išli iznad života jer su opsednutošću izgubili svoju urođenu vitalnost i postali preci pod vlašću predačkih kraljeva, ali nisu zatim povratili vitalnost konzumiranjem i povratnim nasiljem. Bilo je to kao da se Buid, odletevši na ramenima njihovih duhovnih srodnika, nije potom vratio na zemlju, ostavši zauvek zarobljen negde iznad sveta živih, ili kao da su učesnici rituala inicijacije Orokaiva zauvek ostali kao duhovi u mraku šuma.

Namera da se bez povratka napusti svet živih objašnjava važnost odbacivanja poljskih radova, posebno onih dugoročnijih kao što su navodnjavanje, sejanje i presađivanje. Jer posednute Merine zapravo su potpuno odbacile reprodukciju u svim njenim oblicima, zamenivši je za svet nepromenljive, onosvetske trajnosti predaka i groba. Oni nisu nameravali da konzumiraju vitalno i tako steknu snagu, jer nisu hteli da se pokore živim vladarima koji su ih izneverili. Umesto toga, želeli su da uspostave kraljevstvo mrtvih predaka, kraljevstvo koje je večno jer je s onu stranu smrti. Zbog toga je prvi deo povratnog osvajanja koji tako često ima formu pogreba, kao u slučaju Orokaiva inicijacije, posebno pogodovao njihovoj svrsi, sve dok za njim ne sledi drugi deo rituala.

Namerno sam u ovom opisu koristio rečnik koji treba da podseti na obimnu literaturu o onome što su antropolozi počeli da nazivaju »milenarnim pokretima«. Prvobitno se, naravno, termin odnosio na srednjovekovne hrišćanske pokrete koji su naročito bujali u nesigurnim vremenima. Njihove pristalice ponašale su se tako da ubrzaju kraj sveta kako bi ga zamenile za večni život s onu stranu groba. Zahvaćeni religijskim žarom svojstvenim najintenzivnijim fazama ovih pokreta i sami su napuštali svakodnevne reproduktivne aktivnosti, seksualne kao i ekonomske. Oni su pozdravljali milenarno obećanje jer su verovali da će razdoblje haosa i razaranja biti samo preludijum za drugi Isusov dolazak.

Njihovo ponašanje trebalo je da pokaže da je kraljevstvo Isusovo na zemlji to što oni čekaju, da više ništa ne očekuju od običnog ovozemaljskog života i da ne žele da učestvuju ni u njegovim zadovoljstvima ni u potrebama. Drugim dolaskom, svim će se ljudskim dušama odmah suditi, i pravednici će naslediti nepromenljivi i bezvremeni svet (Lanternari). Zbog toga će, simbolički, milenijum biti prilika opšteg pogreba koji svi tre-

ba da pozdrave jer je on vesnik ponovnog rođenja u drugoj, nevitalnoj i besmrtnoj egzistenciji. To je upravo ono što su Merina pobunjenici iz 1863. na svoj posve drugačiji način hteli i što su se nadali da će doneti njihovo bezuslovno pokoravanje precima.

Ključni elementi milenarnih pokreta, hrišćanskih i drugih, izgleda da leže baš u tom odbijanju druge faze povratnog nasilja, odnosno u odbijanju da se prihvati osvajanje vitalnosti spolja što je, u krajnjem, jednako odbijanju da se nastavi ovozemaljski život. Kada stvarima više nema praktičnog leka, lek je da se ubrza kraj praktičnog. Posle svega, to je upravo ono što afrički vrač savetuje kad kaže pacijentu da, posle prvog neuspelog pokušaja da se bolest istera, pacijent treba da se pridruži bolesti, okrene se protiv samog sebe i organizuje vlastiti pogreb, kao u Dinka žrtvovanju. Ali, za razliku od dosad razmatranog tipa žrtvovanja, milenarizam ostaje na ovom inicijalnom stupnju.

To objašnjava zbog čega su Merina pobunjenici bili zainteresovani samo za prvi deo rituala obrezivanja, deo koji je pogreb, ali ne i za deo koji veliča nasilnu konzumaciju. To objašnjava i zbog čega je takav pokret opasan za ovozemaljske vlasti. Drugi deo rituala smešta, ili, bolje, ubacuje, uspostavljanje autoriteta između obnove koju donosi konzumiranje spoljne vitalnosti i njenog prelaska u agresiju. Ali ako učesnici žele da zaustave ritual na tački na kojoj su oni sami pobeđeni i kao mrtvi, odbijajući konzumiranje spoljne vitalnosti koja bi ih ritualno revitalizovala, onda izostaju ka spolja usmereni čin osvajanja i legitimizacija ovozemaljske vlasti.

Ništa nije karakterističnije za milenarne pokrete od njihovog odbacivanja reprodukcije, koja je u slučaju Merina imala oblik napuštanja poljskih radova. Istinski dokaz privrženika, u srednjovekovnoj Evropi kao i u modernoj Melaneziji (Burridge), u onom što se naziva kultom nošenja tereta jeste odbijanje da se učestvuje u aktivnostima kao što su setva za narednu žetvu ili pravljenje dece, jer bi nastavljanje ovozemaljskog života obezvređilo opredeljenje za univerzalnu ovozemaljsku smrt.

Aspekt milenarizma zbog koga on odbija drugi deo povratnog osvajanja osvetljava i neočekivanu i mnogo raspravljanu stranu ranog hrišćanstva: stav Pavla i rane crkve prema istoj stvari koja je brinula devetnaestovekovne Merina pobunjenike – prema obrezivanju.

Opšte je mesto u društvenim naukama da hrišćanstvo ima mnogo elemenata milenarnog pokreta, posebno zbog verovanja prvih hrišćana u skori drugi Isusov dolazak, dolazak koji će označiti kraj praktičnog svakodnevnog života (npr. Kautsky). Mnogi autori vide hrišćanstvo kao revolucionarnu reakciju na rimski kolonijalizam, mada je jasno da je prve hrišćane, baš kao i Merine, više brinuo politički i religijski neuspeh njihovih vođa pred ideološkim napadima Rima nego sami Rimljani. Formulirana na uobičajen način, ovakva vrsta tvrdnje o hrišćanstvu uvek zapravo ostaje donekle neodređena, ali ako se detaljno pozabavimo predmetom obrezivanja otkrićemo da se karakteristična svojstva milenarnog učenja kako smo ih ovde opisali, pojavljuju na mnogo precizniji i određeniji način.

Pavlove poslanice, ili bar neke od njih, najstariji su hrišćanski dokumenti u Bibliji. One su uglavnom posvećene uspostavljanju crkava u istočnom rimskom svetu, ali jasno je i da se nije očekivalo da one budu dugovečne jer su i Pavle i prvi hrišćani verovali da će Isus ponovo doći i okončati ovozemaljski svet još za njihova života. U prvoj poslanici Korinćanima Pavle se izražava na način koji bi bio vrlo blizak Merina pobunjenicima i bilo kom pristalici kulta nošenja tereta: »...jer je ostalo vrijeme prekraćeno, da će i oni koji imaju žene biti kao oni koji nemaju... jer prolazi obličje ovoga svijeta«

(Korinćanima poslanica prva Svetoga apostola Pavla, 7.29-31) »Onda kraj, kad preda carstvo Bogu i ocu, i kad ukine svako poglavarstvo i svaku vlast i silu.«

Teologijom Pavlovih poslanica dominira naglasak na raspeću i u njima se ne pominje bezgrešno začecje. Pre svega, Pavle je tražio od prvih hrišćana da se pridruže Isusovoj smrti nadajući se opštem vaskrsenju u besmrtnom obliku: »... tijelo i krv ne mogu naslijediti carstva Božijega, niti raspadljivost neraspadljivosti nasljeđuje. Evo vam kazujem tajnu: jer svi nećemo pomrijeti, a svi ćemo se pretvoriti«. Ovo ne iznenađuje jer se svi milenarni pokreti raduju smrti koja će sve okončati, ali ne individualnoj nego kolektivnoj smrti koja će dokrajčiti sve oblike praktičnih procesa u ljudskom životu i rdave ovozemaljske vode zameniti nepokvarivim transcendentnim.

Međutim, što je mnoge pogodilo kao neuklopljeno, to je znatan prostor u poslanicama posvećen sporu među prvim hrišćanima oko toga treba li nejevrejske konvertite istovremeno obrezivati i krstiti. Tu Pavle uglavnom insistira na irelevantnosti jevrejskog zakona koji je nekad smatran osnovnim vodičem ka svetosti. Za razliku od nekih ranih hrišćana Pavle je izgleda bio protiv prinudnog obrezivanja konvertita (Armstrong). Pavlov stav se obično objašnjava time što je on bio pobornik univerzalnosti hrišćanstva i time što je želeo da olakša pristup neznabošcima. Nema, naravno, sumnje da je univerzalizam bio ključna stvar za Pavla, ali ne nalazim da je taj argument dovoljan da objasni posebnu pažnju posvećenu pitanju obrezivanja. Uostalom, to nije prevelik zahtev za nove konvertite i, pored toga, obrezivanje nikad nije bilo prepreka za univerzalnu prihvaćenost islama.

S druge strane, paralela s primerom Merina ukazuje na jedan temeljniji razlog, koji se dobro uklapa u opšti ton poslanica u njihovom naglašavanju Isusove smrti i uskrsnuća. Merina pobunjenici osećali su da se pridružuju svojim precima i tako su postali posednuti. Učinivši tako, sledili su prvi deo rituala koji podrazumeva iskorak iz transformativnog života ka trajnoj egzistenciji isušenih predaka. Prvi deo rituala obrezivanja Merina nalik je na pogreb koji sledi nakon voljno doživljene simbolične smrti. Za njim je, normalno, sledio pobjednički povratak životu pod okriljem predaka. Pobunjenici, kao što smo videli, nisu želeli da vrate vitalnost konzumiranjem hrane ili žena jer su se odrekli ovozemaljskog postojanja, ali nadajući se trajnom nastavku njihovih života s onu stranu krvi i mesa. Čini se da isto iskustvo leži u osnovi Pavlovog stava.

Da bi se razumelo šta bi odbacivanje potrebe za obrezivanjem moglo značiti, očigledno je neophodno razumeti šta je obrezivanje značilo onima koji su ga praktikovali. U tom pogledu, Biblija je sasvim jasna. Za stare Jevreje obrezivanje je bilo neka vrsta zaveta između čoveka i Boga (Postanje, 17). Sam zavet bio je zamišljen potpuno u okvirima povratnog osvajanja, što smo već videli u razmatranju Avramovog žrtvovanja Isaka. Obećanje Starog zaveta je da će stari Jevreji ako se potpuno pokore Bogu do mere u kojoj će biti spremni da ih On ubije ako je to Njegova volja, biti nagrađeni plodnim životom, čak pobjedom nad neprijateljima. Tako stečen život, poput onoga posle Orokaiva inicijacije, biće bogat sve dok oni koji su ga primili pokazuju svoju stalnu pokornost pobjedi Boga dopuštajući mu da reguliše najosnovnije aspekte njihovih telesnih funkcija, kao što su jedenje hrane po Njegovim zakonima i nošenje Njegovog belega na polnim organima.

Obrezivanje je, dakle, pre svega spremnost da se prizna Božja pobjeda i da se, kao u priči o Avramu i Isaku, saraduje s Njegovim očito ubilačkim namerama. To je naročito jasno u biblijskoj priči o alternativnom poreklu obrezivanja. (Izlazak, 4.24-26)

Jahve, već dovoljno namučen da natera Mojsija na poslušnost, pokušava da ubije njega i/ili njegovog sina na njihovom putu u Egipat. Međutim, smrt je još jednom u poslednji čas izbegnuta jer se umešala Mojsijeva žena obrezavši ih obojicu. Ovde se obrezivanje pojavljuje kao poslednja alternativa, ili bar odlaganje smrti, što garantuje voljno pokoravanje aktera osvajanju.

Potom ovo voljno pokoravanje i kretanje ka smrti postaje u ovim pričama, kao u ritualu, preludijum za reprodukciju, odnosno ovozemaljsku seksualnu reprodukciju obeleženu kvazismrtonosnom ranom nanetom pokornošću Božjoj volji. Obrezani penis bio je znak spremnosti na pokornost Bogu i njegovom osvajanju sve do smrti ili pseudosmrti. Kao i u ritualu, logika povratnog nasilja određuje da za ovim pokoravanjem sledi povratak uspešnoj vladavini svetom, kroz najeksplicitnije posvećenu reproduktivnost. Tako Bog obećava Avramu kao nagradu za zavet obrezivanja: »Od mene evo zavjet moj s tobom da ćeš biti otac mnogim narodima... i vrlo ću te umnožiti« (Postanje, 17.4). »I daću tebi i sjemenu tvojemu zemlju u kojoj si, svu zemlju Hanansku.« (Postanje, 17.8).

To što Pavle ne insistira na obrezivanju izgleda da je upravo vezano s ovim političkim i reproduktivnim aspektima te prakse. Pošto je Pavle očekivao skori Isusov drugi dolazak i strašni sud, njegovo odbacivanje potrebe za obrezivanjem i drugih zakona koji je trebalo da regulišu kontinuitet ljudske ovozemaljske egzistencije bilo je samo deo opšteg milenarnog tona koji preovlađuje u većem delu njegovog hrišćanskog učenja.

Sa tog stanovišta insistiranje na praksi koja se bavila kontinuitetom reprodukcije, svete ili druge, moralo je izgledati kao manifestacija nedostatka vere u drugi Isusov dolazak, te je i Pavlovo protivljenje, ili bar ravnodušnost, prema obrezivanju lako razumljivo. To je izgleda samo deo opštijeg odbacivanja reprodukcije, koji objašnjava i poznatu Pavlovu ambivalentnost prema braku i ženama. Zbog toga ženskost predstavlja ovozemaljski proces u antitetičkom simbolizmu judeo-hrišćanskog simbolizma na način donekle sličan njenoj ulozi u ritualnom simbolizmu Merina.

Pavle se zato protivio nastavljanju jevrejskog zakona o obrezivanju i o drugim stvarima ne načelno zato što je bio univerzalista, nego zato što su se ti zakoni ticali kontinuiteta ovozemaljskog života nadahnutog od Boga nanetom ranom, a on je želeo da okonča ovozemaljski život. On je želeo da se hrišćani pridruže smrti Isusovoj do mere u kojoj će život »kakvim ga znamo« nestati.

Podudarnost između brige za obrezivanje u pobuni Merina i u ranom hrišćanstvu ukazuje na mnogo temeljniju sličnost nego što je puka briga za odsecanje istog komadića mesa. Prvi hrišćani su, kao i Merine, bili razočarani u svoje političko-religijsko vodstvo, za koje su osećali da je odbacilo njih i njihovu transcendentnu ispravnost, pa su u nastojanju da obnove poredak simboličke reprodukcije ponovo podvukli religijski sled povratnog osvajanja, u prvom slučaju se simbolično sjedinjujući sa svojim precima, u drugom sa svojim Bogom. U oba slučaja su, međutim, izgubivši nadu u ovozemaljsko rešenje njihovih nevolja, odbili povratak koji podrazumeva drugo osvajanje tuđinske i pobedene vitalnosti. Tako su oni pokušavali da ostanu iznad života kao preci ili pridružujući se raspetom Isusu. Na taj način je centralnost pojma dobrodošle smrti u oba sistema lako razumljiva. Oba sistema prihvatila su prvo osvajanje, oba su težila da izbegnu zarobljenost u nezadovoljavajućoj egzistenciji, krenuvši ka smrti vlastite vitalnosti na način koji smo već videli u buidskom kultu medijuma, duhovnoj posednutosti Šona, japanskom budizmu i venčanju Ladaka. Ali, za razliku od svih ovih slučajeva, prvi

hrišćani i Merine iz 1863. odbili su da svoju izgubljenju unutrašnju vitalnost zamene konzumiranom.

Stvari, ipak, nisu tako jednostavne. Zanimljivo je da hrišćanski primer pokazuje još jednu sličnost sa Merinama, a to je tipični pomalo ambivalentan stav prema ovako apsolutnom rešenju. Na osnovu fragmentarnih dokaza iz poslanica, izgleda da se Pavle ili kladio istovremeno na više konja, ili da nije bio siguran u to šta će se dogoditi. Čini se da se lomio između milenarne alternative, koja potpuno okreće leđa reprodukciji u najširem smislu te reči i koja je, samim tim, priprema za sveopšti pogreb, s jedne strane i, s druge, racionalnog ustanovljavanja dobro organizovane crkve čvrsto ukorenjene u praktični i politički svet. Nepotrebno je Pavlu pripisivati da je unapred znao budućnost da bi se iz nekih delova poslanica izvelo da je vrlo rano razmatrao mogućnost povezivanja nastajućih hrišćanskih crkava sa ovozemaljskom državom, sa sedištem u Jerusalimu ili možda Rimu. Pavle je ipak bio ponosan na svoje rimsko državljanstvo i izgleda da je posebno težio da održi autoritet Rima. Nije slučajno da su njegova putovanja uvek vodila na zapad da bi ga najzad dovela u prestonicu carstva.

Naravno, taj spoj hrišćanstva i rimskog carstva desio se znatno posle Pavlove smrti i razaranja Jerusalima, ali izgleda da je mogućnost neke političke osnove hrišćanstva rođena relativno rano. Ta mogućnost i njeno konačno ostvarenje odrazili su se u hrišćanskoj teologiji, u najmanju ruku u promeni naglaska. Već sam primetio da Pavle ili nije verovao u bezgrešno začeće ili nije bio dovoljno zainteresovan za njega da bi ga pomenuo (Armstrong). U kasnijoj istoriji hrišćanstva verovanje u bezgrešno začeće Isusovo postalo je centralna dogma i predmet mnogih sporova. Ta promena značajan je aspekt novog političkog usmerenja kasnijeg hrišćanstva.

Koncept bezgrešnog začeća je donekle pogrešan naziv pošto centralna ideja iza doktrine nije odsustvo seksualnog odnosa, već postojanje Marijinog odnosa sa božanskim.

To je ideja o posredovanju, ulaženju muškog božanstva u zemaljsku ženu. Seksualni i bračni odnosi često se mešaju s idejama o osvajanju vitalnosti od strane transcendentnog subjekta za njegove vlastite svrhe. Dakle, ako je hrišćanska teologija bila imitacija Isusa i ako je Pavle od hrišćana tražio da umru s Isusom i tako i sami postanu transcendentni, bezgrešno začeće bilo je poziv da se proslavi ponovni ulazak božanskog u vitalno kroz seksualno osvajanje žene, osvajanje koje mora da je podrazumevalo sve implikacije nasilja koje su seks i brak uvek sobom nosili u mediteranskim kulturama. Iako se, za razliku od nekih drugih primera, oni koji veruju u ovom slučaju verovatno više identifikuju sa onom u koju se prodrlo nego sa onim ko je to učinio, osnovni obrazac se ne menja. Drugim rečima, ideja bezgrešnog začeća jedan je od načina na koji se drugo osvajanje povratnim nasiljem ponovo uvodi, kao slika koja je prvobitno bila odbačena u milenarnoj fazi sasvim ranog hrišćanstva.

Tako je slika bezgrešnog začeća zauzela simboličko mesto upražnjeno odbacivanjem centralnog mesta jevrejske pokornosti Mojsijevim zakonima i obrezivanja u vreme kad milenarizam više nije dominirao hrišćanstvom. Ideja bezgrešnog začeća postala je posebno pogodna za crkvu koja je sebe videla, poput Marije, kao trajno zemaljsko otelotvorenje božanskog, kao »Isusovu nevestu«.

Simbolikom bezgrešnog začeća Isus, naravno, nije prodro samo u crkvu, već i u društvo, odnosno državnu zajednicu, u ovom slučaju Rimsko carstvo (Leach). I opet se javlja slika tela zajednice koja, zbog toga što se pokorila Isusu i voljno mu predala svo-

ju vitalnost, može legitimno obnoviti vitalnost preko povratnog nasilja. Tako je hrišćanstvo koje je počelo odbacivanjem kontinuiteta ovozemaljskog autoriteta i osvajanja, moglo postati, kao i stari judaizam, ideologija kojom države i pojedinci pravdaju agresiju i osvajanje.

Ovakvo viđenje hrišćanstva, po kome ono sadržava element agresivnog ponovnog osvajanja vitalnosti od spoljnih bića, može se učiniti tuđim nekim savremenim hrišćanima i nema sumnje da starija, milenarna strana ove religije nikad nije posve nestala. Ipak je agresivna ideologija ponovnog osvajanja vidljiva u hrišćanstvu kao i u drugim sistemima. Taj element bio je naročito vidljiv tokom krstaških pohoda ili kad je religijski žar imao potporu vojne sile, kao u razdobljima evropske kolonijalne ekspanzije.

Naravno, sve to desilo se znatno posle vremena poslanica, ali već u njima nalazimo temeljnu nesigurnost između milenarizma, koji znači zaustavljanje na prvom osvajanju, i pridruživanja ponovljenom osvajanju. Poslanice su, u celini uzev, na strani prve mogućnosti. I kasnije je ta nesigurnost ostala, ali je među onima na vrhu uglavnom dominirao celovit model ponovljenog nasilja.

Ta indeterminiranost nije svojstvo samo evropskog hrišćanstva, u različitim stepenima srećemo je u svim milenarnim pokretima. Ona se ponovo javlja u hrišćanskom kontekstu u milenarnim pokretima na Filipinima u devetnaestom i dvadesetom veku o kojima je pisao Iletu u knjizi *Pasija i revolucija*. U tim pokretima filipinski pobunjenici preuzeli su simboliku smrti i raspeća Isusovog kao opravdanje za samoubilačke napade na tadašnju vlast u pokušaju da sve to okončaju i uspostave transcendentni milenarni poredak koji bi postojao s onu stranu smrti. Ta simbolika javlja se posebno jasno u trenutku propasti političke pobune. Međutim, dok još ima nade u uspostavljanje praktičnijeg poretka, ponovo se javlja ortodoksni naglasak na posredovanju, iako često u neortodoksnim oblicima. Ovo oklevanje svojstveno je svim takvim pokretima pa i pobuni Merina o kojoj je već bilo govora. Neki ljudi su u određenim trenucima naginjali ponovnom uspostavljanju vladavine predaka za sva vremena, dok su drugi u različitim momentima ustanka bili skloniji novom posredovanju koje podrazumeva drugi čin osvajanja u ponovljenom nasilju, koji bi se dogodio u završnici rituala obrezivanja. Zbog toga su neki od pobunjenika iz 1863. zapravo želeli da ceremoniju obrezivanja izvedu do kraja, da opsednutošću odu do predaka, ali i da se vrate i, konzumirajući žene i biljke, opet povrate svoju vitalnost. Reinstituciju drugog osvajanja ostvarila je tek vlast uspostavljena posle ubistva Radame II, kada je zakratko stari poredak ponovo uspostavljen i kraljevski ritual obrezivanja još jednom izveden.

U stvari, to oklevanje ne ograničava se samo na tako dramatične milenarne eksplozije tipične za ekstremne istorijske okolnosti. Na više ili manje prigušen način prisutno je u svim ovde pominjanim ritualima u kojima ponovljeno osvajanje uvek nagoveštava mogućnost odbijanja povratka. U svakom ritualu ima se osećanje da ljudi razmatraju mogućnost apsolutne transcendencije i da su više ili manje oduševljeni mogućnošću nasilnog povratka. Videli smo kako je u Orokaiva inicijaciji ideja da inicirani mogu da se nikad ne vrate iz izgnanstva, osnovna tema diskursa o ritualu, a istorija Šona daje nam primere pokreta sličnih pobuni Merina iz 1863, kada su ljudi razmišljali o mogućnosti da odbace sve ovozemaljske vladare i jednostavno se pridruže precima s onu stranu smrti.

Tako sam u raspravljanju o žrtvovanju kod Dinki bio zaokupljen samo onim žrtvovanjima koja okončavaju ceremonijalnom gozбом jedenja žrtve. Međutim, ima i manje

uobičajenih žrtvovanja u kojima se meso žrtve baca. To se obično događa kad se oseća da se nešto zaista strašno desilo, recimo u posebno gadnom slučaju incesta. U takvim slučajevima kao da postoji samo jedno rešenje, bar u tom trenutku, a to je da se potpuno napusti vitalnost i ne vrati se na mesto zločina, te da onaj koji prinosi žrtvu ne jede njeno meso.

Još jasniji primer prisustva milenarne mogućnosti u nemilenarnim okolnostima pruža egzistencija pojedinaca koji su se opredelili da slede put odbijanja drugog osvajanja. Japanski budistički kaluđeri i hindu askete bili bi takav slučaj. U studiji o Benaresu, Peri pominje nekrofagne askete koji lutaju po pogrebnim mestima. Ti ljudi svojim nečuvanim ponašanjem pokazuju da više nisu od ovoga sveta i da stoga ne podležu njegovim konvencijama. Njihovo uvođenje u askezu bilo je forma pogreba bez kosmogonijskog žrtvenog ognja. Oni su, dakle, prihvatili predaju svoje vitalnosti posle prvog dela ponovljenog osvajanja, ali ne i drugi njegov deo. Oni, kao i Merina pobunjenici i milenarni hrišćani, samo postoje u društvu kojim bez ostatka vlada završeni ritual.

Stoga je element sumnje i neizvesnosti podjednako važan za sisteme o kojima sam raspravljao kao i očito potpuno izvesne posledice koje sam, zbog prikazivanja, ranije istakao. Zaista, upravo taj element sumnje je ono što objašnjava indirektni odnos političke situacije i ritualne simbolike i individualnog iskustva.

Simbolizam povratnog nasilja pruža bar tri alternativne mogućnosti legitimne prakse, ali i bilo koju od njihovih mešavina: (1) potvrđivanje reprodukcije; (2) legitimizaciju ekspanzionizma (koji i sam poprima jedan od dva oblika (a) interno usmeren, u kom slučaju legitimiše društvenu hijerarhiju ili (b) spolja usmeren, kad podstiče agresiju prema susedima); i (3) odbacivanje ovozemaljske egzistencije. U svakom pojedinom slučaju ili istorijskom trenutku jedna od alternativa će dominirati, ali će i ostale biti prisutne u više-manje skrivenoj formi. Koja će alternativa dominirati i usmeravati akciju u velikom delu, mada ne isključivo, određuje to kako ljudi procenjuju svoju ekonomsko-političku situaciju, da li smatraju verovatnim da će moći da poraze svoje susede, da će uspeti da se održe, ili je situacija toliko beznadežna da odbace reprodukciju.

Zbog toga se simbolika povratnog nasilja – u dubini okrenuta univerzalnim društvenim, političkim, intelektualnim i emotivnim problemima ljudske nepostojanosti – može koristiti u tako različitim političkim okolnostima i za legitimisanje tako očividno suprotnih praksi, da je isti idiom mogao preživeti i prilagoditi se tolikim kontekstima.

(Tekstove za tematski blok s engleskog prevela Vera Vukelić)