

CALIBAN AND THE WITCH



WOMEN,
THE BODY AND
PRIMITIVE
ACCUMULATION

SILVIA
FEDERICI



Silvia Federici

Kaliban i veštica

Žene, telo i prvobitna akumulacija

2004.

Silvia Federici, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, New York 2004; anti-copyright © 2004 Silvia Federici.

Preveo Aleksa Golijanin, 2012–2013. Izdavač: *Burevesnik*, Zrenjanin, 2013.

„Telo je moralo da umre, da bi radna snaga mogla da živi.“

Zahvalnica

Zahvaljujem se,

Mnogim vešticama koje sam upoznala u Ženskom pokretu, kao i drugim vešticama čije su me priče pratile duže od dvadeset pet godina, ali koje su me opet ispunile neodoljivom željom da ih ispričam, da ih prenesem ljudima, da ne bi pale u zaborav.

Našem bratu Johnatanu Cohenu, čiji su mi ljubav, hrabrost i beskompromisni otpor nepravdi pomogli da ne izgubim veru u mogućnost promene sveta, ali i u sposobnost muškaraca da borbu žena za oslobođenje prihvate kao svoju.

Svim osobama koje su mi pomogle da napravim ovu knjigu. Zahvaljujem se Georgeu Caffentzisu, s kojim sam razmotrila svaki aspekt ovog rada; Mitchelu Cohenu, na njegovim izvanrednim primedbama, sređivanju dela rukopisa i entuzijazmu s kojim je podržao ovaj projekat; Ousscina Alidou i Maria Sari, koje su me upoznale sa radom Maryse Conde; Ferrucciou Gambinou, koji mi je skrenuo pažnju na postojanje robovlasništva u Italiji u XVI i XVII veku; Davidu Goldsteinu, na materijalima o veštičjoj „farmakopeji“; Conradu Heroldu, na doprinosu mom istraživanju lova na veštice u Peruu; Massimu de Angelisu, koji mi je ustupio svoje spise o prvobitnoj akumulaciji, kao i na važnoj debati o tom pitanju koju je organizovao u redakciji *The Commoner*; Willyu Mutungi, na materijalima o legalnim aspektima veštičarenja u istočnoj Africi. Zahvaljujem se Michaeli Brennan i Veeni Viswanatha, na čitanju rukopisa, kao i na njihovim savetima i podršci. Zahvaljujem se i Mariarosi Dalla Costi, Nicholasu Faraclasu, Leopoldini Fortunati, Everet Green, Peteru Linebaughu, Bene Madunagu, Maria Mies, Ariel Salleh, Hakimu Beyu. Njihovi radovi poslužili su mi kao reference za perspektivu koja je oblikovala *Kalibana i vešticu*, iako se neki od njih možda neće složiti sa svime što sam ovde napisala.

Posebno se zahvaljujem Jimu Flemingu, Sue Ann Harkey, Benu Meyersu i Eriki Biddle, koji su posvetili mnogo vremena ovoj knjizi i čiji su mi strpljenje i podrška omogućili da je završim, uprkos mojim beskrajnim odlaganjima..

Njujork, april 2004.

Predgovor

Knjiga *Kaliban i veštica* razvija glavne teme istraživanja o ženama u „tranziciji“ iz feudalizma u kapitalizam, koje sam započela sredinom sedamdesetih godina, zajedno sa italijanskom feministkinjom Leopoldinom Fortunati. Prvi rezultati tog istraživanja pojavili su se u knjizi koju smo 1984. objavile u Italiji: *Il Grande Calibano. Storia del corpo sociale nella prima fase del capitale* (Veliki Kaliban: Istorija buntovnog tela u prvoj fazi kapitalizma; Milano, Franco Angeli).

Za takvo istraživanje prvobitno su me motivisale debate koje su pratile razvoj feminističkog pokreta u Sjedinjenim Državama, o korenima „potčinjavanja“ žena i političkim strategijama koje bi pokret trebalo da usvoji u borbi za njihovo oslobođenje. U to vreme, vodeće teoretske i političke perspektive iz kojih se analizirala stvarnost polne diskriminacije bile su one koje su predložile dve glavne struje ženskog pokreta: radikalne feministkinje i socijalističke feministkinje. Ipak, po meni, nijedna od njih nije uspela da na zadovoljavajući način objasni korene društvene i ekonomske eksploatacije žena. Radikalnim feministkinjama sam prigovarala zbog njihove sklonosti da o polnoj diskriminaciji i patrijarhalnoj vladavini govore na osnovu transistorijskih kulturnih struktura, koje navodno deluju nezavisno od proizvodnih i klasnih odnosa. Nasuprot njima, socijalističke feministkinje su shvatale da se istorija žena ne može razdvojiti od istorije specifičnih sistema eksploatacije i u svojim analizama su davale prvenstvo ženama kao radnicama u kapitalističkom društvu. Ali, ograničenost njihove pozicije, kako sam shvatala u to vreme, bila je u tome što nisu uviđale sferu reprodukcije kao izvor proizvodnje vrednosti i eksploatacije, tako da su korene razlike u moći između muškaraca i žena videle u isključenosti žena iz kapitalističkog razvoja – stanovište koje nas je opet primoravalo da se oslonimo na kulturne šeme, da bismo objasnili opstanak seksizma unutar univerzuma kapitalističkih odnosa.

To je kontekst u kojem je ideja o istraživanju istorije žena u prelasku s feudalizma na kapitalizam poprimila oblik. Tezu koja je nadahnula ovo istraživanje prvi put su artikulisale Marijarozza Dala Kosta (Mariasosa Dalla Costa) i Selma Džejms (Selma James), kao i druge aktivistkinje iz pokreta Nadnice za kućni rad (Wages For Housework Movement), u nizu dokumenata koji su tokom sedamdesetih godina XX veka bili smatrani za veoma kontroverzne. Najuticajniji među njima bili su eseji Marijaroze Dala Koste, *Snaga žena i podriivanje zajednice* (The Power of Women and Subversion of the Community, 1971) i Selme Džejms, *Seks, rasa i klasa* (Sex, Race and Class, 1975).

Nasuprot ortodoksnom marksizmu, koji je tlačenje žena i njihovo potčinjavanje muškarcima tumačio kao ostatak feudalnih odnosa, Dala Kosta i Džejms su tvrdile da je eksploatacija žena imala glavnu ulogu u procesu kapitalističke akumulacije, utoliko što su žene bile te koje su proizvodile i reprodukovale najvažniju kapitalističku robu: radnu snagu. Kao što je rekla Dala Kosta, neplaćeni rad žena u kući bio je stub oko kojeg je razvijena eksploatacija najamnih radnika, „nadničarsko ropstvo“ i ujedno tajna njegove produktivnosti. (1972: 31) Prema tome, razlika u moći muškaraca i žena u kapitalističkom društvu ne može se pripisati beznačajnosti kućnog rada za kapitalističku akumulaciju – tu beznačajnost su osporavala i stroga pravila koja su upravljala životima žena – niti preživljavanju večnih kulturnih šema. Umesto toga, treba je tumačiti kao posledicu društvenog proizvodnog sistema koji proizvodnju i reprodukciju radnika ne prepoznaje kao društveno-ekonomsku aktivnost i kao izvor akumulacije kapitala, već ih mistifikuje kao prirodni resurs ili ličnu uslugu, dok ubira profit iz neplaćenog položaja uključenih radnica.

Time što su koren eksploatacije žena u kapitalističkom društvu videle u polnoj podeli rada i neplaćenom radu žena, Dala Kosta i Džejms su ukazale na mogućnost prevazilaženja podvojenosti između patrijarhata i klase, pri čemu su patrijarhatu dale konkretan istorijski sadržaj. Pored toga, utrle su put novom tumačenju istorije kapitalizma i klasne borbe, sa feminističkog stanovišta.

To je bio duh u kojem smo Leopoldina Fortunati i ja započele istraživanje nečega što se samo eufemistički može nazvati „prelaskom na kapitalizam“ i počele da tragamo za istorijom koju nismo učili u školama, ali koja se pokazala presudnom za naše obrazovanje. Ta istorija nije nudila samo teoretsko objašnjenje geneze kućnog rada u njegovim glavnim strukturalnim komponentama: razdvajanju proizvodnje od reprodukcije, specifično kapitalističkoj upotrebi nadnice u upravljanju radom neplaćenih i obezvređivanju društvenog položaja žena do kojeg je došlo s napredovanjem kapitalizma. Ona je otkrila i genealogiju modernih shvatanja femininosti i maskulnosti, koja je dovela u pitanje postmodernističku pretpostavku o skoro ontološkoj predispoziciji „zapadne

kulture“ za sagledavanje roda u binarnim opozicijama. Otkrile smo da se polne hijerarhije uvek nalaze u službi nekog projekta dominacije, koji može opstati samo zahvaljujući podelama, na stalno obnavljanoj osnovi, među onima kojima nastoji da vlada.

Knjiga koja je nastala iz tog istraživanja, *Il Grande Calibano. Storia del corpo sociale nella prima fase del capitale* (1984), bila je pokušaj da se marksistička analiza prvobitne akumulacije preispita sa feminističkog stanovišta. Ali, u tom procesu, uvrežene marksističke kategorije pokazale su se neadekvatnim. Među žrtvama se našlo i marksističko poistovećivanje kapitalizma s pojavom najamnog rada i „slobodnog“ radnika, koje je doprinelo prikrivanju i naturalizaciji sfere proizvodnje. *Il Grande Calibano* je bila kritička i prema teoriji tela Mišela Fukoa (Michel Foucault); kao što smo pokazale, Fukoova analiza tehnika moći i discipline, kojima je telo bilo podvrgnuto, ignorisala je proces reprodukcije, urušavala ženske i muške istorije u bezobličnu celinu i bila potpuno nezainteresovana za „disciplinovanje“ žena, do te mere da nijednom nije spomenula jedan od najčudovišnijih napada na telo izveden u modernoj eri: lov na veštice.

Glavna teza *Il Grande Calibano* je bila sledeća: da bismo shvatili istoriju žena u prelasku iz feudalizma u kapitalizam, moramo analizirati promene koje je kapitalizam izazvao u procesu društvene reprodukcije, posebno u reprodukciji radne snage. Knjiga je istraživala reorganizaciju kućnih poslova, porodični život, podizanje dece, seksualnost, muško-ženske odnose i odnos između proizvodnje i reprodukcije u Evropi tokom XVI i XVII veka. Ta analiza je ponovljena u *Kalibanu i veštici*; ipak, raspon ove knjige drugačiji je od *Il Grande Calibano*, utoliko što odgovara drugačijem društvenom kontekstu i našem sve većem poznavanju istorije žena.

Ubrzo posle objavljivanja *Il Grande Calibano*, napustila sam Sjedinjene Države i prihvatila posao predavačice u Nigeriji, gde sam ostala skoro tri godine. Pre polaska, sklonila sam svoje papire u podrum, misleći kako mi neko vreme neće biti potrebni. Ali, okolnosti mog boravka u Nigeriji nisu mi dozvolile da zaboravim na svoj rad. Godine između 1984. i 1986. bile su prelomne za Nigeriju, kao i za većinu afričkih zemalja. To je bilo vreme kada je, u pokušaju da reši dužničku krizu, nigerijska vlada započela pregovore sa Međunarodnim monetarnim fondom i Svetskom bankom, koji su vremenom doveli do usvajanja Programa za strukturalno prilagođavanje, tog univerzalnog recepta Svetske banke za ekonomski oporavak širom planete.

Zvanična svrha programa bila je da Nigeriju učini konkurentnom na međunarodnom tržištu. Ali, uskoro je postalo očigledno da to podrazumeva novu rundu prvobitne akumulacije i racionalizacije društvene reprodukcije, usmerenu na uništavanje poslednjih ostataka zajedničkih dobara i komunalnih odnosa, radi nametanja mnogo intenzivnijih oblika eksploatacije rada. Pred mojim očima odvijali su se procesi vrlo slični onima koje sam proučavala tokom priprema za pisanje *Il Grande Calibano*. Među njima su bili napad na zajedničku zemlju, kao i presudna intervencija države (na podsticaj Svetske banke) u regulisanju stope rađanja i, u ovom slučaju, smanjivanju onog dela populacije koji je unapred bio otpisan kao suviše zahtevan i nedisciplinovan, sa stanovišta planiranog uključivanja u globalnu ekonomiju. Uporedo s tom politikom, prikladno nazvanom „Rat protiv nediscipline“, mogla sam da vidim raspirivanje mizogine kampanje koja je osuđivala žensku taštinu i njihove prekomerne zahteve, kao i razvoj žestoke debate po mnogo čemu sličnoj *querelles des femmes* („rasprave o ženama“) iz XVII veka, koja se doticala svakog aspekta reprodukcije radne snage: porodice (poligamna naspram monogamne, nuklearna naspram proširene), podizanja dece, ženskog rada, muškog i ženskog identiteta i njihovih odnosa.

U tom kontekstu, moj rad o prelaznoj fazi poprimio je novo značenje. U Nigeriji sam shvatila da je borba protiv strukturalnog prilagođavanja deo duge borbe protiv privatizacije zemlje i „ograđivanja“ (*enclosure*), ne samo zemljišta već i društvenih odnosa, koja seže daleko unazad, sve do nastanka kapitalizma u Evropi i Americi u XVI veku. Shvatila sam i koliko je ograničena pobeda koju je kapitalistička radna disciplina izvojevala na ovoj planeti i koliko mnogo ljudi i dalje vidi svoje živote kao radikalno antagonističke prema zahtevima kapitalističke proizvodnje. Za one koji se bave razvojem, multinacionalne agencije i strane investitore, to je bio i ostaje problem s mestima kao što je Nigerija. Ali, za mene je to bio izvor velike snage, pošto se pokazalo da se širom sveta značajne sile i dalje opiru nametanju načina života shvaćenog u kapitalističkim okvirima. Snagu koju sam stekla dugujem i susretu sa Ženama Nigerije (Women in Nigeria, WIN), prvom feminističkom organizacijom u toj zemlji, koji mi je omogućio da bolje shvatim borbu koju su nigerijske žene vodile da bi odbranile svoje resurse i oduprle se novom modelu patrijarhata koji im se nametao, ovog puta uz podršku Svetske banke.

Do kraja 1986, dužnička kriza stigla je i do akademskih institucija i pošto više nisam mogla da se izdržavam, napustila sam Nigeriju, telom, ali ne i duhom. Misli o napadima na nigerijski narod nikada me nisu napustile.

Tako me je odmah po povratku obuzela želja da iznova proučim „prelazak na kapitalizam“. Događaje u Nigeriji čitala sam kroz prizmu Evrope iz XVI veka. Nigerijski proletarijat je bio taj koji me je, usred Sjedinjenih Država, vratio na borbe oko zajedničkih dobara i kapitalističko disciplinovanje žena, u Evropi i izvan nje. Ubrzo posle povratka, počela sam sa interdisciplinarnim predavanjima za studente, gde sam se suočila s posebnom vrstom „ograđivanja“: sa ograđivanjem znanja, sa sve većim gubitkom istorijskog osećaja za našu zajedničku prošlost kod nove generacije. To je razlog zašto u *Kalibanu i veštici* rekonstruišem antifeudalne borbe iz srednjeg veka, kao i borbe u kojima se evropski proletarijat suprotstavljao pojavi kapitalizma. To sam pokušala ne samo zato da bih nespecijalistima omogućila uvid u dokaze na kojima počiva moja analiza već i da bih kod mlađe generacije oživela sećanje na dugačku istoriju otpora, kojoj danas pretilo brisanje. Spasavanje tog istorijskog sećanja je od ključnog značaja, ako želimo da pronađemo alternativu kapitalizmu. Naime, ta mogućnost zavisi od naše sposobnosti da čujemo glasove onih koji su išli sličnim putevima.

Uvod

Još od Marksa, proučavanje kapitalizma bilo je obavezni korak za aktiviste i naučnike uverene da je prvi zadatak čovečanstva izgradnja alternative kapitalističkom društvu. Zato ne iznenađuje to što se svaki novi revolucionarni pokret vraćao na „prelazak na kapitalizam“, iz ugla novih društvenih subjekata i otkrivao nove osnove eksploatacije i otpora.^[1] Ova knjiga je osmišljena u toj tradiciji, ali dve namere su posebno motivisale rad na njoj.

Prvo, postojala je želja da se razvoj kapitalizma preispita s feminističkog stanovišta, a da se pri tom izbegnu ograničenja „ženske istorije“, odvojene od istorije muškog dela radničke klase. Naslov, *Kaliban i veštica*, nadahnut Šekspirovom *Burom*, odražava to nastojanje. Ipak, prema mom tumačenju, Kaliban ne predstavlja samo antikolonijalnog pobunjenika, čija borba i dalje odjekuje u savremenoj karipskoj književnosti, već i simbol svetskog proletarijata i, još konkretnije, proleterskog tela kao poprišta i instrumenta otpora logici kapitalizma. Najvažnije je to što figura veštice, koja je u *Buri* proterana u daleku pozadinu, u ovoj knjizi zauzima središte pozornice, kao otelotvorenje sveta ženskih subjekata, koje je kapitalizam morao da uništi: jeretičke žene, isceliteljke, neposlušne supruge, žene koja se usuđuje da živi sama, *obeah* (karipska vračara), koja truje gospodarevu hranu i podstiče robove na pobunu.

Drugi motiv koji stoji iza ove knjige je povratak, u svetskim razmerama, uporedo s novom globalnom ekspanzijom kapitalističkih odnosa, skupa fenomena koji se obično povezuju s nastankom kapitalizma. U njih spadaju i novi krug „ograđivanja“, koji je milionima poljoprivrednih proizvođača oduzeo zemlju, kao i masovno osiromašenje i kriminalizacija radnika, kroz politiku masovnog zatvaranja, slično „Velikom utamničenju“ koje je Mišel Fuko opisao u svom istraživanju istorije ludila. Bili smo i svedoci svetskog razvoja novih iseljeničkih pokreta, praćenih progonom migrantskih radnika, što nas opet podseća na „Krvave zakone“, uvedene u Evropi u XVI i XVII veku, da bi se „vagabundi“ učinili pogodnim za lokalnu eksploataciju. Za ovu knjigu je bilo najvažnije intenziviranje nasilja nad ženama, što je u nekim zemljama (na primer, u Južnoj Africi i Brazilu) uključivalo i povratak lova na veštice.

Zašto se, posle 500 godina kapitalističke vladavine, na početku trećeg milenijuma, radnici, u masovnim razmerama, definišu kao prosjaci, veštice i odmetnici? Kako su eksproprijacija zemlje i masovna pauperizacija povezani sa stalnim napadima na žene? I šta možemo naučiti o kapitalističkom razvoju, prošlom i sadašnjem, kada ga istražimo s feminističkog stanovišta?

To su pitanja koja sam imala na umu kada sam u ovom radu preispitala „prelazak“ s feudalizma na kapitalizam, iz ugla žene, tela i prvobitne akumulacije. Svaki od tih pojmova oslanja se na neki od pojmovnih okvira koji ovde služe kao referentne tačke: feministički, marksistički i fukoovski. Zato ovaj uvod započinjem nekim zapažanjima o odnosu moje analize prema tim različitim perspektivama.

„Prvobitna akumulacija“ je pojam koji Marks koristi u prvom tomu *Kapitala*, da bi opisao istorijski proces na kojem je počivao razvoj kapitalističkih odnosa. To je koristan pojam, zato što nudi zajednički imenitelj na osnovu kojeg se mogu konceptualizovati promene koje je pojava kapitalizma izazvala u ekonomskim i društvenim odnosima. Ali, njegov značaj, iznad svega, leži u činjenici da je „prvobitnu akumulaciju“ Marks video kao temeljni proces, otkrivši tako strukturalne uslove za postojanje kapitalističkih odnosa. To nam omogućava da prošlost čitamo kao nešto što opstaje u sadašnjosti i ta namera je od ključnog značaja za upotrebu tog pojma u ovoj knjizi.

Ipak, moja analiza odstupa od Marksove na dva načina. Dok Marks istražuje prvobitnu akumulaciju sa stanovišta nadničarskog muškog proletarijata i razvoja robne proizvodnje, ja je istražujem sa stanovišta promena koje je ona izazvala u društvenom položaju žena i proizvodnji radne snage.^[2] Zato moj opis prvobitne akumulacije uključuje skup istorijskih fenomena koji kod Marksa izostaju, iako su bili od ogromnog značaja za kapitalističku akumulaciju. U njih spadaju, (i) razvoj nove polne podele rada, koja rad žena i njihovu reproduktivnu funkciju podređuje reprodukciji radne snage; (ii) uspostavljanje novog patrijarhalnog poretka, zasnovanog na isključivanju žena iz najamnog rada i njihovom potčinjavanju muškarcima; (iii) mehanizacija proleterskog tela i njegova transformacija, u slučaju žena, u mašinu za proizvodnju novih radnika. Što je najvažnije, u središte svoje analize prvobitne akumulacije stavila sam lov na veštice iz XVI i XVII veka, pokazujući da je progon veštica, kako u

Evropi, tako i u Novom svetu, bio važan za razvoj kapitalizma isto koliko i kolonizacija i eksproprijacija zemlje evropskog seljaštva.

Moja analiza odstupa od Marksove i u vrednovanju nasleđa i uloge prvobitne akumulacije. Iako je Marks bio svestan ubilačkog karaktera kapitalističkog razvoja – njegova istorija, izjavio je, „ispisana je u analima čovečanstva ognjem i krvlju“ – nema nikakve sumnje da je u njoj video nužan korak u procesu ljudskog oslobođenja. Verovao je da je kapitalizam uništio male posede i uvećao (do stepena nezabeležnog u bilo kojem drugom ekonomskom sistemu) produktivni kapacitet rada, stvarajući tako materijalne uslove za oslobođenje čovečanstva od oskudice i nužnosti. Pretpostavljao je i da će nasilje koje je obeležavalo najranije faze kapitalističke ekspanzije početi da opada sa sazrevanjem kapitalističkih odnosa, kada se eksploatacija i disciplinovanje rada budu sprovodili prevashodno kroz delovanje ekonomskih zakona (Marx, 1909 Vol. 1) Tu je napravio veliku grešku. Povratak najnasilnijih aspekata prvobitne akumulacije pratio je svaku fazu kapitalističke globalizacije, uključujući i sadašnju, pokazujući da su stalno proterivanje seljaka s njihove zemlje, rat i pljačka, kao i degradacija žena, neophodni uslovi za postojanje kapitalizma u svim vremenima.

Moram dodati da Marks nikada ne bi pomislio kako kapitalizam utire put ljudskom oslobođenju da je njegovu istoriju posmatrao iz ugla žena. Naime, ta istorija pokazuje da su čak i onda kada bi muškarci dostigli određeni stepen formalne slobode, žene uvek bile tretirane kao društveno inferiorna bića i bile eksploatisane na način vrlo sličan robovlasništvu. Zato reč „žene“, u kontekstu ove knjige, ne označava samo skrivenu istoriju koju treba učiniti vidljivom već i poseban oblik eksploatacije i, samim tim, jedinstvenu perspektivu iz koje se razmatra istorija kapitalističkih odnosa.

Ovaj projekat nije nov. Još od početaka feminističkog pokreta žene su preispitivale „prelazak na kapitalizam“, iako toga nisu uvek bile svesne. Neko vreme, glavni radni okvir koji je oblikovao istoriju žena bio je hronološki. Najčešći izraz koji su feminističke istoričarke koristile da bi opisale prelaznu fazu bio je „rana moderna Evropa“, koji je, u zavisnosti od autorke, mogao označavati XIII ili XVII vek.

Ipak, tokom osamdesetih godina, pojavio se veliki broj radova koji su zauzeli mnogo kritičkiji pristup. Među njima su bili eseji Džoan Keli o renesansi i *Querrels des femmes* (Joan Kelly), *Smrt prirode* Kerolin Merčant (*The Death of Nature*, Carolyn Merchant, 1980), *L'Arcano della Riproduzione* Leopoldine Fortunati (*Tajna reprodukcije*, 1981), *Radne žene u renesansnoj Nemačkoj* Meri Visner (*Working Women in Renaissance Germany*, Merry Wiesner, 1986) i *Patrijarhat i akumulacija u svetskim razmerama* Marije Mis (*Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Maria Mies, 1986). Tim delima treba dodati brojne monografije koje su u poslednje dve decenije rekonstruisale prisustvo žena u ruralnim i urbanim ekonomijama srednjovekovne i rane moderne Evrope, kao i široku literaturu i dokumentarističke radove o lovu na veštice i životima žena u prekolonijalnoj Americi i na Karibima. Među ovim drugim radovima, posebno bih izdvojila *Mesec, Sunce i veštice* Irene Silverblat (*The Moon, the Sun, and the Witches*, Irene Silverblatt, 1987), prvu studiju o lovu na veštice u kolonijalnom Peruu; i *Prirodne buntovnice. Društvena istorija Barbadosa* Hilari Bekel (*Natural Rebels. A Social History of Barbados*, Hilary Beckel, 1995), koja, zajedno s knjigom Barbare Buš, *Robinje u karipskom društvu* (*Slave Women in Caribbean Society: 1650–1838*, Barbara Bush, 1990), spada u najvažnije radove o istoriji porobljenih žena sa karipskih plantaža.

Ono što je ta akademska produkcija potvrdila jeste da rekonstrukcija istorije žena ili sagledavanje istorije s feminističkog stanovišta donosi sa sobom temeljno redefinisane uvreženih istorijskih kategorija, kao i razotkrivanje skrivenih struktura dominacije i eksploatacije. Tako u eseju „Da li su žene imale renesansu?“ (*Did Women have a Renaissance?*, 1984), Džoan Keli podriva klasičnu istorijsku periodizaciju, koja renesansu slavi kao primer izuzetnog kulturnog dostignuća. U eseju *Smrt prirode*, Kerolin Merčant dovodi u pitanje verovanje u društveno progresivni karakter naučnih revolucija, tako što tvrdi da je napredak naučnog racionalizma doveo do kulturnog pomaka sa organske na mehaničku paradigmu, koji je legitimizovao eksploataciju žena i prirode.

Posebno je bio važan esej Marije Mis, *Patrijarhat i akumulacija u svetskim razmerama*, koji se danas smatra za klasično delo, koji kapitalističku akumulaciju preispituje s neevrocentričnog stanovišta, povezujući sudbinu žena u Evropi sa onima iz evropskih kolonijalnih poseda i donoseći novo shvatanje položaja žena u kapitalizmu i procesu globalizacije.

Kaliban i veštica se nadovezuje na ta dela, kao i na istraživanja iz *Il Grande Calibano* (rad na koji sam se osvrnula u Predgovoru). Ipak raspon je ovde širi, pošto knjiga povezuje razvoj kapitalizma, s jedne strane, sa

društvenim borbama i reprodukcijom krize u poznom feudalnom periodu i, s druge strane, sa onim što Marks definiše kao „formiranje proletarijata“. U tom procesu, knjiga se osvrće na niz istorijskih i metodoloških pitanja, koja su bila u središtu debate o istoriji žena i feminističkoj teoriji.

Najvažnije istorijsko pitanje kojim se bavi ova knjiga jeste kako govoriti o pogubljenju stotina hiljada „veštica“ na početku moderne ere i kako objasniti zašto se uspon kapitalizma podudara sa ratom protiv žena. Feminističke teoretičarke su razvile okvir koji u velikoj meri osvetljava to pitanje. Uglavnom je prihvaćeno da je cilj lova na veštice bio uništavanje kontrole koje su žene imale nad svojom reproduktivnom funkcijom i utiranje puta za razvoj još opresivnijeg patrijarhalnog režima. Pokazano je i da je lov na veštice počivao na društvenim transformacijama koje su pratile uspon kapitalizma. Ali, specifične istorijske okolnosti u kojima je došlo do opšteg progona veštica i razlozi zbog kojih je razvoj kapitalizma zahtevao genocidni napad na žene nisu bili istraženi. To je zadatak koji sam preuzela u *Kalibanu i veštici*, kada sam počela da istražujem lov na veštice u kontekstu demografske i ekonomske krize u XVI i XVII veku, kao i politiku prema zemlji i radu u eri merkantilizma. Ovaj rad je samo skica istraživanja koje bi trebalo obaviti da bi se objasnile veze koje sam navela, a posebno odnos između lova na veštice i današnjeg razvoja nove polne podele rada, koji žene ograničava na posao reprodukcije. Ipak, ovde je dovoljno pokazati da je progon veštica (kao i trgovina robljem i ograđivanje) bio centralni aspekt akumulacije i formiranja modernog proletarijata, kako u Evropi, tako i u „Novom svetu“.

Knjiga *Kaliban i veštica* govori o „istoriji žena“ i feminističkoj teoriji i na druge načine. Prvo, ona potvrđuje da je „prelazak na kapitalizam“ probno pitanje feminističke teorije, s obzirom da redefinisavanje produktivnih i reproduktivnih zadataka i muško-ženskih odnosa, s kojima se srećemo u tom periodu, pri čemu su oba ta zahvata bila izvedena uz maksimalno nasilje i intervenciju države, ne ostavljaju nikakvu sumnju u pogledu veštačkog karaktera polnih uloga u kapitalističkom društvu. Analiza koju predlažem omogućava nam i prevazilaženje dihotomije između „roda“ i „klase“. Ako je tačno da u kapitalističkom društvu seksualni identitet postaje nosilac specifičnih radnih funkcija, onda rod ne treba posmatrati kao čisto kulturnu činjenicu već kao specifičan izraz klasnih odnosa. S tog stanovišta, debate koje su postmodernističke feministkinje vodile oko potrebe odbacivanja „žena“ kao analitičke kategorije i definisanja feminizma samo u okvirima opozicija, bile su pogrešno postavljene. Da na drugi način izrazim stav koji sam već iznela: ako je u kapitalističkom društvu „femininost“ bila konstituisana kao radna funkcija, koja proizvodnju radne snage maskira kao biološku sudbinu, onda je „istorija žena“ ujedno i „istorija klase“, a pitanje koje treba postaviti glasi da li je polna podela rada, koja je proizvela taj naročiti koncept, prevaziđena. Ako je odgovor negativan (kao što bi morao biti, ako pogledamo sadašnju organizaciju reproduktivnog rada), onda su „žene“ legitimna analitička kategorija, dok aktivnosti povezane s reprodukcijom ostaju ključni teren borbe žena, kao što su to bile i za feministički pokret iz sedamdesetih godina XX veka, koji se, na toj osnovi, povezo sa istorijom veštica.

Sledeće pitanje kojim se bavi *Kaliban i veštica* izvire iz kontrasta između perspektiva koje nude feminističke i fukoovske analize tela primenjene na razumevanje istorije kapitalističkog razvoja. Od početka Ženskog pokreta, feminističke aktivistkinje i teoretičarke su koncept „tela“ smatrale ključnim za razumevanje korena muške dominacije i izgradnju ženskog društvenog identiteta. Nezavisno od ideoloških razlika, feministkinje su uvidele da su hijerarhijsko rangiranje ljudskih sposobnosti i poistovećivanje žena s degradiranim shvatanjem telesne sfere tokom istorije služili kao sredstvo za konsolidaciju patrijarhalne vlasti i muške eksploatacije ženskog rada. Tako su se analize seksualnosti, rađanja i materinstva našle u središtu feminističke teorije i ženske istorije. Feministkinje su posebno razotkrile i osudile strategije i nasilje s kojima su muški orijentisani sistemi eksploatacije nastojali da disciplinuju i prisvoje žensko telo, pokazujući da su tela žena bila glavne mete, privilegovani poligoni za razvoj tehnika i odnosa moći. Mnoge feminističke studije nastale još od početka sedamdesetih godina, o uspostavljanju kontrole nad reproduktivnom funkcijom žena, posledicama silovanja, maltretiranja i nametanju lepote kao uslova za društvenu prihvatljivost, predstavljaju monumentalni doprinos diskursu o telu u naše doba i osporavaju percepciju uvreženu među academicima, koja to otkriće pripisuje Mišelu Fukou.

Polazeći od analize „politike tela“, feministkinje nisu samo revolucionisale savremeni filozofski i politički diskurs već su počele i da revalorizuju telo. To je bio neophodan korak, kako zbog suprotstavljanja negativnom poistovećivanju femininosti s telesnošću, tako i zbog razvijanja holističke vizije o tome šta znači biti ljudsko biće.^[3] Ta valorizacija je poprimila različite forme, od potrage za nedualističkim oblicima znanja, do pokušaja (onih feministkinja koje polnu „razliku“ vide kao pozitivnu vrednost) razvijanja novog tipa jezika i „(preispitivanja) korporalnih korena ljudske inteligencije“.^[4] Kao što je ukazala Rosi Braidoti (Rosi Braidotti),

telo koje se pokušava preuzeti nikada ne treba shvatati kao biološku datost. Uprkos tome, parole kao što su one o „preotimanju tela“ ili „govoriti telom“,^[5] bile su kritikovane od strane poststrukturalističkih, fukoovskih teoretičara, koji odbacuju kao iluzoran svaki poziv na oslobođenje nagona. Sa svoje strane, feministkinje su optuživale Fukoov diskurs o seksualnosti zbog zanemarivanja polne diferencijacije, uz istovremeno prisvajanje mnogih uvida koje je razvio Ženski pokret. Ta kritika je sasvim opravdana. Povrh toga, Fuko je toliko zaintrigiran „produktivnim“ karakterom *tehnika* moći koje se primenjuju na telo, da njegova analiza praktično isključuje svaku kritiku *odnosa* moći. Skoro apologetski kvalitet Fukoove teorije tela naglašen je činjenicom da on telo vidi kao konstituisano čisto diskurzivnim praksama i da ga više zanima opisivanje načina na koje se vlast primenjuje nego da utvrdi njen izvor. Tako se Moć, koja proizvodi telo, ukazuje kao samodovoljni, metafizički entitet, sveprisutan, odvojen od društvenih i ekonomskih odnosa i misteriozan u svojim permutacijama, kao neki božanski Prvobitni pokretač.

Da li nam analiza prelaska na kapitalizam i prvobitne akumulacije može pomoći u prevazilaženju tih alternativa? Verujem da može. U odnosu na feministički pristup, naš prvi korak trebalo bi da bude dokumentovanje društvenih i istorijskih uslova u kojima je telo postalo centralni element i određujuća sfera u konstituisanju femininosti. U tom smislu, knjiga *Kaliban i veštica* pokazuje da je u kapitalističkom društvu telo za žene bilo isto što i fabrika za muške najamne radnike: glavni teren njihove eksploatacije i otpora, budući da je žensko telo prisvojila država, dok su muškarci bili prisiljeni da rade kao sredstvo za reprodukciju i akumulaciju radne snage. Zato se značaj koji je telo, u svim svojim aspektima – materinstvu, rađanju dece, seksualnosti – poprimilo u feminističkoj teoriji i ženskoj istoriji ne sme prevideti. *Kaliban i veštica* potvrđuje i feministički uvid koji odbacuje poistovećivanje tela s privatnom sferom i, u tom smislu, govori o „politici tela“. Pored toga, ova knjiga objašnjava kako telo može za žene biti, u isti mah, izvor identiteta i zatvor, i zašto je to toliko važno za feministkinje, ali, u isto vreme, i tako problematično za vrednovanje.

Kada je reč o Fukoovoj teoriji, istorija prvobitne akumulacije nudi obilje suprotnih primera, pokazujući da se ona može braniti samo po cenu ogromnih istorijskih previda. Najočiglednije je previđanje lova na veštice i demonološkog diskursa u njegovoj analizi disciplinovanja tela. Nema sumnje da bi to, da je bilo uključeno, dovelo do drugačijih zaključaka. Naime, oba ta elementa demonstriraju represivni karakter moći koja se obrušila na žene, kao i neodrživost ideje o saučesništvu i izokretanju uloga, koje Fuko zamišlja između žrtava i njihovih mučitelja, u svom opisu dinamike mikromoći.

Proučavanje lova na veštice dovodi u pitanje Fukoovu teoriju i kada je reč o razvoju „biomoći“, skidajući s nje veo misterije, kojim Fuko zaklanja pojavu ovog režima. Fuko registruje pomak – do kojeg je navodno došlo u Evropi XVIII veka – s vlasti izgrađene na pravu da ubija, na onu koja se ispoljava kroz administriranje i promociju životnih sila, kao što je rast populacije; ali, on ne nudi nikakvo objašnjenje motiva za tako nešto. Ipak, ako taj pomak smestimo u kontekst uspona kapitalizma, zagonetka nestaje, zato što se pokazuje da ta promocija životnih sila nije ništa drugo nego posledica nove brige za akumulaciju i reprodukciju radne snage. Vidimo i da promocija rasta populacije od strane države može ići ruku pod ruku s masivnim uništavanjem života; naime, u mnogim istorijskim okolnostima – pogledajmo istoriju trgovine robljem – jedno je uslov za drugo. I zaista, u sistemu u kojem je život potčinjen proizvodnji profita, akumulacija radne snage može se postići samo uz maksimalnu upotrebu nasilja, tako da, po rečima Marije Mis, sâmo nasilje postaje najproduktivnija sila.

U zaključku, ono što je Fuko mogao naučiti, da je istraživao lov na veštice, umesto što se, u svojoj *Istoriji seksualnosti* (1978), fokusirao na pastoralne ispovedi, jeste da se takva istorija ne može pisati iz ugla univerzalnog, apstraktnog, aseksualnog subjekta. Pored toga, video bi da se mučenje i smrt mogu staviti u službu „života“ ili, tačnije, u službu proizvodnje radne snage, s obzirom da je cilj kapitalističkog društva transformacija života u kapacitet za rad i „mrtav rad“ (kapital).

S tog stanovišta, prvobitna akumulacija je bila univerzalni proces u svakoj fazi kapitalističkog razvoja. Nimalo slučajno, njegov prvobitni istorijski egzemplar raspolaže nataloženim strategijama, koje su, na različite načine, bile uvek iznova primenjivane u svim velikim krizama kapitalizma, da bi se pojeftinila cena rada i prikrla eksploatacija žena i kolonijalnih podanika.

To je ono što se dogodilo i u XIX veku, kada je odgovor na uspon socijalizma, Parisku Komunu i akumulaciju krize iz 1873. bilo „otimanje oko Afrike“, uz istovremeno stvaranje nuklearne porodice u Evropi, na osnovu ekonomske zavisnosti žena od muškaraca – što je usledilo nakon proterivanja žena s nadničarskih radnih mesta. To je ono što se događa i danas, kada nova globalna ekspanzija tržišta rada pokušava da vrati unazad časovnik

antikolonijalne borbe, kao i borbi drugih buntovnih podanika – studenata, feministkinja, plavih kragni – koji su tokom šezdesetih i sedamdesetih godina XX veka podrivali polnu i internacionalnu podelu rada.

Zato ne iznenađuje to što su nasilje i porobljavanje širokih razmera i dalje na dnevnom redu, kao što su to bili i u periodu „prelaska“, s tom razlikom što su danas konkvistadori službenici Svetske banke i Međunarodnog monetarnog fonda, koji i dalje propovedaju o vrednosti svake pare istim onim populacijama koje su dominantne svetske sile vekovima pljačkale i osiromašivale. Veliki deo tog nasilja se još jednom obrušava i na žene, pošto je u vreme kompjutera osvajanje ženskog tela i dalje uslov za akumulaciju rada i bogatstva, što se vidi i po institucionalnom investiranju u razvoj novih reproduktivnih tehnologija, koje, više nego ikada, ženu svode na matericu.

Isto tako, „feminizacija siromaštva“, koja je pratila širenje globalizacije, poprima novi značaj, ako imamo u vidu da je to bila prva posledica razvoja kapitalizma po živote žena.

Politička lekcija koju možemo naučiti od *Kalibana i veštice* jeste da je kapitalizam, kao društveno-ekonomski sistem, nužno posvećen rasizmu i seksizmu. Naime, kapitalizam mora da opravda i mistifikuje kontradikcije ugrađene u njegove društvene odnose – obećanje slobode naspram realnosti masovne prisile, obećanje prosperiteta naspram realnosti masovne bede – tako što će ocrniti „prirodu“ onih koje iskorišćava: žena, kolonijalnih podanika, potomaka afričkih robova i emigranata rasejanih globalizacijom.

U jezgru kapitalizma se ne nalazi samo simbolički odnos između rada za nadnicu ili po ugovoru i porobljavanja, već, zajedno s njim, i dijalektika akumulacije i destrukcije radne snage, kojoj su žene platile najveću cenu, u svojim telima, u svom radu i životima.

Zato je nemoguće povezati kapitalizam s bilo kojim oblikom oslobođenja ili dugovečnost tog sistema pripisivati njegovoj sposobnosti da zadovolji ljudske potrebe. Ako se kapitalizam pokazao sposobnim da se reprodukuje, onda je to samo zbog mreže nejednakosti ugrađene u telo svetskog proletarijata, kao i zbog njegove sposobnosti da globalizuje eksploataciju. Taj proces se odvija i pred našim očima, kao što se odvijao i prethodnih 500 godina.

Razlika je u tome što je danas i otpor poprimio globalne razmere.

[1] Istraživanje prelaska na kapitalizam ima dugu istoriju, čije podudaranje s glavnim političkim kretanjima ovog (XX) veka nije slučajno. Marksistički istoričari, kao što su Moris Dob (Maurice Dobb), Rodni Hilton (Rodney Hilton) i Kristofer Hil (Christopher Hill), preispitali su „prelazak“ tokom četrdesetih i pedesetih godina, nakon debata podstaknutih konsolidacijom Sovjetskog Saveza, nastankom novih socijalističkih država u Evropi i Aziji i onim što je u to vreme izgledalo kao predstojeća kriza kapitalizma. „Prelazak“ su tokom šezdesetih godina ponovo preispitali teoretičari iz Trećeg sveta (Samir Amin, André Gunder Frank), u kontekstu debata o neokolonijalizmu, „nedovoljnoj razvijenosti“ i „neravnoj razmeni“ između „Prvog“ i „Trećeg sveta“.

[2] U mojoj analizi, te dve činjenice su tesno povezane, budući da su reprodukcija radnika na generacijskoj osnovi i svakodnevna regeneracija njihove sposobnosti za rad u kapitalizmu postali „ženski posao“, iako mistifikovan, zbog svojih nenadničarskih uslova, kao lična usluga i čak kao prirodni resurs.

[3] Ne iznenađuje to što je valorizacija tela bila prisutna u skoro svojoj literaturi „drugog talasa“ feminizma iz XX veka, što je bilo karakteristično i za književnost nadahnutu antikolonijalnom pobunom i potomke porobljenih Afrikanaca. Na toj osnovi, prelazeći velike geografske i kulturne granice, Virdžinija Vulf, u svom eseju *Sopstvena soba* (Virginia Woolf, *A Room of One's Own*, 1929), anticipira Emea Sezera iz njegove knjige *Povratak u rodni kraj* (Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, 1938), kada šaljivo grdi svoju žensku publiku, ali, preko nje, i širi ženski svet, zato što nije uspeła da stvori ništa drugo osim dece.

„Mlade devojke, rekla bih... Niste napravile nijedno važno otkriće. Nijedno carstvo niste uzdrmale, niti neku vojsku povele u boj. Šekspirove komade niste vi napisale i nijednom niste varvare prevele u blagodeti civilizacije. Čime to pravdate? Sasvim je u redu ako kažete, pokazujući na ulice, trgove i šume ove planete, koji vrve od stanovnika cme, bele i kafene puti... da smo svojim rukama morale obavljati druge poslove. Da nismo to radile, nijedan čovek ne bi preplovio ta mora, a plodna zemlja bila bi pustinja. Mi smo rodile, podigle, kupale i podučavale, sve do uzrasta od šest ili sedam godina, hiljadu šesto dvadeset tri miliona ljudskih bića, koliko ih prema statistikama trenutno ima, a to, čak i ako dopustimo da su neke imale pomoć, iziskuje vreme.“ (Woolf, 1919: 112; na osnovu prevoda Slavice Stojanović i Smiljke Bogunović, Virdžinija Vulf, *Sopstvena soba*, Plavi jahač, Beograd 2003.)

U tom kapacitetu za podrivanje degradirane slike femininosti, konstruisane kroz poistovećivanje žena s prirodom, materijom i telesnošću, leži snaga feminističkog „diskursa o telu“, koji pokušava da oživi ono što je muška kontrola nad našom telesnom realnošću ugušila. Ipak, iluzija je videti oslobođenje žena kao „povratak telu“. Ako je žensko telo – kao što tvrdim u ovom radu – označitelj polja reproduktivnih aktivnosti, koje su prisvojili muškarci i država, i pretvoreno u sredstvo za proizvodnju radne snage (sa svime što to povlači za sobom, u pogledu seksualnih pravila i propisa, estetskih kanona i kazni), onda je telo poprište temeljnog otuđenja, koje se može prevazići samo ukidanjem radne discipline koja ga određuje.

Ta teza važi i u slučaju muškaraca. Marksov portret radnika koji se samo u svojim telesnim funkcijama oseća kao kod kuće, već je intuitivno uvideo tu činjenicu. Ipak, Marks nikada nije opisao prave razmere napada kojem je muško telo bilo izloženo s napredovanjem kapitalizma.

Ironično, kao i Fuko, Marks je naglašavao produktivnost moći kojoj su radnici bili potčinjeni – produktivnost koja je po njemu bila uslov budućeg ovladavanja društvom od strane radnika. Marks nije video da se razvoj radničke industrijske moći odvijao po cenu nerazvijenosti njihovih moći kao društvenih individua, iako je uviđao da radnici u kapitalističkom društvu postaju toliko otuđeni od svog rada, od svojih odnosa s drugima, da proizvodi njihovog rada dominiraju njima kao neka spoljašnja sila.

[4] Braidotti (1991) 219. Za raspravu o feminističkoj misli na temu tela, videti Ariel Salleh, *Ecofeminism as Politics* (1997), posebno poglavlja 3 i 5; kao i Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance* (1991), posebno deo pod naslovom „Repossessing the Body: A Timely Project“ (str. 219–224).

[5] Mislim na projekat *écriture féminine* (žensko pismo), književnu teoriju i pokret koji su se razvili u Francuskoj tokom sedamdesetih godina, među feminističkim studentkinjama lakanovske psihoanalize, koje su pokušavale da stvore jezik koji bi izrazio specifičnost ženskog tela i ženskog subjektiviteta (Braidotti, op. cit.)

I. Ovaj svet treba dobro prodrmati: Društveni pokreti i politička kriza u srednjovekovnoj Evropi

„Ceo svet treba dobro prodrmati. Biće to lepa igra... bezbožnici će pasti sa svojih prestola, a potlačeni će se uzdići.“ — Tomas Mincer (Thomas Müntzer), *Otvoreno poricanje lažnog verovanja bezbožničkog sveta, kroz svedočanstvo Jevanđelja po Luki, predstavljeno siromašnim i jadnim hrišćanima, da bi ovi uvideli njegovu grešku*, 1524.

„Nema sumnje da se posle vekova borbe eksploatacija nastavlja. Promenila se samo njena forma. Višak rada koji gospodari današnjeg sveta izvlače na ovom ili onom mestu nije se proporcionalno smanjio u odnosu na ukupan obim rada, u poređenju s viškom koji se izvlačio u stara vremena. Ali, mislim da promena u uslovima eksploatacije nije zanemarljiva... Ono što je važno jeste istorija, težnja ka oslobođenju.“ — Pjer Doke, *Oslobođenje u srednjem veku* (Pierre Dockès, *La libération médiévale*, 1979; *Medieval Slavery and Liberation*, 1982)

Uvod

Istorija žena i reprodukcije tokom „prelaska na kapitalizam“ mora početi borbama koje je evropski srednjovekovni proletarijat – mali seljaci, zanatlije, napoličari – vodio protiv feudalne vlasti, u svim njenim oblicima. Samo ako evociramo te borbe, s njihovim bogatim nasleđem zahteva, društvenih i političkih težnji i antagonističkih praksi, moći ćemo da shvatimo ulogu koju su žene imale u krizi feudalizma i zašto je razvoj kapitalizma zahtevao uništavanje njihove snage, kao što se to dogodilo u tri veka dugom progonu veštica. S tom borbom na umu, možemo videti i da kapitalizam nije bio proizvod evolutivnog razvoja koji je oslobodio ekonomske sile koje su sazrevale u utrobi starog poretka. Kapitalizam je bio odgovor feudalnih gospodara, patricijskih trgovaca, biskupa i papa na vekovni društveni sukob, koji je na kraju uzdrmao njihovu vlast i zaista „dobro prodrmao ceo svet“. Kapitalizam je bio kontrarevolucija, koja je uništila mogućnosti otvorene antifeudalnom borbom – mogućnosti koje su nas, da su bile ostvarene, mogle poštediti neizmernog uništavanja života i prirodnog okruženja, koje je obeležilo napredovanje kapitalističkih odnosa širom sveta. To se mora naglasiti, zato što verovanje da je kapitalizam „evoluirao“ iz feudalizma, kao neki viši oblik društvenog života, još nije odbačeno.

Ipak, način na koji se istorija žena ukršta sa istorijom kapitalističkog razvoja ne može se shvatiti ako posmatramo samo klasične terene klasne borbe – radna mesta, nadnice, rentu i „danak“ – i ignorišemo nove vizije društvenog života i preobražaja rodni odnosa, koje su tu sukobi proizveli. Sve to nije bilo zanemarljivo. Upravo u toj antifeudalnoj borbi pronalazimo prve dokaze o istoriji ženskih samoniklih pokreta u Evropi, koji su se suprotstavljali vladajućem poretku i doprineli izgradnji alternativnih modela komunalnog života. Borba protiv feudalne vlasti je proizvela i prve organizovane pokušaje suprotstavljanja dominantnim seksualnim normama i uspostavila egalitarnije odnose između žena i muškaraca. U kombinaciji sa odbijanjem kmetovskog rada i trgovačkih odnosa, ti svesni oblici društvenog prestupništva izgradili su snažnu alternativu ne samo feudalizmu već i kapitalističkom poretku, koji je zamenio onaj feudalni, pokazujući da je drugačiji svet bio moguć i navodeći nas da se zapitamo zašto se nije ostvario. Ovo poglavlje traga za nekim odgovorima na to pitanje, istražujući kako su odnosi između muškaraca i žena, kao i reprodukcija radne snage, bili redefinisani u otporu prema feudalnoj vladavini.

Društvene borbe iz srednjeg veka moraju se imati u vidu i zato što su one ispisale novo poglavlje u istoriji oslobođenja. U svom najboljem izdanju, pozivale su na uspostavljanje egalitarnog društvenog poretka, na osnovu deljenja dobara i odbijanja hijerarhijske i autoritarne vladavine. Ti ciljevi su ostali utopija. Umesto nebeskog carstva, čiji su dolazak najavljivale propovedi jeretičkih i milenarističkih pokreta, kraj feudalizma je doneo bolest, rat, glad i smrt – četiri jahača apokalipse, sa čuvene grafike Albrehta Direra (Albrecht Dürer) – prave vesnike nove kapitalističke ere. Uprkos tome, pokušaji srednjovekovnog proletarijata da „svet okrene naglavačke“ moraju se uvažiti; naime, uprkos njihovom porazu, oni su doveli feudalni sistem u krizu i, u svoje vreme, bili „istinski revolucionarni“, zato što nisu mogli da uspeju bez „radikalnog preoblikovanja društvenog poretka“. (Hilton 1973: 223–4) Ako „prelazak“ posmatramo iz ugla antifeudalne borbe iz srednjeg veka, to nam može pomoći i u rekonstrukciji društvene dinamike koja se nalazila u pozadini „ograđivanja“ u Engleskoj i osvajanja Amerike, ali, iznad svega, i u otkrivanju nekih razloga zašto su istrebljivanje „veštica“ u XVI i XVII, kao i proširivanja državne kontrole nad svim aspektima reprodukcije, postali glavni oslonci prvobitne akumulacije.

Kmetstvo kao klasni odnos

Dok antifeudalne borbe iz srednjeg veka delimično osvetljavaju razvoj kapitalističkih odnosa, njihov posebni politički značaj može ostati skriven, ako ih ne postavimo u širi kontekst istorije kmetstva, koje je bilo dominantni klasni odnos u feudalnom društvu i, sve do XIV veka, glavno poprište antifeudalne borbe.

Kmetstvo se u Evropi razvilo između V i VII veka n. e., kao odgovor na slom robovlasničkog sistema, na kojem je bila izgrađena ekonomija imperijalnog Rima. Ono je bilo posledica dva povezana fenomena. Do IV veka, na rimskim teritorijama i u novim germanskim državama, vlastelini su morali da robovima odobre pravo na komad zemlje i osnivanje sopstvene porodice, ne bi li smirili njihove pobune i sprečili ih da pobegnu u „šumu“, gde su, na rubovima carstva, osnivali marunske zajednice (eng., *maroon*; špan., *cimarrón*; begunci, odbegli robovi).^[6] U isto vreme, vlastelini su počeli da potčinjavaju slobodne seljake, koji su se, upropašćeni širenjem robovskog rada, a zatim germanskom invazijom, okrenuli ka ovima zbog zaštite, iako po cenu svoje nezavisnosti. Na taj način, iako belo robovlasništvo nije nikada bilo potpuno ukinuto, razvio se novi klasni odnos, koji je objedinio uslove bivših robova i slobodnih poljoprivrednih radnika. (Dockès 1982: 151), stavljajući svo seljaštvo u podređen položaj, tako da je u naredna tri veka (od IX do XI), „seljak“ (*rusticus, villanus*) bio sinonim za „kmeta“ (*servus, sluga*). (Pirenne 1956: 63)

Kao radni odnos i pravni status, kmetstvo je bilo ogroman teret. Kmetovi su bili vezani za vlasteline; njihove osobe i posed bili su vlasništvo gospodara, a njihovim životima je, u svakom pogledu, upravljao zakon vlastelinstva. I pored toga, kmetstvo je redefinisalo klasni odnos, utoliko što je bilo povoljnije za radnike.

Kmetstvo je označilo kraj robovskog rada, života u *ergastuli*^[7] i ublažilo svirepost kažnjavanja (gvozdene ogrlice, spaljivanje, razapinjanje na krst), na koje se oslanjalo robovlasništvo. Na feudalnim imanjima, kmetovi su bili potčinjeni zakonima vlastelina, ali njihovo narušavanje je bilo predmet suda na osnovu „običajnog“ zakona, a kasnije čak i kmetovskog porotničkog sistema.

Najvažniji aspekt kmetstva, kada je reč o promenama do kojih je ono dovelo u odnosu između gospodara i slugu, jeste da je kmetovima omogućavalo direktan pristup sredstvima za sopstvenu reprodukciju. U zamenu za rad koji su morali da obave na zemlji vlastelina (*demesne*), kmetovi su dobijali komad zemlje (*mansus* ili *hide*), koji su mogli da obrađuju za sopstveno izdržavanje i da ga prenesu na svoju decu, „kao pravo nasledstvo, prosto tako što bi platili porez na prenos vlasništva“. (Boissonnade 1927: 134) Kao što ukazuje Pjer Doke, u svojoj studiji *Oslobođenje u srednjem veku* (1982), taj aranžman je uvećao autonomiju kmetova i poboljšao njihove životne uslove, pošto su oni sada mogli da više vremena posvete sopstvenoj reprodukciji i pogađaju se oko obima svojih obaveza, umesto da budu tretirani kao deo pokušstva, pod bezuslovnom vlašću gospodara. Što je najvažnije, pošto su praktično koristili komad zemlje i raspolagali njime, kmetovi su uvek mogli da izdržavaju sami sebe, tako da se čak ni na vrhuncu svojih sukoba sa vlastelinima nisu mogli lako pokoriti zbog straha od gladi. Istina, vlastelini su neposlušne kmetove mogli da oteraju sa zemlje, ali to su retko činili, s obzirom da u toj prilično zatvorenoj ekonomiji nije bilo lako pronaći nove radnike, kao i na kolektivni karakter seljačkih borbi. To je razlog zašto je, kako primećuje Marks, na feudalnom imanju eksploatacija rada uvek zavisila od direktne upotrebe sile.^[8]

Iskustvo samostalnosti, koje su seljaci stekli kada su dobili pristup zemlji, nosilo je u sebi i politički i ideološki potencijal. Kmetovi su vremenom počeli da na zemlju koju su zauzimali gledaju kao na nešto što im pripada i da ograničenja koja je plemstvo nametalo njihovoj slobodi smatraju nepodnošljivim. „Zemlja seljacima“ – zahtev koji je odjekivao celim dvadesetim vekom, od meksičke i ruske revolucije do savremenih borbi protiv privatizacije zemlje – jeste borbeni poklič u kojem bi se srednjovekovni kmetovi sigurno prepoznali. Ali, snaga „paora“ izvirala je iz činjenice da je pristup zemlji za njih bio realnost.

Sa upotrebom zemlje, išla je i upotreba „zajedničkih dobara“ (*commons*) – livada, šuma, jezera, divljih pašnjaka – koja su bila ključni resurs seljačke ekonomije (drvo za ogrev i građu, ribnjaci, pašnjaci za životinje) i podsticala koheziju i saradnju unutar zajednice. (Birrell 1987: 23) U severnoj Italiji, kontrola nad tim resursima je čak pružala osnov i za razvoj komunalne samouprave. (Hilton 1973: 76) Ta zajednička dobra su bila toliko važna za političku ekonomiju i borbe srednjovekovnog seoskog stanovništva da sećanje na njih i dalje živi u našoj mašti, gde projektuje viziju sveta čija se dobra mogu deliti i u kojem solidarnost, pre nego žudnja za ličnim bogaćenjem, može postati glavni sadržaj društvenih odnosa.^[9]

Srednjovekovna kmetovska zajednica nije uspela da ostvari te ciljeve i ne treba je idealizovati kao primer komunalizma. Tačnije, njen primer nas podseća da ni „komunalizam“ niti „lokalizam“ ne mogu garantovati egalitarne odnose, osim kada zajednica kontroliše svoja sredstva za život i kada svi njeni članovi imaju jednak pristup njima. To nije bio slučaj sa kmetovima na feudalnim imanjima. I pored prevage kolektivnih oblika rada i kolektivnih „ugovora“ sa vlastelinima, kao i lokalnog karaktera seljačke ekonomije, srednjovekovno selo nije bilo zajednica jednakih. Kao što pokazuje obilje dokumenata iz svih zemalja zapadne Evrope, među seljacima su postojale mnoge društvene razlike, koje su ih delile na slobodne i sluge, na bogate i siromašne, na seljake sa zemljom u vlasništvu i radnike bez zemlje, koji su radili za nadnicu na imanjima vlastelina, kao i na žene i muškarce.^[10]

Zemlja se obično davala muškarcima i prenosila se preko muške linije, iako je bilo i mnogo slučajeva u kojima su zemlju nasleđivale žene i raspolagale njome u ime muškaraca.^[11] Žene nisu mogle doći na položaje koje su dobijali imućniji muški seljaci i po pravilu su imale drugorazredan status. (Bennett 1988: 18–29; Shahar 1983) Možda je to razlog zašto se njihova imena retko spominju u vlastelinskim knjigama, osim onih iz sudskih zapisa, koji beleže prestupe kmetova. Uprkos tome, seljanke su bile manje zavisne od svojih muških srodnika, manje su odudarale od njih u fizičkom, društvenom i psihološkom pogledu i bile manje potčinjene potrebama muškaraca nego što će to kasnije biti „slobodne“ žene u kapitalističkom društvu.

Zavisnost žena od muškaraca je u kmetovskoj zajednici bila ograničena činjenicom da je prevagu nad autoritetom njihovih muževa i očeva imao autoritet vlastelina, koji je polagao pravo na sâme kmetove i njihov posed i pokušavao da uspostavi kontrolu nad svim aspektima njihovih života, od rada do braka i seksualnog ponašanja.

Vlastelin je bio taj koji je upravljao radom žena i njihovim društvenim odnosima, odlučujući, na primer, da li se neka udovica može ponovo udati i ko bi trebalo da bude njen suprug, pri čemu su u nekim oblastima polagali pravo i na *ius primae noctis* – pravo da spavaju s kmetovom ženom prve bračne noći. Autoritet muških kmetova nad njihovim ženama i rođakama bio je dodatno ograničen činjenicom da se zemlja po pravilu dodeljivala porodičnoj jedinici i da žene na njoj nisu samo radile već su mogle raspolagati i proizvodima svog rada, tako da u svom izdržavanju nisu zavisile od muževa. Svest o partnerskom položaju supruge u raspolaganju zemljom u Engleskoj bila je toliko snažna da je „kada bi se neki seoski par venčao, bilo uobičajeno da muškarac ode do vlastelina i vrati mu zemlju, da bi je onda ponovo zatražio, za sebe i svoju suprugu“.^[12] (Hanawalt 1986b: 155) Pored toga, pošto je rad na kmetovskom imanju bio organizovan radi zadovoljavanja osnovnih potreba, polna podela rada je tu bila manje naglašena i manje diskriminatorna nego na kapitalističkom posedu. Na feudalnom selu nije bilo nikakve društvene podele između proizvodnje dobara i reprodukcije radne snage; sav rad je doprinosa izdržavanju porodice. Žene su radile na poljima, pored toga što su podizale decu, kuvale, prale, tkale i obrađivale bašte; njihove aktivnosti u domaćinstvu nisu bile obezvređivane, niti su podrazumevale drugačije društvene odnose u poređenju s muškarcima, kao što se to dogodilo kasnije, u novčanoj ekonomiji, kada se kućni rad više nije tretirao kao pravi posao.

Ako se ima u vidu i da su u srednjovekovnom društvu kolektivni odnosi imali prevagu nad porodičnim, kao i da su većinu poslova seljanke obavljale u saradnji s drugim ženama (pranje, tkanje, berba i čuvanje životinja na zajedničkim pašnjacima), onda uviđamo da je polna podela rada, daleko od toga da bude uzrok izolacije, bila izvor snage žena i njihova zaštita. To je bila osnova intenzivne ženske društvenosti i solidarnosti, koja im je omogućavala da se nose s muškarcima, uprkos tome što je crkva propovedala potčinjavanje žena muškarcima, a crkveni zakon priznavao mužu pravo da tuče svoju ženu.

Ipak, položaj žena na feudalnom imanju ne može se posmatrati kao statična realnost.^[13] Naime, snaga žena i njihovi odnosi sa muškarcima bili su, u svakom trenutku, određeni borbama koje su njihove zajednice vodile protiv zemljoposjednika, kao i promenama do kojih su te borbe dovele u odnosu gospodar-sluga.

^[6] Najbolji primer odmetničkog društva bila je „bagauda“ (bagaudi; *bagaudae* ili *bacaude*), koja je ovladala Galijom oko 300. n. e. (Dockes, 1982: 87) Njihova priča je vredna pamćenja. To su bili slobodni seljaci i robovi, koji su, ozlojeđeni nedaćama koje su trpeli zbog stalnih obračuna između pretendenata na rimski carski presto, napustili vlastelinska imanja i naoružani ratarskim oruđima i ukradenim konjima, lutali zemljom u manjim grupama (odatile njihov naziv, „grupe boraca“). (Randers-Pehrson, 1983: 26) Pridružili su im se i žitelji gradova, a osnivali su samoupravne zajednice, u kojima su pravili i svoj metalni novac, s rečju „Nada“ ispisanom na licu, sami birali svoje vođe i organizovali sopstveni sudski sistem. Pošto ih je u direktnom sukobu porazio Maksimilijan, koji je delio carski presto sa Dioklecijanom, okrenuli su se „gerilskom“ ratovanju, da bi se u

V veku vratili u punoj snazi, kada su postali meta uzastopnih vojnih pohoda. Godine 407. bili su glavni protagonisti „silovitog ustanka“. Car Konstantin ih je porazio u Armoriki (Bretanja). (*ibid.*, 124) Tamo su „pobunjeni robovi i seljaci stvorili autonomnu 'državnu' organizaciju, proterali predstavnike rimske vlasti, oduzeli vlastelinima posede, robovlasnike pretvorili u robove i (organizovali) sudski sistem i vojsku“. (Dockes, 1981: 87) Uprkos brojnim pokušajima da se *bagauda* uguši, ona nikada nije bila potpuno poražena. Rimski carevi su morali da angažuju plemena „varvarskih“ došljaka da bi je savladali. Konstantin se obratio Vizigotima iz Španije i poklonio im velike posede u Galiji, u nadi da će ovi staviti *bagauda* pod kontrolu. U lov na *bagauda* bili su uključeni čak i Huni. (Renders-Pehrson, 1983: 189) Ali, *bagauda* opet srećemo udružene s Vizigotima i Alanima u borbi protiv Atiline najezde.

[7] *Ergastula* je bila ođaja za robove u rimskim vilama. Bile su to „podzemne tamnice“, u kojima su robovi spavali u lancima; prema opisu jednog tadašnjeg vlastelina, prozori su bili postavljeni tako visoko da ih robovi nisu mogli dosegnuti. (Dockes, 1982: 69) „Bilo ih je... skoro svuda“, u zemljama koje su Rimljani osvojili, „gde je broj robova premašivao broj slobodnih ljudi.“ (*ibid.*, 208) Pojam *ergastolo* se i danas nalazi u rečniku italijanskog kriminalnog pravosuđa i označava „doživotnu kaznu“.

[8] Evo kako je u trećem tomu *Kapitala* Marks uporedio kmetovsku ekonomiju, sa onom robovlasničkom i kapitalističkom: „To u kojoj meri neki radnik, samostalni kmet, može sebi da obezbedi višak iznad neophodnog životnog minimuma... zavisi, ukoliko ostale okolnosti ostaju nepromenjene, od razmere u kojoj je njegovo radno vreme podeljeno na radno vreme za sebe i radno vreme za feudalnog gospodara... U takvim okolnostima, višak rada se ne može izvući od kmeta nikakvim ekonomskim merama; on na to mora biti prisiljen, na ma koji drugi način.“ (Marx, 1909, Vbl. III: 917–18)

[9] Za razmatranje značaja zajedničkih dobara i prava na zajednička dobra u Engleskoj, videti Joan Thirsk (1964), Jean Birrell (1987) i J. M. Neeson (1993). Ekološki i ekofeministički pokreti su zajedničkim dobrima pridali novi politički značaj. O ekonomskom značaju zajedničkih dobara u životima žena, iz ekofeminističke perspektive, videti Vandana Shiva (1989).

[10] Za razmatranje društvene stratifikacije unutar evropskog seljaštva, videti R. Hilton (1985: 116–17, 141–51) i J. Z. Titow (1969: 56–59). Od posebnog značaja je razlika između *lične* slobode i *zakupničke* slobode. Prva je značila da seljak nije kmet, iako je i dalje mogao imati radnu obavezu. Druga je značila da seljak koji raspolaze zemljom nije bio „opterećen“ kmetovskim obavezama. U praksi se to dvoje često poklapalo, ali i to je počelo da se menja sa uvođenjem komutacije, kada su slobodni seljaci, da bi proširili svoja imanja, počeli da uzimaju zemlju koja je sa sobom nosila i kmetovske obaveze. Tako „srećemo slobodne seljake (*liberi*) na kmetovskoj zemlji (*villein*) i kmetove (*villani, nativi*) na zemlji slobodnih seljaka, iako su obe pojave bile retke i smatrane nepoželjnim“. (Titow 1969: 56–57)

[11] Istraživanje testamentata iz Kibvorta u Engleskoj, iz XV veka, koje je obavila Barbara Hanawalt, pokazuje da se „muškarci u svojim testamentima favorizovali odrasle sinove u 41% slučajeva, a žene, same ili sa sinom, u 29% slučajeva“. (Hanawalt, 1986b: 155)

[12] Srednjovekovne bračne odnose Barbara Hanawalt vidi kao „partnerstvo“. „Transakcije zemljišta zabeležene u vlastelinskim sudovima ukazuju na snažnu praksu uzajamne odgovornosti i zajedničkog odlučivanja... Muž i žena se pojavljuju kao strana koja je zemlju kupovala ili uzimala u zakup ili za sebe ili za svoju decu.“ (Hanawalt 1986b: 16) Za doprinos žena poljoprivrednom radu i o njihovoj kontroli nad viškom proizvoda, videti Shahar (1983: 239–42). Za vanzakonski doprinos žena njihovim domaćinstvima, videti B. Hanawalt (1986b: 12). U Engleskoj je „ilegalno pabirčenje bilo najčešći način na koji su žene donosile svojim porodicama dodatne količine žita.“ (*Ibid.*)

[13] To je ograničenje nekih inače izvanrednih studija o ženama u srednjem veku, koje je poslednjih godina proizvela nova generacija feminističkih istoričarki. Teškoće u predstavljanju sintetičkog sagledavanja polja čije je empirijske konture tek trebalo ocrtati, vodile su, razumljivo, ka oslanjanju na deskriptivnu analizu, s fokusom na glavnim klasifikacijama društvenog života žena: „majka“, „radnica“, „žene iz ruralnih oblasti“, „žene iz gradova“, koje su često bile posmatrane odvojeno od društvenih i ekonomskih promena i društvene borbe.

Borba oko zajedničkih dobara

Do kraja XIV veka, pobune seljaka protiv zemljoposjednika postale su endemske, masovnije i često oružane. Ipak, organizaciona snaga koju su seljaci pokazali u tom periodu bila je posledica dugog sukoba, koji je, manje ili više otvoreno, trajao tokom celog srednjeg veka.

Suprotno udžbeničkom prikazu feudalnog društva kao statičnog sveta, u kojem svaki stalež prihvata mesto koje mu je dodeljeno u društvenom poretku, ono što se pomalja iz ovog istraživanja feudalnog imanja jeste prizor neprekidne klasne borbe.

Kao što pokazuju zapisi engleskih vlastelinskih sudova, srednjovekovno selo je bilo pozornica svakodnevnog rata. (Hilton 1966: 154; Hilton 1985: 158–59) Povremeno je dolazilo do velikih tenzija, kao kada bi seljaci ubili nekog nadzornika ili napali zamak svog vlastelina. Ipak, sukob je najčešće poprimao oblik beskrajnog parničenja, u kojem su seljaci pokušavali da ograniče zlostavljanje od strane vlastelina, da tačno utvrde svoj „teret“ i smanje mnogobrojne namete koje su morali da plaćaju da bi koristili zemlju. (Bennett 1967; Coulton 1955: 35–91; Hanawalt 1986a: 32–35)

Glavni cilj kmetova bio je da višak rada i proizvoda zadrže za sebe, kao i da prošire sferu svojih ekonomskih i zakonskih prava. Ta dva aspekta borbe kmetova bila su tesno povezana, budući da je njihov zakonski status povlačio za sobom mnoge obaveze. Tako su u XIII veku, u Engleskoj, kako na laičkim, tako i na crkvenim imanjima, muški seljaci često bili novčano kažnjavani zato što su tvrdili da nisu kmetovi nego slobodni ljudi, što je bila drskost koja je mogla dovesti do ogorčenih parnica i izvesti ih čak i pred kraljevski sud. (Hanawalt 1986a: 31) Seljaci su bili novčano kažnjavani i ako ne bi pekli hleb u vlastelinskim pećnicama ili ako ne bi mleli žito ili masline u njihovim mlinovima, čime su pokušavali da izbegnu ogromne poreze koje su vlastelini nametali za korišćenje tih postrojenja. (Bennett 1967: 130–31; Dockès 1982: 176–79) Ipak, najvažniji teren borbe kmetova bio je rad koji su određenih dana u nedelji morali da obave na zemlji vlastelina. Ta „radna obaveza“ bila je teret koji je najneposrednije uticao na živote kmetova. Tokom celog XIII veka ona je bila glavno pitanje u njihovoj borbi za oslobođenje. ^[14]

Odnos kmetova prema *corvé*, kako se radna obaveza još nazivala, isijava iz zapisa vlastelinskih sudova, u kojima su zabeležene kazne određivane zakupcima. Dokumenti govore da je do sredine XIII veka došlo do „velikog povlačenja“ rada (Hilton 1985: 130–31). Kmetovi nisu ni išli, niti slali svoju decu da rade na zemlji vlastelina u vreme žetve ^[15] ili su izlazili na polja suviše kasno, tako da je letina trulila, ili su radili aljkavo, s velikim prekidima i generalno zadržavali neposlušan stav. Odatle potreba vlastelina za stalnim i strogim nadgledanjem i marljivošću, što se vidi i po ovoj preporuci:

„Neka nadzornik i predradnik (*messor*, žetalac, prema rimskom božanstvu poljoprivrede; *prim. prev.*) budu sve vreme sa oračima, tako da ovi obave svoj posao dobro i temeljno i da bi na kraju dana mogli videti koliko je toga urađeno... A pošto stalni kmetovi zanemaruju svoj posao, neophodno je nadgledati ih, zbog prevare; pored toga, moraju se nadgledati često; a povrh toga, nadzornik mora paziti na sve njih, da svako radi svoj posao kako valja, a ako ga ne radi dobro, da ga onda ukori.“ (Bennett 1967: 113)

Slična situacija je opisana i u *Pirsu (Petru) Oraču (Piers Plowman, cca. 1362–70)*, alegorijskoj poemi Vilijama Langlenda (William Langland, cca. 1332–1386), gde u jednoj sceni radnici, koji su celo prepodne radili, popodne provode u odmaranju i pesmi, dok se u drugoj dokoni seljaci okupljaju u vreme žetve, „ne zato da bi radili, već da bi pili i spavali.“ (Coulton 1955: 87)

Vojna obaveza, koju je trebalo ispuniti u vreme rata, takođe je nailazila na snažan otpor. Kao što izveštava H. S. Benet (Bennett), regrutacija po engleskim selima se uvek morala sprovoditi uz pomoć sile, a srednjovekovni komandiri su retko uspevali da zadrže svoje ljude za vreme rata, zato što su regruti dezertirali čim bi im se ukazala prilika i nakon što bi pokupili svoju platu. Dobar primer je odziv regruta za pohod na Škotsku 1300. godine, kada je od 16.000 ljudi kojima je bilo naređeno da u junu stupe u vojsku, do sredine jula bilo sakupljeno samo njih 7.600, pri čemu je to bio samo „vrh talasa... do avgusta ih je ostalo manje od 3.000“. Posledica toga je bila da je kralj morao da se sve više oslanja na pomilovane kriminalce i odmetnike, da bi konsolidovao svoju

Drugi izvor sukoba bilo je korišćenje neobrađene zemlje, uključujući šume, jezera, brda, koje su kmetovi smatrali kolektivnim vlasništvom. „Možemo otići u šumu...“, govorili su kmetovi, kao što je zabeleženo u jednoj hronici iz sredine XII veka, „i uzeti šta nam je potrebno, ribu iz jezera, divljač iz šume; šume, vode i livade stoje nam na raspolaganju.“ (Hilton 1973: 71)

Ipak, najgorčnije borbe vodile su se oko poreza i nameta koje je određivala pravosudna vlast plemstva. U njih su spadali *manomorta* (porez koji je vlastelin ubirao kada bi neki kmet umro), *mercheta* („merčeta“, porez na brak, koji se uvećavao kada bi kmet sklopi brak sa osobom s nekog drugog imanja), *heriot* („hiriot“, porez na nasleđstvo, koji je plaćao naslednik preminulog kmeta, da bi zadržao pravo na njegovu imovinu, koji se obično naplaćivao najboljim životinjama iz poseda preminulog), i, najgori od svih, *tallage* („tolidž“), proizvoljno određena novčana suma, koju je vlastelin mogao uzeti kada bi mu se prohtelo. Na kraju, ali ne i najmanje važan, *tithe* („tajt“), desetina seljakove zarade, koji je ubirala crkva, ali koji su obično sakupljali vlastelini u ime crkve.

Zajedno s radnom obavezom, ti porezi „protiv prirode i slobode“ bili su najomraženiji među feudalnim nametima, zato što se za njih nije dobijala nikakva nadoknada u zemlji ili u nekim drugim olakšicama, već su bili samo izraz proizvoljnosti feudalne vlasti. Zato su nailazili na žestok otpor. Tipičan je bio stav kmetova sa crkvenog imanja u Danstejblu (Engleska), koji su 1299. izjavili da će „radije ići pravo u pakao umesto da trpe tolidž“ i kojima je, „posle mnogo sporenja“, uspelo da se oslobode tog nameta. (Bennett 1967: 139) Slično je bilo i 1280. sa kmetovima iz Hedona, sela u Jorkširu, koji su jasno stavili do znanja da će, ako tolidž ne bude ukinut, radije preći u obližnje gradove Reversered i Hal, „koji imaju dobre luke, koje svakim danom sve više napreduju, i gde nema tolidža“. (*Ibid.*: 141) To nisu bile prazne pretnje. Odlazak u varoš ili grad^[16] bio je stalna komponenta borbe kmetova, tako da se, uvek iznova, dešavalo da na nekim engleskim imanjima „muškarci pobegnu u susedne gradove i tamo se nastane; i mada je bilo naređeno da se moraju vratiti, grad bi nastavio da im pruža sklonište...“ (*Ibid.*: 295–96)

Tim oblicima otvorenog suprotstavljanja, moramo dodati i one brojne, nevidljive oblike otpora, po kojima su potčinjeni seljaci bili čuveni svuda i u svim vremenima: „skrivanje hrane, laganje, lažna poslušnost, glumljeno neznanje, dezerterstvo, potkradanje, krijumčarenje, zabranjeni lov...“ (Scott 1989: 5) Ti „oblici svakodnevnog otpora“, tvrdoglavo primenjivani tokom mnogih godina, bez kojih se nijedan verodostojan prikaz klasnih odnosa ne može zamisliti, bili su česti u srednjovekovnom selu.

Možda to objašnjava pedantnost s kojom su obaveze kmetova bile nabrajane u vlastelinskim knjigama:

„Na primer, (vlastelinske knjige) često ne kažu prosto kako čovek mora da izore, poseje i požanje jedno jutro vlastelinove zemlje. One kažu kako seljak mora da ore zemlju sa svim volovima kojima raspolaže upregnutim u plug, kako mora da je poseje sa sopstvenim konjem i vrećom... (I) obaveze su zabeležene do u najsitnije detalje... Moramo se prisetiti seljaka iz Eltona, koji su pričali kako su, prema propisima, morali da sakupljaju vlastelinovo seno s njegovih livada i da ga prebacuju u njegov ambar, ali kako nigde nije pisalo da seno moraju tovariti u kolica, da bi ga prebacili s jednog mesta na drugo.“ (Homans 1960: 272)

U nekim delovima Nemačke, gde su obaveze uključivale i godišnji danak u jajima i peradi, izmišljen je test kvaliteta, da bi se kmetovi sprečili da vlastelinima predaju najgoru perad:

„Kokošku bi postavili ispred ograde ili kapije; onda bi je uplašili i ako bi se pokazalo da ima snage da poleti ili da se popne na ogradu, poreznik je morao da je prihvati kao dobru. Opet, guska se morala prihvatiti ako bi bila dovoljno uzrasla da kljuca travu, a da pri tom ne izgubi ravnotežu ili ako ne bi samo tupo ležala na zemlji.“ (Coulton 1955: 74–75)

Ti detaljni propisi svedoče o teškoćama u nametanju srednjovekovnog „društvenog ugovora“ i raznovrsnosti terena borbe koja su stajala na raspolaganju prkosnom seljaku ili selu. Prava i obaveze kmetova regulisali su „običaji“, ali njihovo tumačenje je takođe bilo predmet mnogih sporenja. „Izmišljanje tradicije“ je bilo uobičajena praksa u sukobima između zemljoposjednika i seljaka, pošto su obe strane pokušavale da te „običaje“ redefinišu ili ignorišu, sve dok, sredinom XIII veka, vlastelini nisu počeli da ih zapisuju.

[14] Kao što Titov (J. Z. Titov) piše o zavisnim seljacima u Engleskoj: „Nije teško videti zašto je u svesti seljaka lični aspekt kmetstva bio zasenjen problemom radne obaveze... Nemogućnost rada za sopstvene potrebe usled neslobodnog statusa bila je retka... S radnom obavezom je bilo drugačije, naročito s nedeljnim radom, koji je obavezivao čoveka da na zemlji vlastelina radi mnogo dana tokom nedelje, svake nedelje, pored obavljanja drugih, povremenih poslova.“ (Titov 1969: 59)

[15] „Pogledajmo prvih nekoliko stranica zapisa iz opatije Lengli: muškarci su bili kažnjavani zato što nisu dolazili na žetvu ili zato što se nisu postarali da ih dođe dovoljno; dolazili su kasno i onda radili loše ili bili lenji. Ponekad nisu izostajali pojedinci već cele grupe, tako da je vlastelinska žetva ostajala na njivi. Opet, oni koji bi se pojavili, često su se ponašali vrlo neprijatno.“ (Bennett 1967: 112)

[16] Razlika između „varoš“ (town) i „grada“ (city) nije uvek jasna. Ovde se pod „gradom“ misli na središte neke populacije, s kraljevskim zaštitom, episkopskim sedištem i tržištem, dok je „varoš“ središte neke populacije (obično manje od grada) s redovnim tržištem.

Sloboda i društvena podela

Prva politička posledica borbi kmetova bili su ustupci koje su mnoga sela (naročito u severnoj Italiji i Francuskoj) dobila u obliku „povlastica“ ili „povelja o pravima“, koje su utvrđivale obaveze i dopuštale „element autonomije u upravljanju seoskim zajednicama“, što je ponekad omogućavalo razne oblike prave lokalne samouprave. Te povelje su precizirale uslove pod kojima su vlastelinski sudovi određivali globe i utvrđivale pravila za vođenje sudskih postupaka, čime su uklanjale ili smanjivale mogućnost proizvoljnih hapšenja i drugih zlostavljanja. (Hilton 1973: 75) Pored toga, olakšale su vojnu obavezu kmetova i ukinule ili utvrdile tolidž; često su dopuštale „slobodu“ (pravo) na „držanje zaliha“, to jest, prodaju dobara na lokalnoj pijaci i, ređe, pravo na otuđivanje zemlje. Između 1177. i 1350, samo u Loreni (Francuska), doneto je 280 povelja. (*Ibid.*: 83)

Ipak, najvažniji ishod sukoba između gospodara i kmetova bila je *commutation* (zamena) radne obaveze nametima u novcu (novčane zakupnine, novčani porezi), koji su feudalni odnos u većoj meri postavili na ugovornu osnovu. U tom važnom procesu, kmetstvo je bilo praktično okončano; ali, kao i mnoge druge radničke „pobede“, koje samo delimično ostvaruju prvobitne zahteve, i ta komutacija je apsorbovala ciljeve borbe i delovala kao sredstvo društvene podele, čime je doprinela dezintegraciji feudalnog sela.

Imućnim seljacima, koji su posedovali velike komade zemlje i koji su mogli zaraditi dovoljno novca da „otkupe sopstvenu krv“ i zaposle druge radnike, komutacija je morala izgledati kao veliki korak napred na putu ka ekonomskoj i ličnoj nezavisnosti; naime, vlastelini su popuštali kontrolu nad svojim seljacima, kada više ne bi direktno zavisili od njihovog rada. Ali, većina siromašnijih seljaka – koji su posedovali svega nekoliko jutara zemlje, jedva dovoljnih za preživljavanje – izgubili su i to malo što su posedovali. Prisiljeni da svoje obaveze plaćaju u novcu, zapadali su u hroničan dug, zadužujući se za buduće žetve, što je na kraju mnoge dovelo do toga da izgube zemlju. Posledica je bila da su se do XIII veka, kada se komutacija proširila celom zapadnom Evropom, društvene podele produbile i da je deo seljaštva prošao kroz proces proletarizacije. Kao što piše Bronislaw Geremek:

„Dokumenti iz XIII veka sve češće govore o seljacima bezzemljašima, koji su životarili na marginama seoskog života, tako što su čuvali stada... Nailazimo na sve veći broj 'baštovana', seljaka bez zemlje ili skoro bez zemlje, koji su zarađivali za život tako što su iznajmljivali svoje usluge... U južnoj Francuskoj, 'brassiers' su živeli od 'prodaje' snage svojih ruku (*bras*) i iznajmljivali sebe imućnijim seljacima ili zemljoposedničkom plemstvu. Od početka XIV veka, poreski registri pokazuju upadljiv porast broja osiromašenih seljaka, koji se u tim dokumentima pojavljuju kao 'bednici', 'sirotinja' ili čak kao 'prosjaci'.“^[17] (Geremek 1994: 56)

Prelazak na novčanu rentu imao je još dve negativne posledice. Prvo, proizvođačima je bilo teže da izmere svoju eksploatisanost, zato što od časa kada je radna obaveza zamenjena novčanim isplatama, seljaci više nisu mogli da utvrde razliku između rada koji su obavljali za sebe i onog koji su obavljali za vlasteline. Komutacija je omogućila i da sada slobodni zakupci zaposle i eksploatišu druge radnike, tako da je, „u daljem razvoju“, podstakla „rast vlasništva nezavisnog seljaštva“, pretvarajući „stare samozaposlene posednike zemlje“ u kapitalističke zakupce. (Marx 1909: Vol. III, 924 ff)

Prema tome, monetarizacija ekonomskog života nije bila od koristi za sve ljude, suprotno tvrdnjama zagovornika tržišne ekonomije, koji su je pozdravili kao stvaranje novog „zajedničkog dobra“, koje je zamenilo vezanost za zemlju i u društveni život uvelo kriterijume objektivnosti, racionalnosti i čak lične slobode. (Simmel 1900) Sa širenjem monetarnih odnosa, vrednosti su se svakako promenile, čak i među sveštenstvom, koje je počelo da preispituje Aristotelovo učenje o „sterilnosti novca“ (Kaye 1998) i, nimalo slučajno, da menja svoje poglede na iskupljujuću vrednost davanja milostinje siromašnima. Ali, posledice tih novih odnosa bile su destruktivne i varljive. Novac i tržište počeli su da dele seljake tako što su razlike u приходima pretvorili u klasne razlike, stvarajući masu siromašnih ljudi, koji su mogli preživeti samo na osnovu povremenih priloga. (Geremek 1994: 56–62) Sve većem uticaju novca možemo pripisati i sistematični napad na Jevreje, koji počinje u XII veku, kao i stalno podrivanje njihovog legalnog i društvenog statusa, u tom istom periodu. U stvari, uočava se jasna veza između potiskivanja Jevreja od strane hrišćanskih konkurenata, kao zajmodavaca kraljeva, papa i visokog sveštenstva, i novih diskriminatornih pravila koje je sveštenstvo nametnulo protiv njih (kao što je, na primer, nošenje posebne odeće), ali i njihovog proterivanja iz Engleske i Francuske. Degradirani od strane crkve, dodatno

izolovani od hrišćanskog stanovništva i prisiljeni da svoje novčane pozajmice (jedno od svega nekoliko zanimanja koje im je bilo dopušteno) ograniče na seoske okvire, Jevreji su postali laka meta za prezadužene seljake, koji su često na njih usmeravali svoj gnev prema bogatima. (Barber 1992: 76)

I žene svih klasa bile su na najteži način pogođene sve većom komercijalizacijom života, koja je još više ograničila njihov pristup imetku i prihodima. U italijanskim trgovačkim gradovima, žene su izgubile pravo na nasleđstvo trećine vlasništva svojih muževa (*tertia*). U seoskim oblastima, bile su još više isključene iz posedovanja zemlje, posebno ako su živele same ili postale udovice. Posledica toga je bila da su do XIII veka žene predvodile odlazak sa sela, kao najbrojnije među seoskim emigrantima u grad (Hilton 1985: 212), da bi do XV veka činile veliki procenat gradskog stanovništva. Tu je većina njih živela u bednim uslovima, obavljajući slabo plaćene poslove sluškinja, piljarki, malih prodavačica (često kažnjavanih zbog neposedovanja dozvole), predilja, članica nižerazrednih gildi ili prostitutki.^[18] Ipak, život u urbanim centrima, među najborbenijim delom srednjovekovne populacije, doneo je ženama novu društvenu autonomiju. Gradski zakoni nisu oslobodili žene; svega nekolicina je mogla da kupi „gradsku slobodu“, kako su se zvale privilegije povezane s gradskim životom. Ipak, potčinjenost žena starateljstvu muškaraca bila je manja, pošto su sada mogle da žive same ili sa svojom decom, kao glave svojih porodica, ili su mogle da osnivaju nove zajednice, često deleći krov nad glavom s drugim ženama. Iako su uglavnom činile najsiromašniji deo urbanog društva, žene su vremenom stekle pristup mnogim zanimanjima, koja će se kasnije smatrati tipično muškim. Žene su u srednjovekovnim gradovima radile kao kovačice, mesarke, pekarke, svećarke, šeširdžijke, pivarke, češljačice vune i prodavačice na malo. (Shahar 1983: 189–200; King 1991: 64–67) „U Frankfurtu, između 1300. i 1500, žene su se bavile s približno 200 zanimanja.“ (Williams i Echols 2000: 53) U Engleskoj, sedamdeset dve, od ukupno osamdeset pet gildi, imale su žene među svojim članstvom. U nekim gildama, kao što su one za proizvodnju svile, žene su dominirale; u drugim, žene su bile zaposlene u istom broju kao i muškarci.^[19] Do XIV veka, žene su postale i učiteljice, lekarke i hirurzi, a počele su da se nose i sa fakultetski obrazovanim muškarcima, ponekad stičući veliki ugled. Šesnaest lekarki – među njima i nekoliko Jevrejki, specijalizovanih za hirurgiju ili lečenje očiju – stupilo je u službu grada Frankfurta, koji je, kao i druge gradske uprave, obezbeđivao svojim žiteljima sistem opšte zdravstvene zaštite. Lekarke, kao i babice ili *sage femmes*, dominirale su u akušerstvu, bilo u službi gradskih uprava, bilo da su se izdržavale od nadoknada koje su dobijale od svojih pacijentkinja. Posle uvođenja carskog reza, u XIII veku, akušerke su bile jedine koje su ga izvodile. (Opitz 1996: 370–71)

Kako su žene sticale sve veću autonomiju, njihovo prisustvo u društvenom životu počelo je da se sve češće beleži: u propovedima sveštenika, koji su ih prekorevali zbog neposlušnosti (Casagrande 1978); u sudskim registrima, gde su podizale parnice protiv onih koji su ih zlostavljali (S. Colin 1981); u gradskim uredbama, koje su regulisale prostituciju (Henriques 1966); u masi neborbenog osoblja koja je pratila vojske (Hacker 1981); i, iznad svega, u novim narodnim pokretima, naročito onim jeretičkim.

Kasnije ćemo videti kakva je bila uloga žena u jeretičkim pokretima. Ovde je dovoljno reći da uporedo s novom nezavisnošću žena, vidimo početke mizoginog uzmaca, najočiglednijeg u satirama poznatim kao *fabliaux* (kratka, komična srednjovekovna forma, u stihovima; *prim. prev.*), u kojima nailazimo na prve tragove onoga što su istoričari nazvali „bitkom za čakšire“.

[17] Ovo je statistički prikaz ruralnog siromaštva u Pikardiji (severna Francuska), iz XIII veka: siromašni i prosjaci, 13%; vlasnici malih parcela, ekonomski toliko nestabilnih da bi loša žetva mogla ugroziti njihov opstanak, 33%; seljaci s više zemlje, ali bez tegleće marve, 36%; imućni seljaci, 19%. (Geremek 1994: 57) U Engleskoj, oko 1280, seljaci s manje od tri ara zemlje – što je bilo nedovoljno za prehranjivanje porodice – činili su 46% seoskog stanovništva. (*Ibid.*)

[18] Jedna pesma predilji svile živo dočarava siromaštvo u kojem su nekvalifikovane radnice živele u varošima:

„Večito predemo svilu
Ali nikada nećemo imati odeću
Ostaćemo gole i siromašne
Uvek gladne i žedne.“ (Geremek 1994: 65)

U francuskim sreskim arhivama, predilje i druge nadničarke bile su povezivane sa prostitutkama, verovatno zato što su živele same i nisu imale porodice koje bi ih podržavale. Žene iz varoši nisu patile samo zbog siromaštva već i od gubitka rodbine, što je značilo veću izloženost zlostavljanju. (Hughes 1975: 21; Geremek 1994: 65–66; Otis 1985: 18–20; Hilton 1985: 212–12)

[19] Za analizu položaja žena u srednjovekovnim gildama videti Maryanne Kowaleski i Judith M. Bennett (1989); David Herlihy (1995); Williams i Echols (2000).

Milenaristički i jeretički pokreti

Sve brojniji bezemljaški proletarijat, koji se pojavio posle uvođenja komutacije (u XII i XIII veku), bio je glavni protagonista milenarističkih pokreta. U njemu, pored osiromašenih seljaka, srećemo sve bednike feudalnog društva: prostitutke, raščinjene popove, urbane i ruralne fizičke radnike. (N. Cohn 1970) Tragovi kratkotrajnog prisustva milenarista na istorijskoj sceni su oskudni i govore o iznenadnim pobunama i seljaštvu brutalizovanom bedom i zapaljivim propovedima sveštenika, koje su pratile pokretanje krstaških ratova. Ipak, značaj njihove pobune je u tome što je uvela nove oblike borbe, koja je već sezala dalje od međa vlastelinskih imanja i bila podstaknuta težnjom ka totalnoj promeni. Ne iznenađuje to što je uspon milenarizma bio praćen širenjem proročanskih i apokaliptičnih vizija koje su najavljivale kraj sveta i početak Strašnog suda, „ne kao vizije manje ili više udaljene budućnosti već kao predstojeće događaje, u kojima mnogi koji već sada žive mogu aktivno učestvovati“. (Hilton 1973: 223)

Tipičan primer milenarizma bio je pokret podstaknut pojavom Balduina Lažnog (Pseudo Baldwin), u Flandriji 1224–1225. Jedan muškarac, monah, predstavljao se kao omiljeni kralj Balduin IX, koji je poginuo kod Konstantinopolja 1205. To se nije moglo dokazati, ali njegovo obećanje novog sveta izazvalo je građanski rat, u kojem su flamanski tekstilni radnici postali njegovi najvatreniji sledbenici. (Nicholas 1992: 155) Ti siromašni ljudi (tkači, valjanoničari), okupili su se oko njega, očigledno ubeđeni da će im ovaj doneti zlato i srebro, ali i društvene reforme. (Volpe 1922: 298–9) Sličan je bio i pokret *pastoreux* (pastira) – seljaka i gradskih radnika, koji su harali severnom Francuskom oko 1251, paleći i pljačkajući bogataška imanja, i zahtevali poboljšanje svog položaja^[20] – kao i pokret flagelanata, koji se iz Umbrije (Italija) proširio u još nekoliko zemalja, tokom 1260, u godini u kojoj je, prema proročanstvu Joakima iz Flore, trebalo da nastupi kraj sveta. (Joachim de Fiore ili Gioacchino da Fiore, 1135?–1202; Russell 1972a: 137)

Ipak, najbolji izraz potrage srednjovekovnog proletarijata za konkretnom alternativom feudalnim odnosima i njegovog otpora sve prisutnijoj novčanoj ekonomiji, nisu bili milenaristički već narodni jeretički pokreti.

Jeretički pokreti i milenarizam se obično posmatraju kao jedinstvena tema; ali, iako je preciznu granicu teško povući, između njih ipak postoje značajne razlike.

Milenaristički pokreti su bili spontani, bez organizacione strukture ili programa. Podsticaj su obično nalazili u nekom posebnom događaju ili karizmatičnoj osobi; ali, raspadali su se već u prvom sudaru sa silom. Za razliku od njih, jeretički pokret je bio svestan pokušaj stvaranja novog društva. Glavne jeretičke sekte su imale društvene programe koji su reinterpretili i versku tradiciju, a bile su i dobro organizovane, u pogledu reprodukcije, širenja ideja, čak i samoodbrane. Zato ne iznenađuje njihova dugotrajnost, uprkos ekstremnom progonu kojem su bile izložene, što im je donelo ključnu ulogu u antifeudalnoj borbi.

Danas se malo zna o brojnim jeretičkim sektama – katarima, valdenzima, Siromasima iz Liona, duhovnjacima, Apostolskoj braći – koje su više od tri veka cvetale među „nižim klasama“ u Italiji, Francuskoj, Flandriji i Nemačkoj, kao nesumnjivo najvažniji opozicioni pokret iz srednjeg veka. (Werner 1974; Lambert 1977) To je najvećim delom posledica žestine s kojom ih je proganjala crkva, koja nije štedela sredstva u brisanju svakog traga njihovih učenja. Krstaši – poput onih koji su krenuli u pohod na albižane^[21] – bili su pozivani u borbu protiv jeretika, kao što su bili pozvani i da oslobode Svetu Zemlju od „nevernika“. Na hiljade jeretika je bilo spaljeno na lomačama, a da bi potpuno izbrisao njihovo prisustvo, papa je osnovao jednu od najperversnijih institucija ikada zabeleženih u analima državne represije: Svetu Inkviziciju.^[22] (Vauchez 1990: 162–70)

Ipak, kao što je, među ostalima, pokazao i Čarls H. Li, u svojoj monumentalnoj istoriji progona jeretika, čak i na osnovu oskudnih zapisa možemo stvoriti zadivljujuću sliku o aktivnostima, uverenjima i ulozi jeretičkog otpora u okviru antifeudalne borbe. (Charles H. Lea, *History of the Inquisition of the Middle Ages*, 1888)

Iako je nastala pod uticajem istočnjačkih religija, koje su u Evropu doneli trgovci i krstaši, narodna jeres nije toliko odstupala od ortodoksnog učenja, koliko je bila protestni pokret, koji je težio radikalnoj demokratizaciji društvenog života.^[23] Za srednjovekovni proletarijat jeres je imala ulogu „teologije oslobođenja“. Ona je pružila okvir zahtevima ljudi za duhovnim preporodom i društvenom pravdom, dovodeći u pitanje, u isti mah, i Crkvu i

svetovnu vlast, tako što se pozivala na višu istinu. Osuđivala je društvene hijerarhije, privatno vlasništvo i akumulaciju bogatstva i širila među ljudima novo, revolucionarno shvatanje društva, koje je, po prvi put u srednjem veku, redefinisalo svaki aspekt svakodnevnog života (rad, vlasništvo, seksualnu reprodukciju i položaj žene) i pitanje oslobođenja postavilo u istinski univerzalnim okvirima.

Jeretički pokret je pružio i alternativnu komunalnu strukturu, internacionalnih razmera, koja je članovima i članicama sekti omogućavala da žive s više autonomije i da u vreme oskudice, pomoć i nadahnuće pronađu u širokoj mreži podrške, sastavljenoj od kontakata, škola i utočišta. Zaista nije preterano reći da je jeretički pokret bio prva „proleterska internacionala“ – toliki je bio domet nekih sekti (naročito katara i valdenza) i veza koje su uspostavljale između sebe, preko trgovačkih vašara, hodočašća i stalnog priliva izbeglica iz drugih zemalja, izloženih progonu.

U korenu narodne jeresi ležalo je uverenje da bog više ne govori kroz sveštenstvo, zbog njegove pohlepe, iskvarivosti i skandaloznog ponašanja. Tako su dve glavne sekte sebe predstavljale kao „prave crkve“. Ipak, izazov koji su uputili jeretici bio je pre svega politički, budući da su se crkvi suprotstavljali, u isti mah, kao ideološkom stubu feudalne vlasti, najvećem zemljoposjedniku u Evropi i jednoj od institucija najodgovornijih za svakodnevnu eksploataciju seljaštva. Do XI veka, crkva je postala despotska sila, koja je svoje navodno božansko namesništvo koristila da bi vladala gvozdenom pesnicom i punila svoje riznice pomoću bezbrojnih oblika iznuđivanja. Prodaja oprosta, indulgencija i crvenih položaja, pozivanje vernika u crkvu samo zato da bi im se održale propovedi o svetosti njihovih danaka, kao i iznošenje svih sakramenata na tržište, bili su uobičajene prakse, od pape do poslednjeg seoskog sveštenika, do te mere da je korupcija sveštenstva postala uobičajena u celom hrišćanskom svetu. Stanje se degenerisalo do te mere da sveštenici više nisu sahranjivali preminule, krstili ili davali razrešenja od greha, bez određene nadoknade. Čak je i pričest postala predmet cenjkanja, a „ako bi neka nepravedna cena bila odbijena, neposlušni vernik bi bio ekskomuniciran, tako da bi za pomilovanje morao da plati dodatnu sumu, pored one prvobitno tražene“. (Lea 1961: 11)

U tom kontekstu, propagiranje jeretičkih učenja nije samo kanalisalo prezir koji su ljudi gajili prema sveštenstvu; ona su im pružala samopouzdanje u sopstvene stavove i podsticala ih na otpor eksploataciji od strane klera. Vođeni Novim Zavetom, jeretici su podučavali kako Hrist nije imao nikakvo vlasništvo i da se crkva, ako želi da povрати svoju duhovnu snagu, mora odreći svih svojih poseda. Tvrdili su i da sveti obredi ne znače ništa kada ih izvode grešni sveštenici, da spoljašnje oblike obožavanja – zdanja, slike, simbole – treba odbaciti, zato što je važna samo unutrašnja vera. Pozivali su ljude i da ne plaćaju desetinu i osporavali postojanje čistilišta, koje je sveštenstvo izmislilo kao izvor zarade, u obliku naplaćivanja službe i prodaje indulgencija.

Sa svoje strane, crkva je koristila optužbu za jeres da bi napala svaki oblik društvene i političke neposlušnosti. Godine 1377, kada su se tekstilni radnici iz Iprea (Flandrija) latili oružja da bi se obračunali sa svojim poslodavcima, oni nisu bili samo vešani kao pobunjenici već ih je Inkvizicija spaljivala na lomačama i kao jeretike. (N. Cohn 1970: 105) Postoje i zapisi o tome kako se tkaljama pretilo ekskomunikacijom ako trgovcima ne bi brzo isporučile proizvode svog rada ili ako ga ne bi obavile dobro. (Volpe 1971: 31) Godine 1234, da bi kaznio seljake-zakupce koji su odbili da plate desetinu, bremenski biskup je na njih poslao krstaše, „kao da je bila reč o jereticima“. (Lambert 1992: 98) Ali, jeretike su proganjale i svetovne vlasti, od cara do gradskih patricija, koji su shvatili da jeretičko pozivanje na „pravu veru“ ima subverzivne implikacije i da dovodi u pitanje same temelje njihove vlasti.

Jeres je bila kritika društvenih hijerarhija i ekonomske eksploatacije isto koliko i osuda korumpiranog sveštenstva. Kao što ukazuje Đoakino Volpe (Gioacchino Volpe), odbacivanje svih oblika vlasti i snažno antitrговаčko osećanje bili su zajednički elementi tih sekti. Mnogi jeretici su delili ideal apostolskog siromaštva^[24] i želju za povratkom jednostavnom komunalnom životu, koji je odlikovao prvobitnu crkvu. Neki jeretici, kao Siromasi iz Liona i Bratstvo slobodnog duha, živeli su od milostinje. Drugi su se izdržavali fizičkim radom.^[25] Neki su, opet, eksperimentisali sa „komunizmom“, kao rani taboriti u Češkoj, za koje je uspostavljanje ravnopravnosti i komunalnog vlasništva bilo jednako važno kao i verske reforme.^[26] Jedan inkvizitor je i za valdenze govorio kako „izbegavaju svaki oblik trgovine, da ne bi lagali, varali i kleli“, da idu bosonogi, nose vunenu odeću, nemaju nikakvo lično vlasništvo i, kao apostoli, svime raspolazu zajednički. (Lambert 1992: 64) Ipak, društveni sadržaj jeresi najbolje je izrazio Džon Bol (John Ball), idejni vođa Seljačkog ustanka 1381. u Engleskoj, koji je govorio kako smo „napravljeni po slici božjoj, a prema nama postupaju kao da smo životinje“ i dodao kako „u Engleskoj ništa neće krenuti na dobro... sve dok postoje gospoda i sluge“. ^[27] (Dobson 1983: 371)

Najuticajnije jeretička sekta, katari, jedinstvena je pojava u istoriji evropskih društvenih pokreta, zbog svog gnušanja prema ratu (uključujući i krstaške pohode) i smrtnoj kazni (što je navelo crkvu da se prvi put javno izjasni u prilog smrtne kazne),^[28] kao i zbog svoje tolerancije prema drugim religijama. Južna Francuska, njihovo uporište do krstaškog pohoda na albižane, „bila je raj za Jevreje, u vreme jačanja antisemitizma u Evropi: (tamošnji) spoj katarske i jevrejske misli proizveo je kabalnu, jevrejsku mističnu tradiciju.“ (Spencer 1995b: 171) Katari su odbacivali brak i stvaranje potomstva i bili strogi vegetarijanci, zato što su odbijali da ubijaju životinje, ali i da bi izbegli svaku hranu koja potiče iz seksualnog odnosa, kao što su jaja i meso.

Taj negativni stav prema natalitetu bio je pripisivan uticaju koji su na katare imale istočne dualističke sekte, kao što su pavličani – sekta ikonoklasta, koja je odbijala stvaranje potomstva kao čin kojim se duša hvata u klopku materijalnog sveta (Erbstosser 1984: 13–14) – i, iznad svih, bogumili, koji su tokom X veka propovedali među seljaštvom sa Balkana. Kao narodni pokret „rođen usred seljaštva, čija je fizička beda otkrivala pokvarenost sveta“ (Spencer 195b: 15), bogumili su propovedali da je vidljivi svet delo đavola (u božjem svetu, dobro bi bilo na prvom mestu) i odbijali da imaju decu, da ne bi stvarali nove robove u ovoj „zemlji patnje“, kako se zemaljski život naziva u jednom od njihovih spisa. (Wakefield i Evans 1991: 457)

Uticaj bogumila na katare je jasno utvrđen^[29] i pre će biti da je njihovo izbegavanje braka i stvaranja potomstva izviralo iz sličnog odbijanja života „svedenog na preživljavanje“ (Raoul Vaneigem 1986: 72), a ne iz „nagona smrti“ ili iz prezira prema životu. Na to ukazuje činjenica da katarski antinatalizam nije bio praćen ponižavajućim shvatanjem žena i seksualnosti, kao što je to često slučaj s filozofijama koje preziru život i telo. Žene su zauzimale važno mesto u tim sektama. Kada je reč o odnosu katara prema seksualnosti, iako su neki od njih „usavršili“ uzdržavanje od snošaja, od drugih pripadnika se nije očekivalo da upražnjavaju seksualnu apstinenciju, pre čemu su neki ismevali značaj koji je crkva pridavala čednosti, tvrdeći da takav stav podrazumeva precenjivanje tela. Neki jeretici su seksualnom činu pridavali mističnu vrednost i čak ga tretirali kao sakrament (*Christeria*), propovedajući upražnjavanje seksa, pre nego apstinenciju, kao najbolji način za dostizanje nevinosti. Tako su jeretici, ironično, bili u isti mah proganjani i kao ekstremne askete i kao libertinci.

Seksualna uverenja katara očigledno su bila prefinjena razrada tema pronađenih u susretu sa istočnim jeretičkim tradicijama, ali njihova popularnost i uticaj koji su imali na druge sekte svedoče i o široj iskustvenoj realnosti ukorenjenoj u uslovima srednjovekovnog braka i reprodukcije.

Znamo da u srednjovekovnom društvu, zbog ograničenog pristupa zemlji i protekcionističkim restrikcijama kojima su gilde otežavale bavljenje njihovim zanatima, ni za seljake, niti za zanatlije nije bilo moguće, ali ni poželjno da imaju mnogo dece. Najrašireniji metod za ostvarenje tog cilja bilo je odlaganje braka, a i tada je, čak i među ortodoksnim hrišćanima, ako bi se uopšte doživele poznije godine, važno pravilo, „nema zemlje, nema braka“. (Homans 1960: 37–39) Tako je veliki broj mladih ljudi morao da upražnjava seksualnu apstinenciju ili da krši crkvenu zabranu vanbračnih seksualnih odnosa; na osnovu toga možemo pretpostaviti da je jeretičko odbijanje stvaranja potomstva među njima imalo odjeka. Drugim rečima, u seksualnim i reproduktivnim pravilima jeretika možemo zapravo videti tragove srednjovekovnog pokušaja kontrole rađanja. To bi moglo objasniti zašto je, u vreme kada je rast populacije postao glavna društvena preokupacija, u uslovima ozbiljne demografske krize i manjka radne snage, krajem XIV veka, jeres počela da se povezuje sa reproduktivnim zločinima, naročito sa „sodomijom“, čedomorstvom i abortusom. To ne treba shvatiti kao da su jeretička učenja o reprodukciji imala presudan demografski uticaj; to znači da je tokom najmanje dva veka, u Italiji, Francuskoj i Nemačkoj, stvorena politička klima u kojoj je svaki oblik kontracepcije (uključujući i „sodomiju“, to jest analni seks) počeo da se vezuje za jeres. Pretnja koju su za ortodoksiju predstavljale jeretičke seksualne doktrine mora se sagledati i u kontekstu nastojanja crkve da uspostavi kontrolu nad brakom i seksualnošću, što bi joj omogućilo da svaku osobu – od cara do najsiromašnijeg seljaka – podvrgne svojoj kontroli i disciplinatorskoj vladavini.

[20] Russell 1972: 136; Lea 1961: 126–127. Pokret „pastira“ (les Pastoreaux) takođe je bio podstaknut zbivanjima na istoku, u ovom slučaju, kada su muslimani 1249. zarobili francuskog kralja Luja IX. (Hilton 1973: 100–102) Organizovan je pokret „poniznih i prostih ljudi“, koji je trebalo da ga oslobodi, ali koji je brzo poprimio antiklerikalni karakter. Pastiri su se ponovo pojavili u Francuskoj u proleće i leto 1320, i dalje „pod direktnim uticajem krstaške atmosfere... Nisu imali šanse da krenu u krstaški pohod na istok; umesto toga, energiju su trošili na napade na jevrejske zajednice u jugozapadnoj Francuskoj, u Navari i Aragonu, često uz podršku lokalnih vlasti, pre nego što su ih porazile ili rasturile kraljevske snage.“ (Barber 1992: 135–36)

[21] Krstaški pohod protiv albižana (katara iz varoši Albi, u južnoj Francuskoj) bio je prvi veliki napad na jeretike i prvi krstaški pohod protiv

Evropljana. Pohod je pokrenuo papa Inoćentije III (Innocent), u oblasti Tuluza i Monpeljea, posle 1209. Usledilo je dramatično intenziviranje progona jeretika. Godine 1215, za vreme četvrtog Lateranskog koncila, Inoćentije III je u kanone koncila ugradio skup mera koje su jeretike osuđivale na progonstvo, na konfiskaciju imovine i isključivanje iz građanskog života. Kasnije, 1224, car Frederik II je nastavio sa progonom donošenjem *Cum ad conservandum* (mera zaštite), koji je jeres definisao kao zločin *lesa majestatis* (veleizdaje), koji se kažnjava spaljivanjem na lomači. Godine 1229, na Koncilu u Tuluzu, propisano je da jeretike treba otkrivati i kažnjavati. One za koje se dokaže da su jeretici i njihove pomagače trebalo je spaliti na lomači. Kuću u kojoj bi jeretici bili otkriveni trebalo je spaliti, a zemlju na kojoj se kuća nalazi konfiskovati. One koji bi se odrekli svojih uverenja trebalo je zatvoriti, a one koji bi se vratili u jeres trebalo je podvrgnuti pokajanju vatrom. U periodu 1231–1233, papa Grgur IX (Grigoriije; Gregorius) osnovao je poseban sud čija je glavna misija bila iskorenjivanje jeresi: Inkviziciju. Godine 1252, papa Inoćentije IV je, uz saglasnost vodećih teologa tog vremena, odobrio mučenje jeretika. (Vauchez 1990: 163, 164, 165)

[22] Andre Vöše (André Vauchez) smatra da je tajna „uspeha“ Inkvizicije bila u njenoj proceduri. Hapšenje osumnjičenih se izvodilo u krajnjem tajnosti. Progon se u početku sastojao iz upada na jeretičke skupove, u saradnji sa javnim vlastima. Kasnije, kada su valdenzi i katari već bili potisnuti u ilegalu, osumnjičeni su bili izvođeni pred sud bez objašnjenja za njihovo privođenje. Ista tajnost je odlikovala i proces ispitivanja. Optuženima nije saopštavano zbog čega su optuženi, a onima koji bi uspeali da ospore optužnicu bilo je dopušteno da ostanu anonimni. Osumnjičeni bi bili oslobođeni ako bi potkazali svoje saučesnike i obećali da će ćutati o svom priznanju. Uhapšeni jeretici tako nisu mogli da znaju da li ih je odao neko iz njihove kongregacije. (Vauchez 1990: 167–68) Kao što ukazuje Italo Meru (Italo Mereu), delovanje rimske Inkvizicije ostavilo je duboke ožiljke u istoriji evropske kulture, tako što je stvorilo klimu netolerancije i institucionalne sumnjičavosti, koja je nastavila da nagrizava legalni sistem sve do naših dana. Nasleđe Inkvizicije je kultura podozrenja, koja počiva na anonimnim optužbama i preventivnim hapšenjima i u kojoj se osumnjičeni tretiraju kao da je njihova krivica već dokazana. (Mereu 1979)

[23] Ovde se možemo prisetiti Engelseve razlike između jeretičkih uverenja seljaka i zanatlija, povezanih s njihovim suprotstavljanjem feudalnoj vlasti, i jeresi gradskih žitelja, koja je najvećim delom bila protest protiv sveštenstva. (Friedrick Engels 1977: 43)

[24] Politizacija siromaštva, zajedno sa usponom novčane ekonomije, dovela je do odlučujuće promene u stavu crkve prema siromašnima. Sve do XIII veka, crkva je uzdizala siromaštvo kao sveto stanje i bavila se deljenjem milostinje, u pokušaju da privoli siromašne da prihvate svoj položaj i ne zavide bogatima. Sveštenici su se u nedeljnim propovedima obilato oslanjali na priče kao što je ona o siromašnom Lazaru, koji sedi u raji odmah pored Isusa i gleda svog bogatog, ali škrtog suseda kako gori u paklu. Egzaltacija *sancta paupertas* (svetog siromaštva) služila je i da bogatima ukaže na potrebu za milosrđem kao sredstvom za spasenje. Ta taktika je crkvi donela velike donacije u zemlji, nekretninama i novcu, koje je navodno trebalo raspodeliti siromašnima, i omogućila joj da postane jedna od najbogatijih institucija u Evropi. Ali, kada se broj siromašnih povećao, a jeretici počeli da dovode u pitanje pohlepu i korupciju crkve, sveštenstvo je odbacilo svoje propovedi o siromaštvu i uvelo mnoge „distinguo“ (izuzetke). Počevši od XIII veka, sveštenstvo je propovedalo kako u očima boga samo dobrovoljno siromaštvo vrlina, kao znak poniznosti i prezira prema materijalnim dobrima; u praksi je to značilo da će pomoć od sada biti pružana samo „zaslužnim siromašnima“, to jest, osiromašenom plemstvu, a ne onima koji prose po ulicama i na gradskim kapijama. Ovi drugi su sve više počeli da se sumnjiče zbog lenjosti ili prevare.

[25] Među valdenzima je bilo mnogo kontroverze oko ispravnog načina izdržavanja. To pitanje je rešeno 1218, na Skupu u Bergamu, kada se pokret podelio na dva velika ogranka. Francuski valdenzi (Siromasi iz Liona) izabrali su da se izdržavaju od milostinje, dok su oni iz Lombardije smatrali da treba živeti od sopstvenog rada i počeli da osnivaju radničke kolektive ili kooperative (*congregationes laborantium*). (di Stefano 1950: 775) Lombardijski valdenzi su zadržali privatni posed – kuće i druge oblike vlasništva – i prihvatili brak i porodicu. (Little 1978: 125)

[26] Holmes 1975: 202; N. Cohn 1970: 215–17; Hilton 1973: 124. Prema Engelsonom opisu, taboriti su bili revolucionarno, demokratsko krilo husitskog narodno-oslobodilačkog pokreta protiv nemačkog plemstva u Češkoj. Engels nam o njima kaže samo da su „njihovi zahtevi održavali želju seljaštva i nižih urbanih klasa da okončaju svako feudalno tlačenje.“ (Engels 1977: 44n) Ali, njihova zadivljujuća priča je mnogo detaljnije opisana u Lijevoj knjizi Srednjovekovna Inkvizicija (H. C. Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, 1961: 523–40), u kojoj čitamo da su to bili seljaci i sirotinja, koji nisu želeli nikakvo plemstvo i gospodu u svojim redovima i da su imali republikanske težnje. Zvali su se taboriti, zato što su se 1419, kada su husiti u Pragu prvi put napadnuti, prebacili na planinu Tabor. Tamo su osnovali novi grad, koji je postao centar borbe protiv nemačkog plemstva, ali i eksperimentisanja sa komunizmom. Priča kaže da su po odlasku iz Praga izneli velike otvorene kovčege, u koje je svako trebalo da stavi svo svoje vlasništvo, tako da bi sve moglo biti zajedničko. Taj kolektivistički aranžman je verovatno bio kratkog veka, ali njegov duh je živio dugo posle njegovog nestanka. (Demetz 1997: 152–57)

Taboriti su se razlikovali od umerenijih kalikstinaca iz husitskog pokreta, zato što su među ciljevima imali i nezavisnost od Češke, kao i zadržavanje konfiskovanog vlasništva. (Lea 1961: 530) Ipak, prihvatili su četiri verske odredbe, koje su ujedinjavale husitski pokret u borbi protiv stranih neprijatelja:

1. Slobodno propovedanje božije reči;
2. Pričest (vinom i hlebom);
3. Ukidanje vlasti sveštenstva nad prolaznim dobrima i njegov povratak jevandeoskom životu Hrista i apostola;
4. Kažnjavanje svih prestupa protiv božanskog zakona, bez obzira na osobu ili okolnosti.

Jedinstvo je bilo preko potrebno. Da bi skršila pobunu husita, crkva je 1421. protiv taborita i kalikstinaca poslala vojsku od 150.000 ljudi. „Pet puta tokom 1421“, piše Li, „krstaši su napadali Češku i pet puta bili odbijeni.“ Dve godine kasnije, na Koncilu u Sijeni, crkva je odlučila da češke jeretike, ako se već ne mogu poraziti vojno, treba izolovati i izgladneti pomoću blokade. Ali, ni to nije uspeo, jer su husitske ideje počele da se šire po Nemačkoj, Mađarskoj i slovenskim teritorijama na jugu. Još jedna vojska, od 100.000 ljudi, bila je pokrenuta protiv njih 1431, ali opet uzalud. Krstaši su tada pobjegli s bojnog polja pre početka bitke, kada su „čuli borbenu himnu strašnih husitskih trupa“. (*Ibid.*)

Ono što je na kraju porazilo taborite bili su pregovori između crkve i umerenog krila husita. Crkvene diplomate su lukavo unele razdor između kalikstinaca i taborita. Tako su se, kada je pokrenut još jedan krstaški pohod protiv husita, kalikstinci pridružili katoličkim baronima u korist Vatikana i istrebili svoju braću u Bici kod Lipana, 30. maja 1434. Tog dana, na bojnopolju je ostalo oko 13.000 mrtvih taborita. Žene su bile veoma aktivne u taboritskom pokretu, kao i u svim ostalim jeretičkim pokretima. Mnoge od njih su se borile u bici za Prag 1420, kada je 1.500 taboričanki iskopalo dugačak jarak, koje su branile kamenjem i vilama. (Demetz 1997)

[27] Te reči – „najdirljiviji vapaj za društvenom jednakošću sročene na engleskom jeziku“, prema istoričaru R. B. Dobsonu – zapravo su pripisane Džonu Bolu da bi ga optužile i prikazale glupim, od strane jednog savremenog francuskog hroničara, Žana Froasara (Jean Froissart), zagriženog protivnika Engleskog seljačkog ustanka. Prva rečenica te propovedi, za koju se priča da ju je Džon Bol održao mnogo puta (na osnovu prevoda verzije iz XVI veka lorda Bernersa) glasi: „Ah, dobri ljudi, ništa u Engleskoj neće, niti će ikada krenuti na dobro, sve dok sve ne bude zajedničko, sve dok imamo kmetove i gospodare, sve dok se ne ujedini i sve dok su vlastelini veće gazde od nas samih.“ (Dobson 1983: 371)

[28] Do 1210. crkva je na zahtev za ukidanjem smrtne kazne gledala kao na jeretičku „grešku“, koja se pripisivala valdenzima i katarima. Uverenje da su protivnici crkve abolicionisti bilo je tako snažno da je svaki jeretik koji je hteo da se vrati crkvi morao da potvrdi kako „svetovna vlast može, bez smrtnog greha, izvršiti krvnu kaznu, pod uslovom da kažnjava pravedno, a ne iz mržnje, s mudročću, a ne brzopleto.“ (J. J. Mergiven 1977: 101) Kao što ukazuje Mergiven, jeretički pokreti su imali uzvišeniju moralnu poziciju o tom pitanju i „primorali 'ortodoksne' da, ironično, stanu u odbranu jedne veoma problematične prakse.“ (*Ibid.*: 103)

[29] Među dokazima koji potvrđuju uticaj bogumila na katare nalaze se i dva dela koja tvrde da su „katari iz zapadne Evrope preuzeli ideje bogumila“. To su, *The Vision of Isaiah* i *The Secret Supper*, navedena u pregledu literature o katarima koji su priredili Wakefield i Evans. (1969: 447–465)

Bogumili su za istočnu crkvu bili ono što su katari bili za zapadnu. Pored manihejstva i antinatalizma, vizantijske vlasti su najviše uznemiravali bogumilski „radikalni anarhizam“, građanska neposlušnost i klasna mržnja. Kao što je protiv njih, u svojoj propovedi, pisao Prezviter Kozma: „Oni svoj narod podučavaju da se ne pokorava gospodarima, da kudi imućne, mrzi kralja, ismeva starije, osuđuje boljare, smatra za grešnike u očima boga one koji služe kralju, a zabranjuju i svaki kmetovski rad za vlastelina.“ Jeres je imala ogroman i dugotrajan uticaj na balkansko seljaštvo. „Bogumili su propovedali na jeziku naroda i ljudi su mogli da razumeju njihovu poruku... njihova labava organizacija, privlačnost njihovog rešenja problema zla i njihova posvećenost socijalnom protestu učinili su pokret praktično neuništivim.“ (Browning 1975: 164–66) Uticaj bogumila na jeres može se pratiti i po upotrebi izraza „buggery“, koji je do XIII veka postao uobičajen, i koji je prvo označavao jeres, a zatim homoseksualnost. (Bullogh 1976a: 76ff)

Politizacija seksualnosti

Kao što je Meri Kondren ukazala u svojoj knjizi *Zmija i boginja* (Mary Condren, *The Serpent and the Goddess*, 1989), studiji prodiranja hrišćanstva u keltsku Irsku, nastojanje crkve da reguliše seksualno ponašanje imalo je dugu istoriju u Evropi. Još od najranijeg perioda (od IV veka, kada je hrišćanstvo postalo državna religija), sveštenstvo je prepoznalo moć koju seksualni nagoni daju ženi nad muškarcima i uporno nastojalo da tu silu protera poistovećivanjem svetosti sa izbegavanjem žena i seksa. Isključivanje žena iz svih delova liturgije i izvođenja svetih obreda; pokušaj da se ženske živototvorne, magične moći preotmu nošenjem feminine odeće; pretvaranje seksualnosti u predmet stida – sve su to bili načini na koje je patrijarhalna kasta pokušavala da skrši snagu žena i erotske privlačnosti. U tom procesu, „seksualnost je dobila novi značaj... Postala je predmet ispovedi, u kojoj su najsitniji detalji nećijih najintimnijih telesnih funkcija postali tema razgovora“, pri čemu su „različiti aspekti seksa bili razdvojeni na misao, reč, nameru, nevoljne porive i konkretne seksualne radnje, da bi tako formirali nauku o seksualnosti“. (Condren 1989: 86–87) Glavno sredstvo u rekonstrukciji crkvenog seksualnog kanona bili su *penitencijali*, priručnici koji su još od VII veka sastavljani kao praktični vodiči za ispovednike. U prvom tomu svoje *Istorije seksualnosti* (1978) Fuko naglašava ulogu koju su ti priručnici imali u proizvodnji seksa kao diskursa, kao i onog polimorfnijeg shvatanja seksualnosti iz XVII veka. Ali, penitencijali su bili sredstvo za proizvodnju novog seksualnog diskursa još u srednjem veku. Ta dela pokazuju da je crkva pokušavala da nametne pravi seksualni katehizis, detaljno propisujući položaje dopuštene za vreme snošaja (u stvari, bio je dopušten samo jedan), dane u kojima se sme upražnjavati seks, s kim je dopušten, a s kim zabranjen.

Taj seksualni nadzor je eskalirao u XII veku, kada je Lateranski koncil, između 1123. i 1139, pokrenuo novi krstaški rat protiv raširene prakse sveštenečkih brakova i konkubinstva^[30] i proglasio brak za sakrament, čiji zavet nikakva zemaljska sila ne može raskinuti. U to vreme ponovo su uvedena i ograničenja koja su propisivali penitencijali.^[31] A onda, četrdeset godina kasnije, na Trećem lateranskom koncilu 1179, crkva pojačava napad na „sodomiju“, ciljajući na homoseksualne osobe i neprokrektivni seks (Boswell 1981: 277–86), i po prvi put osuđuje homoseksualnost (kao „protivprirodnu razuzdanost“). (Spencer 1995a: 114)

Sa usvajanjem tog represivnog zakonodavstva, seksualnost je bila potpuno politizovana. To i dalje nije bila ona morbidna opsednutost s kojom se katolička crkva kasnije bavila seksualnim pitanjima. Ali, vidimo da je crkva još u XII veku ne samo zavirivala u spavaće sobe svoje pastve već i da je od seksualnosti napravila državno pitanje. Na neortodoksnim seksualnim izborima jeretika tada se moralo gledati kao na antiautoritarno ponašanje, na pokušaj jeretika da otgrnu svoja tela iz stiska sveštenstva. Jasan primer te antiklerikalne pobune bio je uspon novih panteističkih sekta iz XIII veka, kao što su amalrikanci (ili amorijanci; amauriciens; amalricians; *prim. prev.*) i Bratstvo slobodnog duha, koji su, suprotno naporima crkve da kontroliše seksualno ponašanje, propovedali da je bog u svakome od nas i da je, samim tim, nemoguće zgrešiti.

^[30] Crkvena zabrana sveštenečkih brakova i konkubinstva bila je, mnogo više nego brigom za obnavljanje ugleda, motivisana željom da odbrani sopstvene posede, koje su ugrožavale mnogobrojne podele, kao i strahom da bi žene sveštenika mogle loše uticati na crkvene poslove. (McNamara i Wemple 1988: 93–95) Odredbe Drugog lateranskog koncila osnažile su odluku donetu još u prethodnom veku, ali nisu stupile na snagu usred opšte pobune protiv te inovacije. Protest je dostigao vrhunac 1061, kada je „organizovana pobuna“ dovela do izbora parmskog biskupa kao „antipape“, Honorija II i njegovog potonjeg neuspelog pokušaja da osvoji Rim. (Taylor 1954: 35) Lateranski koncil je 1123. nije samo zabranio sveštenečke brakove, već je i one postojeće proglasio ništavnim, izlažući tako sveštenečke porodice, pre svega njihove žene i decu, zastrašivanju i oskudici. (Brundage 1987: 214, 216–17)

^[31] Reformisani kanoni iz XII veka propisivali su supružnicima da izbegavaju seks za vreme tri velika posta, pred Uskrs, Duhove i Božić, svake nedelje tokom godine, na praznik pred primanje pričesti, tokom svadbene noći, za vreme ženinih menstruacija, za vreme trudnoće, perioda dojenja i pokore. (Brundage 1987: 198–99) Ta ograničenja nisu bila nova. To je bila reafirmacija crkvene mudrosti sadržane u desetinama knjiga pokajanja. Novost je to što su ta ograničenja sada bila uključena u kanonski zakon, „koji se preobrazio u efikasni instrument crkvene vladavine i discipline u XII veku“. I crkva i laici su se slagali da bi neka zakonska mera, sa eksplicitnim kaznama, imala drugačiji status nego pokora koju savetuje neki ispovednik. U to vreme, najintimniji ljudski odnosi postali su tema advokata i penologa. (Brundage 1987: 578)

Žene i jeres

Jedan od najvažnijih aspekata jereričkih pokreta jeste visoki status koji su dodeljivali ženama. Kao što je to rekao Đoakino Volpe, žene su u crkvi bile ništa, ali ovde su smatrane jednakim; imale su ista prava kao i muškarci i mogle da uživaju u društvenom životu i mobilnosti (lutanju, propovedanju), što u srednjem veku nigde drugde nisu mogle. U jeretičkim sektama, pre svega među katarima i valdenzima, žene su imale pravo da izvode svete obrede, da propovedaju, krste i steknu čak i sveštenečki status. Zabeleženo je da su se valdenzi odvojili od ortodoksije kada je lokalni biskup odbio da dopusti ženama da propovedaju, dok se za katare govorilo da su obožavali žensku figuru, Damu Misli, koja je uticala na Danteovu viziju Beatriče. (Taylor 1954: 100) Jeretici su dopuštali muškarcima i ženama da žive u istim odajama, čak i ako nisu bili venčani, pošto nisu strahovali da to nužno vodi u promiskuitet. Jeretičke žene i muškarci su često živeli zajedno, kao braća i sestre, kao u agapskim zajednicama rane crkve. Pored toga, žene su osnivale i sopstvene zajednice. Tipičan primer bile su beguine (begute), laičke žene iz urbane srednje klase, koje su živеле zajedno (naročito u Nemačkoj i Flandriji) i izdržavale se od svog rada, van kontrole muškaraca i bez potčinjavanja manastirskim pravilima.^[32] (McDonnell 1954; Neel 1989)

Zato ne čudi što su žene u istoriji jeresi zastupljene kao ni u jednom drugom aspektu srednjovekovnog života. (Volpe 1971: 20) Prema Gotfridu Kohu (Gottfried Koch), one su još u X veku činile veliki deo bogumilskog pokreta. Žene su bile te koje su udahnule život i jeretičkim pokretima u Francuskoj i Italiji u XI veku. U to vreme, jeretičke žene su dolazile iz najnižih staleža kmetstva i formirale pravi ženski pokret, koji se razvijao u okvirima različitih jeretičkih grupa. (Koch 1983: 246–47) Jeretičke žene su prisutne i u zapisima Inkvizicije; za neke znamo da su bile spaljene, dok su druge bile „zazidane“ do kraja života.

Da li onda tom velikom prisustvu žena u jeretičkim sektama možemo pripisati odgovornost za jeretičku „seksualnu revoluciju“? Ili treba pretpostaviti da je poziv na „slobodnu ljubav“ bila muška smisalice, kojom su ovi hteli da lakše dođu do seksualne naklonosti žena? Na ta pitanja nije lako odgovoriti. Ipak, znamo da su žene nastojale da kontrolišu svoju reproduktivnu funkciju, što se vidi i po brojnim referencama na abortus i upotrebu kontraceptivnih sredstava među ženama u penitencijalima. Ako se ima u vidu kasnija kriminalizacija tih praksi tokom lova na veštice, značajno je to što se o kontraceptivnim sredstvima tu govori kao o „napicima za izazivanje jalovosti“ ili *maleficia* (Noonan 1965: 155–61), za koje se pretpostavlja da su ih koristile žene.

Crkva je u ranom srednjem veku i dalje bila donekle popustljiva prema tim praksama, svesna da žene na taj način mogu pokušati da ograniče rađanje iz ekonomskih razloga. Tako se u *Decertum* biskupa Burkhardta iz Vormsa (oko 1010), posle ritualnog pitanja,

„Da li ste uradile ono što neke žene imaju običaj da čine, kada se sparuju i onda hoće da umore svoju čeljad, svojim *maleficia* i biljkama, kojima ubijaju ili odsecaju zametak, ili pomoću kojih, ako još nisu začele, pokušavaju da ne začnu?“

okrivljenoj osobi određuje kazna od deset godina; ali, primećuje se i da je „velika razlika ako je ona neka sirota žena, koja je postupila tako jer joj je teško prehraniti se ili neka koja je to učinila da bi prikrila zločin preljube.“ (Ibid.)

Ipak, stvari su se drastično promenile čim je kontrola nad reprodukcijom počela da prerasta u pretnju za ekonomsku i društvenu stabilnost, kao što se to dogodilo posle demografske katastrofe koju je izazvala Crna smrt, apokaliptička epidemija kuge, koja je između 1347. i 1352. pokosila više od trećine evropskog stanovništva. (Ziegler 1969: 230)

Kasnije ćemo videti kakvu je ulogu ta demografska katastrofa imala u „krizi radne snage“ iz poznog srednjeg veka. Ovde možemo primetiti da su posle širenja kuge seksualni aspekti jeresi postali još naglašeniji u osudama (od strane crkve) i groteskno izobličeni, što je nagovestilo kasnije prikaze veštičjeg sabata. Sredinom XIV veka, inkvizitorski izveštaji se više nisu zadovoljavali optuživanjem jeretika zbog sodomije i seksualnih sloboda. Ovi su sada bili optuživani i za obožavanje životinja, uključujući i ozloglašeni *bacium sub cauda* (poljubac ispod repa), za uživanje u orgijastičkim obredima, noćno letenje i žrtvovanje dece. (Russell 1972) Inkvizitori su izveštavali i o postojanju sekta obožavalaca đavola, luciferijanaca. Prema zapisima sa tih procesa, koji obeležavaju prelaz sa proganjanja jeresi na lov na veštice, figura jeretika sve više poprima lik žene, tako je do početka XV veka glavna

meta progona jeretika postala veštica.

Ipak, to nije bio kraj jeretičkog pokreta. Njegovo konačno uništenje usledilo je 1533, kada su anabaptisti pokušali da osnuju Božji Grad u nemačkom gradu Minsteru. Taj pokušaj je ugušen u krvi, posle čega je usledio talas nemilosrdnih odmazdi nad proleterskim pobunama širom Evrope. (Po-chia Hsia 1988a: 51–69)

Sve do tada, ni žestoki progoni, niti demonizacija jeresi nisu mogli da spreče širenje jeretičkih uverenja. Prema Antoninoniju di Stefanu, ekskomunikacija, zaplena imovine, mučenje, smrt na lomači, krstaški pohodi protiv jeretika – nijedna od tih mera nije mogla da podrije „neizmernu vitalnost i popularnost“ *hearetica pravitatis* (jeretičkog zla). (di Stefano 1950: 769) „Nema nijedne komune“, pisao je početkom XIII veka biskup Jakov iz Vitrija (Jacques de Vitry), „u kojoj jeres nema svoje pristalice, svoje branioce i vernike.“ Čak i posle krstaškog pohoda protiv albižana 1215, koji je uništio mnoga uporišta katara, jeres je (zajedno sa islamom) ostala glavni neprijatelj i pretnja s kojom je crkva morala da se suočava. Njene pristalice su dolazile iz svih sfera života: seljaštva, nižeg sveštenstva (koje se poistovećivalo sa siromašnima i unosilo u njihove borbe jezik Jevanđelja), gradskog stanovništva, čak i iz nižeg plemstva. Ali, narodna jeres je prevashodno bila fenomen niže klase. Okruženje u kojem je cvetala činili su ruralni i urbani proleterijat: seljaci, obučari i tekstilni radnici, „među kojima je (jeres) propovedala jednakost, podstičući njihov pobunjenički duh proročkim i apokaliptičnim predviđanjima“. (*Ibid.*: 776)

Predstavu o popularnosti jeretika možemo steći i na osnovu suđenja koje je Inkvizicija sprovodila još tokom tridesetih godina XIV veka, na području Trenta, u severnoj Italiji, protiv onih koji su pružili gostoprimstvo Apostolskoj braći, kada je njihov vođa, fra Dolčino, trideset godina ranije, prolazio kroz tu oblast. (Orioli 1993: 217–37) U vreme njegovog dolaska, mnoga vrata su bila otvorena da bi pružila utočište za Dolčina i njegove sledbenike. Godine 1304, kada je ponovo najavio dolazak svete vladavine siromaštva i ljubavi, Dolčino je osnovao zajednicu u planinama nadomak Verčelija (Pijemont). Lokalni seljaci, koji su se već pobunili protiv biskupa iz Verčelija, pružili su mu podršku. (Mornese i Buratti 2000) Pune tri godine Dolčinove pristalice su se opirale krstaškim pohodima i blokadi koju je protiv njih podigao biskup – sa ženama koje su se borile rame uz rame sa muškarcima. Na kraju, bili su pobeđeni glađu i nadmoćnim snagama koje je crkva mobilisala protiv njih. (Lea 1961: 615–20; Hilton 1973: 108) Onog dana kada su ih trupe biskupa iz Verčelija konačno savladale, „više od hiljadu jeretika spaljeno je na lomačama ili se udavilo u reci ili stradalo od mača, najstrašnijom smrću“. Dolčinova saputnica, Margerita, bila je sporo sprovedena planinskim stazama i postepeno čerečena, da bi se pružio primer lokalnom stanovništvu. (Lea 1961: 620)

[32] Odnos između beguina i jeresi nije sasvim jasan. Dok su neki njihovi savremenici, kao Jakov iz Vitrija (Jacques de Vitry) – koga Karol Nil (Carol Neel) opisuje kao „značajnog crkvenog administratora“ – podržavali njihovu inicijativu kao alternativu jeresi, „one su na Bečkom koncilu 1312. konačno bile osumnjičene za jeres“, verovatno zbog netolerancije crkve prema ženama koje su izmicala muškoj kontroli. Beguine su vremenom nestale, „proterane iz postojanja crkvenom osudom“. (Neel 1989: 324–27, 329, 333, 339)

Borbe u gradovima

Nisu samo žene i muškarci već i seoski i gradski radnici u jeretičkom pokretu prepoznali zajednički cilj. To zajedništvo interesa, među ljudima za koje bi se inače moglo pretpostaviti da imaju različite probleme i težnje, može se objasniti s više strana. Prvo, u srednjem veku je postojala tesna veza između grada i sela. Mnogi građani bili su bivši kmetovi koji su se preselili ili pobjegli u grad, u potrazi za boljim životom; odatle su, baveći se svojim zanatima, nastavili da rade na zemlji, naročito u vreme žetve. Njihove misli i žudnje i dalje su bile duboko oblikovane životom na selu i njihovom očuvanom vezom sa zemljom. Seljake i gradske radnike je povezivala i činjenica da su bili potčinjeni istim političkim vladarima, budući da su se do XIII veka (naročito u severnoj i centralnoj Italiji) seosko plemstvo i gradska trgovačka aristokratija izmešali i stopili u jedinstvenu strukturu vlasti. Ta situacija je među radnicima podstakla uzajamno razumevanje i solidarnost. Tako su seljaci, kad god bi se pobunili, uz sebe imali zanatlije i fizičke radnike, kao i sve veću masu gradske sirotinje. Tako je bilo i za vreme seljačkog ustanka u primorskoj Flandriji, koji je počeo 1323. i okončao se juna 1328, pošto su Kralj Francuske i flamansko plemstvo porazili pobunjenike kod Kasela 1327. Kao što primećuje Dejvid Nikolas, „to što su pobunjenici bili su stanju da se bore punih pet godina, može se objasniti samo uključivanjem grada u borbu“. (David Nicholas 1992: 213–214) Zatim dodaje da su se do kraja 1324. seljačkoj pobuni pridružile i zanatlije iz Iprea i Briža:

„Briž, sada pod kontrolom tkača i valjaoničara, preuzeo je upravljanje pobunom od seljaka... Započeo je propagandni rat, s monasima i propovednicima koji su govorili masama da je nastupilo novo doba i da su sada jednaki sa aristokratama.“ (*Ibid.*: 213–14)

Drugi seosko-gradski radnički savez bio je onaj koji su formirali „*tišini*“, „*razbojnici*“ (*les Tuchins* ili *tuchinant*, 1381–1384), koji je delovao u planinama centralne Francuske i u kojem su zanatlije stupile u organizaciju tipičnu za seosko stanovništvo. (Hilton 1973: 128)

Ono što je povezivalo seljake i zanatlije bila je zajednička težnja za ukidanjem društvenih razlika. Kao što piše Norman Kon, to se može videti u najrazličitijim dokumentima:

„U izrekama siromašnih ljudi, koji jadikuju kako 'siromah stalno radi, brine se, zlopati, jeca i nikada se ne smeje od srca, dok se bogataš smeje i peva...'

U pučkim komadima, gde se kaže kako '... svaki čovek treba da ima onoliko vlasništva koliko i svaki drugi, a mi sada nemamo ništa što bismo mogli nazvati svojim. Velika gospoda uživa sve blagodeti, dok siroti svet nema ništa, osim patnje i nemaštine...'

U najpopularnijim satirama, koje su osuđivale to što 'sudije, starešine, panduri, gradonačelnici – skoro svi oni žive od pljačke. Svi oni gaze siromašne, hoće da ih liše svega... Jači pljačka slabijeg...' Ili opet: 'Dobri radnici prave pšenični hleb, ali nikada neće moći da ga okuse; ne, sve što dobijaju su mrvice kukuruza, od dobrog vina ostaje im samo talog, a od dobre odeće samo dronjci. Sve što je slasno i dobro odlazi plemićima i popovima...'' (Norman Cohn 1970: 99–100)

Te žalbe pokazuju koliko je duboka bila ozlojeđenost ljudi zbog nejednakosti između „velikih“ i „malih riba“, između „debelih“ i „mršavih“, kako se o imućnima i siromašnima govorilo u firentinskom političkom idiomu iz XIV veka. „Dobri ljudi, ništa u Engleskoj ne može, niti će ikada krenuti na dobro sve dok sve stvari ne budu zajedničke, dok ne bude više ni slugu, niti plemića i dok svi ne budemo živeli jednako“, govorio je Džon Bol u vreme kada je pokušavao da organizuje ustanak seljaka u Engleskoj 1381. (*Ibid.*: 199)

Kao što smo videli, glavni izraz težnji ka egalitarnijem društvu bilo je uzdizanje siromaštva i komunizma dobara. Ali, afirmacija egalitarne perspektive odražavala se i u novom stavu prema radu, najviše upravo kod jeretičkih sekti. S jedne strane, tu je bila strategija „odbijanja rada“, koju su usvojili francuski valdenzi (Siromasi iz Liona), kao i članovi nekih konvencionalnih sveštenečkih redova (franjevci i njihova frakcija „duhovnjaci“). U težnji da se oslobode svetovnih briga, preživljavali su na osnovu milostinje i komunalne podrške. S druge strane, razvilo se novo vrednovanje rada, naročito fizičkog, koje je svoju najsvesniju formulaciju dobilo u propagandi engleskih lolarda, koji su svoje sledbenike podsećali da „plemići imaju lepe kuće, a mi samo rad i nedaće, ali naš rad je taj

iz kojeg sve to dolazi“. (*Ibid.*; Christie-Murray 1976: 114–15)

Nema sumnje da je privlačnost „vrednosti rada“ – što je bila novina u društvu kojim je dominirala vojnička klasa – pre svega delovala kao podsetnik na proizvoljnost feudalne vladavine. Ali, ta nova svest ukazuje i na pojavu novih društvenih snaga, koje su imale ključnu ulogu u rušenju feudalnog sistema.

To vrednovanje rada odražava nastanak urbanog proletarijata, sastavljenog od zanatlija i šegrta – koji su radili za zanatlijske gazde i proizvodili za lokalno tržište – ali, pre svega, od nadničarskih fizičkih radnika, koje su bogati trgovci zapošljavali u industrijama namenjenim izvozu. Krajem XIV veka, u Firenci, Sijeni i Flandriji, u tekstilnoj industriji mogle su se naći i koncentracije od po 4.000 radnika (tkača, valjaoničara, farbara). Život u gradu za njih je bio novi oblik kmetstva, ovog puta pod upravom trgovaca tekstilom, koji su strogo kontrolisali njihove aktivnosti i nametali najdespotskiju klasnu vladavinu. Gradski nadničari nisu mogli da osnivaju bilo kakva udruženja i čak im je bilo zabranjeno da se okupljaju na bilo kojem mestu, bilo kojim povodom; nisu mogli da nose oružje, čak ni alate s kojima su radili u svojim zanatima; i nisu mogli da štrajkuju, pod pretnjom smrću. (Pirenne 1956: 132) U Firenci nisu imali građanska prava; za razliku od zanatlija, nisu bili deo nijedne struke ili gilde i bili su izloženi najokrutnijim zlostavljanjima od strane trgovaca, koji su, pored toga što su kontrolisali grad, vodili i svoje privatne sudove i neometano hapsili, mučili i vešali radnike zbog najmanje neposlušnosti. (Rodolico 1971)

Među tim radnicima srećemo najekstremnije oblike socijalnih protesta i najveću prijemčivost za jeretičke ideje. (*Ibid.*: 56–59) Tokom celog XIV veka, naročito u Flandriji, tekstilni radnici su se neprekidno bunili protiv biskupa, plemstva, trgovaca, čak i protiv najvećih zanatskih gildi. U Brižu, gde su 1348. najveće zanatske gilde preuzele vlast, radnici su nastavili da se bune protiv njih. Godine 1335, u Gentu, pobunu lokalne buržoazije nadvladala je pobuna tkača, koji su pokušali da uspostave „radničku demokratiju“, zasnovanu na odbacivanju svih autoriteta, osim autoriteta onih koji žive od manuelnog rada. (Boissonnade 1927: 310–11) Iako ih je tada porazila impresivna koalicija sila (uključujući princa, plemstvo, sveštenstvo i buržoaziju), tkači su se ponovo pobunili 1378. Tada im je uspelo da uspostave nešto što bi se (možda donekle preterano) moglo nazvati prvom „diktaturom proletarijata“ u istoriji. Prema Peter Boasonadu, njihov cilj bio je da pobune „zanatlije protiv gazdi, nadničare protiv velikih preduzetnika, seljake protiv vlastelina i sveštenstva. Pričalo se da su razmišljali i o istrebljenju cele buržoaske i aristokratske klase, osim dece uzrasta do šest godina.“ (*Ibid.*: 311) Bili su poraženi tek u bici na otvorenom polju, kod Rozebeke 1382 (Roosebeke; Westrozebeke), gde je 26.000 pobunjenika izgubilo živote. (*Ibid.*)

Događaji u Brižu i Gentu nisu bili izolovani slučajevi. I u Nemačkoj i Italiji radnici su se bunili u svakoj mogućoj prilici, zbog čega je lokalna buržoazija živela u stalnom strahu. U Firenci, godine 1379, radnici su preuzeli vlast, predvođeni „čompima“ (*Ciampi*), fizičkim radnicima iz firentinske tekstilne industrije.^[33] I oni su uspostavili radničku upravu, ali ona je potrajala svega nekoliko meseci, pre nego što su 1382. bili potpuno poraženi. (Rodolico 1971) Radnici iz Liježa, u Brabantu (Belgija, Holandija), imali su više uspeha. Godine 1384, plemstvo i bogataši („velikaši“, kako su ih zvali), nemoćni da se odupru pobunama koje su trajale više od jednog veka, konačno su kapitulirali. Od tada „zanatlije potpuno dominiraju gradom“, kao glavni arbitri u lokalnoj vlasti. (Pirenne 1937: 201; takođe, Fritz Roerig, *The Medieval Town*, 1967:91; *Die Europäische Stadt im Mittelalter*, 1932) Zanatlije su podržali i pobunjene seljake u primorskoj Flandriji, u borbi koja je trajala od 1323. do 1328, koju Piren opisuje kao „autentični pokušaj socijalne revolucije“. (*Ibid.*: 195) Prema jednom flamanskom svedoku, čija je klasna pripadnost očigledna, „kuga pobune bila je takva da se ljudima ogadio život.“ (*Ibid.*: 196) Tako su, između 1320. i 1332, „dobri ljudi“ iz Iprea preklinjali kralja da ne dopusti rušenje unutrašnjeg gradskog bastiona, unutar čijih su zidina živeli, zato što ih je on štitio od „prostog sveta“. (*Ibid.*: 202–03)

[33] *Čompi* su bili oni koji su prali, češljali i voštili vunu, tako da se može dalje obrađivati. Smatrani su za proste radnike i imali najniži društveni status. „*Ciampo*“ je pogrdni izraz, koji znači biti prljav i bedno obučen, verovatno zbog činjenice da su *čompi* radili polunagi i uvek umazani mašću i farbom. Njihova pobuna je počela u julu 1382, a varnica je bila vest da je jedan od njih, Simončino (Simoncino), bio uhapšen i mučen. Pričalo se da je od njega mučenjem iznuđeno priznanje da su *čompi* održali tajni sastanak, na kojem su se, poljubivši jedni druge u usta, zakleli da će braniti jedni druge od zlostavljanja poslodavaca. Kada su čuli za Simončinovo hapšenje, radnici su pohitali ka zdanju vunarske gilde (*Palazzo dell'Arte*) i zahtevali da njihov drug bude oslobođen. Pošto su izdejstvovali njegovo oslobođenje, zauzeli su zgradu gilde, postavili straže na Ponte Vekio (čuveni most u Firenci) i sa prozora gilde okačili znamenja „nižih gildi“ (*arti minori*). Zauzeli su i gradsku većnicu, gde su, kako su pričali, otkrili odaju punu omči, koje su navodno bile namenjene njima. Pošto su naizgled preuzeli kontrolu, *čompi* su sastavili peticiju u kojoj su tražili da uđu u vlast, da više ne budu kažnjavani odsecanjem ruke zbog neplaćanja dugova, da bogataši plaćaju veće poreze i da telesna kazna

bude zamenjena globom. U prvoj nedelji avgusta osnovali su miliciju i uveli još tri staleža, a uporedo su tekle i pripreme za izbore, na kojima bi prvi put učestvovali i predstavnici *čompija*. Ali, njihova vlast je trajala svega mesec dana. Vunarski magnati su ih ostavili bez posla i tako ih doveli do gladovanja. Posle poraza, mnogi su bili uhapšeni, obešeni ili pogubljeni odsecanjem glave; mnogo više njih je moralo da napusti grad i taj egzodus je označio početak opadanja vunarske industrije u Firenci. (Rodolico 1971: passim)

Crna smrt i kriza radne snage

Prekretnicu u srednjovekovnim borbama donela je Crna smrt, koja je ubila između 30 i 40 procenata evropske populacije. (Ziegler 1969: 230) Nastupi viši odmah posle Velike gladi 1315–1322, koja je oslabila otpornost ljudi na bolest (Jordan 1996), ta nezabeležena demografska katastrofa duboko je izmenila društveni i politički život Evrope i praktično označila početak nove ere. Društvene hijerarhije bile su izokrenute, usled izjednačavajućeg efekta širenja bolesti. Bliskost smrti je podrila i društvenu disciplinu. Suočeni s mogućnošću iznenadne smrti, ljudi nisu marili za rad ili za poštovanje društvenih i seksualnih pravila, već su pokušavali da se što bolje provedu, zabavljajući se što su duže mogli, bez razmišljanja o budućnosti.

Ipak, najvažnija posledica kuge bilo je zaoštavanje krize radne snage, pokrenute klasnim sukobima. Naime, desetkovanje radne snage učinilo je rad izuzetno oskudnim, kritično povećalo njegovu cenu i učvrstilo rešenost ljudi da razbiju okove feudalne vladavine.

Prema Kristoferu Dajeru, oskudica radne snage izazvana epidemijom dovela je do promene odnosa snaga u korist nižih klasa. Dok je zemlje bilo malo, seljaci su se mogli držati pod kontrolom, pod pretnjom izbacivanja. Ali, kako je stanovništvo sada bilo desetkovano, a zemlje bilo u izobilju, pretnje vlastelina više nisu imale nikakve ozbiljne posledice, pošto su seljaci mogli da se slobodno kreću i pronađu novu zemlju koju bi obrađivali. (Dyer 1968: 26) Tako su, dok je letina trulila, a stoka slobodno lutala poljima, seljaci i zanatlije iznenada postali gospodari situacije. Na nov razvoj ukazivali su i štrajkovi zakupaca, pojačani pretnjama masovnim odlaskom na drugu zemlju ili u grad. Vlastelinske hronike lakonski beleže kako su seljaci „odbijali da plate“ (*negant solve*). U njima je zabeleženo i da seljaci „više ne poštuju običaje“ (*negant consuetudines*) i da su ignorisali naređenja vlastelina da im poprave kuće, očiste kanale ili krenu u poteru za odbeglim kmetovima. (*Ibid.*: 24)

Do kraja XIV veka, neplaćanje zakupa i odbijanje obaveza postali su kolektivni fenomen. Cela sela su se organizovala da bi zajedno obustavila plaćanje globa, poreza i „tolidža“; nisu više priznavala obavezu komutacije ili presude vlastelinskih sudova, tih glavnih instrumenata feudalne vlasti. U tom kontekstu, kvantitet zakupa i neizvršenih obaveza postao je manje važan od činjenice da je klasni odnos, na kojem je počivala feudalna vlast, bio podriven. Evo kako je početkom XVI veka jedan pisac, čije reči odražavaju stanovište plemstva, sažeto opisao tu situaciju:

„Seljaci su suviše imućni... ne znaju šta znači poslušnost; više ne mare za zakon, hoće da plemstva više ne bude... i oni bi da odlučuju o tome koliki bismo zakup trebalo da ubiramo od naše zemlje.“ (*Ibid.*: 33)

Kao odgovor na povećanu cenu rada i obaranje feudalne rente, preduzeti su razni pokušaji da se poveća iskorišćavanje rada, bilo kroz ponovno uvođenje radne obaveze, bilo, kao u nekim slučajevima, obnavljanjem robovlasništva. U Firenci je uvoz robova bio odobren 1366.^[34] Ali, takve mere su samo zaoštrile klasni sukob. Englesko plemstvo je pokušalo da obuzda cenu rada pomoću Statuta o radu, koji je ograničavao maksimalnu nadnicu, što je izazvalo Seljački ustanak 1381. Ustanak se širio iz okruga u okrug i završio maršem hiljada seljaka od Kenta do Londona, koji su hteli da „popričaju sa Kraljem“. (Hilton 1973; Dobson 1983) Između 1379. i 1382, u Francuskoj se podigao „vihor revolucije“. (Boissonnade 1927: 314) Proleterska pobuna je eksplodirala u Bezijeru, gde je četrdeset tkača i obučara bilo obešeno. Pobunjeni radnici iz Monpelijea su poručili da će „do Božića prodavati hrišćansko meso po ceni od šest para za pola kile“. Pobune su izbile u Karaksonu, Orleanu, Amijenu, Turneu, Ruanu i konačno u Parizu, gde je 1413. na vlast došla „radnička demokratija“.^[35] U Italiji je najvažnija bila pobuna „čompija“, koja je počela u julu 1382. Na neko vreme, tekstilni radnici su prisilili buržoaziju da im ustupi deo vlasti i uveli moratorijum na sve dugove nadničara; proglasili su nešto što je u suštini bila diktatura proletarijata („Božji narod“), iako su uskoro bili poraženi od udruženih snaga plemstva i buržoazije. (Rodolico 1971)

„Kucnuo je čas“ – rečenica koja se često ponavlja u pismima Džona Bola – dobro ilustruje duh evropskog proletarijata krajem XIV veka, kada je u Firenci, na zidovima krčmi i radionica, počelo da se pojavljuje kolo sreće, kao simbol skorog preokreta.

U tom procesu, politički horizont i organizacione dimenzije seljačkih i zanatlijskih borbi su se proširili. Pobunili

su se celi regioni, koji su osnivali veća i regrutovali vojske. Seljaci organizovani u bande povremeno su napadali vlastelinska stada i uništavali arhive, s pisanim tragovima o njihovoj kmetovskoj službi. Do početka XV veka, sukobi između seljaka i plemstva pretvorili su se u prave ratove, kao što je bio *remesnas* u Španiji, koji je trajao od 1462. do 1486.^[36] Godine 1476. u Nemačkoj počinje ciklus „seljačkih ratova“, zaverom koju je predvodio Hans Behajm (Hans Boeheim; takođe Behem ili Böhm) iz Niklashauzena, poznat i kao „Hans Frulaš“. To je eskaliralo u četiri krvave pobune, pod vođstvom *Bundschuh* („Seljačkog saveza“), između 1493. i 1517, a kulminiralo velikim ratom, koji je trajao od 1522. do 1525. i zahvatio četiri zemlje. (Engels 1977; Blickle 1977)

U svim tim slučajevima pobunjenici se nisu zadovoljavali zahtevima za ograničavanjem feudalne vladavine, niti pukim pogađanjem oko boljih životnih uslova. Njihov cilj je bio ukidanje vlasti feudalnih gospodara. „Stari zakon se mora ukinuti“, objavili su seljaci za vreme ustanka u Engleskoj 1381. Do početka XV veka, makar u Engleskoj, kmetstvo i ropstvo zaista su skoro nestali, iako je pobuna bila politički i vojno poražena, a njene vođe surovo pogubljene. (Titow 1969: 47)

Ono što je usledilo bilo je opisivano kao „zlatno doba evropskog proletarijata“ (Marx 1909, Vol. 1; Braudel 1967: 128ff.), u oštrom kontrastu spram uobičajenih prikaza XV veka, koji je ikonografski ovekovečen prizorom plesa smrti i *memento mori* (lat., „seti se da si smrtna“).

Torold Rodžers (Thorold Rogers) je u svojoj čuvenoj studiji nadnica i životnih uslova u srednjovekovnoj Engleskoj izneo utopijsku sliku tog perioda. „Nikada ranije“, pisao je Rodžers, „nadbice (u Engleskoj) nisu bile tako visoke, a hrana tako jeftina.“ (Rogers 1894: 326ff) Radnici su ponekad bili plaćeni za svaki dan u godini, iako nedeljom i za vreme mnogih praznika nisu radili. Hranili su ih poslodavci, a bio im je isplaćivan i *viaticum*, nadoknada za dolaženje na posao i povratak kući, za svaki pređeni kilometar. Pored toga, tražili su da budu isplaćivani u novcu i da rade samo pet dana nedeljno.

Kao što ćemo videti, ima razloga za oprez kada je reč o razmerama te kornukopije („rog obilja“; *prim. prev.*). Ipak, za veliki deo evropskog seljaštva, XV vek je bio period nezabeležene društvene moći. Ne samo da im je oskudica radne snage donela vodeću ulogu već je i sam prizor poslodavaca u konkurentskoj borbi oko njihovih usluga osnažio njihovo samovrednovanje i izbrisao vekove poniženja i potčinjenosti. „Skandal“ visokih nadnica koje su radnici zahtevali, mogao se, u očima poslodavaca, porediti samo s novom arogancijom koju su ovi pokazivali – s njihovim odbijanjem da rade ili da nastave da rade nakon što bi zadovoljili svoje potrebe (što su sada, s većim nadnicama, mogli da postignu brže); njihovom čvrstom rešenju da iznajme svoju radnu snagu samo za ograničene poslove, umesto na duže vreme; njihovim traženjem drugih pogodnosti, pored nadnica; i s njihovim razmetljivim oblačenjem, zbog kojeg se, prema žalopojkama savremenih društvenih kritičara, nisu mogli razlikovati od vlastelina. „Sluge su sada gospodari, a gospodari sluge“, žalio se Džon Gover (John Gower) u *Mirour de l'omme* (Ogledalo čovečanstva, 1378), „seljaci žele da oponašaju slobodnjake i oblače se u njihovu odeću.“ (Hatcher 1994: 17)

Položaj bezemljaša takođe se popravio posle Crne smrti. (Hatcher 1994) To nije bio samo engleski fenomen. Godine 1348, kanonici (crkveni „pravnici“; *prim. prev.*) iz Normandije žalili su se kako ne mogu pronaći nikog ko bi obrađivao njihovu zemlju, a da ne traži više nego što je šestoro slugu zarađivalo početkom veka. Nadnice su se udvostručile i utrostručile i u Italiji, Francuskoj i Nemačkoj. (Boissonnade 1927: 316–20) U rajnskim i podunavskim zemljama dnevna poljoprivredna nadnica izjednačila se s prodajnom cenom svinje ili ovce, a te nadnice su važile i za žene, budući da se razlika između ženskih i muških zarada drastično smanjila neposredno posle Crne smrti.

Za evropski proletarijat to nije značilo samo dostizanje životnog standarda koji je sve do XIX veka ostao neprevaziđen i ukidanje kmetstva. Do kraja XIV veka, vezanost za vlastelinsku zemlju je praktično nestala. (Marx 1909, Vol. 1: 788) Kmetove su svuda zamenili slobodni seljaci – vlasnici prava na zemlju ili zakupci – koji su rad prihvatili samo za znatnu nadoknadu.

[34] Posle talasa Crne smrti, svaka evropska zemlja počela je da osuđuje dokolicu i kažnjava skitnju, prosjačenje i odbijanje rada. Engleska je u tom pogledu preuzela inicijativu, donošenjem Statuta iz 1349, koji je osuđivao visoke nadnice i besposličarenje i propisivao da oni koji nisu radili i nemaju sredstava za izdržavanje moraju prihvatiti rad. Slična uredba je doneta i u Francuskoj 1351, koja je ljudima preporučivala da ne daju hranu ili prenočište zdravim prosjacima i skitnicama. Dodatna uredba iz 1345. propisivala je da oni koji nastave da besposličare, provode vreme u

krčmama, kockaju se ili prose, moraju početi da rade ili će trpeti posledice; lakši prestupnici su bili zatvarani u tamnice, gde su živeli na hlebu i vodi; teži prestupnici su javno izlagani u okovima, a onim najtežim utiskivan je žig na čelo. U francuskom zakonodavstvu pojavio se novi element, koji je postao deo moderne borbe protiv skitnica: prinudni rad. U Kastilji je 1387. doneta uredba koja je privatnicima dopuštala da hapse skitnice i zapošljavaju ih na mesec dana bez nadnice. (Geremek 1985: 53–65)

[35] Koncept „radničke demokratije“ može delovati neumesno kada se primeni na te oblike uprave. Ali, treba imati u vidu da u Sjedinjenim Državama, koje se često smatraju za demokratsku zemlju, nijedan industrijski radnik još nije postao predsednik i da se najviša vladina tela sastoje isključivo od predstavnika ekonomske aristokratije.

[36] *Remensas* je bila otkupnina koju su kmetovi u Kataloniji morali da plate da bi napustili imanje. Posle Crne smrti, seljaci koji su plaćali *remensas* morali su da plaćaju i novi porez zvani „pet zloupotreba“ (*los malos usos*), koji se u početku nije primenjivao tako dosledno. (Hilton 1973: 117–18) Novi porezi i sukobi oko korišćenja napuštenih imanja bili su uzrok produženog, regionalnog rata, u kojem su katalonski seljaci regrutovali jednog muškarca iz svakog trećeg domaćinstva. Ojačali su svoje veze zakletvama, donosili odluke na seljačkim većanjima i, da bi zastrašili zemljoposednike, postavljali krstove i druge zastrašujuće znake po poljima. U poslednjoj fazi rata tražili su ukidanje rente i utvrđivanje seljačkih vlasničkih prava. (*Ibid.*: 120–21; 133)

Polna politika, uspon države i kontrarevolucija

Ipak, do kraja XV veka, kontrarevolucija je zahvatila sve nivoe društvenog i političkog života. Političke vlasti su prvo pokušale da pridobiju najmlađe i najbuntovnije radnike, uz pomoć podmukle polne politike, koja je ovima omogućavala slobodan pristup seksu i klasni antagonizam pretvorila u antagonizam prema proleterkim ženama. Kao što je pokazao Žak Rosijo, u *Srednjovekovnoj prostituciji* (Jacques Rossiaud, *La Prostitution médiévale*, 1988), gradske vlasti u Francuskoj su praktično *dekriminalizovale silovanje*, pod uslovom da su žrtve bile žene iz niže klase. U XIV veku, za silovanje neudate proleterke žene u Veneciji se retko kada dobijalo nešto više od packi, čak i u čestim slučajevima grupnog silovanja. (Ruggiero 1989: 91–108) Isto važi i za većinu gradova u Francuskoj. Tamo je grupno silovanje proleterkih žena postalo uobičajena praksa, a silovatelji su to radili otvoreno i bučno, kada bi u parovima ili grupama od čak petnaest članova upadali noću u domove žrtava ili ih vukli niz ulice, a da pri tom nisu ni pokušavali da se sakriju ili pruruše. Oni koji su upražnjavali taj „sport“ bili su mlade zanatlije ili kućne sluge, kao i sinovi imućnih porodica, ali bez prebijene pare u džepu, dok su žrtve bile siromašne devojke, koje su radile kao sluškinje ili pralje, i za koje se pričalo da ih njihove gazde „čuvaju za sebe“. (Rossiaud 1988: 22) U proseku, polovina gradske muške omladine bi u nekom trenutku bila uključena u te napade, koje Rosijo opisuje kao neku vrstu klasnog protesta, odnosno, kao sredstvo kojim su proleterki muškarci – prisiljeni da tokom mnogih godina odlažu brak zbog svog ekonomskog položaja – pokušavali da „uzmu ono što im pripada“ i tako se osvete bogatima. Ali, posledice su bile destruktivne za sve radnike, zato što je državno ohrabrivano silovanje podrilo klasnu solidarnost ostvarenu tokom antifeudalne borbe. Ne treba da čudi to što su nemiri do kojih je dolazilo zbog takve politike (larma, bande mladića koje noću tumaraju ulicama u potrazi za avanturom i narušavaju javni mir), za vlasti, opsednute strahom od gradskih pobuna i verovanjem da bi siromašni, ako preuzmu upravu, oteli njihove žene i raspolagali njima zajednički, izgledali kao mala cena za popuštanje društvenih tenzija. (*Ibid.*: 13)

Za proleterke žene, koje su i gospodari i sluge tako galantno žrtvovali, cena koju su morale da plate bila je neizračunljiva. Jednom silovane, nisu mogle da lako povrate svoje mesto u društvu. Njihov ugled bio bi uništen, tako da su morale da napuste grad ili da se odaju prostituciji. (*Ibid.*; Ruggiero 1985: 99) Ali, nisu patile samo one. Legalizacija silovanja stvorila je klimu intenzivne mizoginije, koja je degradirala sve žene, bez obzira na klasnu pripadnost. To je desenzibilizovalo populaciju za nasilje prema ženama i tako pripremlilo teren za lov na veštice, koji počinje u istom periodu. Upravo krajem XIV veka održavaju se prva suđenja vešticama, a Inkvizicija po prvi put beleži postojanje isključivo ženske jeresi i sekte obožavateljki đavola.

Drugi aspekt te polne politike razdora, koju su prinčevi i gradske vlasti sprovodili da bi razbili radnički protest, bila je institucionalizacija prostitucije, što se ogledalo u otvaranju gradskih javnih kuća, koje su se brzo proširile Evropom. Podstaknute savremenom politikom visokih nadnica, javne kuće pod državnom upravom bile su viđene kao dobar lek za nezadovoljstvo proleterke omladine, koja je u „la Grand Maison“ – kako su se državne javne kuće zvale u Francuskoj – mogla da uživa u privilegiji ranije rezervisanoj za starije muškarce. (Rossiaud 1988) Smatralo se i da su gradske javne kuće lek za homoseksualnost (Otis 1985), koja se u nekoliko evropskih gradova (na primer, u Padovi i Firenci) upražnjavala veoma široko i otvoreno, ali od koje je posle Crne smrti počelo da se zazire, kao od uzroka depopulacije.^[37]

Tako su između 1350. i 1450, u svakom gradu i varošici u Italiji i Francuskoj, bile otvorene državno sponzorisane javne kuće, finansirane od poreskih prihoda, koje su po broju daleko premašivale one iz XIX veka. Samo u Amijenu, godine 1453, postojale su 53 javne kuće. Pored toga, ukinuta su sva ograničenja i kazne u vezi sa prostitucijom. Prostitutke su sada mogle da traže mušterije u svim delovima grada, čak i ispred crkve, za vreme mise. Nisu više morale da se pridržavaju posebnih pravila u oblačenju ili da nose vidljive oznake, zato što je prostitucija bila zvanično priznata kao javna delatnost. (*Ibid.*: 9–10)

Čak je i crkva počela da na prostituciju gleda kao na legitimnu aktivnost. Za državne javne kuće se verovalo da predstavljaju protivotrov za orgijastičke seksualne prakse jeretičkih sekta i sodomiju, kao i da štite porodični život.

Iz današnje perspektive teško je proceniti koliko je igranje na „kartu seksa“ pomoglo državi da disciplinuje i podeli srednjovekovni proletarijat. Ono što je sigurno jeste da je taj polni „New Deal“ bio deo šireg procesa, koji

je, u odgovoru na zaoštavanje društvenih sukoba, vodio ka centralizaciji države, kao jedinog činioca sposobnog da se suprotstavi opštem otporu i sačuva klasne odnose.

U tom procesu, kao što ćemo videti kasnije u ovom radu, država postaje glavni menadžer klasnih odnosa i nadzornik reprodukcije radne snage – što je uloga koju nastavlja da igra i danas. U tom svojstvu, državni službenici u mnogim zemljama donose zakone koji ograničavaju cenu rada (tako što utvrđuju maksimalnu nadnicu), zabranjuju lutanje (sada strogo kažnjivo) (Geremek 1985: 61ff) i ohrabruju radnike da se reprodukuju.

Sve žešći klasni sukobi na kraju su doveli do stvaranja novog saveza između buržoazije i plemstva, bez kojeg se proleTERSKE pobune možda ne bi mogle ugušiti. Zaista je teško prihvatiti mišljenje, koje se često čuje među istoričarima, da te borbe nisu imale šanse na uspeh zbog ograničenosti svojih političkih horizonata i „konfuzne prirode njihovih zahteva“. U stvarnosti, ciljevi seljaka i zanatlija bili su sasvim jasni. Tražili su da „svaki čovek ima isto koliko i drugi“ (Pirenne 1937: 202), a da bi ostvarili taj cilj, udruživali su se sa svima koji „nisu imali šta da izgube“, delujući usklađeno, u različitim oblastima, ne zazirući od sukoba s dobro obučanim vojskama plemstva, uprkos nedostatku ratničkog umeća.

Ako su bili poraženi, onda je to bilo zato što su se sve sile feudalne vlasti – plemstvo, crkva i buržoazija – udružile protiv njih, iz straha od proleTERSKE pobune i uprkos svojim tradicionalnim podelama. Ta slika koju smo nasledili, o buržoaziji u neprekidnom ratu s plemstvom, koja na svom barjaku ističe zahtev za jednakošću i demokratijom, veoma je iskrivljena. Do kasnog srednjeg veka, gde god da pogledamo, od Toskane do Engleske i Brabanta, vidimo kako buržoazija već sklapa savez sa plemstvom u podjarmljivanju nižih klasa.^[37] Naime, u seljacima i demokratski orijentisanim tkačima i obuçarima iz gradova, buržoazija je prepoznala neprijatelja mnogo opasnijeg od plemstva – neprijatelja zbog kojeg su buržujci bili spremni da žrtvuju čak i njima tako dragu političku autonomiju. Prema tome, posle dva veka borbi za sticanje punog suvereniteta unutar gradskih zidina, urbana buržoazija je bila ta koja je ponovo uspostavila vlast plemstva, dobrovoljno se potčinjavajući vladavini prinčeva, što je bio prvi korak na putu ka apsolutističkoj državi.

^[37] Tako je širenje javnih kuća bilo praćeno kampanjom protiv homoseksualaca, koja je stigla čak i do Firence, gde je homoseksualnost bila važan deo društvenog tkiva i „privlačila muškarce svih dobi, bračnog statusa i društvenog položaja“. Homoseksualnost je u Firenci bila toliko popularna, da su prostitutke često nosile mušku odeću da bi privukle mušterije. Znaci promene u Firenci bile su dve inicijative koje su vlasti pokrenule 1403, kojima je grad zabranio „sodomitima“ da obavljaju javne funkcije i osnovao nadzornu komisiju za iskorenjivanje homoseksualnosti: Kancelariju za pristojnost. Ali, značajno je da su glavni korak te kancelarije bile pripreme za otvaranje nove javne kuće, tako da su do 1418. vlasti i dalje tragale za sredstvima za iskorenjivanje sodomije „iz grada i okruga“. (Rocke 1997: 30–32, 35) O promociji državno finansirane prostitucije od strane firentinskih vlasti, kao leku za opadanje populacije i „sodomiju“, videti i rad Richarda C. Trexlera (1993): „Kao i drugi italijanski gradovi iz XV veka, Firenca je verovala da se zvanično sponzorisanja prostitucija borila protiv dva neuporedivo veća moralna i društvena zla: muške homoseksualnosti – za čije se upražnjavanje smatralo da ukida razliku između polova, a s njom i sve ostale razlike i pravila ponašanja – i opadanja potčinjene populacije, usled nedovoljnog broja brakova.“ (str. 32) Trexler ukazuje da se ista sprega između širenja homoseksualnosti, opadanja populacije i sponzorisanja javne prostitucije može naći i u Luki (Toskana), Veneciji i Sijeni, krajem XIV i početkom XV veka, i da je porast broja i društveni uticaj prostitutki vremenom postali problem. Prema tome, dok su, „početkom XV veka propovednici i državnici (iz Firence) čvrsto verovali kako nijedan grad u kojem muškarci i žene izgledaju isto ne može dugo opstati... vek kasnije su se pitali da li može opstati ako se žene iz (više) klase ne mogu razlikovati od prostitutki iz javne kuće.“ (*Ibid.*: 65)

^[38] U Toskani, gde je demokratizacija političkog života otišla dalje nego u bilo kojem drugom delu Evrope, do polovine XV veka došlo je do preokreta u toj tendenciji i obnavljanja vlasti plemstva, čime je trgovačka buržoazija htela da spreči uspon nižih klasa. Do tog vremena, došlo je do organskog stapanja između trgovačkih i plemićkih porodica, preko brakova i podele povlastica. To je ukinulo društvenu mobilnost, koja je bila glavno dostignuće urbanog društva i komunalnog života u srednjovekovnoj Toskani. (Luzzati 1981: 187, 206)

II. Akumulacija rada i degradacija žena: Stvaranje „razlike“ u „prelasku na kapitalizam“

„Pitam se, ne potiču li svi ratovi, krvoprolića i beda od toga što je jedan čovek pokušao da zagospodari drugim?... I neće li ta beda nestati... kada svi izdanci čovečanstva budu gledali na zemlju kao na zajedničko blago.“ — Džerard Vinstenli, *Novi zakon pravednosti*, 1649 (Gerrard Winstanley, *New Law of Righteousness*)

Ona je za njega bila fragmentirana roba, o čijim se osećanjima i izborima retko kada vodilo računa: njena glava i srce bili su odsečeni od njenih leđa i ruku, odvojeni od njenog trbuha i vagine. Njena leđa i mišići bili su prisiljeni na poljski rad... od njenih ruku se tražilo da neguju i hrane belog čoveka... Njena vagina, koja je služila za seksualno uživanje, bila je kapija njene utrobe, koja je bila predmet njene kapitalne investicije – kapitalna investicija bio je seksualni čin, a tako nastalo dete, akumulirani višak...“ — Barbara Omolejd, „Srce tame“, 1983. (Barbara Omolade, „Heart of Darkness“, 1983)

Uvod

Razvoj kapitalizma nije bio jedini mogući odgovor na krizu feudalne vladavine. Širom Evrope, veliki komunalistički socijalni pokreti i pobune protiv feudalizma nosili su sa sobom obećanje novog, egalitarnog društva, izgrađenog na temeljima društvene ravnopravnosti i saradnje. Ipak, do 1525, njihov najsnažniji izraz, „Seljački ratovi“ u Nemačkoj ili, kako ih je nazvao Peter Blikle (Peter Blicke), „revolucija običnog čoveka“, bio je skršen.^[39] U odmazdi je masakrirano skoro sto hiljada pobunjenika. Zatim, 1535, „Novi Jerusalim“, pokušaj anabaptista iz Minstera da carstvo božije ostvare na zemlji, takođe završava krvoprolićem, pri čemu je pokret verovatno bio prethodno podriven iznutra, patrijarhalnim zaokretom njegovih vođa, koji su nametnuli poligamiju i tako izazvali protivljenje žena u svojim redovima.^[40] S tim porazima, praćenim širenjem lova na veštice i posledicama kolonijalne ekspanzije, završava se revolucionarni proces u Evropi. Ipak, oružana sila, sama po sebi, nije mogla da spreči krizu feudalizma.

Do poznog srednjeg veka, feudalna ekonomija bila je osuđena na propast, suočena s nagomilavanjem krize koja se protezala duže od jednog veka. Njene razmere možemo da sagledamo na osnovu nekih osnovnih podataka, koji pokazuju da je između 1350. i 1500. došlo do velike promene u odnosima moći između radnika i gazdi. Realna nadnica je porasla za 100%, cene su opale za 33%, rente su takođe zabeležile pad, radni dan se skratio i pojavila se tendencija ka lokalnoj samodovoljnosti.^[41] Dokaz o hroničnoj deakumulaciji do koje je došlo u tom periodu jeste i pesimizam tadašnjih trgovaca i zemljoposjednika, kao i mere koje su evropske države preduzimale da bi zaštitile tržišta, suzbile konkurenciju i primorale ljude na rad u nametnutim uslovima. Kao što govore zapisi iz feudalnih vlastelinskih registara, „rad nije vredeo ni doručka“. (Dobb 1963: 54) Feudalna ekonomija nije mogla da se reprodukuje, niti je kapitalističko društvo moglo da „evoluirá“ iz nje, zato što su samodovoljnost i nove, visoke nadnice omogućavali „blagostanje ljudi“, ali „isključivale mogućnost kapitalističkog blagostanja“. (Marx 1909, Vol. 1: 789)

Upravo u odgovoru na tu krizu, evropska vladajuća klasa je pokrenula globalnu ofanzivu, koja je u naredna tri veka promenila istoriju planete i postavila temelje kapitalističkog svetskog sistema, u neumornom pokušaju da prisvoji nove izvore bogatstva, proširi svoju ekonomsku osnovu i nove radnike stavi pod svoju kontrolu.

Kao što znamo, „osvajanje, porobljavanje, pljačka, ubijanje, rečju, sila“, bili su stubovi tog procesa. (*Ibid.*: 785) Zato je koncept „prelaska na kapitalizam“ po mnogo čemu fikcija. Britanski istoričari iz četrdesetih i pedesetih godina XX veka imali su običaj da govore o periodu – od, približno, 1450. do 1650. – u kojem se feudalizam u Evropi raspadao, a da ga nije zamenio neki novi društveno-ekonomski sistem, iako su elementi kapitalističkog društva počeli da poprimaju oblik.^[42] Prema tome, koncept „prelaska“ pomaže nam da razmišljamo o dugom periodu promena i društvima u kojima je kapitalistička akumulacija koegzistirala s političkim formacijama koje još nisu bile jasno kapitalističke. Međutim, taj pojam podrazumeva postepeni, linearni razvoj, iako je period na koji se odnosi bio jedan od najkrvavijih i najisprekidanijih u svetskoj istoriji – period u kojem je došlo do apokaliptičnog preobražaja i koji istoričari mogu da opisuju samo najoštrijim izrazima: Gvozdeno doba (Kamen), Doba pljačke (Hoskins) i Doba biča (Stone). Pojam „prelaska“ ne može da evocira promene koje su utrle put napredovanju kapitalizma, kao ni sile koje su ih oblikovale. Zato ću taj pojam u ovoj knjizi koristiti pre svega u temporalnom smislu, tamo gde govorim o društvenim procesima karakterističnim za „feudalnu reakciju“ i razvoj kapitalističkih odnosa, zajedno s Marksovim konceptom „prvobitne akumulacije“, iako se slažem sa onim njegovim kritičarima koji smatraju da moramo ponovo razmotriti marksističko tumačenje te akumulacije.^[43]

Marks je uveo pojam „prvobitne akumulacije“ na kraju prvog toma *Kapitala*, da bi opisao društveno i ekonomsko restrukturiranje koje je evropska vladajuća klasa pokrenula da bi odgovorila na krizu akumulacije, kao i da bi (u polemici sa Adamom Smitom)^[44] utvrdio sledeće: (i) kapitalizam se nije mogao razviti bez prethodne koncentracije kapitala i rada; i da je (ii) razdvajanje radnika od sredstava za proizvodnju, a ne suzdržavanje bogatih, izvor kapitalističkog bogatstva. Prvobitna akumulacija je, prema tome, koristan koncept, zato što povezuje „feudalnu reakciju“ i razvoj kapitalističke ekonomije, i prepoznaje *istorijske* i *logičke* uslove za razvoj kapitalističkog sistema, gde „primitivno“ (prvobitno) ukazuje kako na preduslove za postojanje kapitalističkih odnosa, tako i na određeni vremenski događaj.^[45]

Marks je, međutim, analizirao prvobitnu akumulaciju skoro isključivo iz ugla nadničarskog industrijskog proletarijata: po njemu, glavnog protagoniste revolucionarnog procesa njegovog doba i zasnivanja budućeg komunističkog društva. Tako se, u njegovom izlaganju, prvobitna akumulacija suštinski sastoji u otimanju zemlje od evropskog seljaštva i stvaranju „slobodnog“, nezavisnog radnika, iako je priznao sledeće:

„Otkriće zlata i srebra u Americi, istrebljivanje, porobljavanje, sahranjivanje urođeničkog stanovništva u rudnike, početak osvajanja i pljačkanja jugoistočne Azije, pretvaranje Afrike u rezervat za komercijalni lov na crne kože... jesu glavni momenti prvobitne akumulacije...“ (Marx 1909, Vol. 1: 823)

Marks je uvideo i da „se veliki deo kapitala koji se danas pojavljuje u Sjedinjenim Državama, bez ikakve potvrde o poreklu, do juče nalazio u Engleskoj, kao kapitalizovana krv dece.“ (*Ibid.*: 829–30) Za razliku od toga, u njegovom delu se nigde ne pominju duboke transformacije koje je kapitalizam izazvao u reprodukciji radne snage i društvenom položaju žena. Niti je bilo gde u svojoj analizi prvobitne akumulacije pomenuo „Veliki lov na veštice“ iz XVI i XVII veka, iako je ta državno sponzorirana kampanja zastrašivanja bila od ključnog značaja za poraz evropskog seljaštva i ubrzavanje njegovog proterivanja sa zemlje, kojom se do tada raspolagalo zajednički.

U ovom i narednom poglavlju razmatram te procese, naročito u Evropi, i tvrdim sledeće:

1. Oduzimanje sredstava za izdržavanje evropskim radnicima i primoravanje američkih i afričkih urođenika na robovski rad po rudnicima i plantažama „Novog sveta“ nisu bili jedini načini za stvaranje i „akumuliranje“ svetskog proletarijata.
2. Taj proces je zahtevao transformaciju tela u radnu mašinu i prisiljavanje žena na reprodukciju radne snage. To je, iznad svega, zahtevalo slamanje snage žena, što je, kako u Evropi tako i u Americi, ostvareno kroz istrebljivanje „veštica“.
3. Prema tome, prvobitna akumulacija nije prosto akumulacija i koncentracija upotrebljive radne snage i kapitala. To je *i akumulacija razlika i podela unutar radničke klase*, čime hijerarhije zasnovane na rodu, kao i na „rasi“ i starosnoj dobi, postaju konstitutivni elementi klasne vladavine i formiranja modernog proletarijata.
4. Zato kapitalističku akumulaciju ne možemo da poistovetimo sa oslobođenjem radnika i radnica, kao što su to (između ostalih) radili mnogi marksisti, ili da u napredovanju kapitalizma vidimo izraz istorijskog progressa. Naprotiv, kapitalizam je stvorio još brutalnije i podmuklije oblike porobljavanja, tako što je u telo proletarijata uneo duboke podele, koje su poslužile za intenziviranje i prikrivanje eksploatacije. Dobrim delom zahvaljujući upravo tim nametnutim podelama – naročito onoj između žena i muškaraca – kapitalistička akumulacija i danas nastavlja da pustoši život u svakom kutku planete.

[39] Peter Blikle kritikuje koncept „seljačkog rata“, s obzirom na socijalni sastav te revolucije, koja je u svojim redovima imala mnogo zanatlija, rudara i intelektualaca. Seljački rat kombinuje ideološku istančanost, izraženu u dvanaest „tačaka“ koje su istakli pobunjenici, i snažnu vojnu organizaciju. Dvanaest „tačaka“ su uključivale: odbijanje kmetovske vezanosti za zemlju, smanjivanje poreza, ukidanje zakona o lovokrađi, pravo na sakupljanje drva, olakšavanje radne obaveze, smanjivanje renti, pravo na korišćenje zajedničkih dobara i ukidanje poreza na smrt. (Blickle 1985: 195–201) Izuzetna vojna snaga koju su pobunjenici pokazali delom je poticala od profesionalnih vojnika koji su učestvovali u pobuni, uključujući i *Landsknechte* – čuvene švajcarske vojnike, koji su u to vreme bili elitne plaćeničke trupe u Evropi. *Landsknechte* su predvodili seljačke vojske, stavivši svoje vojno umeće u njihovu službu i, u raznim prilikama, odbijali da se bore protiv pobunjenika. U jednom slučaju, svoje odbijanje su objasnili time što i oni potiču od seljaka i da su oni ti koji ih u vreme mira izdržavaju. Kada je postalo jasno da im se ne može verovati, nemački prinčevi su mobilisali trupe Švapske lige, dovučene iz udaljenijih oblasti, da bi skršili otpor seljaka. O istoriji *Landsknechte* i njihovom učešću u Seljačkom ratu, videti Reinhard Baumann, *I Lanzichenecchi* (1994: 237–256).

[40] U političkom smislu, anabaptisti su bili spoj „društvenog pokreta iz poznog srednjeg veka i novog antiklerikalnog pokreta, podstaknutog Reformacijom“. Kao i srednjovekovni jeretici, osuđivali su ekonomski individualizam i pohlepu i zalagali se za neku vrstu hrišćanskog komunalizma. Njihovo osvajanje Minstera desilo se neposredno posle Seljačkog rata, kada su se nemiri i gradske pobune proširili iz Frankfurta na Keln i druge gradove severne Nemačke. Godine 1531, zanatlije su preuzele kontrolu nad Minsterom, prekrstile ga u Novi Jerusalim i pod uticajem prognanih holandskih anabaptista, uspostavile u njemu komunalnu upravu, zasnovanu na deljenju dobara. Kao što piše Po-Chia Hsia, dokumenti o Novom Jerusalimu su uništeni, tako da o njemu znamo samo na osnovu priča njegovih neprijatelja. Zato ne treba da pretpostavimo da se sve odvijalo kako je rečeno. Prema raspoloživim zapisima, žene iz grada su u početku uživale visok stepen slobode; na primer, „mogle su da se razvedu od svojih nevernih muževa i stupe i nove brakove“. Situacija se promenila 1534, odlukom reformisane vlade da uvede poligamiju, što je izazvalo „aktivno protivljenje“ žena, koje su navodno bile izložene hapšenjima i čak pogubljenjima. (Po-Chia Hsia 1988a: 58–59) Nije jasno zašto je ta odluka doneta. Ali, ta epizoda zaslužuje detaljnije istraživanje, ako se ima u vidu odlučujuća uloga zanatlija u „tranziciji“, u pogledu žena. U stvari, znamo da su se zanatlije u nekoliko zemalja zalagali za proterivanje žena sa nadničarskih radnih mesta, a ništa ne ukazuje ni da su

se protivili progonu veštica.

[41] Za porast realnih nadnica i pad cena u Engleskoj, videti North i Thomas (1973: 74). Za kretanje nadnica u Firenci, videti Carlo M. Cipolla (1994: 206). Za pad vrednosti proizvodnje u Engleskoj, videti R. H. Britnel (1993: 156–171). O stagnaciji poljoprivredne proizvodnje u velikom broju evropskih zemalja, videti B. H. Slicher Van Bath (1963: 160–170). Rodney Hilton tvrdi da je u tom periodu došlo do „kontrakcije ruralne i industrijske ekonomije... koju je verovatno prvo osetila vladajuća klasa... Plemićki prihodi, kao i industrijski i trgovački profiti počeli su da opadaju... Pobune u gradovima su dezorganizovale industrijsku proizvodnju, a pobune na selu su ojačale otpor seljaka prema plaćanju zakupa. Tako su rente i profiti opali još više.“ (Rodney Hilton 1985: 240–241)

[42] O Morisu Dobu (Maurice Dobb) i debati o prelasku na kapitalizam videti Harvey J. Kaye, *The British Marxist Historians*. New York: St. Martin's Press, 1984, 23–69.

[43] U kritičare Marksovog shvatanja „prvobitne akumulacije“ spadaju i Samir Amin (1974) i Marija Mis (Maria Mies, 1986). I dok se Samir Amin fokusira na Marksov evrocentrizam, Marija Mis naglašava Marksovo slepilo za izrabljivanje žena. Drugačija kritika se sreće kod Jana Mulijea Butanga (Yann Moulier Boutang, 1998), koji Marks su zamera zbog toga što je stvorio utisak da je cilj vladajuće klase u Evropi bio oslobađanje od nepotrebne radne snage. Mulije Butang naglašava da je važno suprotno: otimanje zemlje je imalo za cilj da radnike veže za njihove poslove, a ne da podstakne njihovu mobilnost. Prva briga kapitalizma – insistira Mulije Butang – oduvek je bila da spreči beg radne snage. (str. 16–27)

[44] Kao što ukazuje Majkl Perelman (Michael Perelman (1985: 25–26), pojam „prvobitna akumulacija“ u stvari je skovao Adam Smit, a Marks ga je odbacio zbog njegovog istorijskog karaktera u Smitovoj upotrebi. „Da bi podvukao svoju udaljenost od Smita, Marks je dodao pežorativni prefiks 'takozvana' naslovu poslednjeg dela prvog toma *Kapitala*, koji je posvetio prvobitnoj akumulaciji. U suštini, Marks je odbacio Smitovu mističnu 'prethodnu' akumulaciju, da bi skrenuo pažnju na stvarno istorijsko iskustvo.“

[45] O odnosu između istorijske i logičke dimenzije „prvobitne akumulacije“ i njegovim implikacijama po savremne političke pokrete, videti: Massimo De Angelis, „Marx and Primitive Accumulation. The Continuous Character of Capital's 'Enclosures'“. Objavljeno u *The Commoner*, N. 2, septembar 2001, www.commoner.org.uk; Fredy Perlman, *The Continuing Appeal of Nationalism*, Detroit, Black & Red, 1985; objavljeno kao Fredy Perlman, „Stalna privlačnost nacionalizma“, *Reprodukcija svakodnevnog života i drugi eseji*, anarhija/ blok 45, 2003, anarhija-blok45.net1zen.com, takođe, kao pojedinačni tekst, u okviru Anarhističke biblioteke, anarhisticka-biblioteka.net (autor Fredy Perlman); i Mitchel Cohen, „Fredy Perlman: Out in Front of a Dozen Dead Oceans“ (neobjavljeni rukopis, 1998).

Kapitalistička akumulacija i akumulacija rada u Evropi

Kapitalizam se, piše Marks, pojavljuje na licu zemlje ogrezao u krvi i prljavštini, od glave do pete. (1909, Vol. 1: 834) I zaista, kada pogledamo početak kapitalističkog razvoja, stičemo utisak da se nalazimo usred nekog ogromnog koncentracionog logora. U „Novom svetu“ imamo potčinjavanje urođeničkih populacija režimima *mita i cuatelchil*,^[46] pod kojima je mnoštvo ljudi bilo primorano da na površinu zemlje iznosi srebro i živu iz rudnika u Huankaveliki i Potosi. U istočnoj Evropi se srećemo sa „drugim kmetstvom“, koje vezuje za zemlju seljake koji nikada ranije nisu bili kmetovi.^[47] U zapadnoj Evropi imamo „ograđivanje“, lov na veštice, žigosanje, bičevanje, zatvaranje skitnica i prosjaka u novosagrađene radne i popravne domove, modele budućeg zatvorskog sistema. Na horizontu se ukazuje uspon trgovine robljem, dok na moru brodovi već prevoze iznajmljene sluge i osuđenike iz Evrope u Ameriku.

Ono što možemo zaključiti na osnovu tog scenarija, jeste da je sila bila glavna poluga, glavni ekonomski činilac u procesu prvobitne akumulacije,^[48] zato što je kapitalistički razvoj podrazumevao ogroman skok u bogatstvu koje je prisvajala vladajuća klasa i broju radnika koje je ova stavila pod svoju kontrolu. Drugim rečima, prvobitna akumulacija se sastojala iz ogromne akumulacije radne snage – „mrtvog rada“, u obliku opljačkanih dobara i „živog rada“, u obliku ljudskih bića upotrebljivih za eksploataciju – ostvarene u razmerama nezabeleženim u dotadašnjoj istoriji.

Značajno je to što je, tokom prva tri veka svog postojanja, kapitalistička klasa pokazivala tendenciju da robovlasništvo i druge oblike prinudnog rada nametne kao glavni radni odnos – tendenciju ograničenu samo otporom radnika i opasnošću od iscrpljivanja radne snage.

To nije važilo samo za američke kolonije, gde se, tokom XVI veka, formirala ekonomija zasnovana na prisilnom radu, već i za Evropu. Kasnije ću razmotriti značaj robovskog rada i plantažnog sistema za kapitalističku akumulaciju. Ovde želim da naglasim da je i u Evropi, tokom XV veka, robovlasništvo, nikada sasvim ukinuto, bilo obnovljeno.^[49]

Kao što dokumentuje italijanski istoričar Salvatore Bono, kome dugujemo najobimniju studiju robovlasništva u Italiji, tokom XVI i XVII veka u mediteranskim zemljama bilo je mnogo robova, a njihov broj je porastao posle Bitke kod Lepanta (1571) i eskalacije neprijateljstva sa islamskim svetom. Bono procenjuje da je u Napulju živelo 10.000 robova, a u celom Napolitanskom kraljevstvu oko 25.000 (jedan posto ukupnog stanovništva). Slične brojke važe i za druge italijanske gradove, kao i za južnu Francusku. U Italiji je bio razvijen sistem javnog robovlasništva, u kojem su gradske vlasti primorale na hiljade otetih stranaca – predaka današnjih ilegalnih imigrantskih radnika – da obavljaju razne javne poslove ili ih iznajmljivale privatnim licima za rad u poljoprivredi. Mnogi su bili osuđeni na galije, gde je jedan od najvažnijih poslodavaca bila vatikanska flota. (Bono 1999: 6–8)

Robovlasništvo je „onaj oblik (eksploatacije) kojem svaki gazda uvek teži“. (Dockes 1982: 2) Evropa nije bila izuzetak. To se mora naglasiti, da bi se razvejala predstava o nekoj posebnoj vezi između robovlasništva i Afrike.^[50] Ali, robovlasništvo je u Evropi ostalo ograničen fenomen, budući da materijalni uslovi za njega nisu postojali, iako je težnja poslodavaca ka njemu morala biti snažna, ako se ima u vidu da je robovlasništvo u Engleskoj proglašeno nezakonitim tek u XVIII veku. Pokušaj da se ponovo uvede kmetstvo takođe nije uspeo, osim na istoku, gde je slaba naseljenost išla na ruku zemljoposjednicima.^[51] Na zapadu je obnavljanje kmetstva bilo sprečeno otporom seljaka, koji je kulminirao „Seljačkim ratom“ u Nemačkoj. Široki organizacioni front, koji se razvijao u tri zemlje (Nemačkoj, Austriji i Švajcarskoj), udružio je radnike iz svih oblasti (seljake, rudare, zanatlije, kao i neke od najboljih nemačkih i austrijskih umetnika)^[52] u toj „revoluciji običnih ljudi“, koja je označila prelomnu tačku evropske istorije. Kao i Boljševička revolucija u Rusiji 1917, ona je iz temelja uzdrmala moćnike, stapajući se u njihovoj svesti sa anabaptističkim zauzimanjem Minstera i tako opravdala njihova strahovanja o međunarodnoj zaveri koja ima za cilj rušenje njihove vladavine.^[53] Posle poraza revolucije, koji se desio iste godine kada i osvajanje Perua, i koji je Albreht Direr (Albrecht Durrer) obeležio svojom grafikom „Spomenik poraženim seljacima“ (Thea 1998: 65, 134–35), usledila je nemilosrdna odmazda. „Na hiljade leševa ležalo je između Tiringije i Alzasa, po poljima, šumama, u jarcima hiljada razrušenih, spaljenih zamkova... ubijenih, mučenih, nabijenih na kolac, rasčerečenih.“ (*Ibid.*: 146, 153) Ali, vreme se nije moglo vratiti unazad. U

raznim delovima Nemačke, kao i na drugim teritorijama zahvaćenim ratom, običajna prava su ostala na snazi; opstali su čak i neki oblici lokalne teritorijalne uprave.^[54]

To nije bio presedan. Tamo gde se otpor radnika ponovnom uvođenju kmetstva nije mogao slomiti, odgovor je bio proterivanje seljaka s njihove zemlje i uvođenje prisilnog najamnog rada. Radnici koji su pokušavali da se zaposle nezavisno ili da napuste svoje poslodavce bili su kažnjavani zatvorom ili čak smrću, u slučaju ponovljenog prestupa. „Slobodno“ tržište rada nije se razvilo u Evropi sve do XVIII veka, a čak i tada ugovorni najamni posao se mogao dobiti samo po cenu uporne borbe i to samo za ograničenu grupu radnika, većinom za muškarce i odrasle. Ipak, činjenica da se robovlasništvo i kmetstvo nisu mogli obnoviti značila je da se kriza radne snage u Evropi, koja je obeležila pozni srednji vek, nastavila sve do XVII veka, pogoršana težnjom za maksimalizacijom iskorišćavanja rada, što je ugrozilo reprodukciju radne snage. Ta kontradikcija – koja i dalje odlikuje kapitalistički razvoj^[55] – najdramatičnije je eksplodirala u američkim kolonijama, gde su rad, bolesti i disciplinske kazne uništili dve trećine urođeničke populacije, tokom nekoliko decenija posle osvajanja.^[56] Ista kontradikcija ležala je i u jezgri trgovine robljem i eksploatacije robovskog rada. Milioni Afrikanaca su umrli usled nepodnošljivih životnih uslova u koje su bili gurnuti za vreme „Prelaska“ (preko Atlantika) i na plantažama. Nikada u Evropi eksploatacija radne snage nije poprimila takve genocidne razmere, osim za vreme nacističkog režima. I pored svega toga, u XVI i XVII veku, privatizacija zemlje i komodifikacija društvenih odnosa (odgovor vlastele i trgovaca na njihovu ekonomsku krizu), izazvali su opšte siromaštvo, povećanje smrtnosti i intenzivan otpor, i zapretili da novu kapitalističku ekonomiju pretvore u olupinu. To je, po meni, istorijski kontekst u koji treba smestiti istoriju žena i reprodukcije, u prelasku s feudalizma na kapitalizam; naime, promene do kojih je napredovanje kapitalizma dovelo u položaju žena – naročito na proleterskom nivou, kako u Evropi, tako i u Americi – pre svega su bile diktirane potragom za novim izvorima rada, kao i za novim oblicima mobilizacije i podele radne snage.

Da bih to obrazložila, pratim glavne promene koje su oblikovale napredovanje kapitalizma u Evropi – privatizaciju zemlje i revoluciju cena – i pokazujem da one, same po sebi, nisu bile dovoljne za uspostavljanje samoobnovljivog procesa proletarizacije. Zatim, u opštim crtama, istražujem politike kojima je kapitalistička klasa disciplinovala, reprodukovala i proširila evropski proleterijat, počevši s napadom na žene, što je za ishod imalo stvaranje novog patrijarhalnog poretka, koji definišem kao „patrijarhat nadnice“. Na kraju, razmatram proizvodnju rasnih i seksualnih hijerarhija u kolonijama, istražujući u kojoj su meri one mogle da formiraju teren sukoba ili solidarnosti između urođeničkih, afričkih i evropskih žena, kao i između žena i muškaraca.

[46] Za opis sistema *encomienda*, *mita* i *catequil*, videti (između ostalog) André Gunder Frank (1978), 45; Steve J. Ster (1982); i Inga Clendinnen (1987). Prema opisu Gubder Franka, *encomienda* je bila „sistem pod kojim je pravo na raspolaganje radom indijanskih zajednica bilo preneto na španske zemljoposjednike.“ Ali, 1548. Španci su „počeli da *encomienda de servicio* zamenjuju sa *repartimiento* (zvanim *catequil* u Meksiku i *mita* u Peruu), koji je od poglavica indijanskih zajednica zahtevao da španskim *juez repartidor* (sudije za raspodelu) obezbede određeni broj radnih dana mesečno... Španski zvaničnici su onda tu radnu snagu distribuirali među ovlašćenim preduzetnicima-poslodavcima, od kojih se očekivalo da radnicima isplaćuju neku minimalnu nadnicu.“ (1978: 45) O nastojanjima Španaca u Meksiku i Peruu da obezbede obavezni rad tokom različitih faza kolonizacije i njegovom katastrofalnom uticaju na kolaps urođeničke populacije, videti Gunder Frank (*ibid.*: 43–49)

[47] Za razmatranje „drugog kmetstva“ videti Immanuel Wallerstein (1974) i Henry Kamen (1971). Ovde je važno naglasiti da su seljaci primorani na novo kmetstvo sada proizvodili za internacionalno tržište žitarica. Drugim rečima, uprkos naizgled nazadnom karakter radnog odnosa koji im je bio nametnut, u tom novom režimu oni su postali sastavni deo kapitalističke ekonomije u razvoju i internacionalne kapitalističke podele rada.

[48] Ovde ponavljam Marksove reči iz prvog toma *Kapitala*: „Sila je... sama po sebi, ekonomska snaga.“ (1909: 824) Mnogo manje ubedljivo je Marksovo naredno zapažanje: „Sila je babica svakog starog društva bremenitog novim.“ (*Ibid.*) Prvo, babice na svet donose život, a ne destruktiju. Ta metafora sugerše i da se kapitalizam „razvio“ iz sila koje su dozrevale u utrobi feudalnog sveta – tu pretpostavku je sam Marks odbacio u svom razmatranju prvobitne akumulacije. Poređenje sile s generativnom moći babice obavlja dobroćudnim plaštom proces akumulacije kapitala, sugeršući nužnost, neminovnost i, u krajnjoj liniji, progres.

[49] Robovlasništvo u Evropi nikada nije bilo ukinuto i preživljavalo je u nekim džepovima, uglavnom kao žensko kućno ropstvo. Ali, krajem XV veka, Portugalci ponovo počinju da uvoze robove, uglavnom iz Afrike. Pokušaji nametanja ropstva nastavili su se i u Engleskoj tokom XVI veka, što je za ishod (posle uvođenja socijalne pomoći) imalo izgradnju radnih zatvora i popravnih domova, u čemu je Engleska bila pionir.

[50] Videti Samir Amin (1974). Naglašavanje činjenice da je robovlasništvo u Evropi postojalo u XVI i XVII veku (i kasnije) važno je i zato što evropski istoričari to često „zaboravljaju“. Slavatore Bono kaže da je taj samonametnuti zaborav bio proizvod „otimanja oko Afrike“, koje se pravdalo kao misija koja će ukinuti robovlasništvo na afričkom kontinentu. Bono tvrdi da evropske elite nisu mogle da priznaju kako je u Evropi, navodnoj kolevci demokratije, među zaposlenima bilo robova.

[51] Immanuel Wallerstein (1974), 90–95; Peter Kriedte (1978), 69–70.

[52] Paolo Tea (Thea 1998) je ubedljivo rekonstruisao priču o nemačkim umetnicima koji su stali na stranu seljaka: „Za vreme protestantske reformacije neki od najboljih nemačkih umetnika XVI veka napustili su svoje laboratorije da bi se pridružili seljacima u borbi... Pisali su nacrtne dokumenata nadahnute načelima jevanđeoskog siromaštva, zajedničkog deljenja dobara i preraspodele bogatstva. Ponekad su... uzimali oružje u ruke da bi podržali taj cilj. Beskrajni spisak onih koji su posle vojnog poraza iz maja-juna 1523. podlegli strogoj smrtnoj kazni, koju su pobednici nemilosrdno sprovodili nad poraženima, uključuje i neka slavna imena. Među njima su i Ratget (Jorg Ratget), zarobljen u Forchajmu (Štuttgartu), (Filip) Dajtman (Philipp Dietman), kome je odrubljena glava i Rajmenšnajder (Tilman Riemenschneider), koji je bio raščerečen – obojica iz Vircburga – kao i Grinevald (Matthias Grünewald), koga je progonio dvor iz Majнца, za koji je radio. Holbajn Mladi (Hans Holbein der Jüngere) je bio toliko uznemiren tim zbivanjima da je pobjegao iz Bazela, grada razdiranog verskim sukobima.“
U Švajcarskoj, Austriji i Tirolu umetnici su takođe učestvovali u Seljačkom ratu, uključujući i one poput Luke Kranaha Starijeg (Lucas Cranach) i bezbroj manje poznatih slikara i bakrorezača. (*Ibid.*: 7) Tea ukazuje da se duboka posvećenost umetnika ciljevima seljaka prepoznaje i u novom vrednovanju ruralnih motiva, koji opisuju seljački život – seljaci koji plešu, životinje, biljke – u nemačkoj umetnosti iz XVI veka. (*Ibid.*: 12–15, 73, 79, 80) „Seoski predeo je oživeo... U ustanku je poprimio personalnost, koju je vredelo opisivati.“ (*Ibid.*: 155)

[53] Evropske vlasti iz XVI i XVII veka su upravo kroz prizmu Seljačkog rata i anabaptizma tumačile i gušile svaki oblik društvenog protesta. Odjeci anabaptističke revolucije osećali su se i u Engleskoj i Francuskoj, podstičući krajnje revnosnu i strogu reakciju na svaki izazov upućen postojećim vlastima. „Anabaptist“ je postalo kletva, pogrdan izraz i sinonim za zločinačke namere, kao što je to pedesetih godina XX veka u Sjedinjenim Državama bio izraz „komunista“ ili kao što je to „terorista“ danas.

[54] Seoska vlast i privilegije opstali su u zabačenim delovima nekih gradova-država. U nekim teritorijalnim državama seljaci su „i dalje odbijali plaćanje dugova i poreza, kao i radnu obavezu“. (Blickle 1985: 172) U Gornjoj Švabiji, iako kmetstvo nije bilo ukinuto, neke od glavnih seljačkih pritužbi, oko naslednih i bračnih prava, bile su uvažene Sporazumom iz Memingena 1526. „I u Gornjoj Rajni, u nekim oblastima došlo se do sporazuma pozitivnih po seljake.“ (*Ibid.*: 172–74) U Švajcarskoj, u Bernu i Cirihi, kmetstvo je bilo ukinuto. O poboljšanju sudbine „običnog čoveka“ pregovaralo se i u Tirolu i Salcburgu. (*Ibid.*: 176–79) Ali, „pravo dete revolucije“ bile su teritorijalne skupštine, uspostavljene u Gornjoj Švabiji posle 1525, koje su postavile temelj sistemu samouprave, koji je ostao na snazi sve do XIX veka. Nove teritorijalne skupštine, koje su se pojavile posle 1525, „ostvarile su“ u oslabljenom obliku, jedan od zahteva iz 1525: da obični čovek mora biti deo teritorijalne uprave, pored plemstva, sveštenstva i gradova.“ Blikle zaključuje: „Gde god je taj cilj bio ostvaren, ne možemo reći da su vlastelini krunisali svoju vojnu pobjedu i onom političkom, budući da je vladar i dalje zavisio od saglasnosti običnog čoveka. Tek kasnije, tokom formiranja apsolutističke države, vladar je uspeo da se oslobodi tih obzira.“ (*Ibid.*: 181–82)

[55] U osvrtnu na sve veću pauperizaciju koju je kapitalistički razvoj izazvao širom sveta, francuski antropolog Klod Melasu (Claude Meillasoux) je u svojoj knjizi *Žene, hrana i kapital (Femmes, greniers et capitaux, 1975; Maidens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Community, 1981)* tvrdio kako ta kontradikcija osuđuje kapitalizam na krizu u budućnosti: „Na kraju, imperijalizam – kao sredstvo za reprodukciju jeftine radne snage – vodi kapitalizam u veliku krizu; naime, iako su tu i dalje milioni ljudi... koji nisu neposredno zaposleni u kapitalizmu... koliko njih je i dalje spremno da trpi društvene lomove, glad i ratove koje ovaj donosi sa sobom, da bi proizvodili za sopstveno izdržavanje i prehranili svoju decu? (1981: 140)

[56] Razmere demografske katastrofe izazvane „kolumbovskom razmenom“ i dalje su predmet rasprave. Procene o opadanju populacije u Južnoj i Srednjoj Americi, u prvom veku posle Kolumba, veoma se razlikuju, ali savremeni naučnici su skoro jednoglasni u oceni da su posledice bile takve da se može govoriti o Američkom holokaustu. Andre Gunder Frank piše: „Za nešto više od jednog veka, indijansko stanovništvo je opalo za devedeset i čak devedeset pet procenata, u Meksiku, Peru i još nekim oblastima.“ (1978: 43) Slično tome, Nobl Dejvid Kuk (Noble David Cook) tvrdi: „Nekih devet miliona ljudi živelo je u granicama današnjeg Perua. Jedan vek posle kontakta, broj stanovnika je iznosio svega jednu desetinu onih koji su tu živeli kada su Evropljani prodrli u andski svet.“ (Cook 1981: 116)

Privatizacija zemlje u Evropi, proizvodnja oskudice i razdvajanje produkcije od reprodukcije

Od prvih dana kapitalizma, osiromašenje radničke klase počinje ratom i privatizacijom zemlje. To je bio internacionalni fenomen. Do sredine XVI veka evropski trgovci su prisvojili najveći deo zemlje na Kanarskim ostrvima i pretvorili ga u plantaže šećerne trske. Najmasivniji proces privatizacije zemlje i ograđivanja desio se u Americi, gde su, od početka XVIII veka, Španci prisvojili jednu trećinu komunalne urođeničke zemlje i uspostavili sistem *encomienda*. Gubitak zemlje bio je i jedna od posledica lova na robove u Africi, koji je mnoge tamošnje zajednice lišio cveta njihove mladosti.

Privatizacija zemlje u Evropi počinje krajem XV veka, uporedo s kolonijalnom ekspanzijom. Ona je poprimala različite forme: proterivanje zakupaca, poskupljivanje zakupa i sve veći državni porezi primoravali su ljude na zaduživanje i prodaju zemlje. Sve te oblike definišem kao *prisvajanje zemlje* zato što je čak i bez primene sile do gubitka zemlje dolazilo protiv volje pojedinaca ili zajednice, što je ugrožavalo njihovo izdržavanje. Dva oblika prisvajanja zemlje moraju se posebno pomenuti: rat – čiji se karakter u tom periodu promenio, tako da je sada služio za promenu teritorijalnih i ekonomskih aranžmana – i versku reformu.

„Pre 1494, ratovanje u Evropi se uglavnom sastojalo od manjih ratova, u obliku kratkotrajnih i neredovnih pohoda.“ (Cunningham i Grell 2000: 95) Ratovi su se često vodili leti, da bi se seljacima dalo vreme da obave setvu; vojske bi zatim dugo stajale jedne naspram druge, bez mnogo akcije. Ali, do XVI veka, ratovi su postali učestaliji i drugačiji, delom zbog tehnoloških inovacija, ali najviše zbog toga što su evropske države, uz pomoć imućnih finansijera, počele da se okreću teritorijalnim osvajanjima, da bi rešile svoje ekonomske krize. Vojni pohodi su postali duži. Vojske su se udesetostručile i postale stalne i profesionalizovane.^[57] Unajmljivani su plaćenici, koji nisu imali veze s lokalnim stanovništvom; a cilj ratovanja bio je eliminacija neprijatelja, tako da je rat za sobom ostavljao pusta sela, polja prekrivena leševima, glad i epidemije, kao na slici Abrehta Direra, „Četiri jahača apokalipse“ (1498).^[58] Taj fenomen, čiji traumatični uticaj na stanovništvo odražavaju brojna umetnička dela, promenio je poljoprivredni pejzaž Evrope.

Mnogi ugovori o zakupu bili su poništeni i tokom protestantske reformacije, kada je crkvena zemlja bila konfiskovana, što je počelo velikom otimačinom zemlje od strane više klase. U Francuskoj je opšta glad za crkvenom zemljom u početku ujedinila niže i više klase u okviru protestantskog pokreta; ali, kada je zemlja bila oteta, počevši od 1563, očekivanja zanatlija i običnih radnika – koji su, „sa strašću nastalom iz ogorčenosti i nade“, zahtevali eksproprijaciju crkvene imovine i bili mobilisani obećanjem da će i oni dobiti svoj deo – bila su izneverena. Prevareni su i seljaci, koji su postali protestanti da bi se oslobodili desetine. Kada su ustali u odbranu svojih prava, tvrdeći kako „Jevanđelje obećava zemlju za sve i njihovo oslobođenje“, bili su divljački napadnuti zbog pozivanja na pobunu.^[59] (*Ibid.*: 192) I u Engleskoj je najveći deo zemlje promenio vlasnike u ime verske reforme. Hoskin (W. G. Hoskin) je to opisao kao „najveći prenos zemlje u istoriji Engleske, još od normanskog osvajanja“ ili, mnogo jezgrovitije, kao „Veliku pljačku“.^[60] Ipak, privatizacija zemlje u Engleskoj odvijala se uglavnom kroz „ograđivanje“, fenomen koji se od tada toliko povezivao sa oduzimanjem „zajedničkih dobara“ od radnika, da savremeni antikapitalistički aktivisti njime označavaju svaki napad na društvena prava.^[61]

„Ograđivanje“ je u XVI veku bilo tehnički pojam, koji se odnosio na skup strategija kojima su engleski lordovi i bogati seljaci eliminisali zajedničko vlasništvo nad zemljom i proširivali svoje posede.^[62] To je uglavnom označavalo ukidanje sistema otvorenih polja, aranžmana u kojem su seljaci raspolagali neobebeženim komadima zemlje na neograđenim poljima. Ograđivanje je uključivalo i doslovno podizanje ograde oko zajedničkih poseda i rušenje koliba siromašnih seljaka, koji nisu imali svoju zemlju, ali su opet mogli da prežive zahvaljujući pristupu zajedničkim dobrima na osnovu običajnog prava.^[63] Veliki komadi zemlje bili su ograđeni da bi se napravila lovišta, dok su cela sela bila porušena da bi se dobili pašnjaci.

Iako se ograđivanje nastavilo i u XVIII veku (Neeson 1993), više od dve hiljade ruralnih zajednica bilo je uništeno na taj način, još u periodu pre reformacije. (Fryde 1996: 185) Uništavanje sela je bilo tako brutalno da je Kruna u dva navrata zahtevala istragu, prvo 1518, a zatim 1548. Ali, i pored toga što su bile formirane dve kraljevske komisije, malo šta je učinjeno da bi se taj trend zaustavio. Umesto toga, počeli su žestoki sukobi, koji su kulminirali brojnim ustancima, praćenim dugačkim raspravama o dobrim i lošim stranama privatizacije zemlje,

koje se nastavljaju i danas, oživljene napadom Svetske banke na poslednja zajednička dobra na planeti.

Sažeto rečeno, argument „modernizatora“, raznih političkih opredeljenja, glasi da je privatizacija zemlje povećala efikasnost poljoprivrede, a da je raseljavanje do kojeg je dovela bilo značajno nadoknađeno velikim povećanjem poljoprivredne proizvodnje. Zemlja je, navodno, bila iscrpljena, i da je ostala u rukama siromašnih, prestala bi da rađa – što nagoveštava Garet Hardin u svom eseju „Tragedija zajedničkih dobara“ (Garret Hardin, „The Tragedy of the Commons“, *Science*, 1968).^[64] Preuzimanje zemlje od strane bogatih omogućilo je njen oporavak. Uporedo s tom poljoprivrednom inovacijom, prema toj argumentaciji, ograđivanje je učinilo zemlju produktivnijom, što je poboljšalo snabdevanje hranom. S tog stanovišta, svako uzdizanje zajedničkog raspolaganja zemljom odbacuje se kao „nostalgija za prošlošću“, što bi trebalo da znači da je poljoprivredni komunalizam nazadan i neefikasan, a oni koji se za to zalažu kritikuju se zbog prevelike vezanosti za tradiciju.^[65]

Ali ta argumentacija ne stoji. Privatizacija zemlje i komercijalizacija poljoprivrede nisu poboljšali snabdevanje hranom običnih ljudi, iako su sigurno proizveli više hrane za tržište i izvoz. Radnicima su doneli dva veka gladovanja, kao što se i danas, čak i u najplodnijim delovima Afrike, Azije i Južne Amerike, širi neuhranjenost, zahvaljujući nekontrolisanom uništavanju zajedničkih zemljišnih poseda i politike „izvoz ili smrt“, koju nameću programi Svetske banke za „strukturno prilagođavanje“. Ni uvođenje novih poljoprivrednih tehnika u Engleskoj nije moglo nadoknaditi taj gubitak. Naprotiv, razvoj agrarnog kapitalizma išao je „ruku pod ruku“ sa osiromašivanjem seoskog stanovništva. (Lis i Soly 1979: 102) O bedi do koje je dovela privatizacija zemlje svedoči i činjenica da je, jedva vek posle pojave agrarnog kapitalizma, šezdeset evropskih gradova uvelo neku vrstu socijalne pomoći ili se kretalo u tom pravcu, pri čemu su skitnice postale međunarodni problem. (*Ibid.*: 87) Tome je verovatno doprineo i porast populacije; ali, njegov značaj je preneglašen i on se mora posmatrati u vremenskom kontekstu. Krajem XVI veka, skoro svuda u Evropi, populacija je stagnirala ili opadala, samo što radnici ovog puta nisu imali nikakve koristi od te promene.

Ima i mnogo zablude o efikasnosti sistema otvorenih polja u poljoprivredi. Neoliberalni istoričari su taj sistem opisivali kao rasipnički, ali čak su i neki zagovornici privatizacije zemlje, kao Jan de Vries (Jan de Vries, 1976) uviđali da zajedničko raspolaganje zemljom ima mnoge prednosti. Ono je štitilo seljake od loše žetve, zahvaljujući različitim komadima zemlje kojima su porodice imale pristup; omogućavalo je i obavljanje poslova po odgovarajućem rasporedu (budući da je svaki komad zemlje zahtevao pažnju u različito vreme), a podsticalo je i demokratski način života, utemeljen na samoupravi i samoodrživosti, pošto su sve odluke – kada početi žetvu, da li treba isušiti neko močvarno tlo, koliko životinja može da izađe na zajedničke pašnjake – donosili seljački zborovi.^[66]

Slično se gledalo i na „zajednička dobra“. Ocrnjena u literaturi XVI veka kao legla lenjosti i nereda, zajednička dobra su bila od suštinskog značaja za reprodukciju mnogih malih seljaka ili bezemljaša, koji su preživljavali samo zahvaljujući slobodnom pristupu livadama na kojima su napasali krave, ili šumama, u kojima su sakupljali drvo, divlje plodove i biljke, ili jezerima i ribnjacima i drugim slobodnim prostorima na kojima su se okupljali. Pored toga što su ohrabrivale kolektivno odlučivanje i saradnju, zajednička dobra su pružala materijalnu osnovu za procvat seljačke solidarnosti i društvenosti. Sve svetkovine, igre i skupovi seljačke zajednice odigravali su se na zajedničkoj zemlji.^[67] Društvena funkcija zajedničkih dobara bila je od naročite važnosti za žene, koje su, bez mnogo prava na zemlju i s manjom društvenom snagom, u većoj meri zavisile od njih, u pogledu svog izdržavanja, autonomije i društvenosti. Ako parafraziramo ono što je Alis Klark (Alice Whitcomb Clark) rekla o značaju pijaca za žene u prekapitalističkoj Evropi, možemo reći da su i zajednička dobra za žene bila središte društvenog života, mesta na kojima su mogle da se sretnu, razmene novosti i posavetuju se, mesta na kojima se mogao oblikovati ženski pogled na komunalna zbijanja, nezavistan od onog muškog. (Clark 1919, 1968: 51)

Ta mreža kooperativnih odnosa, o kojoj je R. H. Toni govorio kao o „primitivnom komunizmu“ feudalnog sela, urušila se sa ukidanje sistema otvorenih polja i ograđivanjem zajedničke zemlje. (Tawney 1967) Sa privatizacijom zemlje i pojedinačnim radnim ugovorima umesto kolektivnih, nije došlo samo do izumiranja kooperativnog poljoprivrednog rada; produbile su se i ekonomske razlike među seoskim stanovništvom, budući da se naglo povećao broj siromašnih bezemljaša, koji nisu imali ništa osim kolibe i krave, i koji nisu imali drugog izbora osim da „na kolenima i s kapom u ruci“ mole za neki posao. (Seccombe 1992) Društvena kohezija se slomila,^[68] porodice raspadale, mladi su počeli da napuštaju sela, da bi se pridružili sve većoj armiji skitnica i zanatlijskih radnika – što je uskoro postalo socijalni problem tog vremena – a stari su ostali prepuštani sami sebi. U posebno teškom položaju bile su starije žene, koje su, bez podrške dece, zapadale u bedu ili preživljavale od

pozajmica, sitnih krađa i odloženog plaćanja. Ishod je bio seljaštvo polarizovano ne samo produblјivanjem ekonomskih razlika već i mrežom mržnje i ozlojeđenosti, o čemu živo svedoče i zapisi o lovu na veštice, koji pokazuju da su iza mnogih optužbi za veštičarenje stajali sporovi oko zahteva za pomoć, ispaše životinja na tuđoj zemlji ili neplaćenih zakupa.^[69]

Ograđivanje je ugrozilo i ekonomski položaj mnogih zanatlija. Isto kao što multinacionalne kompanije iskorišćavaju seljake koje je s njihove zemlje proterala Svetska banka, da bi formirala „slobodne trgovinske zone“, gde se roba proizvodi po najnižoj ceni, tako su i u XVI i XVII veku kapitalistički trgovci iskoristili jeftinu radnu snagu do koje su mogli doći u ruralnim oblastima, da bi slomili snagu gradskih gildi i uništili nezavisnost zanatlija. To naročito važi za tekstilnu industriju, koja je bila reorganizovana kao ruralna kućna industrija, na osnovu „uslužnog rada“, preteče današnje „neformalne ekonomije“, koja takođe počiva na radu žena i dece.^[70] Ali, tekstilni radnici nisu bili jedini čiji je rad pojeftinio. Čim bi ostali bez pristupa zemlji, svi radnici bi zapadali u zavisnost nezabeleženu još od srednjeg veka, budući da je njihov bezemljaški status dopuštao poslodavcima da im smanjuju nadnice i produžavaju radni dan. U protestantskim oblastima to se događalo pod maskom verske reforme, koja je udvostručila radnu godinu, ukidanjem neradnih svetaca.

Nimalo čudno, s prisvajanjem zemlje, došlo je i do promene stava radnika prema nadnici. Dok se u srednjem veku na nadnicu moglo gledati kao na instrument oslobođenja (u poređenju sa prisilnom radnom obavezom), posle ukidanja slobodnog pristupa zemlji, nadnica je počele da se doživljava kao instrument poroblјavanja. (Hill 1975: 181ff)^[71]

Mržnja radnika prema nadničarskom radu bila je toliko snažna da je Džerad Vinstenli, vođa Kopača (*Diggers*), izjavio kako nema nikakve razlike da li neko živi pod neprijateljskom ili bratskom vlašću, ako radi za nadnicu. To objašnjava zašto je s početkom ograđivanja (u najširem smislu, koji uključuje sve oblike privatizacije zemlje) došlo do velikog porasta broja „vagabunda“ i „ljudi bez gospodara“, koji su se radije odavali skitnji i rizikovali pad u ropstvo ili smrt – koje su protiv njih propisivali „krvavi“ zakoni – nego da rade za nadnicu.^[72] To objašnjava i žilavu borbu seljaka za odbranu njihove zemlje od eksproprijacije, ma koliko da su ti posedi bili mali.

Borba protiv ograđivanja zemlje u Engleskoj počinje krajem XV i nastavila se tokom celog XVI i XVII veka, kada je rušenje ograda postalo „najčešći oblik socijalnog protesta“ i simbol klasnog sukoba. (Manning 1988: 311) Protesti protiv ograđivanja često su prerastali u masovne ustanke. Najpoznatija je bila Ketova pobuna, nazvana po njenom vođi, Robertu Ketu (Kett), koja je izbila u Norfoku, 1549. To nije bio neki mali noćni pohod. Na svom vrhuncu, pobunjenici su brojali 16.000 ljudi, imali artiljeriju, porazili državnu vojsku od 12.000 ljudi i čak zauzeli Norvič, u to vreme drugi grad po veličini u Engleskoj.^[73] Sastavili su i program, koji bi, da je bio ostvaren, zaustavio napredovanje agrarnog kapitalizma i eliminisao sve ostatke feudalne vlasti u zemlji. Program se sastojao od dvadeset devet zahteva, koje je Ket, seljak i kožar, saopštio lordu protektoru. Prvi je glasio da „od sada više niko neće ograđivati (zemlju).“ U ostalim tačkama je traženo vraćanje na cene od pre šezdeset pet godina, da „svi slobodnjaci i mali zakupci mogu koristiti sva zajednička dobra“ i da se „sve sluge moraju osloboditi, jer nas je bog sve oslobodio plemenitom krvlju svog sina“. (Fletcher 1973: 142–44) Ti zahtevi su i ostvareni u praksi. Širom Norfoka počelo je rušenje ograda, a pobunjenici su zaustavljeni tek u drugom napadu državne vojske. U masakru koji je tada usledio, ubijeno je oko 3.500 pobunjenika. Na stotine njih bilo je ranjeno. Ket i njegov brat Vilijam bili su obešeni ispred zidina Norviča.

Ipak, borba protiv ograđivanja nastavila se i tokom vladavine Džejmsa I, uz upadljivo povećano učešće žena.^[74] U tom periodu, u jednoj od svakih deset pobuna protiv ograđivanja učestvovalе su i žene. Neki od tih protesta bili su isključivo ženski. Na primer, godine 1607, trideset sedam žena, predvođene „Kapetanicom Doroti“, napalo je kopače uglja koji su radili na nečemu što su one smatrale zajedničkom seoskom zemljom, u mestu Torp Mur, u Jorkširu. Godine 1608, četrdeset žena se okupilo da „sruši ograde i međe“ oko jednog poseda u Vedingamu (Linkolnšir); a godine 1609, na jednom imanju u Dančerču (Vorvikšir), „pedeset žena, uključujući i udate žene, udovice, predilje, neudate devojke i sluškinje, okupilo se po noći da bi srušilo ogradu i zatrpalo jarak (oko imanja).“ (*Ibid.*: 97) Opet, u Jorku, maja 1624, žene su srušile jednu ogradu i bile uhapšene zbog toga – pričalo se da su „posle svog podviga uživale u duvanu i pivu“. (Fraser 1984: 225–26) Godine 1641, gomila, sastavljena uglavnom od žena, kojima su pripomogli i dečaci, provalila je ogradu oko jednog pojila u Bakdenu. (*Ibid.*) To su samo neki primeri sukoba u kojima su se žene sa vilama i kosama u rukama opirale ograđivanju zemlje ili isušivanju izvora, kada je to ugrožavalo njihovo izdržavanje.

Snažno prisustvo žena se pripisivalo uverenju da se one nalaze iznad zakona, pošto su ih zakonski „pokrivali“ njihovi muževi. Priča se da su se čak i muškarci oblačili kao žene, kada su išli da ruše ograde. Ali, to objašnjenje ne treba uzimati zdravo za gotovo. Naime, vlasti su ubrzo ukinule tu povlasticu i počele da hapse i zatvaraju žene umešane u pobune protiv ograđivanja.^[75] Pored toga, ne treba misliti kako žene nisu imale svoje razloge za otpor eksproprijaciji zemlje. Upravo je suprotno.

Kao i u slučaju komutacije, žene su bile te koje je najviše pogodio gubitak zemlje i raspad seoskog zajedništva. Delom je to bilo i zato što je ženama bilo mnogo teže da krenu primerom skitnica i migrantskih radnika, jer ih je nomadski život izlagao muškom nasilju, u vreme kada je mizoginija eskalirala. Žene su bile manje mobilne i zbog trudnoće i brige oko dece, što je činjenica koju previđaju oni istraživači koji bekstvo od služenja (kroz migraciju i druge oblike nomadizma) vide kao paradigmatički oblik borbe. Žene nisu mogle da stupe ni u plaćene vojske, iako su ih pratile kao kuvarice, pralje, prostitutke i supruge.^[76] Ali, do početka XVII veka i ta opcija je nestala, pošto su vojske postale uređenije, a masa žena, koja ih je nekada pratila, bila proterana s bojnih polja. (Kriedte 1983: 55)

Ograđivanje je mnogo teže pogodilo žene: čim su privatizacija zemlje i monetarizacija društvenih odnosa počeli da dominiraju ekonomskim životom, njima je bilo mnogo teže da se izdržavaju nego muškarcima, zato što su sve više bile ograničavane na posao reprodukcije, upravo u vreme kada je taj rad bio potpuno obezvređen. Kao što ćemo videti, taj fenomen, koji je pratio prelazak s naturalne na novčanu ekonomiju, može se, u svakoj fazi kapitalističkog razvoja, pripisati delovanju nekoliko faktora. Ipak, jasno je da se u njegovoj osnovi nalazila komercijalizacija ekonomskog života.

S nestankom naturalne ekonomije, koja je preovlađivala u prekapitalističkoj Evropi, nestala je i povezanost produkcije i reprodukcije, tipična za sva društva zasnovana na proizvodnji namenjenoj upotrebi. Te aktivnosti su postale nosioci različitih društvenih odnosa, a bile su i razdvojene po polovima. U novom monetarnom režimu samo je proizvodnja za tržište bila definisana kao aktivnost koja stvara vrednost, dok je reprodukcija radnika počela da se smatra bezvrednom sa ekonomskog stanovišta i čak prestala da se shvata kao rad. Reproductivni rad se i dalje plaćao – iako po najnižoj ceni – kada se obavljao za klasu gospodara ili izvan kuće. Ali, ekonomski značaj reprodukcije radne snage zadržao se u granicama domaćinstva, tako da je njena uloga u akumulaciji kapitala ostala nevidljiva, mistifikovana kao prirodni poziv i krštena kao „ženski posao“. Pored toga, žene su bile isključene iz mnogih nadničarskih zanimanja, a kada bi i radile za nadnicu, zarađivale su sitniš, u poređenju s prosečnom nadnicom za muškarce.

Te istorijske promene – koje su kulminirale u XIX veku, s pojavom domaćice s punim radnim vremenom – redefinisale su položaj žena u društvu i u odnosu na muškarce. Tako nastala polna podela rada nije samo vezala žene za posao reprodukcije već je i povećala njihovu zavisnost od muškaraca i omogućila državi i poslodavcima da iskoriste nadnice muškaraca kao sredstvo za kontrolu ženskog rada. Na taj način, razdvajanje robne proizvodnje od reprodukcije radne snage omogućilo je razvoj specifično kapitalističke upotrebe nadnice i tržišta, kao sredstava za akumulaciju neplaćenog rada.

Ali, što je najvažnije, razdvajanje produkcije od reprodukcije stvorilo je i klasu proleterskih žena, lišenih svega, kao što su to bili i muškarci, ali koje, za razliku od svojih muških srodnika, u društvu koje se sve više monetarizovalo, nisu imale skoro nikakav pristup nadnicama, što ih je osuđivalo na stanje hroničnog siromaštva, ekonomske zavisnosti i nevidljivosti, kao radnica.

Kao što ćemo videti, obezvređivanje i feminizacija reproduktivnog rada bili su katastrofa i za muške radnike, zato što je devalvacija reproduktivnog rada neminovno devalvirala i njegov proizvod: radnu snagu. Ipak, nema sumnje da su u „prelasku s feudalizma na kapitalizam“ žene prošle kroz jedinstven proces društvene degradacije, koji je bio od temeljnog značaja za akumulaciju kapitala i to ostao sve do danas.

Pored toga, kada posmatramo te procese, ne možemo reći kako su razdvajanje radnika od zemlje i napredovanje monetarne ekonomije ostvarili ciljeve borbe koju su srednjovekovni kmetovi vodili da bi se oslobodili od ropstva. Nisu radnici ili radnice bili ti koje je oslobodila privatizacija zemlje. Ono što se „oslobodilo“ bio je kapital, pošto je zemlja sada bila „slobodna“ da se koristi kao sredstvo za akumulaciju i eksploataciju, umesto da služi za izdržavanje ljudi. Oslobođeni su veliki zemljoposednici, koji su sada mogli da na radnike svale najveći deo troškova njihove reprodukcije, dajući im neka sredstva za izdržavanje samo kada bi bili direktno zaposleni. Kada ne bi bilo posla ili kada posao ne bi bio dovoljno profitabilan, kao u krizama trgovine ili poljoprivredne

proizvodnje, radnici su se, umesto da se i dalje plaćaju, mogli otpustiti i ostaviti da gladuju.

Razdvajanje radnika od sredstava za izdržavanje i njihova nova zavisnost od monetarnih odnosa značili su i da se realne nadnice sada mogu smanjiti, a ženski rad dodatno devalvirati, u odnosu na muški, pomoću monetarne manipulacije. Zato nije slučajno što su cene hrane, koje su dva veka stagnirale, odmah posle privatizacije zemlje počele da rastu.^[77]

[57] O promenama u karakteru ratovanja u ranoj modernoj Evropi videti, Cunningham i Grell (2000), 95–12; Kaltner (1998). Kaningem i Grel pišu: „Devedesetih godina XV veka velika vojska je brojala 20.000 ljudi, do polovine XVI veka bila je duplo veća, da bi krajem Tridesetogodišnjeg rata vodeće evropske države imale aktivne vojske od skoro 150.000 ljudi.“ (2000: 95)

[58] Gravira Albrehta Direra nije jedini prikaz „Četvorice jahača“. Tu su i oni Luke Kranaha (1522) i Mateusa Meriana (Mattheus Merian, 1630). Prikazi bojnih polja, pokolja vojnika i civila, sela u plamenu, nizova obešenih tela, suviše su brojni da bi se spomenuli. Rat je verovatno bio glavna tema slikarstva iz XVI i XVII veka, koja je prožimala sve prikaze, čak i one naizgled posvećene svetim temama.

[59] Taj ishod otkriva dve duše reformacije: narodnu i elitističku, koje su se ubrzo podelile na suprotne tabore. Dok je konzervativna strana reformacije naglašavala vrline rada i gomilanja bogatstva, narodna strana je zahtevala da društvom upravljaju „pobožna ljubav“, jednakost i komunalna solidarnost. O klasnoj dimenziji reformacije videti, Henry Heller (1986) i Po-Chia Hsia (1988).

[60] Hoskins (1976), 121–123. Crkva je u Engleskoj, pre reformacije, posedovala između dvadeset pet i trideset procenata seoske imovine. Od te zemlje, Henri VIII je prodao šezdeset pet procenata. (Hoskins 1976: 121–123) Oni koji su imali najviše koristi od te konfiskacije i onda još revnosnije ogradili stečenu zemlju, nisu bili staro plemstvo, niti oni koji su najviše zavisili od zajedničkih dobara u svom izdržavanju već niže plemstvo i „novi ljudi“, naročito advokati i trgovci, koji su u mašti seljaka bili oličenje pohlepe. (Cornwall 1977: 22–28) Na te „nove ljude“ seljaci su bili skloni da usmeravaju svoj gnev. Dobar prikaz gubitnika i dobitnika u tom velikom transferu zemlje koji je donela engleska reformacija jeste tabela 15 kod Peter Kriedte (1983: 60), koja pokazuje da je između dvadeset i dvadeset pet procenata zemlje koju je crkva izgubila postalo vlasništvo nižeg plemstva. *Vidi prikaz najvažnijih rubrika na kraju poglavlja.*

O uticaju reformacije u Engleskoj na zakup zemlje, videti i kod Kristofera Hila, koji piše:

„Ne treba idealizovati manastire kao trpeljive vlastelina da bi se videlo kako ima istine u žalbama savremenika da novi vlasnici skraćuju i otežavaju zakup i proteruju zakupce... 'Zar ne znate', rekao je Džon Palmer (John Palmer) grupi zakupaca koju je izbacivao, 'da su kraljevskom milošću srušene sve kuće popova, kaluđera i kaluđerica i da je sada kucnuo čas da i mi džentlmeni porušimo kuće vas sirotih lupeža?'“ (Hill 1958: 41)

[61] Videti *Midnight Notes* (1990); videti i *The Ecologist* (1993); i debatu o „ograđivanju“ i „zajedničkim dobrima“ u *The Commoner*, naročito br. 2 (septembar 2001) i br. 3 (januar 2002).

[62] Ograđivanje je primarno značilo „okruživanje komada zemlje živicom, jarcima ili drugim preprekama za slobodan prolaz ljudi i životinja, pri čemu je živica bila znak isključivog vlasništva i okupacije zemlje. Tako će, pomoću ograđivanja, zajednička upotreba zemlje, obično praćena nekim stepenom zajedničkog vlasništva nad zemljom, biti ukinuta i zamenjena individualnim vlasništvom i zasebnim imanjima.“ (G. Slater 1968: 1–2) Kolektivno vlasništvo nad zemljom je tokom XV i XVI veka bilo ukidano na razne načine. Zakonski načini su bili: a) kada bi jedna osoba otkupila sva imanja i njihova pripadajuća zajednička prava; b) dobijanje posebne kraljevske dozvole za ograđivanje ili usvajanje zakona o ograđivanju u Parlamentu; c) sporazum između vlastelina i zakupaca, overen u Sudu lorda kancelara; d) delimično ograđivanje nekorišćene zemlje od strane vlastelina, prema odredbama Zakona iz Mertona (1235) i Vestminstera (1285). Međutim, Rodžer Maning (Roger Manning) primećuje da su ti „zakonski metodi... često prikrivali upotrebu sile, prevare i zastrašivanja protiv zakupaca.“ (Manning 1998: 259) I E. B. Frajd (E. B. Fryde) piše da su se „stalno zlostavljanje zakupaca, u kombinaciji s pretnjama izbacivanjem, čim se ukaže zakonska prilika“ i fizičko nasilje koristili da bi izazvali masovno proterivanje, „naročito u godinama previranja 1450–85 (to jest, za vreme Rata Ruža).“ (Fryde 1996: 186) Tomas Mor je u *Utopiji* (1516) izrazio strepnju i pustoš izazvane tim masovnim proterivanjem, kada je govorio o ovcama koje su postale toliko proždrljive i divlje da su „ždrale i gutale čak i ljude“. „Ovce“, dodao je, koje, „proždiru, uništavaju i pustoše cela polja, kuće i gradove.“

[63] U knjizi *The Invention of Capitalism* (2000), Majkl Perelman (Michael Perelman) je naglasio značaj „običajnih prava“ (na primer, prava na lov), primetivši da su ona često bila od životnog značaja, jer je od njih zavisila razlika između opstanka i potpune nemaštine. (str. 38ff)

[64] Esej Gareta Hardina o „tragediji zajedničkih dobara“ (Garret Hardin, *Tragedy of the Commons*, 1968) bio je jedno od glavnih uporišta kampanje u prilog privatizacije zemljišta tokom sedamdesetih godina XX veka. „Tragedija“ se, prema Hardinu, sastojala u neminovnosti hobsijanskog egoizma, kao odlučujuće crte ljudskog ponašanja. Po njemu, u nekoj hipotetičkoj zajednici, svaki stočar želi da maksimalizuje svoj dobitak bez obzira na posledice njegovog delovanja po druge stočare, tako da je „propast suzbina u koju srljaju svi ljudi, svako u potrazi za svojim najboljim interesom“. (Navedeno u Baden i Noonah, eds., 1998: 8–9)

[65] „Modernizacija“ odbrane ograđivanja ima dugu istoriju, ali je sa neoliberalizmom dobila novu snagu. Njen glavni zagovornik bila je Svetska banka, koja je od vlada zemalja iz Afrike, Azije, Južne Amerike i Okeanije često zahtevala da privatizuju zajedničku zemlju kao uslov za odobravanje zajmova. (World Bank 1989) Klasična odbrana koristi od povećane produktivnosti na osnovu ograđivanja može se naći kod Harijet Bredli (Harriett Bradley, *The Enclosures in England: An Economic Reconstruction*, 1968, prvi put objavljeno 1918). Novija akademska literatura je usvojila ujednačeniji pristup proceni troškova i dobitaka, kao u radovima Gordona E. Mingaya (1997) i Roberta S. Duplessisa (1997: 65–70). Bitka oko ograđivanja je danas prešla granice naučnih disciplina, tako da to pitanje razmatraju i kulturolozi. Primer interdisciplinarnog pristupa je i zbirka Richarda Burta i Johna Michaela Archera, eds. *Enclosure Acts. Sexuality, Property and Culture in Early Modern England* (1994) – naročito eseji Jamesa R. Simeona, „Landlord Not King: Agrarian Change and Interarticulation“ i Wiliama C. Carrola, „The Nursery of Beggary“: Enclosure, Vagrancy, and Sedition in the Tudor-Stuart Period“. Vlijam Kerol je primetio kako je još u vreme Tjudora razvijena živa odbrana ograđivanja, kao i kritika zajedničkih dobara, koju su zagovarali glasnogovornici klase kojoj je ograđivanje i bilo u interesu. Prema tom pristupu, ograđivanje je podstaklo razvoj privatnog preduzetništva, koje je sa svoje strane povećalo poljoprivrednu produktivnost, dok su zajednička

dobra bila „leglo i utočište lopova, bitangi i prosjaka.“ (Carroll 1994: 37–38)

[66] De Vries (1976), 42–43; Hoskins (1976), 11–12.

[67] Zajednička dobra su bila mesto narodskih svetkovina i drugih kolektivnih aktivnosti, kao što su sportska nadmetanja, igre i susreti. Kada su bila ograđena, društvenost koja je odlikovala seosku zajednicu bila je ozbiljno narušena. Među obredima kojima je tako došao kraj, bio je i „Molitvena procesija“ („Rogationtide perambulation“, u zapadnim hrišćanskim crkvama, 25. april i tri dana pred Spasovdan ili Vaznesenje Hristovo; *prim. prev.*), godišnji obilazak polja, koji je trebalo da blagoslovi buduće žetve, ali koji je sada bio onemogućen ogradama podignutim oko polja. (Underdown 1985: 81)

[68] O razbijanju društvene kohezije videti (između ostalog), David Underdown, *Revel, Riot and Rebellion: Popular Politics and Culture in England, 1603–1660* (1985), naročito Poglavlje 3, koje opisuje i nastojanja starijeg plemstva da se distancira od *nouveaux riches*.

[69] Kriedte (1983), 55; Briggs (1998), 289–316.

[70] Domaća radinost je bila proširenje agrarne, ruralne industrije, koju su kapitalistički trgovci reorganizovali da bi iskoristili veliki rezervoar radne snage nastao ograđivanjem. Tim potezom trgovci su hteli da obore visoke nadnice i moć gradskih gildi. Tako je nastao sistem uslužne proizvodnje (putting-out system) – sistem u kojem su kapitalistički trgovci davali seoskim porodicama vunu ili pamuk za pređenje ili tkanje, često i sredstva za rad, a onda preuzimali gotove proizvode. O značaju tog sistema i domaće radinosti za razvoj britanske industrije govori činjenica da je cela tekstilna industrija, najvažniji sektor u prvoj fazi kapitalističkog razvoja, bila organizovana na taj način. Domaća radinost je imala dve glavne prednosti sa stanovišta poslodavaca: smanjivala je opasnost od „kombinovanja“ (udruživanja) i obarala cenu rada, budući da je kućna organizacija obezbeđivala radnicima besplatne domaće usluge i podršku dece i žena, koji su bili tretirani kao pomoćnici i dobijali male „sporedne“ nadnice.

[71] Nadničarski rad se toliko poistovećivao s ropstvom da su leveleri (Levellers) isključili nadničarske radnike iz glasačkog tela, zato što su ih smatrali nedovoljno nezavisnim od svojih poslodavca, da bi mogli slobodno da glasaju. „Zašto bi neka slobodna osoba od sebe pravila roba?“, pita Lisac, lik iz satire Edmunda Spensera, *Mother Hubbard's Tale* (1951). Sa svoje strane, Džerard Vinstenli, vođa Kopača (Diggers) izjavio je da nema nikakve razlike da li neko živi pod vlašću neprijatelja ili brata, ako radi za nadnicu. (Hill 1975)

[72] Herzog (1989), 45–52. Literatura o skitnicama je obimna. U najvažnije radove spadaju A. L. Beier (1974) i B. Geremek, *Poverty, a History* (1994).

[73] Fletcher (1973), 64–77; Cornwall (1977), 137–241; Beer (1982), 82–139. Početkom XVI veka pobune zbog ograđivanja uključivale su i niže plemstvo, koje je koristilo mržnju ljudi prema ograđivanju, uvećavanju poseda i pravljenju parkova da bi osiguralo svoje feude. Ali, posle 1549, „vodstvo plemstva u sukobima oko ograđivanja se smanjilo tako da su inicijativu u agrarnim protestima sve više preuzimali mali posednici, zanatlije i radnici iz domaće radinosti.“ (Manning 1988: 312) Tipičnu metu pobuna zbog ograđivanja Mening opisuje kao „stranca“: „Trgovci koji su pokušavali da kupe ulaznicu u plemstvo bili su naročito osetljivi na pobune protiv ograđivanja, kao i farmeri koji su radili na zakupljenoj zemlji. Novi vlasnici i farmeri bili su mete pobuna protiv ograđivanja u 24 od 75 slučajeva koji su došli do Zvezdane palate (Vrhovni sud, The Star Chamber). U srodnu kategoriju spadaju i slučajevi šestorice odsutnih džentlmena.“ (Manning 1988: 50)

[74] Manning (1988), 96–97, 114–116, 281; Mendelson i Crawford (1998).

[75] Na sve veće učešće žena u pobunama protiv ograđivanja uticalo je i popularno verovanje da se žene nalaze „izvan zakona“ i da mogu nekažnjeno uklanjati ograde. (Mendelson i Crawford 1998: 386–387) Ali, Sud Zvezdane palate se potrudio da ljude uveri u suprotno. Godine 1605, godinu dana posle donošenja zakona o veštičarenju Džejsma I, propisano je da će „ako žene izvrše neovlašćen upad, učestvuju u pobuni ili nečemu sličnom, protiv njih i njihovih muževa biti preduzete mere, tako što će (muževi) platiti kaznu i odštetu, bez obzira da li je upad ili prestup učinjen uz saglasnost muževa.“ (Manning 1988: 98)

[76] Videti, između ostalog, Maria Mies (1986).

[77] Do 1600, realne nadnice u Španiji su izgubile trideset procenata svoje kupovne moći, u odnosu na stanje iz 1511. (Hamilton 1965: 280) O Revoluciji cena, videti posebno klasično delo Earla J. Hamiltona, *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501–1650* (1965), koje istražuje uticaj američkog blaga na nju; zatim, David Hackett Fischer, *The Great Wave: Price Revolution and the Rhythms of History* (1996), koja se bavi rastom cena od srednjeg veka do danas – naročito Poglavlje 2 (str. 66–113); i zbornik radova koji je priredio Peter Ramsey, *The Price Revolution in Sixteenth Century England* (1971).

Revolucija cena i pauperizacija evropske radničke klase

Taj „inflacioni“ fenomen, koji je zbog svojih pogubnih društvenih posledica nazvan Revolucija cena (Ramsey 1971), tadašnji i potonji ekonomisti (na primer, Adam Smit) pripisivali su zlatu i srebru iz Amerike, koji su počeli da se „slivaju u Evropu (preko Španije) kao džinovska reka“. (Hamilton 1965: vii) Ali, primećeno je da su cene porasle i pre nego što su ti metali počeli da kruže evropskim tržištima.^[78] Pored toga, zlato i srebro, sami po sebi, nisu kapital i mogu se upotrebiti na druge načine, na primer, za izradu nakita ili zlatnih kupola ili za ukrašavanje odeće. Ako su služili kao sredstvo za regulaciju cena, koje je moglo da čak i pšenicu pretvori u skupocenu robu, onda je to bilo zato što su bili ugrađeni u kapitalistički svet u razvoju, u kojem je sve veći deo stanovništva – jedna trećina u Engleskoj (Laslett 1971: 53) – bio lišen pristupa zemlji i bio prinuđen da kupuje hranu koju je sam proizveo, i zato što je vladajuća klasa naučila kako da koristi čarobnu moć novca da bi oborila cenu rada. Drugim rečima, cene su skočile zbog razvoja kako nacionalnog, tako i internacionalnog tržišnog sistema, koji je ohrabrivao izvoz i uvoz poljoprivrednih proizvoda, tako da su trgovci gomilali dobra da bi ih kasnije prodali po većoj ceni. U Antverpenu, u septembru 1565, „dok su siromašni doslovno gladovali po ulicama“, skladišta su se urušavala pod težinom nagomilanog žita. (David Hackett Fischer 1996: 88)

To su bile okolnosti u kojima je dolazak blaga iz Amerike pokrenuo masivnu redistribuciju bogatstva i novi proces proletarizacije.^[79] Povećanje cena je uništilo male seljake, koji su morali da se odreknu svoje zemlje da bi kupili žito ili hleb, ako žetva nije mogla da prehrani njihove porodice, i stvorilo klasu kapitalističkih preduzetnika, koja akumulirala bogatstvo investirajući u poljoprivredu i pozajmljivanje novca, u vreme kada je posedovanje novca za mnoge ljude bilo pitanje života ili smrti.^[80]

Revolucija cena je izazvala i istorijski kolaps realnih nadnica, koji se može uporediti sa onim što se desilo u naše vreme, širom Afrike, Azije i Južne Amerike, u zemljama koje su Svetska banka i Međunarodni monetarni fond „strukturalno prilagodili“. Do 1600, realne nadnice su izgubile 30% svoje kupovne moći, u poređenju sa onim iz 1511, a do naglog pada je došlo i u drugim zemljama. (Hamilton 1965: 28) Dok su cene hrane porasle osam puta, nadnice su se povećale svega tri puta. (Hackett Fischer 1996: 74) To nije bilo delo nevidljive ruke tržišta već proizvod državne politike, koja je, u sto vreme, radnicima zabranjivala organizovanje, a trgovcima davala punu slobodu u manipulisanju cenama i prometu dobara. Predvidljivo, u narednih par decenija, realne nadnice su izgubile dve trećine svoje kupovne moći, što se vidi po promenama u dnevnoj nadnici engleskog stolara, izraženoj u kilogramima žita, između XIV i XVIII veka (Slicher Van Bath 1963: 327):

Godina	Kilogrami žita
1351–1400	121,8
1401–1450	155,1
1451–1500	143,5
1501–1550	122,4
1551–1600	83
1601–1650	48,3
1651–1700	74,1
1701–1750	94,6
1751–1800	79,9

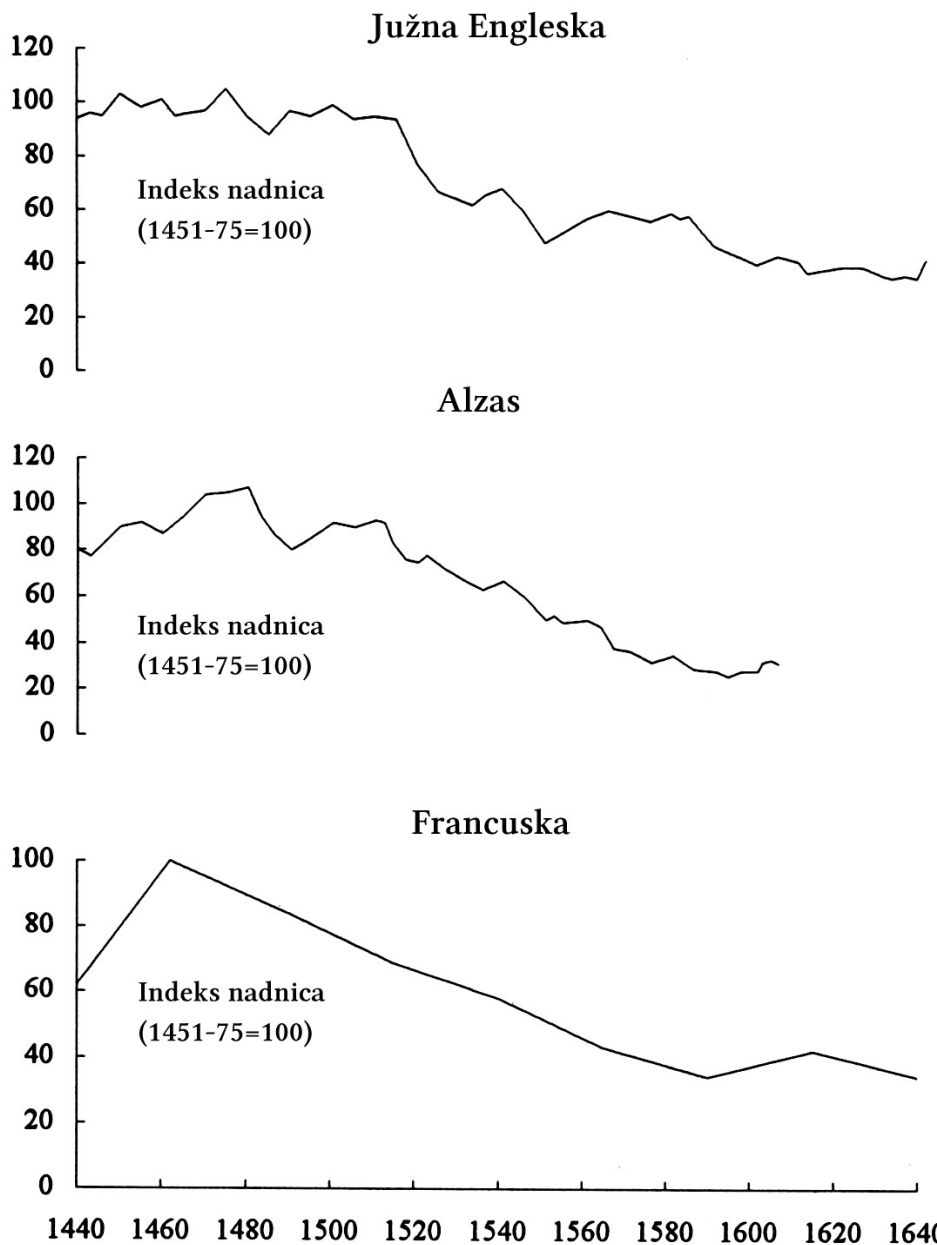
Trebalo je da prođu vekovi, da bi se nadnice u Evropi vratile na nivo iz kasnog srednjeg veka. Stanje se do te mere pogoršalo da je u Engleskoj, oko 1500, zanatlija morao da radi četrdeset nedelja da bi ostvario prihod za koji mu je početkom veka bilo potrebno petnaest nedelja. U Francuskoj (videti grafikom), između 1470. i 1570, nadnice su opale za 60%.^[81] (Hackett Fischer 1996: 78) Kolaps nadnica bio je posebno poguban po žene. U XIV veku, one su primale polovine nadnice muškaraca za isti posao; ali, do sredine XVI veka, primale su samo trećinu ionako smanjene nadnice muškaraca i nisu više mogle da se izdržavaju najamnim radom, ni u poljoprivredi, niti u proizvodnji, što je nesumnjivo uticalo na masovno širenje prostitucije u tom periodu.^[82] Ono što je usledilo bilo

je apsolutno osiromašenje evropske radničke klase, fenomen tako raširen i univerzalan, da se, oko 1550 i još dugo posle toga, o radnicima u Evropi govorilo prosto kao o „sirotinji“.

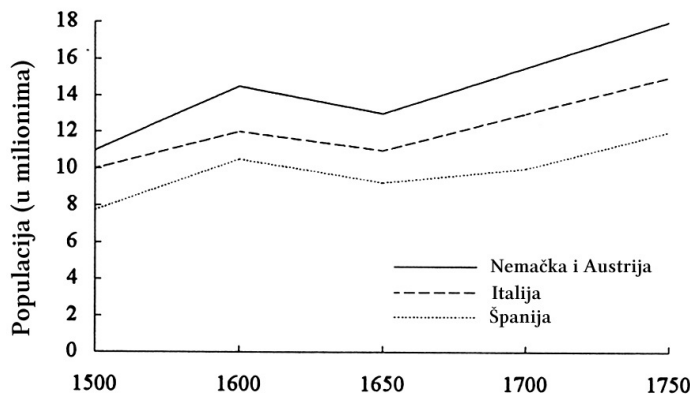
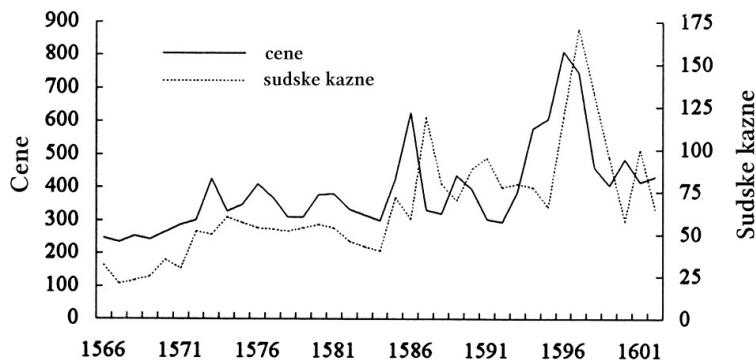
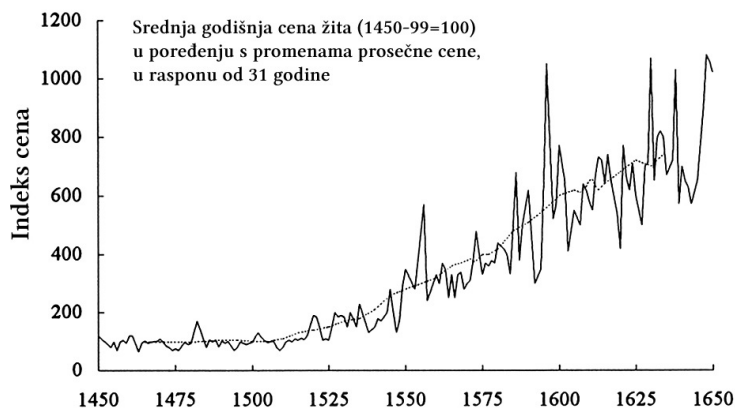
Dokaz za to dramatično osiromašenje je i promena do koje je došlo u radničkoj ishrani. Meso je nestalo s njihovih trpeza, osim nešto komadića sala, kao i pivo i vino, so i maslinovo ulje. (Braudel 1973: 127ff; Le Roy Ladurie 1974) Između XVI i XVIII veka, radnička ishrana se uglavnom sastojala od hleba, glavnog troška u njihovim budžetima. Bio je to istorijski uzmak (šta god smatrali za prehrambenu normu) u poređenju sa obiljem mesa tipičnim za kasni srednji vek. Peter Krite piše da je u to vreme „godišnja potrošnja mesa dostigla 100 kilograma po osobi, što je neverovatna količina čak i po današnjim standardima. Do XIX veka, ta količina je pala na 20 kilograma godišnje“. (Kriedte 1983: 52) I Brodel govori o kraju „mesožderske Evrope“, navodeći kao svedoka Hajnriha Milera (Heinrich Müller) iz Švabije, koji je 1550. pisao:

„... nekada se u seljačkoj kući drugačije jelo. Tada je mesa i hrane bilo u izobilju, svakog dana; trpeze na seoskim vašarima i gozbama pucale su pod težinom posluženja. Danas se sve uistinu promenilo. Za samo nekoliko godina, kakva teška vremena, kakve cene! A ishrana čak i dobrostojećih seljaka skoro da je gora od one fizičkih radnika i slugu nekada.“ (Braudel 1973: 130)

Nije samo meso nestalo već su i oskudice hrane postale uobičajene, ponekad pogoršane lošim žetvama, kada bi zbog slabih prinosa cene žita naglo skočile, osuđujući žitelje gradova na gladovanje. (Braudel 1966, Vol. I: 328) To je ono što se dogodilo u godinama gladi, četrdesetih i pedesetih godina XVI veka, a zatim ponovo tokom osamdesetih i devedesetih, koje spadaju u najteže periode u istoriji evropskog proletarijata, podudarajući se sa opštim nemirima i rekordnim brojem suđenja vešticama. Ali, pothranjenost je harala i u normalnim vremenima, tako da je hrana stekla veliku simboličku vrednost kao pokazatelj statusa. Želja za njom je kod siromašnih dostigla epske razmere, nadahnjujući sanjarije o pantagruelovskim orgijama, kao što su one koje je Rable opisao u *Gargantui i Pantagruelu* (Rableais 1552), ali i košmarne opsesije, kao što je uverenje, rašireno među seljacima iz severoistočne Italije, da veštice tumaraju noću po selima i hrane se njihovom stokom. (Mazzali 1988: 73)



Revolucija cena i pad realne nadnice, 1480–1640. Revolucija cena je dovela do istorijskog kolapsa realne nadnice. Za nekoliko decenija, realna nadnica je izgubila dve trećine kupovne moći. Sve do XIX veka, realna nadnica nije dostigla nivo koji je imala u još XV veku. (Phelps-Brown i Hopkins, 1981)



Ove tabele otkrivaju društvene posledice Revolucije cena. One prikazuju rast cene žita u Engleskoj između 1490. i 1650, zatim prateći rast drugih cena i zločina protiv vlasništva u Esekusu (Engleska), između 1566. i 1602. i konačno, pad populacije, izražen u milionima, u Nemačkoj, Austriji, Italiji i Španiji, između 1500. i 1750. (Hackett Fischer, 1996)

I dok se Evropa spremala da postane prometejski pokretač sveta, navodno predvođeni čovečanstvo ka novim tehnološkim i kulturnim visovima, u isto vreme je bila mesto gde ljudi nikada nisu imali dovoljno da jedu. Hrana je postala predmet tako intenzivne želje da se verovalo kako su siromašni spremni da prodaju dušu đavolu samo bi je se dočepali. Evropa je bila i mesto gde se seosko stanovništvo, naročito posle slabih žetvi, hranilo žirom, divljim korenjem ili korom drveća, dok su mnogi tumarali okolinom jecajući i jaučući, „toliko gladni da bi jeli i živo zrnevlje sa polja“ (Le Roy Ladurie 1974); ili su hrlili u gradove da bi možda dobili nešto u raspodeli žita, ili napadali kuće i ambare bogatih, koji bi se onda latili oružja i zatvarali gradske kapije, da bi gladne zadržali napolju. (Heller 1986: 56–63)

Da je prelazak na kapitalizam za evropske radnike značio početak dugačkog perioda gladovanja – koji se verovatno okončava tek sa ekonomskom ekspanzijom podstaknutom kolonizacijom – pokazuje i činjenica da su, za razliku od XIV i XV veka, kada su proleteriške borbe bile usmerene na zahteve za „slobodom“ i manje rada, borbe u XVI i XVII veku uglavnom bile podstaknute glađu i poprimale oblik napada na pekare i ambare i pobuna protiv izvoza lokalnih useva.^[83] Učesnike tih napada vlasti su opisivale kao „ništarije“, „siromašne“ i „bednike“, iako je uglavnom bila reč o zanatlijama, koji su do tog vremena jedva sastavljali kraj s krajem.

Obično su žene bile te koje su pokretale pobune zbog hrane. U šest od trideset jedne pobune zbog hrane u

Francuskoj, koje je proučavala Iv-Mari Berse (Ives-Marie Bercé), učestvovala su isključivo žene. U nekim drugim, prisustvo žena bilo je toliko upadljivo da ih Berse naziva „ženskim pobunama“.^[84] Komentarišući taj fenomen, u slučaju Engleske iz XVIII veka, Šila Roubotam (Sheila Rowbotham) zaključuje da su se žene isticale u takvim protestima zato što su one bile te koje su se starale o svojim porodicama. Ali, žene su bile i najteže pogođene visokim cenama, zato što je njihov opstanak, bez pristupa novcu i poslovima muškaraca, više zavisio od jeftine hrane. To je razlog zašto bi se, uprkos svom podređenom položaju, žene brzo našle na ulici kada bi cene hrane skočile ili kada bi se pročulo da su zalihe žita iznete iz grada. To se dogodilo i za vreme ustanka u Kordobi 1652, koji je počeo „rano izjutra... kada je neka siromašna žena jecajući prošla ulicama sirotinjske četvrti, noseći u rukama telo svog sina preminulog od gladi“. (Kamen 1971: 364) Isto se dogodilo i u Monpeljeu 1645, kada su žene izašle na ulice da bi „odbranile svoju decu od gladi“. (*Ibid.*: 356) U Francuskoj, žene su opsedale pekare kada bi bile ubeđene da će žito biti pronevereno ili kada bi otkrile da bogataši kupuju najbolji hleb, a da je onaj koji preostaje lakši ili skuplji. Masa siromašnih žena bi se tada okupila oko pekarskih skladišta, tražeći hleb i optužujući pekare da kriju zalihe. Pobune su izbijale i na trgovima gde su se održavale žitne pijace ili duž puteva kojima su išle zaprege sa kukuruzom namenjenim izvozu, kao i „na obalama reka... gde su čamdžije tovarili vreće (sa žitom)“. U takvim prilikama, pobunjenici su „postavljali zasede zapregama... naoružani vilama i toljagama... muškarci su odnosili vreće, a žene sakupljale žito u suknje, koliko god su mogle da ponesu.“ (Bercé 1990: 171–73)

Borba za hranu se vodila i drugim sredstvima, kao što su lovokrađa, pljačkanje susednih polja ili domova, i napadi na kuće bogataša. Godine 1532, u francuskom gradu Troau, pričalo se kako su siromašni podmetnuli požare u kućama bogatih, da bi ih opljačkali. (Heller 1986: 55–56) U Malineu (Mehelen), u Brabantu (Flandrija), gnevni seljaci su kuće špekulanata obeležavali krvlju. (Hackett Fischer 1996: 88) Zato ne iznenađuje to što su „zločini zbog hrane“ toliko zastupljeni u disciplinskim procesima iz XVI i XVII veka. Značajan je i povratak teme „đavolje gozbe“ u suđenjima vešticama, što je trebalo da znači kako se uživanje u pečenoj ovčetini, belom hlebu i vinu sada smatraju za dijabolični čin u slučaju „običnih ljudi“. Ali, glavno oružje koje je siromašnima stajalo na raspolaganju u borbi za opstanak bila su njihova izglednija tela, kao kada bi u vreme gladi horde skitnica i prosjaka, polumrtvih od gladi i boleština, opkoljavale one imućnije građane, hvatajući ih za ruke, pokazujući im svoje rane i prisiljavajući ih da žive u stalnom strahu kako od zaraze, tako i od pobune. „Ne možete proći ulicom ili se zaustaviti na nekom trgu“, pisao je jedan Venecijanac sredinom XVI veka, „a da vas ne okruži gomila koja traži milostinju: vidite da im je glad ispisana na licima, oči su im kao prstenje bez dragulja, njihovim bednim telima oblik daje samo koža razapeta na kostima.“ (*Ibid.*: 88) Vek kasnije, u Firenci zatičemo skoro isti prizor. „Bilo je nemoguće čuti misu“, žalio se izvesni Balduči (G. Balducci), aprila 1650, „toliko bi vas tokom službe ometali svi ti bednici, goli i prekriveni ranama.“^[85] (Braudel 1996, Vol. II: 734–35)

^[78] Braudel (1966), Vol. 1, 517–524.

^[79] Evo kako Peter Kriedte (Kriedte 1983) sumira ekonomski razvoj iz tog perioda: „Krizna je zaoštrila razlike u primanjima i vlasništvu. Pauperizacija i proletarizacija tekle su uporedo sa sve većom akumulacijom bogatstva... Istraživanje situacije u Čipenhemu, u Kembridžširu, pokazalo je da su slabe žetve (krajem XVI i početkom XVII veka) dovele do odlučujućeg pomaka. Između 1544. i 1712, farme srednje veličine su skoro nestale. U isto vreme, udeo imanja sa 90 i više ari zemlje povećao se sa 3% na 14%, a domaćinstava bez zemlje sa 32% na 63%.“ (Kriedte 1983: 54–55)

^[80] Wallerstein (1974), 83; Le Roy Ladurie (1928–1929). Sve veće zanimanje kapitalističkih preduzetnika za pozajmljivanje novca možda je bio motiv za proterivanje Jevreja iz većine evropskih gradova i zemalja u XV i XVI veku – iz Parme (1488), Milana (1489), Đenove (1490), Španije (1492) i Austrije (1496). Proterivanje i pogromi trajali su ceo vek. Sve dok 1577. Rudolf II nije preokrenuo taj talas, Jevrejima je bilo zabranjeno da žive u većem delu zapadne Evrope. Čim je pozajmljivanje novca postalo unosan posao, ta aktivnost, nekada smatrana nedostojnom hrišćana, bila je rehabilitovana, kao što pokazuje sledeći dijalog između seljaka i imućnog građanina, napisan anonimno, u Nemačkoj, oko 1521:

Građanin: Šta me dovodi kod tebe? Eto hteo bih da vidim kako provodiš vreme.

Seljak: Kako provodim vreme? Sedim ovde i brojim svoje pare, zar ne vidiš?

Građanin: Reci mi, građanine, ko ti je dao toliko novca da ga po ceo dan samo brojiš?

Seljak: Hoćeš da znaš ko mi je dao novac? Reći ću ti. Seljak pokuca na moja vrata i traži da mu pozajmim deset ili dvadeset guldena. Ja ga onda pitam da li poseduje neki dobar pašnjak ili lepu obradivu njivu. On kaže: 'Da, građanine, imam dobru livadu i lepu njivu, koji zajedno vrede sto guldena.' Ja mu onda kažem: 'Odlično! Daj livadu i njivu kao zalog i ako se obavežeš da ćeš mi plaćati jedan gulden godišnje na ime kamate, dobićeš pozajmicu od dvadeset guldena.' Srećan što čuje dobre vesti, seljak odgovara: 'Rado ću se obavezati.' 'Ali, morem ti reći', nastavljam ja, 'ako ne budeš na vreme platio kamatu, oduzeću ti njivu i livadu i od njih napraviti svoje vlasništvo.' Ali to ne brine mnogo seljaka i on mi daje livadu i njivu kao zalog. Pozajmljujem mu novac i on mi redovno plaća kamatu, godinu ili dve; onda naiđe loša žetva i on kasni s plaćanjem. Ja konfiksujem njegovu zemlju, proterujem ga i livada i njiva su sada moje. I to ne radim samo sa seljacima, nego i sa zanatlijama. Ako neki trgovac ima dobru kuću, pozajmljujem mu novac na to ime, i kuća ubrzo pripada meni. Tako sam stekao mnogo vlasništva i bogatstva, i eto zato provodim vreme brojeći pare.

Seljak: A ja sam mislio da se samo Jevreji bave zelenaštvom! Sada čujem da to rade i hrišćani.

[81] O situaciji u Nemačkoj, Krite piše sledeće: „Novija istraživanja su pokazala da je građevinski radnik u Augzburgu (Bavarska) mogao da normalno izdržava svoju ženu i dvoje dece od svog godišnjeg prihoda, tokom prve tri decenije XVI veka. Od tada je njegov životni standard počeo da opada. Između 1566. i 1575, kao i od 1585. do početka Tridesetogodišnjeg rata, njegova nadnica više nije mogla da obezbedi ni minimum izdržavanja za njegovu porodicu.“ (Kriedte 1983: 51–52) O osiromašenju evropske radničke klase, zbog ograđivanja i Revolucije cena, videti i C. Lis i H. Soly (1979), 72–79. Kako pišu, u Engleskoj je „između 1500. i 1600. cena žita skočila šest puta, a nadnice tri puta. Ne iznenađuje to što su za Frensisu Bejkona radnici i napoličari bili 'skućeni prosjaci'.“ U istom periodu, u Francuskoj je kupovna moć napoličara i nadničara opala za četrdeset pet procenata. „U Novoj Kastilji... nadničarski rad i siromaštvo bili su sinonimi.“ (*Ibid.*: 72–4)

[82] O porastu prostitucije u XVI veku videti, Nickie Roberts, *Whores in History: Prostitution in Western Society* (1992).

[83] Manning (1988); Fletcher (1973); Cornwall (1977); Beer (1982); Bercé (1990); Lombardini (1983).

[84] Kamen (1971); Bercé (1990), 169–179; Underdown (1985). Dejvid Anderdaun primećuje: „Mnogi su primetili istaknutu ulogu žena u pobunama (zbog hrane). Godine 1608, u Sauthemptonu, grupa žena je odbila da sačeka odluku veća o brodu natovarenom žitom za London; upale su na palubu i preotele tovar. Za žene se smatralo da su podstakle pobunjenike u incidentu u Vejmautu 1621, dok je Dorčesteru, 1631. godine, grupa (od desetak zatočenica tamošnjeg radnog doma) zaustavila jednu zapregu u pogrešnom uverenju da je natovarena žitom; jedna od njih se žalila na lokalnog trgovca, koji je „najbolje plodove zemlje, kao što su puter, sir, žito, itd., poslao preko mora.“ (Underdown 1985: 117) O učešću žena u pobunama zbog hrane, videti i Sara Mendelson i Patricia Crawford (1988). One pišu da su „žene imale istaknutu ulogu u pobunama zbog žita (u Engleskoj).“ Na primer, „(u) Meldonu, 1629. godine, gomila od preko stotinu žena i dece popela se na brodove da bi sprečila odlazak žita.“ Predvodila ih je „kapetnica En Karter (Ann Carter), koja je posle bila uhapšena i obešena“, zbog svoje uloge u protestu.“ (*Ibid.*: 385–86)

[85] Slični su bili i komentari jednog lekara iz italijanskog grada Bergama, za vreme gladi 1630: „Mahnita gomila napola mrtvih ljudi, koji su sve prolaznike spopadali na ulicama, na trgovima, u crkvama i sa pragova kuća, izazivala je gnušanje i strah, tako da je život postao nepodnošljiv, da ne pričam smradu koji se širio od njih, kao i o stalnim prizorima umiranja... u to ne bi mogao poverovati niko ko to nije doživeo.“ (Navedeno u Carlo M. Cipolla 1993: 129)

Državna intervencija u reprodukciji rada: pomoć siromašnima i kriminalizacija radničke klase

Bitka za hranu nije bila jedini front u borbi protiv širenja kapitalističkih odnosa. Ljudi su se svuda masovno opirali uništavanju dotadašnjeg načina života, boreći se protiv privatizacije zemlje, ukidanja običajnih prava, nametanja novih poreza, zavisnosti od nadnice i stalnog prisustva vojski u svojoj blizini, koje su bile toliko omražene da su ljudi žurno zatvarali kapije svojih gradova ne bi li sprečili vojnike da se smeste među njima.

U Francuskoj je između 1530. i 1670. bilo oko hiljadu „*émotions*“ (ustanaka), od kojih su mnogi zahvatili cele provincije i zahtevali intervenciju vojske. (Goubert 1986: 205) U Engleskoj, Italiji i Španiji nailazimo na sličnu sliku,^[86] koja govori da je prekapitalistički svet sela, koji je Marks otpisao kao „idiotizam seoskog života“, mogao da proizvede visok nivo borbe, koja u tom pogledu nije nimalo zaostajala za onom koju je vodio industrijski proletarijat.

Migracije, skitnja i porast „zločina protiv vlasništva“ u srednjem veku bili su oružja siromašnih i obespravljenih; te pojave su poprimile masovne razmere. Ako je verovati žalopojkama tadašnjih vlasti, sve je vrvelo od skitnica, koje su išle od grada do grada, prelazile granice, spavale u stogovim sena ili se tiskale ispred gradskih kapija – celo jedno čovečanstvo koje je živelo kao zasebna dijaspora i decenijama izmicalo kontroli vlasti. Samo u Veneciji, 1545, zabeleženo je prisustvo šest hiljada skitnica. „U Španiji, lugalice su zakrčile puteve i zaustavljale se u svakom gradu.“^[87] (Braudel, Vol. II: 740) Počevši od Engleske, koja u tom pogledu uvek bila pionir, država je donela nove, mnogo oštrije zakone protiv skitnica, koji su nalagali zatvaranje i smrtnu kaznu u slučaju ponovljenog prestupa. Ali, te represivne mere nisu imale efekta i putevi širom Evrope, tokom XVI i XVII veka, ostali su mesta velikih komešanja i susreta. Njima su prolazili jeretici u bekstvu od progona, otpušteni vojnici, zanatlije i drugi „prosti ljudi“ u potrazi za zaposlenjem, a zatim i strane zanatlije, seljaci izbačeni sa zemlje, prostitutke, razbojnici, sitni lopovi i profesionalni prosjaci. Iznad svega, putevima Evrope tekle su priče, sudbine i iskustva novog proletarijata. U isto vreme, stopa kriminaliteta je eskalirala, do te mere da je to počelo da sluti na veliku ispravku nepravde i preotimanje ukradenih komunalnih dobara.^[88]

Ti aspekti prelaska na kapitalizam (makar u evropskim okvirima) danas mogu izgledati kao stvar prošlosti ili, kako je to Marks napisao u *Grundrisse* (1973: 459), kao „istorijski preduslov“ kapitalističkog razvoja, koji će biti prevaziđen zrelijim oblicima kapitalizma. Ali, suštinska sličnost između tih pojava i društvenih posledica nove faze globalizacije, kojima smo danas svedoci, govore nam suprotno. Pauperizacija, pobune i eskalacija „kriminala“ jesu strukturalni elementi kapitalističke akumulacije, budući da kapitalizam mora da liši radnu snagu vlastitih sredstava za reprodukciju i nametne joj svoju vladavinu.

To što je do XIX veka, u industrijalizovanim delovima Evrope, većina ekstremnih oblika proletherske bede i pobune nestala, ne protivreči toj tvrdnji. Proletherska beda i borba nisu se okončali; samo su se smanjili u meri u kojoj je ekstremno izrabljivanje bilo izvezeno, prvo kroz institucionalizaciju ropstva, a kasnije kroz nastavak širenja kolonijalne dominacije.

Kada je reč o periodu „tranzicije“, u Evropi je to i dalje bilo vreme intenzivnih društvenih sukoba, koje je pripremlilo teren za skup državnih intervencija, koje su, sudeći po njihovim posledicama, imale tri glavna cilja: (a) stvaranje disciplinovanije radne snage; (b) suzbijanje društvenog negodovanja; i (c) vezivanje radnika za nametnute poslove. Osvrnimo se sada na te ciljeve.

U pokušaju nametanja radne discipline, započeo je napad na sve oblike kolektivne društvenosti i seksualnosti, uključujući sport, igre, plesove, okupljanje u pivnicama, svetkovine i druge grupne rituale, koji su bili izvor povezanosti i solidarnosti među radnicima. Sve to je bilo sankcionisano pravom bujicom ukaza: u Engleskoj, između 1601. i 1606, doneto je dvadeset pet ukaza samo o regulisanju rada pivnica. (Underdown 1985: 47–48) Piter Berk, u svom radu na tu temu, govori o tome kao o kampanji protiv „narodne kulture“. (Peter Burke, 1978) Ali, vidimo da je bila reč o desocijalizaciji ili dekolektivizaciji reprodukcije radne snage, kao i o pokušajima nametanja produktivnijeg korišćenja slobodnog vremena. Ti procesi su u Engleskoj dostigli vrhunac s dolaskom puritanaca na vlast, posle Građanskog rata (1642–49), kada je strah od društvene nediscipline podstakao zabranu svih proletherskih okupljanja i zabava. Ali, „moralna reformacija“ je bila jednako intenzivna i u neprotestantskim

oblastima, gde su, u istom periodu, verske procesije zamenile pesmu i ples, koji su se do tada izvodili ispred crkvi. Čak je i lični odnos s bogom bio privatizovan: u protestantskim oblastima, sa uspostavljanjem direktnog odnosa između pojedinca i božanstva; u katoličkim oblastima, sa uvođenjem lične ispovedi. Sama crkva, kao komunalno središte, prestala je da bude mesto bilo kakve društvene aktivnosti osim one posvećene kultu. Posledica bila je to što je fizičko ograđivanje, do kojeg su doveli privatizacije zemlje i omeđivanje zajedničkih dobara, bilo pogoršano procesom društvenog ograđivanja, dok se reprodukcija radnika pomerila sa otvorenih polja u kuće, sa zajednice na porodicu, iz javnog (zajednički posed, crkva) u privatni prostor.^[89]

Drugo, u decenijama između 1530. i 1560, u najmanje šezdeset evropskih gradova bio je uveden sistem socijalne pomoći, kako na inicijativu lokalnih vlasti, tako i direktnom intervencijom centralne države.^[90] Pravi ciljevi tog sistema i dalje su predmet rasprava. Dok se u većem delu literature posvećene tom pitanju na uvođenje javne pomoći gleda kao na odgovor na humanitarnu krizu, koja je ugrožavala društvenu kontrolu, francuski marksista Jan Mulije Butang (Yann Moulier Boutang), u svojoj obimnoj studiji prinudnog rada, insistira da je glavni cilj bilo „Veliko vezivanje“ proletarijata, to jest pokušaj sprečavanja bekstva radne snage.^[91]

U svakom slučaju, uvođenje javne pomoći označilo je prekretnicu u stavu države prema odnosu između radnika i kapitala, kao i u definiciji uloge same države. Bilo je to prvo priznanje *neodrživosti* sistema kapitalističke vladavine, isključivo na osnovu gladi i terora. Bio je to i prvi pokušaj rekonstrukcije države kao garanta klasnih odnosa i glavnog nadzornika reprodukcije i disciplinovanja radne snage.

Nagoveštaji te uloge mogu se pronaći još u XIV veku, kada se, suočena sa širenjem antifeudalne borbe, država pojavila kao jedini činilac sposoban da se suprotstavi radničkoj klasi, koja je bila regionalno ujedinjena, naoružana i koja se više nije ograničavala na zahteve u okviru političke ekonomije vlastelinskih imanja. Godine 1531, donošenjem Statuta o radnicima u Engleskoj, koji je utvrdio maksimalnu nadnicu, država je formalno preuzela odgovornost za upravljanje radnom snagom i represiju nad njom, koju lokalni lordovi više nisu mogli da garantuju. Ali, tek sa uvođenjem javne pomoći država je počela da polaže pravo na „vlasništvo“ nad radnom snagom, pri čemu je kapitalistička „podela rada“ bila ustanovljena i unutar vladajuće klase, što je poslodavcima omogućilo da se oslobode svake odgovornosti za reprodukciju radnika, sigurni da će država intervenirati, bilo šargarepom, bilo štapom, da bi izašla na kraj s neminovnim krizama. S tom inovacijom došlo je i do skoka u upravljanju društvenom reprodukcijom, što je za posledicu imalo uvođenje demografskog beleženja (popisi stanovništva, praćenje stope smrtnosti, nataliteta, brakova) i primenu knjigovodstva na društvene odnose. Kao primer može da posluži rad Kancelarije za siromašne iz Liona (Bureau des pauvres), koja je do kraja XVI ovladala izračunavanjem broja siromašnih, količine namirnica potrebnih detetu ili odrasloj osobi i vodila evidenciju umrlih, da bi sprečila da neko traži pomoć u ime preminule osobe. (Zemon Davis 1968: 244–46)

Uporedo s tom novom „društvenom naukom“, razvila se i internacionalna debata o administriranju javne pomoći, koja nagoveštava savremene debate o socijalnoj državi. Da li treba pomoći samo one koji su nesposobni za rad, koji se tu nazivaju „opravdano siromašnim“, ili treba pomoći i „telesno sposobne“ radnike, koji ne mogu da nađu posao? I koliko mnogo ili koliko malo bi im trebalo dati, da ne bi odustali od traženja posla? Ta pitanja su bila od suštinskog značaja sa stanovišta društvene discipline, pošto je glavni cilj javne pomoći bilo vezivanje radnika za njihova radna mesta. Ali, u tim pitanjima se retko dolazilo do konsenzusa.

I dok su humanistički reformisti, poput Huana Luisa Vivesa (Juan Luis Vives),^[92] i glasnogovornici imućnog građanstva uviđali ekonomske i disciplinatorne prednosti liberalnije i centralizovanije raspodele milostinje (koja ipak nije uključivala i distribuciju hleba), deo sveštenstva se snažno opirao zabrani pojedinačnih priloga. Ali, nezavisno od razlika u sistemima i stavovima, pomoć se određivala s takvom škrtošću da je to izazivalo isto onoliko sukoba koliko i olakšanja. Primaoci pomoći su bili ogorčeni zbog ponižavajućeg rituala koji im je bio nametnut, kao što su nošenje „znaka siromaštva“ (do tada rezervisanog za leprozne i Jevreje) ili, kao u Francuskoj, učešće u godišnjim procesijama siromašnih, u kojima su ovi morali da paradiraju i pevaju crkvene himne, sa svećama u rukama; i žestoko su protestovali kada im pomoć ne bi bila odmah dodeljena ili kada ne bi odgovarala njihovim potrebama. U odgovoru na tu situaciju, u nekim francuskim gradovima podizana su vešala, u vreme raspodele hrane ili kada bi se od siromašnih zahtevalo da rade u zamenu za hranu koju su primali. (Zemon Davis 1968: 249) U Engleskoj, kako je XVI vek odmicao, recept za javnu pomoć – ovog puta i za decu i za stare osobe – postalo je njeno uslovljavanje zatvaranjem primalaca u „radne domove“, gde su služili kao zamorčići u eksperimentima sa raznim radnim programima.^[93] Shodno tome, napad na radnike, koji je započeo ograđivanjem i Revolucijom cena, tokom veka je doveo do *kriminalizacije radničke klase*, to jest do stvaranja velike mase

proletera, koji su ili bili zatvarani u nove radne domove i domove za prevaspitavanje ili su pokušavali da prežive izvan zakona, u otvorenom antagonizmu s državom – uvek na korak od biča ili omče oko vrata.

Ako je cilj bilo stvaranje marljivije radne snage, onda je bila reč o odlučujućem neuspehu, a stalna preokupacija pitanjem društvene discipline, u političkim krugovima iz XVI i XVII veka, ukazuje da su tadašnji državnici i preduzetnici bili toga dobro svesni. Šta više, društvena kriza, podstaknuta opštim buntovništvom, u drugoj polovini XVI veka bila je pogoršana novim ekonomskim uzmakom, velikim delom izazvanim opadanjem stanovništva u španskoj Americi, posle osvajanja, i slabljenjem kolonijalnih ekonomija.

[86] O protestima tokom XVI i XVII veka u Evropi, videti Henry Kamen, *The Iron Century* (1972), posebno Poglavlje 10, „Popular Rebellion 1550–1660“ (str. 331–385). Kamen piše da se „Križa 1595–7 osetila širom Evrope, s poledicama u Engleskoj, Francuskoj, Austriji, Finskoj, Mađarskoj, Litvaniji i Ukrajini. Možda nikada pre u evropskoj istoriji toliko narodnih pobuna nije izbilo u isto vreme.“ (str. 336) U Napulju su pobune izbile 1559, 1620 i 1647. (*Ibid.*: 334–35, 350, 361–63) U Španiji, pobune su izbile u Kataloniji 1640, u Grenadi 1648, u Kordobi i Sevilji 1652. O nemirima i pobunama u Engleskoj tokom XVI i XVII veka, videti Cornwall (1977), Underdown (1985) i Manning (1988). O pobunama u Španiji i Italiji, videti Braudel (1976, Vól. II), 738–739.

[87] O skitnicama u Evropi, pored Beira i Geremeka, videti i Braudel (1976), Vól. II, 739–743; Kamen (1972), 390–394.

[88] O porastu kriminala neposredno posle Revolucije cena, videti grafikon na str. 224 ove knjige (str. 151 elektronskog izdanja). Videti i Richard J. Evans (1996), 35; Kamen (1972), 397–403; i Lis i Soly (1984). Lis i Soly pišu kako „raspoloživi dokazi ukazuju da je ukupna stopa kriminala vidno porasla u elizabetanskoj i ranoj stjuartovskoj Engleskoj, naročito između 1590. i 1620.“ (str. 218)

[89] U Engleskoj, među elementima društvenosti i kolektivne reprodukcije kojima je došao kraj sa nestankom otvorenih polja i zajedničkih dobara, bile su i procesije koje su se svakog proleća održavale radi blagosiljanja njiva – one se više nisu mogle održavati kada su polja bila ograđena – kao i plesovi koji su se priredivali oko majskog drveta na Prvi maj. (Underdown 1985)

[90] Lis i Soly (1979), 92. O instituciji Javne pomoći, videti Geremek, *Poverty: A History* (1994), poglavlje 4: „The Reform of Charity“ (str. 142–177).

[91] Yann Moulier Boutang, *De l’esclavage au salariat* (1998), 291–293. Samo se delimično slažem sa Butangom kada kaže da pomoć siromašnima nije bila toliko odgovor na bedu izazvanu eksproprijacijom zemlje i inflacijom cena koliko mera koja je trebalo da spreči odliv radnika i tako formira lokalno tržište radne snage. (1998) Kao što je već navedeno, Butang prenaglašava stepen mobilnosti osiromašenog proletarijata, pošto ne uvažava poseban položaj žena. Dalje, potcenjuje stepen u kojem je ta pomoć bila posledica borbe – koja se ne može svesti na odlazak radne snage, zato što je uključivala obračune, masovne pohode izgladnelog seoskog stanovništva na gradove (redovna pojava sredinom XVI veka u Francuskoj) i druge oblike napada. U tom kontekstu, nije slučajno to što je Norvič, središte Ketove pobune (1549), ubrzo posle njenog gušenja, postao središte i model za reforme Pomoći siromašnima.

[92] Španski humanista Huan Luis Vives (Juan Luis Vives), koji je bio upoznat sa sistemima za pomoć siromašnima u Flandriji i Španiji, bio je jedan od glavnih zagovornika javne milostinje. U svom delu *De subvention pauperum* (1526) pisao je da „svetovna vlast, pre nego crkva, treba da preuzme odgovornost za pomoć siromašnima.“ (Geremek 1994: 187) Naglasio je i da vlasti treba da pronađu posao za radno sposobne i insistirao da „razuzdanima, pokvarenima, lopovima i dokoličarima treba dati najteže i najslabije plaćene poslove, da bi njihov primer poslužio kao upozorenje ostalima.“ (*Ibid.*)

[93] Glavno delo o usponu radnih i popravnih domova je Dario Melossi i Massimo Pavarini, *The Prison and the Factory: Origins of the Penitentiary System*. (1981) Autori ukazuju da je glavna svrha zatvaranja bila slamanje osećanja identiteta i solidarnosti kod siromašnih. Videti i Geremek (1994), 206–229. O planovima engleskih posednika za zatvaranje siromašnih u njihovim parohijama, videti Marx, *Capital*, Vól. 1 (1909: 793). Za Francusku, videti Foucault, *Madness and Civilisation* (1965; *Historie de la folie à l’âge classique*, 1961; *Istorija ludila u doba klasicizma*, Nolit, Beograd, 1980), naročito poglavlje 2: „The Great Confinment“, str. 38–64 („Veliko utamničenje“, str. 50–73).

Opadanje stanovništva, ekonomska kriza i disciplinovanje žena

Manje od jednog veka posle Kolumbovog iskrčavanja na američki kontinent, san kolonizatora o neograničenim zalihama radne snage (kao odjek procene istraživača o „beskrajnom broju stabala“ u američkim šumama) bio je razvejan.

Evropljani su u Ameriku doneli smrt. Procene o kolapsu populacije, koji je pogodio taj region posle kolonijalne invazije, variraju. Ipak, skoro bez izuzetka, istraživači povezuju njegove posledice sa „Američkim holokaustom“. Prema Dejvidu Stanardu, vek posle osvajanja, populacija je, u celoj Južnoj Americi, opala za 75 miliona ljudi, što je činilo 95% njenih stanovnika. (David Stannard, 1992: 268–305) To je i procena Andrea Gundera Franka, koji piše da je „za nešto više od jednog veka, indijanska populacija u Meksiku, Peruu i nekim drugim regionima, opala za devedeset procenata“. (André Gunder Frank, 1978: 43) U Meksiku, populacija je opala „sa 11 miliona iz 1519. godine, na 6,5 miliona 1565. i 2,5 miliona 1600.“ (Wallerstein 1974: 89n) Do 1580, „bolesti... uz pomoć brutalnosti Španaca, ubile su ili oterale najveći deo ljudi sa Antila i iz ravnica Nove Španije, Perua i karipskog priobalja.“ (Crosby 1972: 38) Uskoro će pokositi još više u Brazilu. Crkva je racionalizovala taj „holokaust“ kao božju kaznu Indijanaca, zbog njihovog „bestijalnog“ ponašanja (Williams 1986: 138); ali, njegove ekonomske posledice nisu bile ignorisane. Pored toga, do osamdesetih godina XVI veka, populacija je počela da opada i u zapadnoj Evropi, što se nastavilo i tokom XVII veka i vrhunac dostiglo u Nemačkoj, gde je nestala jedna trećina stanovništva.^[94]

Sa izuzetkom Crne smrti (1345–1348), bila je to kriza populacije bez presedana, pri čemu statistike, ma koliko strašne, govore samo deo priče. Smrt je udarila u „sirotinju“. Nisu bogati, najvećim delom, bili ti koji su stradali kada su kuga ili male boginje pogodili gradove, već zanatlije, fizički radnici i skitnice. (Kamen 1972: 32–33) Umirali su u takvom broju da su ulice bile popločane njihovim leševima, dok su vlasti govorile o zaveri i podsticale stanovništvo na lov na zlotvore. Ali, opadanje stanovništva se pripisivalo i niskoj stopi nataliteta i ustezanju siromašnih da se reprodukuju. Teško je reći koliko je ta optužba bila opravdana, budući da su demografske evidencije, pre XVII veka, bile prilično neujednačene. Ali, znamo da je do XVI veka bračni uzrast porastao u svim društvenim klasama i da je u istom periodu broj napuštene dece – nova pojava – počeo da raste. Nailazimo i na žalbe sveštenika, koji su s propovedaonica optuživali mlade zbog toga što ne sklapaju brakove i ne razmnožavaju se, zato što ne žele da na svet donesu još usta koja bi morali da hrane.

Vrhunac demografske i ekonomske krize bile su decenije između dvadesetih i tridesetih godina XVII veka. U Evropi, kao i kolonijama, tržište se smanjilo, trgovina zaustavila, nezaposlenost proširila, a neko vreme izgledalo je da mladoj kapitalističkoj ekonomiji pretili slom. Naime, integracija između kolonijalnih i evropskih ekonomija dostigla je tačku u kojoj su recipročne posledice krize naglo ubrzavale njen opšti tok. Bila je to prva međunarodna ekonomska kriza; ili „Opšta kriza“, kako su je nazvali neki istoričari. (Kamen 1972: 307ff; Hackett Fischer 1996: 91)

To je bio kontekst u kojem je pitanje odnosa između rada, populacije i akumulacije bogatstva postalo glavna tema političke debate i strategije za proizvodnju prvih elemenata populacione politike i režima „biomoći“.^[95] Sirovost primenjenih koncepata, koji su često brkali „naseljenost“ sa „stanovništvom“, i brutalnost načina na koje je država počela da kažnjava svako ponašanje koje je ometalo rast populacije, ne treba da nas zavaraju u tom pogledu. Moja teza glasi da je populaciona kriza iz XVI i XVII veka, a ne kraj gladi u Evropi u XVIII veku (kao što je tvrdio Fuko) bila ta koja je od reprodukcije i rasta populacije napravila državna pitanja, kao i glavne teme intelektualnog diskursa.^[96] Dalje tvrdim da intenziviranje progona „veštica“ i nove disciplinatorne metode, koje je država usvojila u tom periodu da bi upravljala rađanjem i slomila žensku kontrolu nad reprodukcijom, takođe potiču iz te krize. Dokazi za te tvrdnje su brojni, ali treba uvažiti da je bilo i drugih faktora koji su doprineli jačanju rešenosti evropskih struktura vlasti da uspostave kontrolu nad isključivo ženskom reproduktivnom funkcijom. U njih moramo ubrojati i sve veću privatizaciju siromaštva i ekonomskih odnosa, koja je (unutar buržoazije) podstakla novu strepnju u pitanjima roditeljstva i ponašanja žena. Slično tome, u optužbi da veštice žrtvuju decu đavolu – što je bila ključna tema „velikog lova na veštice“ iz XVI i XVII veka – prepoznavamo ne samo preokupaciju opadanjem populacije već i strah posedničke klase od njihovih potčinjenih, naročito od žena iz niže klase, koje su, kao sluškinje, prosjakinje ili isceliteljke, imale mnogo prilika da uđu u domove svojih poslodavaca i nanesu im štetu. Ipak, ne može biti puka slučajnost to što su istovremeno sa opadanjem populacije i formiranjem

ideologije koja je naglašavala središnji značaj rada u ekonomskom životu, u evropske zakonike bile uvedene stroge kazne za žene optužene zbog reproduktivnih zločina.

Razvoj koji je pratio populacionu krizu – ekspanzionistička populaciona teorija i uvođenje politika koje su promovisale porast populacije – dobro je dokumentovan. Do sredine XVI veka, ideja da broj građana određuje bogatstvo nacije postala je neka vrsta društvenog aksioma. „Po mom mišljenju“, pisao je francuski politički mislilac i demonolog, Žan Boden (Jean Bodin), „nikada se ne treba plašiti od previše podanika ili previše državljana, zato što se snaga države sastoji od ljudi,“ (*Commonwealth*, knjiga VI) Italijanski ekonomista Đovani Botero (Gionavnni Botero, 1533–1617) imao je prefinjeniji pristup, utoliko što je uvideo potrebu za ravnotežom između broja ljudi i sredstava za održavanje. Ipak, smatrao je da „veličina nekog grada“ ne zavisi od njegove fizičke veličine ili obima njegovih zidina već isključivo od broja njegovih žitelja. Izreka Anrija IV, da „snaga i bogatstvo nekog kralja leže u broju i izobilju njegovih građana“, sažima demografsku misao epohe.

Zainteresovanost za rast populacije uočava se i u programu protestantske reformacije. Odbacivši tradicionalno hrišćansko uzdizanje čednosti, reformatori vrednuju brak, seksualnost, čak i žene, zbog njihovog reproduktivnog kapaciteta. Žena je „potrebna zbog uvećanja ljudske vrste“, dopuštao je Luter i primetio da „ma kakve bile njihove slabosti, žene poseduju jednu vrlinu koja ih sve poništava: imaju matericu i mogu da rađaju.“ (King 1991: 115)

Podrška rastu populacije dostigla je vrhunac sa usponom merkantilizma, koji je od prisustva velike populacije napravio ključni uslov napretka i snage nacije. Zvanični ekonomisti često odbacuju merkantilizam kao sirovi misaoni sistem, zbog njegove pretpostavke da je bogatstvo nacija proporcionalno kvantitetu radnika i novca kojim raspolažu. Brutalna sredstva koja su merkantilisti koristili da bi primorali ljude na rad, u svojoj gladi za radnom snagom, doprinela su njihovoj lošoj reputaciji, budući da većina ekonomista nastoji da održi iluziju kako kapitalizam podstiče slobodu, a ne prisilu. Merkantilna klasa je bila ta koja je izmislila radne zatvore, progonila skitnice, „transportovala“ kriminalce u američke kolonije i investirala u trgovinu robljem, stalno ističući „korisnost siromaštva“ i proglašavajući „dokoličarenje“ za društvenu pošast. Zato nije bilo primećeno da u merkantilističkoj teoriji i praksi možemo pronaći najdirektniji izraz pretpostavki prvobitne akumulacije i prvu kapitalističku politiku jasno usmerenu na problem reprodukcije radne snage. Ta politika, kao što smo videli, imala je svoju „intenzivnu“ stranu, koja se sastojala u nametanju totalitarnog režima spremnog da iskoristi sva sredstva da bi iz svakog pojedinca izvukao maksimum rada, bez obzira na uzrast i stanje. Ali, imao je i svoju „ekstenzivnu“ stranu, koja se sastojala u naporima usmerenim na povećanje populacije, što bi onda uvećalo i vojsku i radnu snagu.

Kao što primećuje Eli Hekšer (Eli Hecksher), „skoro fanatična žudnja za porastom populacije prevagnula je u svim zemljama u periodu kada je merkantilizam bio na vrhuncu, ^[97] u drugoj polovini XVII veka.“ (Hecksher 1966: 158) Uporedo s tim, učvrstilo se novo shvatanje ljudskih bića, koje ih je prikazivalo samo kao sirovinu, radnike i uzgajivače, koji stoje na raspolaganju državi. (Spengler 1965: 8) Ali, čak i pre nego što je merkantilizam dostigao vrhunac, U Francuskoj i Engleskoj država je usvojila skup pronatalističkih mera, koje su, u kombinaciji sa socijalnom pomoći, formirale embrion kapitalističke reproduktivne politike. Doneti su zakoni koji su nagrađivali brak i kažnjavali celibat, po uzoru na one koji su, sa istim ciljem, usvojeni u poznom Rimskom carstvu. Porodica je dobila na značaju, kao ključna institucija za obezbeđivanje prenosa vlasništva i reprodukciju radne snage. Istovremeno se počinje s praćenjem demografskih promena i mešanjem države u nadziranje seksualnosti, rađanja i porodičnog života.

Ali, glavna inicijativa koju je država preduzela, da bi obnovila željeni nivo populacije, bila je pokretanje pravog rata protiv žena, jasno usmerenog na slamanje kontrole koju su ove imale nad svojim telima i reprodukcijom. Kao što ćemo videti kasnije u ovoj knjizi, taj rat se pre svega vodio kroz lov na veštice, koji je doslovno demonizovao svaki oblik kontrole rađanja i neprokreativne seksualnosti, tako što je žene optuživao za žrtvovanje dece đavolu. Ali, oslanjao se i na novu definiciju reproduktivnog zločina. Tako su, počevši od XVI veka, dok su se portugalski brodovi vraćali iz Afrike sa svojim prvim ljudskim tovarima, sve evropske vlade započele sa strogim kažnjavanjem kontracepcije, abortusa i čedomorstva.

Ova poslednja praksa se u srednjem veku donekle tolerisala, makar u slučaju siromašnih žena; ali sada je postala smrtni greh i kažnjavala se strožije od većine muških zločina.

„U Nirnbergu, u XVI veku, kazna za majke zbog čedomorstva bila je davljenje; godine 1580, kada su glave tri stotine žena bile zakucane za gubilište kao primer javnosti, kazna je promenjena u odrublivanje glave.“ (King

Bili su uvedeni novi oblici nadzora nad ženama da bi se sprečio prekid trudnoće. U Francuskoj, kraljevskim ukazom iz 1556. od žena se zahtevalo da prijave svaku trudnoću, a one čija bi novorođenčad preminula pre krštenja, posle neprijavljenog porođaja, bile su osuđivane na smrt, bez obzira da li su počinile neki prestup. Slični ukazi su doneti i u Engleskoj i Škotskoj, 1624. i 1690. Razvijena je špijunska mreža, koja je nadzirala neudate majke, lišene bilo kakve pomoći. Čak je i pružanje utočišta neudatim trudnim ženama bilo proglašeno nelegalnim, iz bojazni da bi ove tako mogle izmaći oku javnosti, dok su oni koji bi se sprijateljili s njima bili javno kritikovani. (Wiesner 1993: 51–52; Ozment 1983: 43)

Posledica je bila da se veliki broj žena našao izložen progonu, pri čemu je u Evropi, tokom XVI i XVII veka, više žena bilo pogubljeno zbog čedomorstva nego zbog bilo kojeg drugog zločina, osim veštičarenja, optužbe koja je takođe podrazumevala ubijanje dece i druga narušavanja reproduktivnih normi. Značajno je i to da su i u slučaju čedomorstva i veštičarenja propisi koji su ograničavali zakonske odgovornosti žena bili ukinuti. Tako su žene po prvi put ušle u evropske sudnice, u svoje ime, kao pravno zrele osobe, pod optužbom da su veštice ili ubice dece. Pored toga, podozrenje koje se u tom periodu pojavilo prema babicama – što je vodilo ka uvođenju muških lekara u sobe za porođaj – više je poticalo iz straha vlasti zbog čedomorstva nego iz navodne medicinske nestručnosti babica.

S marginalizacijom babica započinje proces u kojem su žene izgubile kontrolu nad rađanjem i bile svedene na pasivnu ulogu u donošenju dece na svet, dok je na muške lekare počelo da se gleda kao na prave „davaoce života“ (kao u alhemičarskim sanjarijama renesansnih čarobnjaka). S tim pomakom, prevagnula je nova medicinska praksa, koja je u hitnim slučajevima životu fetusa davala prednost nad životom majke. To je bilo u suprotnosti s tradicionalnim procesom porođaja, nad kojim je žena imala kontrolu; da bi se to postiglo, iz sobe za porođaj trebalo je prvo izbaciti zajednicu žena koja se okupljala oko postelje buduće majke, a babice staviti pod nadzor lekara ili ih unajmiti da bi nadzirale žene.

U Francuskoj i Nemačkoj, babice su morale da postanu državne uhode, da bi nastavile sa svojom praksom. Od njih se očekivalo da prijave sve nove porođaje, da otkriju očeve vanbračno rođene dece i ispituju žene za koje se sumnjalo da su se porodile u potaji. Trebalo je i da među lokalnim ženama primete svaki znak laktacije, kada bi ove na stepeništu crkve ugledale siročad. (Weisner 1933: 52) Ista vrsta saradnje se zahtevala i od rođaka i suseda. U protestantskim zemljama i gradovima, od suseda se očekivalo da uhode žene i prijave sve relevantne seksualne detalje: ako bi neka žena primala muškarca kada bi joj muž bio van kuće ili ako bi ušla s muškarcem u kuću i zaključala vrata za sobom. (Ozment 1983: 42–44) U Nemačkoj je pronatalistički krstaški rat otišao dotle da su žene bile kažnjavane ako se ne bi dovoljno naprezale za vreme porođaja ili ako ne bi pokazivale dovoljno entuzijazma za svoje potomstvo. (Rublack 1996: 92)

Ishod tih politika, koje su trajale dva veka (žene su u Evropi bile ubijane zbog čedomorstva sve do kraja XVIII veka), bio je potčinjavanje žena rađanju. Dok su u srednjem veku žene mogle da koriste razne oblike kontracepcije i imale nespornu kontrolu nad porođajem, njihove utrobe su sada postale javni prostor, pod kontrolom muškaraca i države, a rađanje je bilo stavljeno u direktnu službu kapitalističke akumulacije.

U tom pogledu, sudbina žena iz zapadne Evrope, u vreme prvobitne akumulacije, bila je slična onoj ženskih robova sa američkih kolonijalnih plantaža, koje su, naročito posle okončanja trgovine robljem 1807, bile prisiljene da svojim gospodarima rađaju nove radnike. To poređenje očigledno pati od ozbiljnih ograničenja. Evropske žene nisu bile otvoreno izložene seksualnim napadima – iako su proleTERSKE žene mogle biti neometano silovane, a onda još i kažnjene zbog toga. Nisu morale ni da prolaze kroz agoniju oduzimanja dece, koja bi se onda prodavala na pijačnim aukcijama. Pored toga, ekonomska korist od nametnutog rađanja nije bila tako očigledna. U tom pogledu, stanje porobljenih žena mnogo jasnije otkriva istinu i logiku kapitalističke akumulacije. Ali, i pored svih razlika, žensko telo je u oba slučaja bilo pretvoreno u instrument za reprodukciju rada i proširenje radne snage, tretirano kao prirodna mašina za rađanje, koja radi u skladu s ritmovima van ženine kontrole.

Taj aspekt prvobitne akumulacije nedostaje u Marksovoj analizi. Osim zapažanja iz *Komunističkog manifesta*, o upotrebi žena u buržoaskoj porodici – kao proizvođačica naslednika, koji garantuju prenos porodičnog vlasništva – Marks nikada nije uvažio da bi rađanje moglo biti teren eksploatacije i, samim tim, teren otpora. On nikada nije pomislio da bi žene mogle odbiti reprodukciju ili da bi takvo odbijanje moglo postati deo klasne borbe. U

Grundrisse (Rani radovi, 1973: 100) tvrdio je da se kapitalistički razvoj odvija nezavisno od rasta populacije zato što se, zahvaljujući povećanju produktivnosti, rad koji kapital eksploatiše stalno smanjuje u odnosu na „konstantni kapital“ (to jest, kapital investiran u mašine i druga proizvodna sredstva), što vodi ka zaključku o „višku populacije“. Ali, ta dinamika, koju Marks definiše kao „zakon populacije tipičan za kapitalistički oblik proizvodnje“ (*Capital*, vol. 1: 698ff), može prevagnuti samo kada bi rađanje bilo čisto biološki proces ili aktivnost koja automatski reaguje na ekonomsku promenu, i kada kapital i država ne bi morali da brinu da će „žene stupiti u štrajk protiv pravljenja dece“. To su, u stvari, bile Marksove pretpostavke. On je uočio da je kapitalistički razvoj praćen rastom populacije, čije je uzroke povremeno razmatrao. Ali, kao i Adam Smit, taj porast je video kao „prirodnu posledicu“ ekonomskog razvoja, pri čemu je u prvom tomu *Kapitala* definiciji „viška populacije“ stalno suprotstavljao njen „prirodni rast“. Marks nikada nije odgovorio na pitanje zašto bi rađanje bilo „prirodna činjenica“, umesto društvena, istorijski određena aktivnost, u koju su investirani razni interesi i odnosi moći. Niti je pomišljao da bi muškarci i žene mogli imati različite interese u pogledu pravljenja dece, u aktivnosti koja se smatrala rodno neutralnom i neodređenom.

U stvarnosti, daleko od toga da rađanje i promene populacije budu nešto automatsko ili „prirodno“, država je, u svim fazama kapitalističkog razvoja, morala da pribegava regulaciji i prisili da bi proširila ili smanjila radnu snagu. To je naročito važilo u vreme uzleta kapitalizma, kada su mišići i kosti radnika bili glavna sredstva za proizvodnju. Ali, čak i kasnije – sve do danas – država nije štedela napore u svojim pokušajima da iz ruku žena preotme kontrolu nad reprodukcijom i odlučuje koja deca treba da se rode, gde, kada ili u kojem broju. To je za posledicu imalo da su žene često bili prisiljene da rađaju protiv svoje volje i da se otuđe od svojih tela, od svog „rada“, čak i od svoje dece, mnogo dublje nego što su to doživeli drugi radnici. (Martin 1987: 19–21) Nemoguće je dočarati bol i očajanje kroz koje je prolazila žena koja je gledala kako se njeno telo okreće protiv nje same, kao što je to moralo biti kod neželjene trudnoće. To naročito važi u situacijama u kojima se vanbračna trudnoća kažnjavala i kada je žena s detetom bila isključivana iz društva ili osuđivana na smrt.

[94] Dok Haker Fišer (Hackett Fischer) povezuje opadanje populacije u Evropi u XVII veku sa socijalnim posledicama Revolucije cena (str. 91–92), Peter Krite nudi složeniju sliku, utoliko što smatra da je demografsko opadanje bilo kombinacija maltuzijanskih i društveno-ekonomskih faktora. Opadanje je, po njemu, bilo odgovor kako na porast stanovništva početkom XVI veka, tako i na prisvajanje velikog dela poljoprivrednih prihoda od strane vlastelina. (str. 63)

Robert S. Duplessis (1997) iznosi zanimljivo zapažanje, koje podupire moju argumentaciju o vezi između demografskog opadanja i pronatalističke državne politike. Naime, on piše da je oporavak posle populacione krize iz XVII veka bio mnogo brži nego posle Crne smrti. Posle epidemije iz 1348, bio je potreban ceo vek da bi populacija počela da raste, dok je u XVII veku proces rasta započeo posle manje od pola veka. (str. 143) Ta procena ukazuje na daleko veću stopu nataliteta u Evropi iz XVII veka, što se verovatno može pripisati žestokim napadima na svaki oblik kontracepcije.

[95] „Biomoc“ je pojam koji je Fuko koristio u svojoj studiji *Istorija seksualnosti (Histoire de la sexualité, Vol. I, La volonté de savoir, 1976; History of Sexuality: An Introduction, 1978)* da bi opisao pomak od autoritarnog oblika vladavine ka onom decentralizovanijem, usmerenom na „podsticanje životnih moći“, do kojeg je došlo u Evropi tokom XIX veka. „Biomoc“ izražava sve veće zanimanje, na državnom nivou, za sanitarnu, seksualnu i kaznenu kontrolu individualnih tela, kao i za porast populacije, njeno kretanje i smeštanje u oblast ekonomije. Prema toj paradigmi, uspon biomoci išao je ruku pod ruku sa usponom liberalizma i označio je kraj sudske i monarhističke države.

[96] Tu razliku pravim imajući na umu način na koji je kanadski sociolog Brus Kertis (Bruce Curtis) razmatrao fukoovske koncepte „populacije“ i „biomoci“. Kertis suprotstavlja pojam „naseljenosti“, koji se koristio tokom XVI i XVII veka, pojmu „populacije“, koji je u XIX veku postao osnova moderne demografske nauke. On ukazuje da je „naseljenost“ bila organski i hijerarhijski koncept. Merkantilisti su ga upotrebljavali kada su se bavili onim delom društvenog tela koji stvara bogatstvo, to jest, postojećim i potencijalnim radnicima. Kasniji koncept „populacije“ bio je atomistički. „Populacija se sastoji od velikog mnoštva neizdiferenciranih atoma, raspoređenih u apstraktnom prostoru i vremenu“, piše Kertis, „sa sopstvenim zakonima i strukturom.“ Ipak, smatram da između ta dva pojma postoji kontinuitet, budući da se i u merkantilističkom i u liberalnom periodu kapitalizma pojam populacije bio operativan kada je reč o reprodukciji radne snage.

[97] Vrhunac merkantilizma bio je u drugoj polovini XVII veka, a njegova dominacija ekonomskim životom povezuje se sa imenima Vilijama Petija (William Petty, 1623–1687) i Žana Batista Kolbera (Jean Baptiste Colbert), ministra finansija Luja XIV. Ipak, merkantilisti s kraja XVII veka samo su sistematizovali ili primenili ono što se razvijalo još od XVI veka. Žan Boden (Jean Bodin) u Francuskoj i Đovani Botero (Giovanni Botero) u Italiji smatraju se protomerkantilističkim ekonomistima. Jedna od prvih sistematičnih formulacija merkantilističke ekonomske teorije nalazi se u Thomas Mun, *England's Treasure by Forraign Trade* (1622).

[98] Za razmatranje novih zakona o čedomorstvu, videti (između ostalog) John Riddle (1997), 163–66; Merry Wiesner (1993), 52–53; i Mendelson i Crawford (1998), koje pišu da je „zločin čedomorstva bio taj koji su samostalne žene mogle da počine pre nego bilo koja druga društvena grupa. Jedno istraživanje čedomorstva početkom XVII veka pokazalo je da su od šezdeset majki, pedeset tri bile samohrane, a šest udovice.“ (str. 149) Statistike pokazuju i da je čedomorstvo bilo kažnjavano još češće nego veštičarenje. Margaret King piše da je u Nimbengu „četnaest žena bilo pogubljeno zbog tog zločina između 1578. i 1615, ali samo jedna veštica. Parlament iz Ruana je od osamdesetih godina XVI veka do 1606. podigao podjednaki broj optužnica zbog čedomorstva i veštičarenja ali je čedomorstvo kažnjavao mnogo strožije. Calvinistička Ženeva je imala mnogo veću stopu pogubljenja zbog čedomorstva nego zbog veštičarenja; od 1590. do 1630, devet od jedanaest žena optuženih za čedomorstvo bilo je

pogubljeno, u poređenju sa jednom od trideset osumnjičenih za veštičarenje.“ (str. 10) Te procene potvrđuje i Meri Visner, koja piše da je „u Ženevi, na primer, u periodu 1595–1712, pogubljeno 25 od 31 žene optužene zbog čedomorstva, u poređenju sa 19 od 122 optužene zbog veštičarenja.“ (1993: 52) Žene su bile osuđivane na smrt zbog čedomorstva sve do XVIII veka.

Devalvacija ženskog rada

Kriminalizacija ženske kontrole nad rađanjem je pojava čiji se značaj ne može preuveličati, kako u pogledu njenih posledica po žene, tako i u pogledu njenih posledica po kapitalističku organizaciju rada. Kao što je dobro dokumentovano, žene su u srednjem veku raspolagale raznim kontraceptivnim sredstvima, koja su se uglavnom sastojala od biljaka, od kojih su spravljale napitke ili „pesare“ (supozitorije), za ubrzavanje menstruacije, izazivanje pobačaja ili stanja sterilnosti. U knjizi *Evine biljke: istorija kontracepcije na Zapadu* (1997), američki istoričar Džon Ridl (John Riddle) sastavio je opsežan katalog najčešće korišćenih supstanci i njihovih očekivanih ili najverovatnijih posledica.^[99] Kriminalizacija kontracepcije je ženama oduzela to znanje koje se prenosilo iz generacije u generaciju, dajući im neku autonomiju u pogledu rađanja. Čini se da u nekim slučajevima to znanje nije bilo izgubljeno već da je otišlo u ilegalu; ipak, kada se kontrola rađanja ponovo pojavila na društvenoj sceni, kontraceptivne metode više nisu bile namenjene ženama već su bile osmišljene tako da ih koriste muškarci. Ovde se za sada neću baviti demografskim posledicama tog pomaka, iako se u razmatranju tog pitanja oslanjam na Ridlov rad. Samo želim da naglasim da je, oduzimajući im kontrolu nad sopstvenim telima, država lišila žene najosnovnijeg preduslova fizičkog i psihološkog integriteta, i degradirala materinstvo na nivo prinudnog rada, pored toga što je žene ograničila na reproduktivni rad, na način nepoznat u ranijim društvima. Ipak, prisiljavanje žena na rađanje mimo njihove volje ili (kako je to rečeno u jednoj feminističkoj pesmi iz sedamdesetih godina) da „proizvode decu za državu“,^[100] samo je delimično odredilo ulogu žena u novoj seksualnoj podeli rada. Komplementarni aspekt bila je definicija žena kao neradnica, u procesu kojim su se feminističke istoričarke mnogo bavile, i koji je do kraja XVII bio skoro dovršen.

Žene su do tada izgubile tlo pod nogama čak i u zanimanjima koja su bila njihova povlastica, kao što su pravljenje piva i akušerstvo, pri čemu je njihovo zapošljavanje podlegalo novim restrikcijama. Naročito je proleterskim ženama bilo teško da nađu bilo kakav posao, osim onog koji je podrazumevao najniži status: kao kućne sluškinje (zanimanje jedne trećine ženske radne snage), fizičke radnice na seoskim imanjima, tkalje, predilje, vezilje, torbarke, dadilje. Kao što, pored ostalih, kaže Meri Visner, širila se pretpostavka (u pravu, poreskim knjigama, uredbama gildi) da žene ne bi trebalo da rade van kuće i da bi u „proizvodnju“ trebalo da se uključuju samo da bi pomogle svojim muževima. Čak se smatralo da svi poslovi koje žene obavljaju kod kuće nisu „rad“ i da su bezvredni, čak i kada su se obavljali za tržište. (Wiesner 1993: 83ff) Ako bi neka žena šila odeću, to je onda bio „kućni rad“ ili je spadalo u „održavanje domaćinstva“, čak i ako odeća nije bila za članove porodice; ali, to je bio „produktivan“ posao kada bi ga obavljao neki muškarac. Tako je izgledalo obezvređivanje ženskog rada u vreme kada su gradske vlasti nalogale gildama da nadgledaju proizvodnju kojom su se žene (naročito udovice) bavile kod kuće, zato što to nije bio pravi rad, i zato što je ženama on bio potreban da ne bi dospele na socijalnu pomoć. Meri Visner dodaje da su žene prihvatale tu fikciju i čak se izvinjavale što mole za posao, da bi se mogle same izdržavati. (*Ibid.*: 84–85) Uskoro je sav ženski rad, ukoliko se obavljao kod kuće, bio definisan kao „održavanje domaćinstva“, a čak je i onaj koji se obavljao van kuće bio plaćan manje nego muški rad, i nikad dovoljno da bi žene od njega mogle da žive. Brak se smatrao za pravu žensku karijeru, dok se nesposobnost žena da se same izdržavaju uzimala zdravo za gotovo, do te mere, da bi neka samostalna žena, koja je htela da živi u nekom mestu, bila proterivana čak i ako bi radila za nadnicu.

Zajedno sa oduzimanjem zemlje, taj gubitak moći u pogledu nadničarskog zaposlenja, doveo je do omasovljavanja prostitucije. Kao što izveštava Le Roj Laduri (Emmanuel Le Roy Ladurie), u Francuskoj se svuda mogao приметiti porast broja prostitutki:

„Od Avinjona do Narbona i Barselone, 'žene za uživanje' (*femmes de debauche*) raspoređivale su se pored gradskih kapija, na ulicama četvrti crvenih fenjera ... na mostovima... (tako da je) do 1594. 'sramni promet' procvetao kao nikada ranije.“ (Le Roy Ladurie 1974: 112–13)

Situacija je bila slična i u Engleskoj i Španiji, gde su u gradove svakodnevno dospevale siromašne žene sa sela, a čak su i žene zanatlija dopunjavale porodične prihode tim poslom. Političke vlasti su u Madridu 1631. donele proklamaciju kojom osuđuju taj problem, žaleći se kako mnoge beskućnice sada tumaraju gradskim ulicama, sokacima i krčmama, navodeći muškarce da zgreše s njima. (Vigil 1986: 114–15) Ali, čim je prostitucija postala glavni oblik izdržavanja za veliki deo ženske populacije, institucionalni stav prema njoj se promenio. Dok je u poznom srednjem veku prostitucija bila zvanično prihvaćena kao nužno zlo, a prostitutke imale koristi od režima

visokih nadnica, situacija u XVI veku je bila obrnuta. U klimi snažne mizoginije, koju su pratili napredovanje protestantske reformacije i lov na veštice, prostitucija je prvo bila podvrgnuta novim restrikcijama, a zatim kriminalizovana. Između 1530. i 1560, gradski bordeli su svuda bili zatvoreni, a prostitutke, naročito uličarke, izložene strogom kažnjavanju: proterivanju, bičevanju i drugim okrutnim kaznama. Među njima je bila i „hoklica za gnjurenje“ ili *accabussade* – „svirepa pozorišna predstava“, kako je to opisala Niki Roberts (Nickie Roberts) – gde su vezane žrtve, ponekad prisiljavane da uđu u kavez, bile uzastopno zagnjurivane u reku ili jezero, skoro do davljenja. (Roberts 1992: 115–16) U međuvremenu, u Francuskoj iz XVI veka, silovanje prostitutke više se nije smatralo za zločin.^[101] I u Madridu je doneta odluka da beskućnicama i prostitutkama ne treba dopustiti da se zadržavaju i spavaju na ulicama i ispod gradskih tremova i da im, ako se uhvate, treba dati stotinu udaraca bičem, a zatim ih proterati iz grada na šest godina, pošto bi im se prethodno obrijale glave i obrve.

Kako objasniti tako drastičan napad na žene-radnice? I kako je to isključivanje žena iz sfere društveno priznatog rada i monetarnih odnosa bilo povezano s nametanjem materinstva i lovom na veštice, koji je tada poprimio masovne razmere?

Kada se na te pojave osvrnemo iz današnje perspektive, posle četiri veka kapitalističkog disciplinovanja žena, možda izgleda kako se odgovori nameću sami od sebe. Iako se ženski nadničarski rad, kućni rad i (plaćeni) seksualni rad i dalje suviše često proučavaju zasebno, danas možemo bolje da vidimo da diskriminacija koju su žene trpele u okviru nadničarske radne snage potiče direktno od njihove uloge kao neplaćenih kućnih radnica. Na osnovu toga možemo da povežemo zabranu prostitucije i proterivanje žena sa organizovanih radnih mesta sa stvaranjem uloge domaćice i rekonstrukcijom porodice, kao mestom za proizvodnju radne snage. Međutim, s teoretskog i političkog stanovišta, temeljno pitanje glasi pod kojim je uslovima takva degradacija bila moguća i koje su je društvene snage podržavale ili u njoj učestvovala.

Odgovor, u ovom slučaju, glasi da je važan činilac u obezvređivanju ženskog rada bila kampanja koju su pokrenuli zanatlijski radnici, počevši od XV veka, s ciljem da isključe žene iz svojih radionica, navodno zato da bi se zaštitili od napada kapitalističkih trgovaca, koji su žene zapošljavali po nižoj ceni. Za takva nastojanja zanatlija postoji obilje dokaza.^[102] Bilo u Italiji, Francuskoj ili Nemačkoj, zanatlije su zahtevale od vlasti da ne dopuste ženama da im budu konkurencija, proterivali ih iz svojih redova, stupali u štrajkove ako zabrana nije bila poštovana i čak odbijali da rade s muškarcima koji su radili sa ženama. Izgleda da su zanatlije bile zainteresovane i za ograničavanje žena na kućni rad, zato što je, s obzirom na njihove ekonomske teškoće, „mudro upravljanje domaćinstvom od strane žene“ za njih postalo neophodan uslov za izbegavanje bankrota i zadržavanje nezavisnih radionica. Zigrid Brauner (Sigrid Brauner), autor navedenog citata, govori o značaju koji su nemačke zanatlije pridavale tom društvenom pravilu. (Brauner 1995: 96–97) Žene su pokušale da se odupru tom nasrtaju, ali, suočene s raznim taktikama zastrašivanja koje su muški radnici koristili protiv njih, u tome nisu uspele. One koje bi se usudile da rade izvan kuće, u javnom prostoru ili za tržište, bile su prikazivane kao seksualno agresivne goropadnice ili čak kao „kurve“ i „veštice“. (Howell 1986: 182–83)^[103] Ima dokaza da je taj talas mizoginije, koji je do kraja XV veka preplavio evropske gradove – i koji se ogledao u muškoj opsednutosti „bitkom za čakšire“ i liku neposlušne žene, koja je u popularnoj literaturi bila prikazivana kako bije svog muža ili mu jaše na leđima – izvira i iz tog (samoporažavajućeg) pokušaja da se žene oteraju s radnog mesta i tržišta.

S druge strane, jasno je da taj pokušaj ne bi uspeo da nije imao podršku vlasti. Ali, vlasti su očigledno videle da je to u njihovom interesu. Naime, pored pacifikacije zanatlija, izbacivanje žena iz zanata pružilo je neophodnu osnovu za njihovo vezivanje za reproduktivni rad i status najniže plaćenih radnica iz domaće radinosti.

^[99] Zanimljiv članak o tom pitanju napisao je Robert Fletcher, „The Witches Pharmakopeia“ (1896).

^[100] Referenca na italijansku feminističku pesmu iz 1971, „Aborto di Stato“ (Državni abortus).

^[101] Margaret L. King, *Women of the Renaissance* (1991), 78. O zatvaranju javnih kuća u Nemačkoj, videti Merry Wiesner, *Working Women in Renaissance Germany* (1896), 194–209.

^[102] Opširan pregled mesta i godina u kojima su žene bile proterivane iz zanata nalazi se u David Herlihy, *Women, Family and Society in Medieval Europe: Historical Essays*. Providence: Berghahn, 1978–1991. Videti i Merry Wiesner (1986), 174–185.

^[103] Martha Howell (1986), poglavlje 8, str. 174–183. Marta Houvel piše: „Komedije i satire iz tog perioda, na primer, često prikazuju žene s pijace

i prodavačice kao oštrokonđe, s karakterizacijom koja ih nije samo ismevala ili vređala zbog učesća na tržištu već je često bila nabijena seksualnom agresivnošću.“ (str. 182)

Žene: novo zajedničko dobro i zamena za izgubljenu zemlju

Savez zanata i gradskih vlasti, zajedno s daljom privatizacijom zemljišta, bio je taj u kojem je iskovana nova polna podela rada ili, prema rečima Kerol Pejtmán, „novi ugovor između polova“ (Carol Pateman, 1988), koji je žene definisao u okvirima (majke, supruge, kćerke, udovice) koji je sakrivao njihov položaj kao radnica, pri čemu je muškarcima pružao slobodan pristup njihovim telima i njihovom radu, kao i telima i radu njihove dece.^[104]

Prema tom novom društveno-polnom ugovoru, proleTERSKE žene su za muške radnike postale zamena za zemlju izgubljenu ograđivanjem, njihovo najosnovnije sredstvo za reprodukciju i zajedničko dobro, koje je svako mogao da prisvoji i koristi po volji. Odjeci tog „prvobitnog prisvajanja“ mogu se čuti i u konceptu „zajedničke žene“ (Karras 1989),^[105] koji se u XVI veku odnosio na one koje su se bavile prostitucijom. Ali, u novoj organizaciji rada, rad *svake žene (pored onih koje su privatizovali buržoaski muškarci) postao je zajedničko dobro*, zato što je ženski rad, čim je bio definisan kao nerad, počeo da se doživljava kao prirodni resurs, koji stoji na raspolaganju svima, ništa manje nego vazduh koji udišemo ili voda koju pijemo.

Za žene je to bio istorijski poraz. S njihovim isključivanjem iz zanata i obezvređivanjem reproduktivnog rada, siromaštvo je bilo feminizirano, a da bi se osnažilo muško „prvobitno prisvajanje“, razvijen je novi patrijarhalni poredak, koji je žene svodio na dvostruku zavisnost: od poslodavaca i od muškaraca. Činjenica da su neravnotežan odnos između muškaraca i žena, kao i diskriminatorna polna podela rada, postojali i pre pojave kapitalizma, ne treba da nas odvraća od ove ocene. Naime, u prekapitalističkoj Evropi, potčinjenost žena muškarcima bila je ublažena činjenicom da su one imale pristup zajedničkim dobrima i drugim zajedničkim sredstvima, dok su u novom kapitalističkom režimu *same žene postale zajedničko dobro*, budući da je njihov rad bio definisan kao prirodni resurs, koji leži izvan sfere tržišnih odnosa.

^[104] U temeljnoj kritici teorije društvenog ugovora iz XVI veka, koju su formulisali Tomas Hobes i Džon Lok, Kerol Pejtmán (Pateman, 1988) kaže da je „društveni ugovor“ počivao na još temeljnijem „polnom ugovoru“, koji je muškarcu priznavao pravo na prisvajanje tela i rada žena.

^[105] Rut Karas (Ruth Mazo Karras, 1996) piše da je „prosta“ (*common*; prosta, obična, ali i zajednička; *prim. prev.*) žena značilo žena koja stoji na raspolaganju svim muškarcima – za razliku od ‘prostog čoveka’ (*common man*), što je označavalo osobu skromnog porekla i moglo se koristiti u uvredljivom ili podrugljivom smislu – i nije podrazumevalo ni neuglađeno ponašanje, niti klasnu solidarnost.“ (str. 138)

Patrijarhat nadnice

U tom kontekstu značajne su i promene do kojih je došlo unutar porodice, koja je u tom periodu počela da se odvajati od javne sfere i poprima svoje moderno značenje, kao glavni centar za reprodukciju radne snage.

Kao protivteža tržištu, instrument za privatizaciju društvenih odnosa i, iznad svega, za propagiranje kapitalističke discipline i patrijarhalne vladavine, porodica se u periodu prvobitne akumulacije javlja i kao najvažnija institucija za prisvajanje i prikrivanje ženskog rada.

To se posebno dobro vidi u slučaju radničke porodice. Ta tema nije bila dovoljno proučavana. Prethodna razmatranja su davala prednost porodici muških posjednika, verovatno zato što je to, u vreme kojim se bavimo, bio dominantan oblik i model roditeljskih i bračnih odnosa. Bilo je i više zanimanja za porodicu kao političku instituciju, a ne kao za radno mesto. Ono što se tako naglašavalo bilo je da je u novoj buržoaskoj porodici muž postao predstavnik države, zadužen za disciplinovanje i nadzor „potčinjenih klasa“, kategorije u koju su, prema političkim teoretičarima iz XVI i XVII veka (na primer, Žan Boden), spadali njegovi žena i deca. (Schochet 1975) Odatle slede poistovećivanje porodice sa mikrodržavom i mikrocrkvom, i zahtev vlasti da neoženjeni radnici žive pod krovom i vlašću gazde. Ukazano je i da je unutar buržoaske porodice žena izgubila dobar deo svoje moći, pošto je u načelu bila isključena iz porodičnih poslova i ograničena na brigu o domaćinstvu.^[106]

Ali, ono što nedostaje u toj slici jeste uvid da je vlast slična onoj koju je u višoj klasi muž imao nad svojom ženom i decom, na osnovu *vlasništva*, bila dodeljena i radnicima nad njihovim ženama i decom, na osnovu *isključivanja žena iz nadničarskih poslova*.

Dobra ilustracija tog trenda bila je porodica radnika iz domaće radinosti, u sistemu uslužne proizvodnje. Daleko od toga da izbegavaju brak i pravljenje porodice, radnici iz domaće radinosti su zavisili od njih, zato što su žena mogle da im „pomognu“ u radu koji su obavljali za trgovce, pri čemu su se starale o njihovim fizičkim potrebama i rađale im decu, koja su se od najranijeg uzrasta mogla uposliti na razboju ili nekom pomoćnom poslu. Tako su, čak i u periodu opadanja populacije, radnici iz domaće radinosti nastavili da se umnožavaju; njihove porodice bile su toliko velike da je jedan Austrijanac, iz XVII veka, posmatrajući radnike iz svog gradića, rekao za njih kako su u svojim domovima načičkani kao vrapci na krovnim gredama. Ono što je upadljivo u toj vrsti aranžmana jeste to što je muž, iako je žena radila rame uz rame s njim i takođe proizvodila za tržište, bio taj koji je sada prisvajao njenu nadnicu. To je važno i za ostale radnice kada bi se udale. U Engleskoj je „oženjeni muškarac... imao zakonsko pravo na prihode svoje žene“, čak i kada su njeni poslovi bili briga oko dece ili dojenje. Tako se dešavalo da kada parohija zaposli žene na tim poslovima, zvanični zapisi „često prikrivaju (njihovo) prisustvo kao radnica“, beležeći samo isplate na imena muškaraca. „To da li će isplata biti na ime muškarca ili žene zavisilo je od nahođenja činovnika“. (Mendelson i Crawford 1998: 287)

Ta politika, koja je sprečavala žene da raspolažu vlastitim novcem, stvorila je materijalne uslove za njihovo potčinjavanje muškarcima i prisvajanje njihovog rada od strane radničkih muškaraca. U tom smislu govorim o *patrijarhatu nadnice*.^[107] Moramo ponovo razmotriti i koncept „nadničarskog ropstva“. Ako je tačno da su u novom režimu nadničarskog rada muškarci postali samo formalno slobodni, onda su, u prelasku na kapitalizam, grupu radnika najbližu ropskim uslovima činile žene iz radničke klase.

U isto vreme – ako se imaju u vidu bedni uslovi u kojima su nadničari živeli – kućni rad koji su žene obavljale da bi reprodukovale svoje porodice bio je nužno ograničen. Udate ili neudate, proletherske žene su morale da zarade neki novac, što su pokušavale obavljajući najrazličitije poslove. Najzad, kućni rad zahteva neki reproduktivni kapital: nameštaj, pribor, odeću, novac za hranu. Ali, nadničari su živeli bedno, „robujući dan i noć“ (kako je jadikovao jedan zanatlija iz Nirnberga 1524), samo da bi se spasili gladi i nahranili svoje žene i decu. (Brauner 1995: 96) Oni najsiromašniji su živeli samo s krovom iznad glave, u straćarama, zajedno s drugim porodicama, u kojima su se držale i životinje, i u kojima nije bilo nikakve higijene (zanemarene i kod onih imućnijih); odeća im se sastojala od rita, a ishrana, u najboljem slučaju, od hleba, sira i nešto povrća. Zato u tom periodu, u radničkoj klasi, ne možemo pronaći klasičnu figuru domaćice s punim radnim vremenom. Tek u XIX veku – kao odgovor na prvi intenzivni ciklus borbi protiv industrijskog rada – „moderna porodica“, formirana oko neplaćenog reproduktivnog rada pravih domaćica, postaje opšta pojava u radničkoj klasi, prvo u Engleskoj, a kasnije i u

Razvoj takve porodice (posle usvajanja Zakona o fabrikama, koji je ograničavao zapošljavanje žena i dece u fabrikama) održavao je prvo dugoročno investiranje kapitalističke klase u reprodukciju radne snage, s one strane njenog brojčanog širenja. To je bio plod nagodbe, sklopljene pod pretnjom ustanka, između dodeljivanja većih nadnica, dovoljnih za održavanje „nezaposlenih“ žena, i još većeg stepena eksploatacije. Marks je o tome govorio kao o pomaku od „apsolutnog“ ka „relativnom višku vrednosti“, to jest, o pomaku od eksploatacije zasnovane na maksimalnom produžavanju radnog dana i minimalnim nadnicama, ka režimu u kojem su veće nadnice i kraće radno vreme bili kompenzovani povećanjem produktivnosti rada i tempa proizvodnje. Iz kapitalističke perspektive, to je bila društvena revolucija, koja je prevazišla dugotrajno opredeljenje za niske nadnice. Ona je nastala iz novog sporazuma između radnika i poslodavaca, opet zasnovanog na isključivanju žena iz režima nadnica – čime je okončana njihova regrutacija u ranoj fazi Industrijske revolucije. Bio je to i znak kapitalističkog izobilja, proizvoda dva veka eksploatacije ropskog rada, koje će uskoro biti podstaknuto novom fazom kolonijalne ekspanzije.

Nasuprot tome, u XVI i XVII veku, uprkos opsesivnoj brizi za veličinu populacije i broj „radnih siromaha“, realno investiranje u reprodukciju radne snage bilo je izuzetno malo. Samim tim, najveći deo svog reproduktivnog rada proletherske žene nisu obavljale za svoje porodice već za porodice svojih poslodavca ili za tržište. U proseku, jedna trećina ženske populacije, u Engleskoj, Španiji, Francuskoj i Italiji, radila je kao posluga. Zato je u proletarijatu trend bio odlaganje braka i dezintegracija porodice (engleska sela iz XVI veka su prolazila kroz godišnji obrt stanovništva od pedeset procenata). Siromašnima je često bilo zabranjeno da se žene, kada je postajala bojazan da bi njihova deca mogla postati javni teret, a kada bi se to dogodilo, deca su im bila oduzimana i upućivana na rad u parohiji. Procenjuje se da je više od jedne trećine populacije ruralne Evrope ostajala nevenčana; u gradovima je taj procenat bio još veći, naročito među ženama; u Nemačkoj, četrdeset procenata žena bile su ili „usedelice“ ili udovice. (Ozment 1983: 41–42)

Iako je kućni rad proletherskih žena bio sveden na minimum, a one stalno prisiljene da rade za tržište, unutar radničke zajednice u prelaznom periodu ipak primećujemo pojavu polne podele rada, koja će postati tipična za kapitalističku organizaciju rada. U njenom središtu se nalazi sve veća razlika između muškog i ženskog rada, na osnovu sve veće razlike između poslova koje su obavljali žene i muškarci, pri čemu takva organizacija rada, pre svega, postaje nosilac drugačijih društvenih odnosa.

Ma koliko bili osiromašeni i obespravljani, nadničarski muškarci su i dalje mogli da imaju koristi od rada i nadnica svojih žena ili su mogli da kupuju usluge prostitutki. U toj prvoj fazi proletarizacije, prostitutka je bila ta koja je za radničke muškarce imala ulogu žene, koja je kuvala i prala za njih, pored toga što ih je opsluživala i seksualno. Povrh svega, kriminalizacija prostitucije, koja je kažnjavala žene, ali jedva doticala muške mušterije, ojačala je mušku vladavinu. Svaki muškarac je sada mogao da uništi neku ženu prosto tako što bi je nazvao prostitutkom ili tako što bi javno otkrio da je udovoljila njegovim seksualnim prohtevima. Žene su morale da zaklinju muškarce da im „neće oduzeti čast“ (jedino preostalo vlasništvo), pošto se pretpostavljao da se sada nalaze u rukama muškaraca, koji su (kao i feudalni gospodari) mogli da raspoložu njihovim životima i smrću. (Cavallo i Cerutti 1980: 346ff)

[106] O porodici u periodu „tranzicije“, videti Lawrence Stone (1977); i André Burguière i François Lebrun, „Priests, Prince and Family“ („La Famille en Occident du XVIe au XVIIIe siècle: Le prêtre, le prince et la famille“, 1986), u Burguière, et. al., *A History of Family: The Impact of Modernity* (1996), Vbl. II, 95ff (*Histoire de la famille: Le choc des modernités*, 1988).

[107] O karakteru patrijarhalizma iz XVII veka i naročito o konceptu patrijarhalne vlasti u teoriji o društvenom ugovoru, videti Pateman (1988); Zilla Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism* (1981); i Margaret R. Sommerville, *Sex and Subjection: Attitudes to Women in Early Modern Society* (1995). U svom razmatranju promena do kojih je teorija o društvenom ugovoru dovela u Engleskoj, Samervilova tvrdi da su ti teoretičari ugovora podržavali potčinjavanje žena muškarcima u istoj meri kao i patrijarhalisti, ali su to drugačije obrazlagali. Pošto su makar formalno bili odani načelu „prirodne jednakosti“ i „sporazumne vlasti“, u odbranu muške nadmoćnosti prizivali su teoriju o „prirodnoj inferiornosti“ žena, po kojoj žene mogu da pristanu na prisvajanje njihovog vlasništva i prava glasa od strane muževa, kada jednom shvate svoju suštinsku slabost i nužnu zavisnost od muškaraca.

Pripitomljavanje žena i redefinisavanje femininosti i maskuliniteta: žene kao divljakinje Evrope

Ako imamo u vidu to obezvređivanje ženskog rada i statusa, ne treba da nas iznenađuje to što se neposlušnost žena i metode za njihovo „kroćenje“ sreću među glavnim temama literature i društvene politike u periodu „tranzicije“. (Underdown 1985a: 116–36)^[108] Žene ne bi mogle biti potpuno obezvređene kao radnice i lišene autonomije u odnosu na muškarce da nisu bile izložene intenzivnoj društvenoj degradaciji; i zaista, tokom XVI i XVII veka žene su izgubile oslonac u svim oblastima društvenog života.

Ključna oblast promene u tom pogledu bila su prava, tako da u tom periodu primećujemo njihovu stalnu eroziju u slučaju žena.^[109] Jedno od najvažnijih prava koje su žene izgubile bilo je pravo na samostalnu ekonomsku aktivnost, kao *femme soles* (neudate žene). U Francuskoj su izgubile pravo da sklapaju ugovore ili da se pojavljuju pred sudom u svoje ime, pošto su proglašene za legalne „imbecile“. U Italiji su se sve ređe pojavljivale na sudovima da bi se žalile zbog zlostavljanja. U Nemačkoj, kada bi neka žena iz srednje klase postala udovica, bilo je uobičajeno da joj se dodeli staratelj, koji bi vodio njene poslove. Ženama je u Nemačkoj bilo zabranjeno i da žive same ili s drugim ženama, a kod siromašnih, čak i sa vlastitim porodicama, zato što se smatralo da tamo neće biti dovoljno kontrolisane. Ukratko, pored ekonomske i socijalne devalvacije, žene su prošle i kroz proces pravne infantilizacije.

Gubitak ženske društvene moći ogledao se i u novoj seksualnoj diferencijaciji prostora. U mediteranskim zemljama one nisu bile proterane samo iz mnogih nadničarskih zanimanja već i sa ulica, gde su žene bez pratnje mogle biti izložene ismevanju ili napadima. (Davis 1998) I u Engleskoj (tom „ženskom raj“, u očima nekih italijanskih posetilaca) na prisustvo žena u javnosti počinje da se gleda s negodovanjem. Nije bilo poželjno da sede ispred svojih kuća ili blizu prozora; podučavane su i da ne provode vreme s prijateljicama (u tom periodu, izraz „gossip“ – prijateljica – poprima pogrдно značenje, „tračara“). Čak im se preporučivalo i da posle udaje ne posećuju svoje roditelje suviše često.

Način na koji je nova seksualna podela rada preoblikovala muško-ženske odnose vidi se i po širokoj debati koja se u naučnoj i popularnoj literaturi vodila oko prirode ženskih vrlina i poroka, jednom od glavnih kanala za ideološku redefiniciju rodni odnosa u prelasku na kapitalizam. Ono čime te debate, u početku zvane „la querelle des femmes“ (rasprava o ženama), odišu jeste novo zanimanje za tu temu, što ukazuje da su se stare norme raspadale i da je javnost počela da stiče svest o tome da temeljni elementi seksualne politike prolaze kroz rekonstrukciju. U toj debati mogu se primetiti dva trenda. S jedne strane, konstruisani su novi kulturni kanoni, koji su maksimalno naglašavali razlike između žena i muškaraca i stvarali naglašeno feminine ili maskuline prototipove. (Fortunati 1984) S druge strane, utvrđeno je da su žene prirodno inferiornije od muškaraca – prekomerno emocionalne i požudne, nesposobne da se same staraju o sebi – i da se zato moraju staviti pod mušku kontrolu. Kao i u osudi veštičarenja, oko toga je postignut konsenzus koji je presecao sve verske i intelektualne razlike. Od propovedaonica do pisanih stranica, humanisti protestantski reformatori i kontrareformacijski katolici, udružili su se u neprekidnom i opsesivnom ocrnjivanju žena.

Žene su optužene da su nerazumne, sujetne, divlje, rasipne. Naročito je bio okrivljen ženski jezik, u kojem se video instrument otpora. Ali glavna prestupnica bila je neposlušna žena, koja je, zajedno s „tračarom“, „vešticom“ i „kurvom“, bila omiljena tema dramaturga, popularnih pisaca i moralista. U tom smislu, Šekspirov komad *Ukročena goropad* (*The Taming of the Shrew*, 1593) bio je manifest epohe. Kažnjavanje ženskog opiranja patrijarhalnom autoritetu se zahtevalo i slavilo u bezbrojnim mizoginim komadima i spisima. Engleska literatura iz elizabetanskog perioda ili iz vremena Džejmsa I obilovala je takvim temama. Tipičan za taj žanr bio je komad Džona Forda, *Šteta što je kurva* (John Ford, *Tis a Pity She's a Whore*, 1633), koji se završava didaktičkim ubistvom, pogubljenjem i smrću tri od ukupno četiri ženska lika. U ostala klasična dela koja su se bavila disciplinovanjem žena spadaju pamflet Džozefa Svetnama, *Optužnica protiv razvratnih, dokonih, neposlušnih i prevrtljivih žena* (Joseph Swetnam, *The Arraignment of Lewd, Idle, Froward, and Unconstant Women*, 1615) i anonimni pamflet *Ženski parlament* (*The Parliament of Women*, 1646), satira na račun žena iz srednje klase, koja ih prikazuje kako donose zakone kojima bi mogle steći nadmoć nad svojim muževima.^[110] U međuvremenu su usvojeni novi zakoni i metode mučenja namenjeni kontroli ženskog ponašanja u kući i van nje, kojima se književno ocrnjivanje žena pretakalo u precizan politički projekat, s ciljem da se žene liše svake autonomije i društvene moći. U Evropi iz Doba razuma, ženama optuženim zbog tračarenja stavljali su brnjice, kao psima, i

tako ih vodili ulicama; prostitutke su bičevane, zatvarane u kaveze i mučene zagnjurivanjem u vodu, dok su žene optužene zbog preljube bile kažnjavane smrću. (Underdown 1985a: 117ff)

Nije preterano reći da su u literaturi koja se na tu temu razvila posle osvajanja Amerike, žene bile tretirane na isti neprijateljski i otuđen način kao i „divlji Indijanci“. Paralela nije uzgredna. U oba slučaja, književno i kulturno ocrnjivanje bilo je u službi projekta eksproprijacije. Kao što ćemo videti, demonizacija američkih urođenika služila je kao opravdanje za njihovo porobljavanje i pljačku njihovih resursa. U Evropi je napad na žene bio izgovor za prisvajanje njihovog rada od strana muškaraca i kriminalizaciju njihove kontrole nad reprodukcijom. Cena otpora je uvek bilo istrebljenje. Nijedna od taktika upotrebljenih protiv evropskih žena i kolonijalnih podanika ne bi uspela da nije bila praćena kampanjom terora. U slučaju evropskih žena, najvažniju ulogu u stvaranju njihove nove društvene funkcije i degradaciji njihovog društvenog identiteta imao je lov na veštice.

Definicija žena kao demonskih bića, kao i svirepe i ponižavajuće prakse kojima su bile izložene, ostavili su neizbrisiv trag u kolektivnoj ženskoj psihi i njihovom osećaju za sopstvene mogućnosti. U svakom pogledu – društvenom, ekonomskom, kulturnom, političkom – lov na veštice je označio prekretnicu u životima žena; on je odgovarao istorijskom porazu na koji je Engels aludirao u *Poreklu porodice, privatne svojine i države* (1884), videvši u njemu uzrok propasti matrijarhalnog sveta. Naime, lov na veštice je uništio ceo svet ženskih praksi, kolektivnih odnosa i sistema znanja, koji su bili osnov ženske moći u prekapitalističkoj Evropi i preduslov njihovog otpora u borbi protiv feudalizma.

Iz tog poraza pojavio se novi model femininosti: idealna žena i supruga – pasivna, poslušna, štedljiva, ćutljiva, uvek zaposlena i čedna. Ta promena je počela krajem XVII veka, pošto su žene duže od veka bile izložene državnom terorizmu. Kada su žene jednom bile poražene, slika femininosti razvijena u periodu „tranzicije“ bila je odbacena kao nepotrebna alatka, i nju je zamenio, novi, krotkiji ideal. Dok su u vreme lova na veštice žene bile prikazivane kao divlja bića, mentalno slabe, nezasito požudne, buntovne, neposlušne, bez samokontrole, ta slika se do XVIII veka preokrenula. Žene su sada opisivane kao pasivna, aseksualna bića, poslušnija i moralnija od muškaraca, sposobna da njih izvrše pozitivan moralni uticaj. Čak je i njihova iracionalnost sada postala vrednost, kako je to u svom *Istorijskom i kritičkom rečniku* objasnio francuski filozof Pjer Bajl (Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 1740), koji je pohvalio snagu ženskog „materinskog instinkta“ i rekao da u njemu treba videti pravi božanski izum, koji garantuje da će žene, uprkos teškoćama porođaja i podizanja dece, nastaviti sa reprodukcijom.

[108] Videti Underdown (1985a), „The Taming of the Scold: The Enforcement of Patriarchal Authority in Early Modern England“, u Antony Fletcher i John Stevenson (1985), 116–136; Mendelson i Crawford (1998), 69–71.

[109] O gubitku ženskih prava u Evropi iz XVI i XVII veka, videti (između ostalog) Merry Wiesner (1993), koja piše: „Širenje Rimskog prava je imalo uglavnom negativne posledice po građanski status žena u ranom modernom periodu, kako zbog viđenja žena koje su zakonodavci preuzeli iz tog pravnog koncepta, tako i zbog činjenice da je to vodilo ka strožijoj primeni postojećih zakona. (str. 33)

[110] Pošto je dramama i traktima iz tog perioda dodao i sudske zapisnike, Anderdaun zaključuje da „ti zapisi, između 1560. i 1640... otkrivaju intenzivnu preokupaciju ženama, na koje se gledalo kao na vidljivu pretnju patrijarhalnom poretku. Žene koje psuju svoje susede i tuku se s njima, samostalne žene koje odbijaju da stupe u službu, žene koje dominiraju nad svojim muževima ili ih tuku: izgledalo je da to izbija na površinu mnogo češće nego do juče ili u periodu koji je neposredno usledio. Ne treba prevideti da je to bio i period u kojem su optužbe zbog veštičarenja dostigle vrhunac.“ (Underdown 1985a: 119)

Kolonizacija, globalizacija i žene

Dok je odgovor na populacionu krizu u Evropi bio potčinjavanje žena reprodukciji, u kolonijalnoj Americi, gde je kolonizacija uništila devedeset pet procenata urođeničkog stanovništva, odgovor je bio trgovina robljem, koja je evropskoj vladajućoj klasi donela neograničene zalihe radne snage.

Još početkom XVI veka, približno milion afričkih robova i urođeničkih radnika proizvodilo je u Južnoj Americi višak vrednosti za Španiju, po mnogo većoj stopi eksploatacije nego radnici u Evropi, što je unapredilo one sektore evropske ekonomije koji su se razvijali u pravcu kapitalizma.^[111] (Blaut 1992a: 45–46) Do 1600, samo je Brazil u šećeru izvezo duplo veću vrednost od vrednosti engleskog izvoza u vuni iz iste godine. (*Ibid.*: 42) Stopa akumulacije bila je tako visoka da su brazilske plantaže šećerne trske udvostručavale svoje kapacitete svake dve godine. Zlato i srebro su takođe igrali ključnu ulogu u rešavanju kapitalističke krize. Zlato izvezeno iz Brazila oživelo je trgovinu i industriju u Evropi. (De Vries 1976: 20) Do 1640, uvezeno je više od 17.000 tona, što je kapitalističkoj klasi donelo ogromnu prednost u pristupu radnoj snazi, robama i zemlji. (Blaut 1992a: 38–40) Ali, pravo bogatstvo bio je rad akumuliran kroz trgovinu robljem, zato što je omogućio oblik proizvodnje koji se nije mogao nametnuti u Evropi.

Obično se kaže kako je sistem plantaža podstakao Industrijsku revoluciju, kao što je to tvrdio Erik Vilijams, koji je primetio kako nema nijedne cigle u Liverpulu i Bristolu koja nije cementirana afričkom krvlju (Eric Williams 1944: 61–63) Ali, kapitalizam ne bi napravio nijedan korak da nije bilo evropske „aneksije Amerike“ i „krvi i znoja“ koji su tokom dva veka doticali u Evropu sa plantaža. To se mora naglasiti, da bismo shvatili od kakvog je suštinskog značaja robovlasništvo bilo za istoriju kapitalizma, i zašto je, povremeno, ali sistematično, svaki put kada bi kapitalističkom sistemu zapretila velika ekonomska kriza, kapitalistička klasa morala da pokreće proces „prvobitne akumulacije“, to jest, proces opsežne kolonizacije i porobljavanja, poput onog kojeg smo danas svedoci. (Bales 1999)

Sistem plantaža je bio od ključnog značaja za razvoj kapitalizma, ne samo zbog ogromne količine viška radne snage akumulirane kroz njega, već i zato što je ustanovio model upravljanja radom, izvozno orijentisane proizvodnje, ekonomske integracije i internacionalne podele rada, koji je od tada postao paradigma kapitalističkih klasnih odnosa.

Sa svojom ogromnom koncentracijom radnika i svojom zarobljeničkom radnom snagom, iščupanom iz svoje postojbine, koja nije mogla da računa na lokalnu podršku, plantaža je nagovestila ne samo fabriku već i kasniju upotrebu imigracije i globalizacije za obaranje cene rada. Plantaža je bila ključni korak naročito u formiranju internacionalne podele rada, koji je (kroz proizvodnju „potrošačkih dobara“) integrisao rad robova u reprodukciju evropske radne snage, pri čemu je robovske i nadničarske radnike držao geografski i socijalno razdvojenim.

Kolonijalna proizvodnja šećera, čaja, duvana, ruma i pamuka – pored hleba, najvažnijih roba za proizvodnju radne snage u Evropi – nije poprimila šire razmere sve do polovine XVII veka, kada je robovlasništvo bilo institucionalizovano, a nadnice u Evropi počele da (skromno) rastu. (Rowling 1987: 51, 76, 85) To se ovde, međutim, mora pomenuti, zato što su, sa širenjem te proizvodnje, uvedena dva mehanizma koja su značajno preuredila reprodukciju rada na internacionalnom nivou. S jedne strane, stvorena je globalna pokretna traka, koja je oborila cenu roba neophodnih za proizvodnju radne snage u Evropi i povezala robovske i nadničarske radnike na način koji je nagovestio sadašnju kapitalističku upotrebu radnika u Aziji, Africi i Južnoj Americi, kao proizvođača „jeftinih potrošačkih“ dobara (dodatno pojeftinjenih upotrebom eskadrona smrti i vojnim nasiljem) namenjenih „razvijanim“ kapitalističkim zemljama.

S druge strane, nadnica iz metropole je postala sredstvo kojim su dobra proizvedena robovskim radom dospevala na tržište, gde se ostvarivala vrednost proizvoda takvog rada. Na taj način, kao i sa ženskim kućnim radom, dodatno je učvršćena integracija robovskog rada u proizvodnju i reprodukciju radne snage u metropolama, a nadnica je bila redefinisana kao instrument za akumulaciju, to jest, kao poluga za mobilizaciju ne samo rada njome plaćenih radnika, već i rada mnoštva radnika čiji je nenadničarski karakter ostajao skriven iza sistema nadnica.

Da li su evropski radnici znali da kupuju proizvode koji potiču od robovskog rada i, ako su znali, da li su imali

neke primedbe? To je pitanje koje bih volela da im postavim, ali na koje ne mogu da odgovorim. Ono što je izvesno jeste da je istorija čaja, šećera, ruma, duvana i pamuka daleko važnija nego što to možemo zaključiti na osnovu doprinosa tih roba – kao sirovina ili sredstava razmene u trgovini robljem – razvoju fabričkog sistema. Naime, ono što je putovalo s tim „izvozom“ nije bila samo krv robova već i seme nove nauke izrabljivanja, kao i nova podela radničke klase, u kojoj je nadničarski rad, umesto da bude alternativa ropstvu, učinjen zavisnim od njega i pretvoren (kao i ženski neplaćeni rad) u sredstvo za proširenje neplaćenog dela nadničarskog radnog dana.

Životi robovskih radnika u Americi i nadničarskih radnika u Evropi bili su toliko tesno povezani da je na Karibima, kada je robovima trebalo dodeliti komad zemlje („provision grounds“; okućnice) koji bi obrađivali za sebe, to koliko će zemlje dobiti i koliko će im vremena za obrađivanje biti odobreno, zavisilo od cene šećera na svetskom tržištu – koju je realno određivala dinamika radničkih nadnica i radničkih borbi oko reprodukcije. (Morrissey 1989: 51–59)

Međutim, bilo bi pogrešno zaključiti da je integracija robovskog rada u proizvodnju evropskog nadničarskog proletarijata stvorila zajednicu interesa između evropskih radnika i kapitalista iz metropola, navodno cementiranu zajedničkom željom za jeftinim uvoznim dobrima.

Kao i osvajanje Amerike, trgovina robljem je za evropske radnike zapravo bila epohalna nesreća. Kao što smo videli, robovlasništvo je (kao i lov na veštice) bilo glavni teren eksperimentisanja metodama za kontrolu rada, koji je kasnije uvezen u Evropu. Robovlasništvo je pogodilo i nadnice evropskih radnika, kao i njihov pravni status; naime, nije prosta koincidencija to što tek s krajem robovlasništva nadnice u Evropi beleže odlučujući rast, a evropski radnici stiču pravo na organizovanje.

Isto tako, teško je zamisliti da su evropski radnici imali koristi od osvajanja Amerike, makar u početnoj fazi. Ne zaboravimo da je intenzitet antifeudalne borbe bio taj koji je niže plemstvo i trgovce naterao da se okrenu kolonijalnoj ekspanziji i da su konkvistadori dolazili iz redova najomraženijih neprijatelja evropske radničke klase. Važno je imati u vidu i da je Osvajanje snabdelo evropsku vladajuću klasu zlatom i srebrom, kojima su plaćane najamničke vojske, koje su porazile urbane i ruralne pobune; i da su istih godina kada su Aravaci, Asetci i Inke bili potčinjeni, radnici u Evropi bili izbacivani iz svojih domova, žigosani kao životinje i spaljivani kao veštice.

Prema tome, ne treba pretpostavljati kako je evropski proletarijat uvek bio saučesnik u pljačkanju Amerike, iako su pojedini proleterci to svakako bili. Plemstvo je toliko malo računalo na saradnju „nižih klasa“ da su Španci samo nekolicini dopustili da se ukrca na brodove. Tokom celog XVI veka, svega 8.000 Španaca se legalno iselilo u Ameriku, pri čemu su sveštenici činili 17% ukupnog broja iseljenika. (Hamilton 1965: 299; Williams 1984: 38–40) Čak i kasnije, ljudima je bilo zabranjivano da se u prekomorskim zemljama naseljavaju nezavisno, iz straha od njihove saradnje s lokalnim stanovništvom.

Za većinu proletera iz XVII i XVIII veka, pristup Novom svetu je značio služenje na određeno vreme i „transport“, kaznu koju su engleske vlasti usvojile da bi se otarasile osuđenika, političkih i verskih neposlušnika i velike mase skitnica i prosjaka, koju je stvorilo ograđivanje. Kao što su Piter Lajnbo i Markus Rediker ukazali u svojoj knjizi *Stoglava hidra: skrivena istorija revolucionarnog Atlantika* (Peter Linebaugh i Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra: The Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, 2000), strah kolonizatora od neograničenog iseljavanja bio je opravdan, ako se imaju u vidu bedni životni uslovi koji su vladali širom Evrope, kao i privlačnost priča o Novom svetu koje su kružile, u kojima je ovaj opisivan kao čudesna zemlja, u kojoj su ljudi slobodni od kuluka i tiranije, gospodara i pohlepe, i gde „moje“ i „tvoje“ više ne postoje, nego je sve zajedničko. (Linebaugh i Rediker 2000; Brandon 1986: 6–7) Privlačnost Novog sveta bila je tako velika da je vizija novog društava koju je doneo sa sobom očigledno uticala na političku misao prosvetiteljstva, doprinevši tako pojavi novog shvatanja slobode, kao odsustvu gospodara, što u evropskoj političkoj teoriji ranije nije postojalo kao ideja. (Brandon 1986: 23–28) Ne iznenađuje to što su neki Evropljani poželeti da se „izgube“ u tom utopijskom svetu, gde su, kako su to Lajnbo i Rediker snažno izrazili, mogli da obnove izgubljeno iskustvo zajedničkih dobara. (2000: 24) Neki su godinama živeli sa indijanskim plemenima, uprkos organičenjima nametnutim onima koji su se naseljavali u američkim kolonijama i teškoj ceni koju su plaćali ako bi bili uhvaćeni, pošto su begunci bili smatrani izdajnicima i kažnjavani smrću. Takva je bila i sudbina nekih mladih engleskih doseljenika iz Virdžinije, koji su, pošto su pobjegli da žive sa Indijancima, bili uhvaćeni i zatim osuđeni od strane kolonijalnog saveta na „spaljivanje, razapinjanje na točak... vešanje ili streljanje“. (Koning 1993: 61) Ipak, čak i 1699, Englezi su i dalje imali velikih teškoća u nagovaranju ljudi koje su Indijanci zarobili da se odreknu svog indijanskog načina života.

„Nikakva ubeđivanja, preklinjanja, suze (izveštava jedan savremenik)... nisu mogli da nagovore mnoge od njih da napuste svoje indijanske prijatelje. S druge strane, Englezi su veoma brižljivo obrazovali, oblačili i podučavali indijansku decu, ali nijednom se nije desilo da neko dete poželi da ostane, već su se uvek vraćala u svoje narode.“ (Koning 1993: 60)

Sudbina evropskih proletera koji su se prijavljivali kao dužničke sluge ili stizali u Novi svet kao kažnjenici, u početku nije bila mnogo drugačija od one afričkih robova, s kojima su radili rame uz rame. Njihova mržnja prema gospodarima bila je jednako snažna, tako da su plantažeri na njih gledali kao na pretnju i do početka XVII veka počeli da ih manje koriste, pri čemu su doneli i propise na osnovu kojih su ovi bili razdvajani od Afrikanaca. Ali, stroga rasna granica povučena je tek krajem XVIII veka. (Mouler Boutang 1998) Sve do tada, mogućnost saveza između belaca, crnaca i urođenika, kao i strah od takvog povezivanja u mašti evropske vladajuće klase, kod kuće i na plantažama, bili su stalno prisutni. Šekspir je tome strahu dao glas u svom komadu *Bura (The Tempest, 1612)*, gde je opisao zaveru koju je Kaliban, urođenički pobunjenik i sin veštice, skovao sa Trinkulom i Stefanom, evropskim pomorskim proleterima, sugerišući tako mogućnost fatalnog saveza potlačenih i praveći od njih dramsku protivtežu Prosperovom čarobnom rešavanju razmirica među njihovim gospodarima. ^[112]

Ta zavera se u *Buri* završava sramno, tako što se ispostavlja da evropski proleter i nisu ništa bolji od sitnih lopova i pijandura, dok Kaliban moli za oprostaj svog kolonijalnog gospodara. Kada se poraženi pobunjenici izvedu pred Prospera i njegove bivše neprijatelje, Sebastijana i Antonija (koji su se sada pomirili s njim), oni nailaze na podsmeħ i razmišljanja o vlasništvu i raspodeli:

„*Sebastijan*: Ha, Ha! Kakva su
Stvorenja to, gospodine Antonio?
Mogu li se za novac kupiti?

Antonio: Svakako – jedan je baš ko riba
I nema sumnje da će kupca naći.

Prospero: Ta pogledajte nošnju ljudi tih,
Pa rec'te onda jesu li poštteni!
Taj nitkov gadni sin je veštice,
U koje je tolika bila moć,
Da mesecom je samim vladala
I oseku i plimu pravila
I njegovom se snagom služila,
Još većom od njezine. Ta me trojica
Porobiše, a ovaj đavolčić,
Kopilan taj se s njima zaverio
Da mi život uzme. Dvojicu
Od tih nitkova morate poznavati,
Jer vaši su – a to stvorenje mraka
Za svoje priznajem.“ ^[113]

Ipak, van pozornice, pretnja je i dalje bila prisutna. „I na Bermudima i na Barbadosu otkrivene su zavere belih slugu sa afričkim robovima, pošto su sredinom XVII veka s Britanskih ostrva tamo bile prebačene na hiljade kažnjenika.“ (Rowling 1987: 57) U Virdžiniji je vrhunac savezništva crnih i belih slugu bila Bejkonova pobuna iz 1675–76, kada su se afrički robovi i britanske dužničke sluge udružili u borbi protiv svojih gospodara.

To je razlog zašto je od četrdesetih godina XVII veka akumulacija porobljenog proletarijata u južnoameričkim kolonijama i na Karibima bila praćena izgradnjom rasnih hijerarhija, koje su odvrćale opasnost od takvih saveza. Doneti su zakoni koji su Afrikancima oduzimali prethodno odobrena građanska prava, kao što su državljanstvo, pravo da nose oružje, kao i pravo da daju sudske iskaze ili da se obrate sudu zbog pretrpljene nepravde. Prekretnica je nastupila kada je ropstvo postalo nasledno stanje, a robovlasnici stekli pravo da tuku i ubijaju svoje robove. Pored toga, zabranjeni su brakovi između „crnaca“ i „belaca“. Kasnije, posle Američkog rata za nezavisnost, dužničko služenje belaca, ocenjeno kao ostatak britanske vladavine, bilo je ukinuto. Posledica toga bila je da se do kraja XVII veka kolonijalna Amerika pretvorila iz „društva s robovima u robovsko društvo“ (Moulier-Boutang 1998: 189), pri čemu je mogućnost solidarnosti između Afrikanaca i belaca bila ozbiljno

podrivena. „Belac“ je u kolonijama postalo ne samo znamen društvene i ekonomske povlašćenosti, „koji se upotrebljavao da označi one koji su se od 1650. zvali 'hrišćanima', a zatim 'Englezima' ili 'slobodnim ljudima’“ (*ibid.*: 194) već i moralni atribut, sredstvo za naturalizaciju društvene hegemonije. Nasuprot tome, izrazi „crnac“ ili „Afrikanac“ postali su sinonimi za roba, što je išlo dotle da su slobodni crni ljudi – čije je prisustvo u Americi iz XVII veka i dalje bilo značajno – morali da dokazuju da su slobodni.

[111] Džejs Blaut ukazuje da se u nekoliko decenija posle 1492. „stopa rasta i promene dramatično porasla i da je Evropa ušla u period naglog razvoja.“ (James Blaut 1992a) On piše: „Kolonijalni poduhvat iz XVI veka proizvodio je kapital na razne načine. Jedan bio iskopavanje zlata i srebra. Drugi je bio plantažna poljoprivreda, uglavnom u Brazilu. Treći je bio trgovina začinicima, tkaninama i mnogim drugim stvarima sa Azijom. Četvrti element bio je profit koji se vraćao evropskim firmama iz raznih proizvodnih i trgovačkih operacija u Americi... Peti je bio robovlasništvo. Akumulacija iz tog resursa bila je ogromna.“ (str. 38)

[112] Kao što Lajnbo i Rediker napominju u istoj knjizi, „Šekspir je dugo proučavao izveštaje istraživača, trgovaca i kolonizatora, koji su, kroz svetsku trgovinu, agresivno povezivali kontinente Evrope, Afrike i Amerike. Šta više, lično je poznao takve ljude i čak zavisio od njih, u obezbeđivanju sredstava za život. Kao i mnogi njegovi pokrovitelji i dobrotvori, među kojima je bio i grof od Sauthempton, Šekspir je investirao u *Virginia Company* (iz Londona), glavnu prethodnicu engleske kolonizacije (Amerike).“ Komad *Bura* bio je inspirisan brodolomom *Sea-Venture*, jedrenjaka u vlasništvu te kompanije, koji se 28. jula 1609. nasukao na hridi Bermudskih ostrva, na svom putu ka Virdžiniji. (Linebaugh i Rediker, *The Many-Headed Hydra*, 2000; prvo poglavlje, „The Wreck of the Sea-Venture“, str. 14.) (*Prim. prev.*)

[113] Na osnovu prevoda dr Milana Bogdanovića, William Sheakespeare, *Oluja*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1951, čin V, str. 137. (*Prim. prev.*)

Pol, rasa i klasa u kolonijama

Da li bi Kalibanova zavera imala drugačiji ishod da su njeni protagonisti bile žene? Da podstrekač nije bio Kaliban već njegova majka Sikoraks, moćna alžirska veštica, koju Šekspir krije u pozadini komada, i da su umesto Trinkula i Stefana tu bile veštice sestre, koje su, istovremeno sa osvajanjem Amerike, u Evropi bile spaljivane na lomačama?

Pitanje je retoričko, ali ukazuje na prirodu problema polne podele rada u kolonijama, kao i na veze koje su se tamo mogle uspostaviti između evropskih, urođeničkih i afričkih žena, na osnovu zajedničkog iskustva polne diskriminacije.

U romanu *Ja, Tituba, crna veštica iz Salema*, Mariza Konde pruža uvid u situaciju koja je mogla dovesti do takvog povezivanja, tako što opisuje kako su Tituba i njena nova gospodarica, mlada žena puritanca Samjuela Parisa, pružale jedna drugoj podršku u opiranju njegovom ubilačkom preziru prema ženama. (Maryse Condé, *Moi, Tituba sorcière... Noire De Salem*, 1992)

Još izuzetniji primer dolazi sa Kariba, gde su engleske žene iz niže klase, „transportovane“ kao kažnjenice ili dužničke sluškinje, postale značajan deo radne snage na plantažama šećerne trske. „Smatrane nepodobnim za brak među imućnim belim muškarcima i diskvalifikovane za kućnu posluhu“, zbog svoje drskosti i buntovničkih sklonosti, „bele bezemljašice su morale da rade na plantažama, na javnim građevinskim poslovima i u gradskom uslužnu sektoru. U tim svetovima su se tesno povezale sa zajednicom robova i porobljenim crnim muškarcima.“ Osnivale su domaćinstva i imale decu s njima. (Beckles 1995: 131–32) Sarađivale su ili bile konkurencija ropkinjama i u trgovini proizvedenim ili ukradenim dobrima.

Ali, sa institucionalizacijom robovlasništva, praćenom olakšicama za bele radnike, i povećanjem broja žena koje su stizale iz Evrope kao žene plantažera, situacija se drastično promenila. Bele žene su dobile prednost bez obzira na društveno poreklo, ili su se udavale u redovima beličke strukture vlasti, a kad god bi to bilo moguće i same imale robove, obično ženske, koje su obavljale kućne poslove.“ (*Ibid.*)^[114]

Ipak, to nije bio neki automatski proces. Kao i seksizam, rasizam je prvo morao biti ozakonjen i nametnut. Kada je reč o najvažnijim zabranama, moramo još jednom spomenuti da su brak i seksualni odnosi između crnaca i belaca bili zabranjeni, da su bele žene koje su se udavale za crne robove bile osuđivane, a deca iz takvih brakova ostajala robovi do kraja života. Ti zakoni, koji su u Merilendu i Virdžiniji doneti šezdesetih godina XVII veka, dokazuju da je podeljeno, rasističko društvo bilo uspostavljeno odozgo i da su intimni odnosi između „crnaca“ i „belaca“ morali biti veoma česti, ako je za njihovo eliminisanje bila neophodna pretnja doživotnim ropstvom.

Kao da su sledili scenario lova na veštice, novi zakoni su demonizovali odnos između belih žena i crnih muškaraca. Kada su doneti, tokom šezdesetih godina XVII veka, lov na veštice u Evropi se bližio kraju, ali u Americi su svi tabui koji su okruživali vešticu i crnog đavola bili oživljeni, ovog puta na štetu crnih ljudi.

„Podeli pa vladaj“ postalo je zvanična politika i u španskim kolonijama, posle perioda kada je brojčana inferiornost kolonista nalagala liberalniji stav prema međuetničkim odnosima i sklapanje saveza s lokalnim poglavicama preko brakova. Ali, tokom četrdesetih godina XVI veka, kada je broj mestika (*mestizos*) počeo da narušava kolonijalne privilegije, „rasa“ je uspostavljena kao ključni faktor za prenos vlasništva, dok je rasna hijerarhija trebalo da razdvoji urođenike, mestike i mulate (*mulattos*) kako jedne od drugih, tako i od bele populacije. (Nash 1980)^[115] Zabrane u pogledu braka i ženske seksualnosti takođe su služile za nametanje društvenog isključivanja. Ali, u španskoj Americi, segregacija duž rasnih linija je uspela samo delimično, ometana naseljavanjem, opadanjem stanovništva i formiranjem belog urbanog proletarijata, bez ikakvih izgleda za ekonomski boljitak, i samim tim sklonog da se pre poistoveti s mesticima i mulatima nego s belom višom klasom. I dok su se u karipskim plantažerskim društvima razlike između Evropljana i Afrikanaca vremenom povećavale, u južnoameričkim kolonijama je moglo doći do „pregrupisanja“, naročito među Evropljankama iz niže klase, mestičkim i afričkim ženama, koje su, pored teškog ekonomskog položaja, delile teškoće koje su izvirale iz dvostrukih standarda ugrađenih u zakon, što ih je činilo podložnim muškom zlostavljanju.

Znaci tog „pregrupisanja“ mogu se pronaći u zapisnicima koje je u Meksiku tokom XVIII veka Inkvizicija vodila

o istragama sprovedenim radi iskorenjivanja magijskih i jeretičkih verovanja. (Ruth Behar 1987: 34–51) Zadatak je bio beznađežan, tako da je Inkvizicija uskoro izgubila interesovanje za taj projekat, uverena da narodna magija više ne predstavlja pretnju za politički poredak. Ali, svedočenja koja je sakupila otkrivaju postojanje višestrukih razmena između žena u stvarima koje se odnose na magijske meleme ili ljubavne napitke, što je vremenom stvorilo novu kulturnu realnost, poniklu iz susreta afričkih, evropskih i urođeničkih magijskih tradicija. Kao što kaže Rut Behar:

„Indijanke su dale kolibrije španskim isceliteljicama, da bi izazvale seksualnu privlačnost, mulatkinje su mestičkim ženama pokazale kako da ukrote svoje muževe, a *loba* vračare upoznale kojoticu s đavolom. Taj sistem 'narodnih' verovanja odvijao se uporedo sa sistemom crkvenih verovanja i širio se Novim svetom istom brzinom kao i hrišćanstvo, tako da je posle nekog vremena bilo nemoguće reći šta je u njemu bilo 'indijansko', 'špansko' ili 'afričko'.“^[116] (*Ibid.*)

U očima Inkvizicije asimilovani kao nešto „lišeno razuma“, ti različiti ženski svetovi, koje Rut Behar opisuje, rečit su primer saveza koji su, prelazeći granice kolonijalizma i boje, žene mogle da izgrade, na osnovu zajedničkog iskustva i interesa za razmenu tradicionalnih znanja i praksi, koji su im stajali na raspolaganju u kontrolisanju reprodukcije i borbi protiv polne diskriminacije.

Kao i diskriminacija na osnovu „rase“, bilo je to nešto više od kulturnog prtljaga koji su kolonizatori doneli iz Evrope, sa svojim kopljima i konjima. Tu strategiju su, u istoj meri kao i uništenje komunalizma, diktirali posebni ekonomski interesi i potreba za stvaranjem uslova za kapitalističku ekonomiju, tako da se ona uvek prilagođavala neposrednom zadatku.

U Meksiku i Peruu, gde je opadanje stanovništva nalagalo veće zadržavanje žena na kućnim poslovima, španske vlasti su uvele novu polnu hijerarhiju, koja je urođeničkim ženama oduzela autonomiju i stavila ih pod vlast njihovih muških rođaka. Prema novim zakonima, žene su postale vlasništvo muškaraca i morale su (suprotno tradicionalnom običaju) da pređu u domove svojih muževa. Razvijen je i sistem *compadrazgo* (kumstvo, suroditeljstvo), koji je dodatno ograničio njihova prava, tako što je autoritet nad decom prebacio u ruke muškaraca. Pored toga, da bi se obezbedilo da urođeničke žene reprodukuju radnike neophodne za rad u rudnicima (*mita*), španske vlasti su propisale da niko ne može razdvojiti muža od žene, što je značilo da su žene morale da slede svoje muževe htele to ili ne, čak i u oblasti za koje se znalo da su logori smrti, zbog zagađenja izazvanog iskopavanjem rude.^[117] (Cook Noble 1981: 205–6)

Uključivanje francuskih jezuita u disciplinovanje i podučavanje Montanje-Naskapija, sredinom XVII veka u Kanadi, dobar je primer za to kako su se rodne razlike uvećavale. Priču je prenela pokojna antropološkinja Elenor Likok, u svojoj knjizi *Mit o muškoj dominaciji* (Eleanor Leacock, *Myths of Male Dominance*, 1981), u kojoj je proučila dnevnik jednog od protagonista. Bio je to otac Pol Le Žen (Paul Le Jeune), jezuitski misionar, koji se, u tipično kolonijalnom maniru, pridružio jednoj francuskoj trgovačkoj ispostavi da bi pokrštavao Indijance i pretvorio ih u građane „Nove Francuske“. Montanje-Naskapi bili su nomadski narod, koji je živeo veoma skladno, od lova i ribolova, u istočnom delu Labradora. Do Le Ženovog dolaska, njihova zajednica je već bila narušena prisustvom Evropljana i širenjem trgovine krznom, tako da su muškarci, skloni sklapanju trgovačkih saveza sa došljacima, bili skloniji tome da dopuste Francuzima da im diktiraju kako bi trebalo da uredi svoje odnose. (Leacock 1981: 39ff)

Kao što se to često dešavalo u kontaktima Evropljana sa urođeničkim američkim stanovništvom, Francuzi su bili zadivljeni velikodušnošću Montanje-Naskapija, njihovim smislom za saradnju i ravnodušnošću prema statusu, ali su bili užasnuti njihovim „nedostatkom morala“; videli su da Naskapiji ne znaju za privatno vlasništvo, autoritet, mušku superironost i da su često odbijali da kažnjavaju svoju decu. (Leacock 1981: 34–38) Jezuiti su rešili da sve to promene, tako što će podučiti Indijance osnovnim elementima civilizacije, ubeđeni da je to neophodno da bi od njih napravili pouzdane trgovačke partnere. U tom duhu, prvo su ih podučili da je „muškarac gazda“, da „u Francuskoj žene ne komanduju svojim muževima“ i da se noćni ljubavni sastanci, razvodi po želji bilo kog partnera i seksualna sloboda za obe strane, pre ili posle sklapanja braka, moraju zabraniti. Evo jednog rečitog razgovora koji je Le Žen o tome vodio s jednim Naskapijem:

„Rekao sam mu kako nije časno za ženu da voli još nekog muškarca osim njenog muža i da je to zlo prisutno među njima, tako da ni on sam nije siguran da li je njegov sin, koji je bio prisutan, zaista njegov. On je odgovorio, 'Nemaš ni trunke pameti. Vi Francuzi volite samo svoju decu; ali mi volimo svu decu iz našeg plemena'. Počeo

sam da se smejem, shvativši koliko je njegovo filozofiranje naivno.“ (*Ibid.*: 50)

Uz podršku guvernera Nove Francuske, jezuiti su uspeli da ubede Naskapije da izaberu neke poglavice i dovedu „svoje“ žene u red. Tipično, jedno od oružja koje su koristili bilo je ubeđivanje kako su suviše nezavisne žene, koje se ne pokoravaju svojim muževima, đavolska stvorenja. Kada bi, razgnevljene pokušajima muškaraca da ih potčine, žene Naskapija bežale, jezuiti su nagovarali muškarce da krenu u poteru za njima i da im zaprete utamničenjem:

„Takvi činovi pravde’ – ponosno je komentarisao Le Žen u jednom konkretnom slučaju – ’u Francuskoj ne čude nikog, zato što je tamo uobičajeno postupiti na takav način. Ali, među ovim ljudima... gde je svako sebe smatrao slobodnim po rođenju, poput kakve divlje životinje koja tumara velikim šumama... neobično je, zapravo čudo, videti kako se neka izričita naredba poštuje ili sprovodi bilo kakav strogi postupak ili čin pravde’.“ (*Ibid.*: 54)

Ipak, najveća pobeda jezuita bila je to što su ubedili Naskapije kako treba da tuku svoju decu, uvereni da je prekomerna naklonost „divljaka“ prema njihovim potomcima najveća prepreka u njihovom pokrštavanju. Le Ženov dnevnik beleži prvi slučaj javnog batinanja jedne devojčice, kada je jedan od njenih rođaka ukazao prisutnima na istorijski značaj te jezive lekcije: „Ovo je prvo kažnjavanje batinama (rekao je) koje izvodimo nad nekim iz našeg naroda...“ (*Ibid.*: 54–55)

Svoju obuku iz muške nadmoći, muški Naskapiji duguju činjenici da su Francuzi hteli da im usade „instinkt“ za privatnim vlasništvom, tako da od njih naprave pouzdane partnere u trgovini krznom. To je bilo potpuno drugačije od situacije na plantažama, gde su seksualnu podelu rada neposredno diktirali potreba plantažera za radnom snagom i cena robe koju su robovi proizvodili na svetskom tržištu.

Kao što su dokumentovale Barbara Buš (Barbara Bush) i Marijeta Morisi (Marietta Morrissey), sve do ukidanja trgovine robljem žene i muškarci su bili izloženi istom stepenu eksploatacije; plantažeri su smatrali da je za njih profitabilnije da robove teraju na rad i „troše“ ih do smrti, nego da podstiču njihovu reprodukciju. U takvim uslovima, ni polna podela rada, niti polne hijerarhije, nisu dolazile do izražaja. Afrički muškarci nisu ničim uticali na sudbinu svojih ženskih partnerki i rođaka; što se tiče žena, daleko od toga da se prema njima imalo posebnih obzira, od njih se očekivalo da rade na poljima kao i muškarci, naročito u vreme velike potražnje za šećerom i duvanom, i podlegale su istom okrutnom kažnjavanju, čak i kada bi bile trudne. (Bush 1990: 42–44)

Zato izgleda ironično da su u robovlasništvu žene „ostvarile“ približnu jednakost s muškarcima iz svoje klase. (Momsen 1993) Ali, njihov tretman nikada nije bio isti. Žene su dobijale manje hrane; za razliku od muškaraca, bile su izložene seksualnim napadima svojih gospodara; i surovije su kažnjavane, zato što su pored fizičke agonije žene morale da trpe i seksualno ponižavanje, koje ih je uvek pogađalo, kao i njihove fetuse kada bi bile trudne.

Ipak, novi list je okrenut 1804, kada je trgovina robljem bila ukinuta, a karijski i američki plantažeri prešli na politiku „uzgoja robova“. Kao što ukazuje Hilari Bekls (Hilary Beckles), vlasnici plantaža sa ostrva Barbados su pokušavali da kontrolišu reproduktivne obrasce robinja još od XVII veka, „(podstičući ih) da imaju manje ili više dece u datom vremenskom rasponu“, u zavisnosti od potrebe za poljskim radnicima. Ali, tek kada je priliv afričkih robova prestao, upravljanje ženskim seksualnim odnosima i reproduktivnim obrascima postalo je sistematičnije i intenzivnije. (Beckles 1989: 92)

U Evropi je prisiljavanje žena da rađaju vodilo ka nametanju smrtne kazne zbog korišćenja kontracepcije. Na plantažama, gde su robovi postali dragocena roba, pomak ka politici uzgoja učinio je žene podložnijim seksualnim napadima, iako je vodio i ka izvesnom „poboljšavanju“ njihovih radnih uslova: skraćivanju radnog vremena, podizanju porodilišta, obezbeđivanju babica kod porođaja i proširenju društvenih prava (na primer, pravo na putovanje i okupljanje). (Beckles 1989: 99–100; Bush 1990: 135) Ali, te promene nisu mogle da umanje štetu koju je ženama nanosio rad na poljima, niti ogorčenje koje su žene osećale zbog gubitka slobode. Sa izuzetkom Barbadosa, pokušaji plantažera da prošire radnu snagu „prirodnom reprodukcijom“ nisu uspeli, tako da je stopa nataliteta na plantažama ostala „nenormalno niska“. (Bush 1990: 136–37; Beckles 1989: *ibid.*) Da li je ta pojava bila posledica otvorenog otpora nastavljanju ropstva ili posledica fizičkog propadanja, usled teških životnih uslova koje su žene trpele, i dalje je predmet rasprava. (Bush 1990: 143ff) Ali, kao što ukazuje Barbara Buš, mnogo toga upućuje na zaključak da je glavni uzrok tog neuspeha bilo odbijanje žena da rađaju, zato što su odmah po ukidanju robovlasništva, čak i kada su se ekonomski uslovi u nekim aspektima pogoršali, zajednice oslobođenih robova počele da rastu. ^[118] (Bush 1990)

Žensko odbijanje viktimizacije takođe je preoblikovalo seksualnu podjelu rada, kao što se desilo na Karibima, gde su porobljene žene postale poluslobodne pijačne prodavačice proizvoda koje su uzgajale na „okućnicama“ (na Jamajci „polinks“), koje su plantažeri davali robovima za sopstveno izdržavanje. Plantažeri su usvojili tu meru da bi smanjili cenu reprodukcije radne snage. Ali, pristup „okućnicama“ se pokazao korisnim i za robove; povećao je njihovu mobilnost i omogućio im da vreme odobreno za njihovo obrađivanje iskoriste za druge aktivnosti. Pošto su sada mogli da proizvedu male prinose, za ishranu ili prodaju, to je podstaklo njihovu nezavisnost.

Najposvećenije uspehu okućnica bile su žene, koje su prodavale plodove, ponovo prisvajajući i reprodukujući, unutar sistema plantaža, ono što je nekada u Africi bilo njihovo glavno zanimanje. To je za ishod imalo da su se do polovine XVIII veka porobljene žene sa Kariba same izborile za svoje mesto u plantažnoj ekonomiji, doprinoseći širenju, ako ne i stvaranju, ostrvskog tržišta hranom. To su postigle u istoj meri kao proizvođačice najvećeg dela hrane namenjene robovima i beloj populaciji, i kao piljarke i pijačne prodavačice plodova koje su same uzgajale, dopunjenih robama ukradenim iz gazdinskih prodavnica ili koje su dobijale kroz razmenu s drugim robovima ili onim koje su im njihovi gospodari davali za prodaju.

Ta sposobnost je dovela robinje i u kontakt s belim proleterkama, često bivšim dužničkim sluškinjama, čak i kada su ove druge bile izdvojene iz poljske radne snage i oslobođene. Njihov odnos je ponekad bio neprijateljski: evropske proletherske žene, koje su preživljavale uglavnom tako što su uzgajale i prodavale hranu, ponekad su krale proizvode koje su robinje donosile na pijacu ili pokušavale da spreče njihovu prodaju. Ali obe grupe žena su i saradivale u izgradnji široke mreže kupoprodajnih odnosa, koja je izmicala zakonima kolonijalnih vlasti, povremeno zabrinutih da bi te aktivnosti mogle odvesti robove van njihove kontrole.

Uprkos zakonima koji su ih sprečavali da trguju ili ograničavali mesta za prodaju, porobljene žene su nastavile da šire tržišne aktivnosti i da obrađuju okućnice, na koje su počele da gledaju kao na svoje, tako da su do kraja XVIII veka formirale prve izdanke seljačkog sloja, koji je praktično imao monopol nad ostrvskim tržištima. Na taj način je, prema nekim istoričarima, čak i pre oslobođenja, robovlasništvo na Karibima bilo praktično ukinuto. Porobljene žene – suprotno svim očekivanjima – bile su ključna snaga u tom procesu; one su bile te koje su, svojom odlučnošću, oblikovale razvoj robovske zajednice i ostrvskih ekonomija, uprkos brojnim pokušajima vlasti da ograniče njihovu autonomiju.

Porobljene karipske žene su imale odlučujući uticaj i na kulturu belog stanovništva, naročito belih žena, kroz svoje aktivnosti isceliteljki, vračara, ekspertkinja u magijskim praksama, kao i na osnovu svoje „dominacije“ u kuhinjama i spavaćim sobama svojih gospodara. (Bush 1990)

Ne iznenađuje to što su bile smatrane za srce robovske zajednice. Posetioци su bili zadivljeni njihovim pesmama, maramama i haljinama, kao i njihovim ekstravagantnim načinom govora, koji se danas shvata kao oblik ismevanja njihovih gospodara. Afrikanke i kreolke su uticale i na običaje siromašnih belih žena, za koje su savremenici govorili kako se ponašaju kao Afrikanke, hodaju s decom uvezanom oko kukova, dok na glavi nose pladnjeve s plodovima. (Beckles 1989: 81) Ali, njihovo glavno dostignuće bilo je razvoj politike samostalnosti, zasnovane na strategijama preživljavanja i ženskim mrežama. Te njihove prakse i vrednosti, u kojima je Rozalin Terborg Pen (Rosalyn Terborg Penn) prepoznala glavne oslonce savremenog afričkog feminizma, redefinisale su afričku zajednicu u diaspori. (str. 3–7) One nisu postavile samo temelje novog ženskog afričkog identiteta, već i temelje novog društva posvećenog – uprkos pokušajima kapitalizma da nametne oskudicu i zavisnost, kao strukturalne životne uslove – ponovnom prisvajanju i prebacivanju u ženske ruke glavnih sredstava za izdržavanje, počevši od zemlje, proizvodnje hrane i međugeneracijskog prenošenja znanja i saradnje.

[114] Egzemplaran slučaj su Bermudi, naveden kod Elaine Forman Crane (1990). Krejn piše da je nekoliko belih žena na Bermudima posedovalo robove – obično ženske – zahvaljujući čijem radu su mogle da održe određeni nivo ekonomske autonomije. (str. 231–258)

[115] Džun Neš piše: „Važna promena je nastupila 1549, kada je rasno poreklo, zajedno sa zakonski odobrenim bračnim vezama, postalo faktor u određivanju prava na nasleđstvo. Prema novom zakonu, nijedan mulat (potomak crnog čoveka i indijanske žene), mestik i osoba poreklom iz vanbračne veze ne mogu držati Indijance na *encomienda*... Mestik i nezakoniti potomak skoro da su postali sinonimi.“ (June Nash 1980, str. 140)

[116] *Coyota* je bila žena mestičkog i indijanskog porekla. Videti Ruth Behar (1987), str. 45.

[117] Najubitacniji su bili rudnici žive, kao što je bio onaj u Huankaveliki, u kojem je na hiljade radnika umiralo od sporog trovanja, u strašnim mukama. Dejvid Nobl Kuk o tome piše: „Radnici iz rudnika u Huankaveliki suočavali su i sa neposrednim i dugoročnim opasnostima. Boravak

pod zemljom, poplave i odroni, usled popuštanja gredi, bili su svakodnevne pretnje. Prelazni rizici po zdravlje bili su slaba ishrana, loše provetrevanje u podzemnim komorama i velika razlika u temperaturi između unutrašnjosti rudnika i razređene andske atmosfere... Radnike koji su u rudnicima ostali duže vreme, zadesila je možda najgora sudbina. Prašina i sitne čestice ispunjavali su vazduh, pod udarcima alata za razbijanje rude. Indijanci su udisali prašinu, koja je u sebi nosila četiri opasne supstance: isparenja žive, arsenik, arsen-pentoksid i cinabarit. Dugotrajno izlaganje... za ishod je imalo smrt. Poznata kao *mal de la mina*, rudarska bolest, bila je neizlečiva u poodmaklom stadijumu. U nešto lakšim slučajevima, dolazilo je do ulceracije i truljenja desni.“ (David Noble Cook 1981: 205–6)

[118] Barbara Buš ukazuje da su robinje, ako su htele da abortiraju, svakako znale kako da to izvedu, na osnovu znanja donetog iz Afrike. (Bush 1990: 141)

Kapitalizam i polna podela rada

Kao što pokazuje ova kratka istorija žena i prvobitne akumulacije, izgradnja novog patrijarhalnog poretka, koji je od žena napravio sluškinje muške radne snage, bila je glavni aspekt kapitalističkog razvoja.

Na toj osnovi, mogla se nametnuti nova polna podele rada, koja nije razdvajala samo poslove koje bi žene i muškarci trebalo da obavljaju već i njihova iskustva i živote, kao i njihov odnos prema kapitalu i drugim sektorima radničke klase. Zato je, ništa manje nego internacionalna podela rada, polna podela rada pre svega bila odnos moći, podela unutar radne snage, čime je dala ogroman podstrek akumulaciji kapitala.

Taj momenat se mora naglasiti, ako se ima u vidu sklonost da se skok koji je kapitalizam ostvario u produktivnosti rada pripisuje samo specijalizaciji radnih zadataka. U stvarnosti, korist koju je kapitalistička klasa izvlačila iz razdvajanja poljoprivrednog i industrijskog rada, kao i unutar samog industrijskog rada – što je Adam Smit uzdizao u svojoj odi proizvodnji čioda – bleđi u poređenju sa onom koju su imali od degradacije rada i društvenog položaja žena.

Kao što sam pokazala, razlika u društvenoj moći žena i muškaraca i prikrivanje ženskog neplaćenog rada pod plaštom prirodne inferiornosti, omogućili su kapitalizmu da neizmerno proširi „neplaćeni deo radnog dana“ i iskoristi (mušku) nadnicu za akumulaciju ženskog rada; to je često služilo i za skretanje klasnog antagonizma u antagonizam između muškaraca i žena. Zato je prvobitna akumulacija iznad svega bila akumulacija razlika, nejednakosti, hijerarhija i podela, koji su otuđili radnike kako jedne od drugih, tako i od samih sebe.

Kao što smo videli, muški radnici su često bili saučesnici u tom procesu, kada su nastojali da sačuvaju svoju moć u odnosu na kapital, tako što su obezvređivali i disciplinovali žene, decu i stanovništvo koje je kapitalistička klasa kolonizovala. Ali, cena vlasti koju su muškarci nametali ženama, zahvaljujući pristupu nadničarskom radu i svom priznatom doprinosu kapitalističkoj akumulaciji, bili su samo otuđenje i „prvobitna deakumulacija“ njihove lične i kolektivne moći.

U narednim poglavljima dalje istražujem taj proces deakumulacije, tako što razmatram tri glavna aspekta prelaska iz feudalizma u kapitalizam: konstituisanje proleterskog tela u radnu mašinu, progon žena kao veštica i stvaranje „divljaka“ i „kanibala“, kako u Evropi, tako i u Novom svetu.

Tablice

Distribucija zemlje po socijalnim grupama u Engleskoj i Velsu

	1436. (bez Velsa)	1690.
Veliki posednici	15–20%	15–20%
Niže plemstvo	25%	45–50%
Nezavisni seljaci	20%	25–33%
Crkva i Kruna	25–33%	5–10%

III. Veliki Kaliban: *Borba protiv buntovnog tela*

„Život nije ništa drugo nego kretanje udova... Naime, šta je srce, ako ne opruga; i šta su nervi, ako ne mnoštvo žica; a zglobovi samo brojni koturovi, koji celo telo stavljaju u pokret.“ — Hobs, *Levijatan*, 1650.

„Ali postaću mnogo plemenitije stvorenje i istog onog časa kada osetim da me moje prirodne potrebe svode na nivo zveri, moj duh će se uzdići, vinuti i poleteti ka društvu anđela.“ — Koton Mader (Cotton Mather), *Dnevnik 1680–1708*

„Sažalite se na mene... moji prijatelji su veoma siromašni, a majka teško bolesna, a ja ću umreti u iduću sredu izjutra i zato se nadam da ćete biti tako dobri da mojim prijateljima date nešto malo novca za moj kovčeg i pokrov, da odnesu moje telo s drveta na kojem ću umreti... i ne budite malodušni... Stoga se nadam da ćete imati u vidu i moje jedno telo, naime, da ste na mom mestu, i vi biste hteli da vam telo ne završi kod hirurga.“ — Pismo Ričarda Trobina (Richard Trobin), osuđenog na smrt, u Londonu, 1739.

Veliki Kaliban

Jedan od preduslova kapitalističkog razvoja bio je i proces koji je Mišel Fuko definisao kao „disciplinovanje tela“, koji je, po mom viđenju, bio zapravo pokušaj države i crkve da moći pojedinca preobrazu u radnu snagu. U ovom poglavlju razmatram kako je taj proces bio zamišljen i prikazan u filozofskim raspravama tog doba, kao i strateške intervencije koje je pokrenuo.

Novo shvatanje osobe, koje se moglo primetiti u svim oblastima – na pozorišnoj sceni, za propovedaonicama, u političkoj i filozofskoj imaginaciji – pojavilo se u XVI veku, u onim delovima zapadne Evrope koji su bili najviše zahvaćeni protestantskom Reformacijom i usponom merkantilne buržoazije. Njegovo najidealnije otelotvorenje bio je šekspirovski Prospero, iz komada *Bura* (1612), koji povezuje nebesku spiritualnost Arijele sa sirovom materijalnošću Kalibana. Međutim, njegov lik izražava strepnju nad uspostavljenom ravnotežom koja poništava svaki ponos zbog „čovekovog“ (čitaj, muškarčevog) jedinstvenog mesta u Velikom lancu postojanja.^[119] Iako je porazio Kalibana, Prospero mora da prizna kako je to „to biće mraka“ njegovo, podsećajući tako svoju publiku da je naš ljudski spoj anđela i zveri zaista problematičan.

Ono što je kod Prospera bila podsvesna slutnja, u XVII veku je bilo formalizovano kao sukob između razuma i telesne strasti, koji je iznova preradio klasične judeo-hrišćanske teme radi stvaranja nove antropološke paradigme. Ishod podseća na srednjovekovne okršaje između anđela i đavola oko vlasništva nad dušama umirućih ljudi. Ali, taj sukob je sada prikazan unutar same osobe, preuređene u bojno polje, na kojem se suprotni elementi bore za prevlast. Na jednoj strani se nalaze „sile razuma“: štedljivost, razboritost, osećanje odgovornosti, samokontrola. Na drugoj strani se nalaze „niski telesni nagoni“: razvratnost, lenjost, sistematično traćenje vitalnih snaga osobe. Bitka se vodi na mnogim frontovima, zato što razum mora stalno da bude na oprezu od napada telesnog sebstva i spreči da „mudrost tela“ (po Luterovim rečima) iskvari snage uma. U ekstremnom slučaju, osoba postaje poprište rata svih protiv svih:

„Neka budem ništa, ako s kompasom svoje duše ne pronađem poprište bitke kod Lepanta: bitke strasti protiv razuma, razuma protiv vere, vere protiv đavola i moje savesti protiv svih.“ (Thomas Browne 1928: 76)

U tom procesu dolazi do promene u metaforičnom polju, budući da filozofske reprezentacije individualne psihologije počinju da pozajmljuju slike državne politike prema telu, prikazujući tako pejzaž naseljen „vladarima“ i „buntovnim podanicima“, „mnoštvom“ i „pobunama“, „lancima“ i „zapovedničkim naređenjima“ i čak (kao kod Tomasa Brauna) dželatima.^[120] (Ibid.: 72) Kao što ćemo videti, taj sukob između razuma i tela, kod filozofa opisan kao žestoki okršaj između „bolje“ i „lošije sorte“, ne može se pripisati samo baroknom ukusu za figurativno izražavanje, kasnije potisnutom u korist „maskulinijeg“ jezika.^[121] Bitka koju je diskurs o osobi iz XVII veka zamišljao kako se odvija u mikrokosmosu pojedinca svakako je utemeljena u realnosti tog vremena. Bio je to samo jedan aspekt šire reforme, pri čemu je, u „Doba razuma“, buržoazija u usponu nastojala da preoblikuje podređene klase u skladu s potrebama nove kapitalističke ekonomije.

Taj pokušaj buržoazije, da kroz rat koji je pokrenula protiv tela stvori novi tip individue, postao je njen istorijski znak. Prema Maksu Veberu, reforma tela se nalazi u samom jezgru buržoaske etike, zato što kapitalizam prisvaja „krajnju svrhu života“, umesto da ga tretira samo kao sredstvo za zadovoljavanje ljudskih potreba; zato on od nas traži da se odrekemo prava na svako spontano uživanje u životu. (Weber: 1958: 53) Kapitalizam pokušava da prevaziđe i „prirodno stanje“, tako što ruši prirodne barijere i produžava radni dan preko granica koje određuju sunce, godišnja doba i samo telo, kao što je to bilo u preindustrijskom društvu.

I Marks u otuđenju od tela vidi specifičnu crtu kapitalističkog radnog odnosa. Time što rad pretvara u robu, kapitalizam prisiljava radnike da svoju aktivnost potčine jednom spoljašnjem poretku, nad kojim nemaju kontrolu i s kojim ne mogu da se poistovete. Rad tako postaje osnova samootuđenja: radnik „oseća sebe samo izvan rada, dok se u svom radu oseća izvan sebe. On je kod kuće kada ne radi, a kada radi nije kod kuće.“ (Marx 1961: 72) Pored toga, s razvojem kapitalističke ekonomije, radnik postaje (iako samo formalno) „slobodni vlasnik“ „svoje“ radne snage, koju (za razliku od roba) može da stavi na raspolaganje kupcu na ograničeno vreme. To podrazumeva da on „mora stalno da se stara o svojoj radnoj snazi“ (o svojoj energiji, svojim sposobnostima), „kao o svom vlasništvu, kao o sopstvenoj robi.“^[122] (Marx: 1906, Vol 1: 186) I to vodi ka osećanju odvojenosti od tela, koje se

tako postvaruje, svodi na predmet s kojim se osoba više neposredno ne poistovećuje.

Slika radnika koji se slobodno otuđuje od sopstvenog rada ili koji se sa sopstvenim telom suočava kao s kapitalom, koji može da isporuči na najbolju ponudu, odgovara radničkoj klasi već oblikovanoj kapitalističkom radnom disciplinom. Ali, tek u drugoj polovini XIX veka možemo da uočimo taj tip radnika – skromnog, razboritog, odgovornog, ponosnog što ima sat (Thompson 1964) i spremnog da u nametnutim uslovima kapitalističkog oblika proizvodnje vidi „samoočigledne prirodne zakone“ (Marx 1909, Vol.1: 809) – koji oličava kapitalističku utopiju i koji je Marksu služio kao referentna tačka.

U periodu prvobitne akumulacije situacija je bila radikalno drugačija; nova buržoazija je tada otkrila da „oslobođenje radne snage“ – to jest, proterivanje seljaštva sa zajedničke zemlje – nije dovoljno da bi se osiromašeni proleter primorali da prihvate nadničarski rad. Za razliku od Miltonovog Adama, koji je bio proteran iz raja i veselo prigrlio život posvećen radu,^[123] seljaci lišeni zemlje i osiromašene zanatlije nisu mirno prihvatili da rade za nadnicu. Često su radije postajali prosjaci, skitnice ili kriminalci. Stvaranje disciplinovane radne snage bilo je dug proces. U XVI i XVII veku, mržnja prema nadničarskom radu bila je tako intenzivna da su mnogi proleter radije prihvatili rizik od vešala nego da se potčine novim radnim uslovima.^[124] (Hill 1975: 219–39)

Bila je to prva kriza kapitalizma, daleko ozbiljnija od svih trgovačkih kriza koje su ugrožavale temelje kapitalističkog sistema u ranoj fazi njegovog razvoja.^[125] Kao što je dobro poznato, odgovor buržoazije bilo je uspostavljanje prave vladavine terora, koji se nametao kroz pooštavanje kazni (naročito za prestupe protiv vlasništva), uvođenje „krvavih zakona“ protiv skitnica, koji su trebalo da vežu radnike za nametnute poslove, kao što su nekada kmetovi bili vezani za zemlju, i kroz sve veći broj pogubljenja. Samo u Engleskoj, tokom trideset osam godina vladavine Henrija VIII, bilo je obešeno 72.000 ljudi; i taj masakr se nastavio do kraja XVI veka. Tokom sedamdesetih godina XVI veka, 300 ili 400 „nitkova“ bilo je „rašćerečeno na gubilištima, na ovom ili onom mestu, svake godine“. (Hoskins 1977: 9) Samo u Devonu i to samo 1598, bilo je obešeno sedamdeset četvoro ljudi. (*Ibid.*)

Ali, nasilje vladajuće klase nije se ograničavalo samo na represivne mere protiv prestupnika. Ono je ciljalo i na radikalnu transformaciju osobe, s namerom da kod proletarijata iskoreni svaki oblik ponašanja koji se opirao nametanju strožije radne discipline. Dimenzije tog napada vide se u civilnom zakonodavstvu koje je od sredine XVI veka počelo da se uvodi u Engleskoj i Francuskoj. Igre su bile zabranjene, naročito razni oblici kockanja, zato što su, pored toga što su bile beskorisne, kod ljudi podrivale osećanje odgovornosti i njihovu „radnu etiku“. Krčme su bile zatvorene, kao i javna kupatila. Golotinja se kažnjavala, kao i mnogi drugi „neproduktivni“ oblici seksualnosti i društvenosti. Bilo je zabranjeno piti, psovati i proklinjati.^[126]

Taj opsežni proces društvenog inženjeringa bio je kontekst u kojem su počeli da se oblikuju novi koncept tela i nova politika prema telu. Novost je bila u tome što je telo napadnuto kao izvor svih zala, a opet bilo proučavano sa istom onom strašću koja je, u tom istom periodu, nadahnjivala istraživanje nebeskih tela.

Zašto je telo ima tako središnju ulogu u državnoj politici i intelektualnom diskursu? U iskušenju smo da odgovorimo kako je ta opsednutost telom bila odraz straha koji je proletarijat izazivao kod vladajuće klase.^[127] Bio je to strah koji bi svaki buržuj ili plemić, bez razlike, osetio kada bi se svuda gde bi pošao, ulicom ili na putovanju, našao opkoljen zastrašujućom gomilom, koja prosi ili se sprema da ga opljačka. Bio je to i strah onih koji su upravljali administracijom države, čija je konsolidacija bila stalno ugrožavana – ali i podsticana – rizikom od pobuna i društvenih nemira.

To, međutim, nije sve. Ne smemo zaboraviti da je prosjački i buntovni proletarijat – zbog koga su bogati morali da putuju kočijama ili da idu na spavanje s dva pištolja ispod jastuka – bio isti onaj subjekt koji se sve više opažao kao izvor svog bogatstva. Bio je to isti onaj proletarijat za koji su merkantilisti, prvi ekonomisti kapitalističkog društva, uporno ponavljali (iako ne bez skrivenih namera) „što više, to bolje“ i često prigovarali zbog toga što se previše tela traći na vešalima.^[128]

Trebalo je da prođe mnogo decenija da bi koncept vrednosti rada ušao u panteon ekonomske misli. Ali to da je rad („radinost“), više nego zemlja ili bilo koje drugo „prirodno bogatstvo“, glavni izvor akumulacije, bilo je dobro znana istina u vreme kada su, zbog niskog nivoa tehnološkog razvoja, ljudska bića bila najvažniji proizvodni

resurs. Kao što je rekao Tomas Mun (sin londonskog trgovca, koji se držao merkantilističkog stanovišta):

„... znamo da nam naša prirodna blaga ne donose toliku korist kao naša radinost... Naime, gvožđe iz rudnika ne vredi mnogo, kada se uporedi s poslovima i koristima koje se od njega dobijaju kada se iskopa, obradi, transportuje, kupuje, prodaje, izliva u oružje, u muskete... kada se pretopi u sidra, zavrtnje, klinove, eksere i tome slično, koji se koriste za brodove, kuće, zaprege, kočije, plugove i druga oruđa.“ (Thomas Mun, u Abbot 1946: 2)

Čak i Šekspirov Prospero insistira na toj ključnoj ekonomskoj činjenici, u malom govoru o vrednosti rada, koji je održao pred Mirandom, pošto je ova pokazala svoju krajnju zgađenost Kalibanom.

„Da, da – ali dok je tako kako jeste,
Mi ne možemo bez njega.
Jer vatru nam loži i vodu donosi
I korisne nam obavlja poslove.
Hej, Kalibane! Robe! Glupa zemljo,
Izađi!“

(Bura, Prvi čin, scena druga)

Prema tome, telo dolazi u prvi plan društvene politike zato što se opaža ne samo kao marva neosetljiva na radni podsticaj već i kao skladište radne snage, kao sredstvo za proizvodnju, kao glavna radna mašina. To je razlog zašto u strategijama koje su bile primenjivane na njega otkrivamo toliko nasilja, ali i interesa; a istraživanje telesnih pokreta i svojstava postalo je polazna tačka za većinu teoretskih spekulacija tog doba – bilo da su, kao kod Dekarta, htele da dokažu besmrtnost duše, bilo da su, kao kod Hobsa, htele da razmotre premise upravljanja društvom.

Jedna od središnjih preokupacija mehanicističke filozofije bila je upravo *mehanika tela*, čiji su konstitutivni elementi – od cirkulacije krvi do dinamike govora, od čulnog opažanja do voljnih i nevoljnih pokreta – bili razmatrani zasebno i klasifikovani sa svim svojim komponentama i mogućnostima. Dekartova *Rasprava o čoveku*, objavljena 1664, ^[129] pravi je anatomski priručnik, iako je anatomija kojom se bavi psihološka isto koliko i fizička. Osnovi zadatak koji je Dekart postavio sebi bio je da uspostavi ontološku podelu na čisto mentalni i čisto fizički domen. Svaki oblik ponašanja, stav i opažaj bili su definisani u tim okvirima; njihove granice su označene, njihove mogućnosti izvagane, tako temeljno da se stiče utisak kako je „knjiga ljudske prirode“ bila otvorena po prvi put ili pre, da je otkrivena nova zemlja i da se osvajači sada spremaju da u svoje mape upišu njene puteve, popišu njene prirodne resurse, procene njene prednosti i mane.

U tom smislu, Hobs i Dekart bili su pravi predstavnici svog vremena. Briga koju su pokazali u proučavanju detalja telesnih i psiholoških činjenica ponovo se sreće u puritanskoj analizi *sklonosti* i individualnih *talenata*, ^[130] koja je označila početak buržoaske psihologije, u ovom slučaju, eksplicitno posvećene proučavanju svih ljudskih sposobnosti u pogledu njihovog potencijala za rad i doprinosa disciplini. Dodatni znak novog zanimanja za telo i „promenu ponašanja i običaja iz starih vremena na koju može ukazati telo“ (prema rečima jednog lekara iz XVII veka) bio je i razvoj *anatomije* kao naučne discipline, posle njenog dugog izgnanstva u intelektualnom podzemlju tokom srednjeg veka. (Wightman 1972: 90–92; Galzinga 1978)

Ali, iako se na filozofskoj i medicinskoj sceni telo pojavilo kao glavni protagonista, upadljiva crta tih istraživanja bilo je njegovo degradirajuće shvatanje. Anatomski „teatar“ ^[131] izlaže pogledu javnosti demistifikovano, desakralizovano telo, koje se samo u načelu može pojmiti kao boravište duše, ali se zapravo tretira kao odvojena stvarnost. ^[132] (Galzinga 1978: 163–64) U očima anatora, telo je fabrika, kao što govori i naslov koji je Andreas Vezalijus dao svom epohalnom radu o „umeću disekcije“: *De humani corporis fabrica libri septem* (1543). U mehanicističkoj filozofiji telo je opisivano po analogiji sa *mašinom*, često s naglaskom na njegovoj *inerciji*. Telo je shvatano kao sirova materija, potpuno lišeno bilo kakvih racionalnih kvaliteta: ono ne zna, ono ne želi, ono ne oseća. Telo je puki „zbir sastavnih delova“ piše Dekart 1643. u svojoj *Raspravi o metodi*. (1973, Vol.1, 152) Odjek toga nalazimo i kod Nikolasa Malbranša (Nicolas Malebranche), koji je u *Dijalogu o metafizici i religiji* (1688) postavio ključno pitanje, „Da li telo može da misli?“ i na njega brzo odgovorio: „Ne, to je van svake sumnje, zato se sve modifikacije jedne takve ekstenzije (duha) sastoje samo u određenim međusobnim rastojanjima; a očigledno je da ti odnosi nisu opažanje, rasuđivanje, uživanje, želje, osećanja, rečju, misli.“

(Popkin 1966: 280) I za Hobsa telo je samo konglomerat mehaničkih pokreta, koji, lišen autonomne moći, deluje na osnovu spoljašnjih uzroka, u igri privlačenja i odbijanja, u kojoj je sve regulisano kao u nekom automatskom mehanizmu. (*Leviathan*, Prvi deo, poglavlje IV)

Ipak, tačno je ono što je Mišel Fuko rekao za mehanicističku filozofiju iz XVII i XVIII veka, kada je reč o pitanju društvene discipline. I tu se srećemo s perspektivom drugačijom od srednjovekovnog asketizma, u kojem je degradacija tela imala čisto negativnu funkciju, u nastojanju da se dokaže prolazna i iluzorna priroda zemaljskih uživanja i tako afirmiše potreba za odricanjem od samog tela.

U mehanicističkoj filozofiji uočavamo novi buržoaski duh, koji računa, klasifikuje, utvrđuje razlike i degradira telo samo da bi racionalizovao njegove sposobnosti, ne samo radi njegovog većeg potčinjavanja već i zbog maksimalizacije njegove društvene upotrebljivosti. (*Ibid.*: 137–138) Daleko od toga da su se odricali tela, mehanicistički teoretičari su nastojali da ga konceptualizuju tako da njegove operacije budu pojmljive i podložne kontroli. Odatle ponos (pre nego sažaljenje) s kojim Dekart insistira da je „ta mašina“ (kako uporno naziva telo u svojoj *Raspravi o čoveku*) samo automat i da njegovu smrt ne treba žaliti ništa više od lomljenja nekog oruđa. [\[133\]](#)

Naravno, ni Hobs, ni Dekart nisu pričali mnogo o ekonomskim pitanjima i bilo bi apsurdno tražiti u njihovim filozofijama svakodnevne preokupacije engleskih ili holandskih trgovaca. Ipak, ne možemo prevideti značajan doprinos koji su njihove spekulacije o ljudskoj prirodi pružile novoj kapitalističkoj nauci o radu. Postaviti telo kao mehaničku stvar, lišenu bilo kakve unutrašnje teleologije – „okultnih vrlina“, koje su mu pripisivali prirodna magija i popularno praznoverje tog vremena – značilo je učiniti pojmljivom mogućnost njegovog potčinjavanja radnom procesu, koji se sve više oslanjao na uniformne i predvidljive oblike ponašanja.

Kada je njegov sklop jednom bio razgrađen, a ono samo svedeno na oruđe, telo se moglo otvoriti za beskrajno manipulisanje njegovim sposobnostima i mogućnostima. Mogli su se istraživati poroci i granice mašte, vrline navike, upotreba straha, kako se određene strasti mogu zaobići ili neutralisati, odnosno, kako bi se one mogle racionalnije iskoristiti. Mehanicistička filozofija je doprinela povećanju kontrole vladajuće klase nad prirodnim svetom, u čemu je kontrola na ljudskim bićima bila prvi i najnužniji korak. Kao što se i *priroda*, svedena na „Veliku mašinu“, mogla osvojiti, kao što se (prema Bejkonovim rečima) „moglo prodreti u sve njene tajne“, tako se i telo, lišeno svojih okultnih moći, moglo „ubaciti u sistem potčinjavanja“, kako bi se njegovo ponašanje moglo izračunati, organizovati, tehnički promišljati i uključiti u odnose moći.“ (Foucault 1975; 1977: 26)

Dekart poistovećuje telo s prirodom, zato što su oboje napravljeni od istih čestica i ponašaju se u skladu sa uniformnim fizičkim zakonima pokrenutim božjom voljom. Tako se kartezijansko telo ne samo osiromašuje i lišava svake magijske vrline, već se, u tom velikom ontološkom razdvajanju koje Dekart pravi između suštine ljudskosti i njenog slučajnog stanja, ono razdvaja i od osobe; ono se doslovno dehumanizuje. „Ja nisam ovo telo“, insistira Dekart u svojim *Meditacijama* (1641). I zaista, u njegovoj filozofiji telo se svrstava među stvari slične satnom mehanizmu, tako da ga nesputana volja sada može promišljati kao predmet svoje dominacije.

Kao što ćemo videti, Dekart i Hobs izražavaju dva različita projekta u odnosu na telo. Kod Dekarta, svođenje tela na mehaničku tvar omogućava razvoj samopokretnih mehanizama, što od tela pravi subjekt potčinjen volji. Za razliku od toga, kod Hobsa, mehanizacija tela se opravdava potpunim potčinjavanjem pojedinca moći države. Ipak, u oba slučaja, ishod je nova definicija telesnih atributa, koja telo, idealno, čini usklađenim sa pravilnošću i automatizmom koje zahteva kapitalistička radna disciplina. [\[134\]](#) Naglašavam reč „idealno“, zato što je u godinama kada su Dekart i Hobs pisali svoje rasprave, vladajuća klasa morala da se nosi sa telesnošću veoma drugačijom od one koja se javljala u njihovim zamislima.

Teško je, u stvari, izmiriti nepokorna tela koja su proganjala društvenu literaturu „Gvozdenog doba“ sa slikom satnog mehanizma, kojom je telo bilo predstavljano u Dekartovim i Hobsovim delima. Ipak, iako su naizgled bile udaljene od svakodnevne klasne borbe, u tim spekulacijama dvojice filozofa pronalazimo prvu konceptualizaciju razvoja tela u radnu mašinu, što je bio jedan od glavnih zadataka prvobitne akumulacije. Kada, na primer, Hobs kaže da je „srce samo opruga... a zglobovi samo brojni koturovi“, u njegovim rečima prepoznamo buržoaski duh, za koji je rad *uslov i motiv postojanja tela*, ali i koji ima potrebu da sve telesne snage preobrazi u radnu snagu.

Taj projekat je od ključnog značaja da bi se shvatilo zašto tako veliki broj filozofskih i religioznih spekulacija iz

XVI i XVII veka izgleda kao prava *vivisekcija ljudskog tela*, koja presuđuje koja će njegova svojstva moći da žive, a koja će morati da umru. Bila je to prava *društvena alhemija*, koja se nije bavila pretvaranjem metala u zlato već telesnih sila u radnu snagu. Naime, isti onaj odnos koji je kapitalizam uspostavio između zemlje i rada počeo je da se primenjuje i na telo i rad. Dok je rad u početku izgledao kao dinamična sila koja se može beskrajno razvijati, telo je bilo viđeno kao inertna, jalova materija, koju može da pokrene samo volja, u uslovima sličnim onim koje je Njutnova fizika uspostavila između mase i kretanja, gde masa teži inerciji sve dok se na nju ne primeni neka sila. Kao i zemlju, telo je trebalo kultivisati, a pre svega slomiti, da bi se moglo doći do njegovog skrivenog blaga. Naime, iako je telo *uslov postojanja radne snage*, ono je i njena granica, kao glavni element otpora njenom iskorišćavanju. Prema tome, nije bilo dovoljno presuditi da telo *samo po sebi* nema nikakvu vrednost. Telo je moralo da umre, da bi radna snaga mogla da živi.

Ono što je umrlo bilo je shvatanje tela kao spremišta magijskih moći, koje je preovlađivalo u srednjovekovnom svetu. Tačnije, ono je bilo uništeno. Naime, u pozadini nove filozofije otkrivamo inicijativu države, pri čemu je ono što su filozofi klasifikovali kao „iracionalno“ bilo žigosano kao zločin. Ta državna intervencija bila je neophodni „podtekst“ mehanicističke filozofije. „Znanje“ može postati „moć“ samo ako može da nametne svoje stavove. To znači da mehaničko telo, telo-mašina, ne bi moglo da postane model društvenog ponašanja da država nije uništila široki raspon prekapitalističkih verovanja, praksi i društvenih subjekata, čije je postojanje protivrećilo pravilnosti telesnog ponašanja koje je obećavala mehanicistička filozofija. To je razlog zašto se, na vrhuncu „Doba razuma“ – doba skepticizma i metodološke sumnje – srećemo sa žestokim nasrtajem na telo, uz snažnu podršku mnogih zagovornika nove doktrine.

To je način na koji moramo tumačiti napad protiv veštičarenja i magijskog pogleda na svet, koji je, uprkos naporima crkve, tokom srednjeg veka preovlađivao u narodu. U temelju magije nalazilo se animističko shvatanje prirode, koje nije prihvatilo bilo kakvo razdvajanje na materiju i duh, i koje je shodno tome, kosmos zamišljalo kao *živi organizam* ispunjen okultnim silama, u kojem je svaki element bio u „simpatičkoj“ vezi sa ostatkom celine. U toj perspektivi, u kojoj se na prirodu gledalo kao na univerzum znakova i poruka nevidljivih afiniteta koje je trebalo dešifrovati (Foucault 1970: 26–27), svaki element – trave, biljke, metali i najveći deo ljudskog tela – imao je svoje specifične vrline i moći. Razvijene su razne prakse za otkrivanje tajni prirode i potčinjavanje njihovih moći ljudskoj volji. Od gledanja u dlan do gatanja, od upotrebe čini do simpatetičkog lečenja, magija je otvorila veliki broj mogućnosti. Postojala je magija koja je donosila pobjedu u kartanju, s kojom su se mogli svirati nepoznati instrumenti, koja vas je činila nevidljivim, donosila vam nečiju ljubav, činila neranjivim u ratu, pomagala da se deca uspravaju. (Thomas 1971; Wilson 2000)

Iskorenjivanje tih praksi bilo je neophodan uslov za kapitalističku racionalizaciju rada, budući da je magija bila nedopustiv oblik moći i sredstvo za *sticanje nečega što se želi bez rada*; ona je odbijanje rada na delu. „Magija ubija radinost“, jadikovao je Frensis Bejkon, priznajući da mu ništa nije tako mrsko kao pretpostavka da se nešto može postići uz neznatan napor, umesto u znoju lica svog. (Bacon 1870: 381)

Pored toga, magija je počivala na kvalitativnom poimanju prostora i vremena, koje se nije moglo uskladiti s pravilnim radnim procesom. Kako bi novi preduzetnici mogli da nametnu pravilne radne obrasce proletarijatu koji veruje da postoje srećni i nesrećni dani, to jest, dani kada se može putovati i oni kada se ne treba micati od kuće, dani pogodni za venčanja i dani kada svaki posao treba brižljivo izbegavati? Podjednako nekompatibilno sa kapitalističkom radnom disciplinom bilo je i shvatanje kosmosa koje je individui pripisivalo posebne moći: magnetsku privlačnost, moć da se postane nevidljiv, da se napusti sopstveno telo, da se magijskim vradžbinama zarobi nečija volja.

Možda ne bi bilo suviše istražiti da li su te moći bile stvarne ili imaginarne. Moglo bi se reći da su sva prekapitalistička društva verovala u njih i da se u novije vreme srećemo s drugačijim vrednovanjem tih praksi koje su, u vreme o kojem pričamo, bile osuđivane kao veštičarenje. Pomenimo samo sve veće zanimanje za prakse iz parapsihologije i biološke „povratne sprege“, koje se sve više primenjuju u zvaničnoj medicini. Oživljavanje magijskih verovanja danas je moguće zato što ona više ne predstavljaju društvenu pretnju. Mehanizacija tela je do te mere ugrađena u pojedinca, da, makar u industrijskim društvima, ostavljanje prostora za verovanje u okultno ne ugrožava pravilnost društvenog ponašanja. I astrologiji se može dopustiti povratak, budući da će čak i najstrastveniji potrošač astralnih tabela sasvim sigurno automatski proveriti svoj sat pre nego što pođe na posao.

To, međutim, nije bila opcija za vladajuću klasu iz XVII veka, koja, u toj početnoj i eksperimentalnoj fazi kapitalističkog razvoja, još nije uspela da uspostavi društvenu kontrolu neophodnu za neutralizovanje magijske

prakse, niti da funkcionalno integriše magiju u organizaciju društvenog života. S njenog stanovišta, nije bilo toliko važno da li su moći za koje su ljudi govorili da ih poseduju ili koje su težili da poseduju, bile stvarne ili iluzorne, zato što je samo postojanje magijskih verovanja bilo izvor društvene neposlušnosti.

Pogledajmo, na primer, široko rasprostranjeno verovanje u mogućnost pronalazjenja skrivenog blaga, pomoću magijskih čini. (Thomas 1971: 234–37) To je svakako bila prepreka uspostavljanju stroge i spontano prihvaćene radne discipline. Podjednako preteće bilo je i proricanje, omiljeno u nižim klasama, koje je, naročito za vreme Engleskog građanskog rata (kao i ranije, u srednjem veku), služilo za formulisanje borbenog programa. (Elton 1972: 142ff) Proročanstva nisu bila samo izraz fatalističke rezignacije. Tokom istorije ona su bila sredstvo s kojim su „siromašni“ eksternalizovali svoje želje, pridavali legitimitet svojim planovima i onda ih sprovodili u delo. Hobs je to prepoznao, kada je upozorio da „Nema ničeg... što ljude tako dobro usmerava u njihovim nastojanjima kao što je predviđanje ishoda njihovog delovanja; proročanstva su mnogo puta bila glavni uzrok prorokovanim događajima.“ (Hobbes, „Behemot“, Works VI: 399)

Ali, bez obzira na opasnost koju je predstavljala magija, buržoazija je morala da se bori s njenom moći zato što je ona podrivala načelo lične odgovornosti, budući da je determinante društvenog delovanja smeštala među zvezde, izvan dometa i kontrole buržoazije. Zato je, u racionalizaciji prostora i vremena, karakterističnoj za filozofske spekulacije iz XVI i XVII veka, proricanje bilo zamenjeno *proračunom verovatnoće*, čija je prednost, sa stanovišta nekog kapitaliste, bila u tome što se budućnost mogla anticipirati samo pod pretpostavkom pravilnosti i nepromenljivosti sistema; to jest, samo ako se polazilo od pretpostavke da će budućnost biti ista kao i prošlost, bez velikih promena, bez revolucija, koje bi narušile koordinate ličnog odlučivanja. Slično tome, buržoazija je morala da se bori i sa pretpostavkom da se može biti na dva mesta u isto vreme, zato što je *fiksiranje tela u prostoru i vremenu*, to jest, individualno prostorno-vremensko poistovećivanje, suštinski preduslov pravilnosti radnog procesa.^[135]

Neuskладivost magije s kapitalističkom radnom disciplinom i zahtevima društvene kontrole jedan je od razloga za kampanju terora koju je država pokrenula protiv nje – terora kojem su bezrezervno klicali mnogi koji se danas navode kao osnivači naučnog racionalizma: Žan Boden, Mersen (Marin Mersenne), mehanicistički filozof i član Kraljevskog društva Ričard Bojl (Richard Boyle), i Njutnov učitelj, Isak Barou (Isaac Barrow).^[136] Čak je i materijalista Hobs, iako sa određene distance, to odobravao. „Kada je reč o vešticama“, pisao je, „mislim da njihovo veštičarenje nema nikakvu stvarnu moć; ali one se ipak opravdano kažnjavaju, zbog lažnog verovanja da mogu napraviti neko zlo i da im je to cilj, koji će pokušati da ostvare samo ako im se ukaže prilika.“ (*Leviathan* 1963: 67) Dodao je i kako bi ljudi, kada bi se to praznoverje iskorenilo, „bili mnogo skloniji građanskoj poslušnosti nego što je to sada slučaj“. (*Ibid.*) Hobs je bio dobro obavешten. Lomače na kojima su gorele veštice i drugi praktikanti magije, kao i ćelije u kojima su bili mučeni, postali su laboratorije u kojima se nataložilo mnogo znanja o društvenoj disciplini i telu. Tu su se uklanjale iracionalnosti koje su ometale transformaciju pojedinca i društvenog tela u skup predvidljivih mehanizama, podložnih kontroli. Tu se razvila i naučna upotreba mučenja, zato što su krv i muke bili neophodni da bi se „odgojila životinja“ sposobna za pravilno, ujednačeno i jednoobrazno ponašanje, neizbrisivo žigosana podsećanjem na nova pravila. (Nietzsche 1965: 189–90)

Značajan element u tom kontekstu bila je osuda *maleficium* (zločin) abortusa i kontracepcije, koja je žensko telo – *uterus* sveden na mašinu za reprodukciju radne snage – stavila u nadležnost države i medicinske profesije. Na to ću se kasnije vratiti, u poglavlju o lovu na veštice, gde objašnjavam zašto je lov na veštice bio vrhunac državne intervencije protiv proleterskog tela u modernoj eri.

Ovde samo naglašavam da je uprkos svom nasilju države, disciplinovanje proleterijata tokom XVII i XVIII veka napredovalo veoma sporo, zbog snažnog otpora na koje je nailazilo i koji se nije mogao skršiti čak ni strahom od pogubljenja. Amblemski primer je otpor koji je Piter Lajnbo analizirao u svom tekstu „Tajberška pobuna protiv hirurga“. (Linebaugh, „The Tyburn Riots Against the Surgeons“, 1975) Lajnbo piše kako su se početkom XVII veka u Londonu, u vreme nekog pogubljenja, prijatelji i rodbina osuđenika borili da spreče hirurške pomoćnike da leš uzmu za anatomsku istraživanja. (Linebaugh 1975) Bitka je bila žestoka, zato što strah od disekcije nije bio ništa manji od straha od smrti. Disekcija je uklanjala mogućnost da se osuđenik povрати u život posle loše obavljenog vešanja, kao što se to u Engleskoj iz XVIII veka često dešavalo. (*Ibid.*: 102–04) Među ljudima je bilo rašireno magijsko poimanje tela, po kojem telo nastavlja da živi i posle smrti i da smrću stiče nove moći. Verovalo se da mrtvi imaju moć da se „vrate“ i izvedu svoju poslednju osvetu nad živima. Verovalo se i da leš ima isceliteljske moći, tako da su se gomile bolesnih ljudi okupljale oko vešala, u očekivanju da će dodirivanje

Disekcija je zato izgledala kao još jedno poniženje, kao druga i još veća smrt, tako da su osuđenici svoje poslednje dane provodili nastojeći da obezbede da njihova tela ne dospeju u ruke hirurga. Ta bitka, koja se, što je značajno, odvijala u senci vešala, ilustruje, u isti mah, i nasilje koje je upravljalo naučnom racionalizacijom sveta i sukob dva oprečna shvatanja tela, dva oprečna oblika zanimanja za njega. S jedne strane, tu je shvatanje tela koje ga vidi obdarenog moćima čak i posle smrti; leš ne izaziva gađenje i ne tretira se kao nešto trulo ili apsolutno strano. S druge strane, telo se smatra mrtvim čak i kada je još živo, utoliko što se shvata kao mehanička naprava, koja se može rastaviti kao i bilo koja druga mašina. „Ispod vešala, na raskršću puteva za Tajbern i Edžver“, piše Piter Lajnbo, „otkrivamo da se istorija londonske sirotinje i istorija engleske nauke ukrštaju.“ To nije bila slučajnost; nije bilo slučajno ni to što je napredak anatomije zavisio od sposobnosti hirurga da se dokopaju tela obešenih u Tajbernu.^[137] Razvoj naučne racionalizacije bio je tesno povezan s pokušajem države da nametne svoju kontrolu neposlušnoj radnoj snazi.

U određivanju novih stavova prema telu, taj pokušaj je bio važniji od razvoja tehnologije. Kao što tvrdi Dejvid Dikson, povezivanje novog naučnog pogleda na svet sa sve većom mehanizacijom proizvodnje može da prođe samo kao metafora. (David Dickson 1979: 24) Satni mehanizam i razne automatske naprave, koji su toliko privlačili Dekarta i njegove savremenike (na primer, hidraulično pokretane statue), svakako su služili kao model za novu nauku, kao i za spekulacije mehanicističke filozofije o kretanju tela. Tačno je i da su, počevši od XVII veka, anatomske analogije počele da se primenjuju i u industrijskim radionicama: ruke su bile poluge, srce pumpa, pluća mehovi, oči sočiva, pesnica čekić. (Mumford 1962: 32) Ali, te mehaničke metafore ne održavaju uticaj tehnologije *per se*, već činjenicu da je *mašina postala model društvenog ponašanja*.

Motivaciona snaga potrebe za društvenom kontrolom uočava se i u oblasti astronomije. Klasičan je primer je Edmond Halej (Edmond Halley), član Kraljevskog društva, koji je 1695, povodom pojave komete koja će kasnije biti nazvana po njemu, širom Engleske organizovao klubove u kojima je objašnjavao predvidljivost prirodnih pojava i pobijao popularno verovanje da su komete vesnici društvene pometnje. To da se putanja naučne racionalizacije ukršta s disciplinovanjem društvenog tela još bolje se vidi na primeru društvenih nauka. Tačnije, vidimo da je njihov razvoj zavisio od homogenizacije društvenog ponašanja i izgradnje prototipske individue, od koje bi se mogla očekivati samo poslušnost. Prema Marksovim rečima, to je bila „apstraktna individua“, konstruisana uniformno, kao društveni prosek i subjekt radikalne dekarakterizacije, tako da se sve njene sposobnosti mogu sagledati samo u svojim najstandardizovanijim aspektima. Izgradnja te nove individue bila je osnova za razvoj onoga što će Vilijam Peti (William Petty) kasnije nazvati (služeći se Hobsovom terminologijom) *političkom aritmetikom* – novom naukom koja je svaki oblik društvenog ponašanja proučavala u okvirima *brojeva, vaganja i premeravanja*. Petijev projekat bio je ostvaren razvojem *statistike* i *demografije* (Wilson 1966; Cullen 1975), koje na društvenom telu izvode iste one operacije koje je anatomija izvodila na telu individue, budući da i one diseciraju populaciju i proučavaju njene promene – od stope nataliteta do stope mortaliteta, od starosne do okupacione strukture – u njenim najkrupnijim i najpravilnijim aspektima. Takođe, sa stanovišta tog procesa apstrahovanja, kroz koji je individua prošla u prelasku na kapitalizam, možemo videti da je razvoj „ljudske mašine“ bio glavni tehnološki skok, najvažniji korak u razvoju proizvodnih snaga, koji se odigrao u periodu prvobitne akumulacije. *Drugim rečima, možemo videti da je ljudsko telo, a ne parna mašina, niti čak satni mehanizam, bilo prva mašina koju je razvio kapitalizam.*

Ali, ako je telo mašina, odmah se javlja sledeći problem: kako ga pokrenuti da radi? Iz mehanicističke filozofije potekla su dva različita modela upravljana telom. S jedne strane, tu je kartezijski model, koji, polazeći od pretpostavke o čisto mehaničkom telu, govori o mogućnosti razvoja individualnog mehanizma samodiscipline, samoupravljanja i samouređivanja, ostavljajući prostor za dobrovoljne radne odnose i upravu, zasnovane na saglasnosti. S druge strane, tu je Hobsov model, koji osporava mogućnost postojanja razuma oslobođenog od tela, eksternalizuje komandne funkcije i dodeljuje ih apsolutnom autoritetu države.

Razvoj teorije samoupravljanja, počevši od mehanizacije tela, nalazi se u fokusu Dekartove filozofije, koji, podsetimo se, svoje intelektualno formiranje nije dovršio u francuskom monarhističkom apsolutizmu, već u buržoaskoj Holandiji, tako bliskoj njegovom duhu da ju je izabrao za svoje prebivalište. Dekartova doktrina je imala dvostruki zadatak: da ospori verovanje po kojem spoljašnji faktori (kao što su zvezde i nebeska inteligencija) mogu uticati na ljudsko ponašanje, i da dušu oslobodi svake telesne uslovljenosti, tako da nad telom može da ima neograničeni suverenitet.

Dekart je verovao da bi oba ta zadatka mogao da ostvari ako bi dokazao mehaničku prirodu životinjskog ponašanja. Ništa nije izazvalo toliko mnogo zabluda, pisao je u *Le Monde* (1633), kao verovanje da životinje imaju dušu sličnu našoj. Tako je, tokom priprema za pisanje *Rasprave o čoveku*, mnogo meseci posvetio proučavanju anatomije životinjskih organa; svakog jutra je odlazio u klanicu, da bi posmatrao čerečenje životinja. [138] Čak je i sam izveo brojne vivisekcije, verovatno umiren svojim ubeđenjem da kao puke zveri, „lišene razuma“, životinje koje je disecirao ne mogu da osele nikakav bol. [139] (Rosenfield 1968: 8)

Dokazivanje brutalnosti životinja za Dekarta je bilo od suštinske važnosti, zato što je verovao da bi tu mogao da pronađe odgovor na svoje pitanje o mestu, prirodi i opsegu sile koja upravlja ljudskim ponašanjem. Verovao je da u diseciranim životinjama može pronaći dokaz da je telo sposobno samo za mehaničke, nevoljne pokrete; da, samim tim, ono nije sastavni deo ličnosti; i da ljudska suština, prema tome, počiva isključivo u nematerijalnim sposobnostima. Za Dekarta je i ljudsko telo automat, ali ono što „čoveka“ izdvaja od životinja i čini ga „gospodarom“ sveta koji ga okružuje jeste prisustvo misli. Tako se duša, koju je Dekart izmestio iz kosmosa i telesne sfere, vraća u samo središte njegove filozofije, obdarena neograničenom moći, pod maskom individualnog razuma ili volje.

Tek kada se smesti u bezdušni svet i telo-mašinu, kartezijanski čovek, kao i Šekspirov Prospero, može da odbaci svoj čarobni štapić i osele se ne samo odgovornim za vlastite postupke već i kao središte svih moći. Budući razdvojeno od sopstvenog tela, racionalno sebstvo svakako gubi solidarnost sa svojom telesnom realnošću i prirodom. Njegova usamljenost je, međutim, ona kraljevska: u kartezijanskom modelu osobe nema egalitarnog dualizma između misleće glave i tela-mašine: u njemu postoji samo odnos između gospodara i roba, budući da je glavni zadatak volje dominacija nad telom i prirodnim svetom. Prema tome, u kartezijanskom modelu osobe vidimo istu onu centralizaciju komandnih funkcija koja se u tom periodu sprovodila na nivou države: kao što je zadatak države bio da upravlja društvenim telom, tako je i um postao suveren nove personalnosti.

Dekart priznaje da nadmoć duha nad telom nije izvojevana lako, zato što razum mora da se nosi sa unutrašnjim kontradikcijama. Tako u *Strastima duše* (1650) on razvija prikaz stalne borbe između nižih i viših sposobnosti duše, koji opisuje u skoro militarističkim okvirima, pozivajući nas da budemo hrabri i ovladamo oružjima s kojima ćemo da odolimo nasrtajima naših strasti. Moramo biti spremni da pretrpimo privremene poraze, zato što naša volja neće uvek biti u stanju da promeni ili obuzda strasti. Ona, međutim, može da ih neutralizuje tako što će ih skrenuti na nešto drugo ili tako što će ograničiti njihov uticaj na telo. Drugim rečima, ona može uspeti u tome da spreči da *strasti* postanu *dela*. (Descartes 1973, I: 354–55)

Time što je uspostavio hijerarhijski odnos između duha i tela, Dekart je razvio teoretske premise za uvođenje radne discipline, koju je zahtevao razvoj kapitalističke ekonomije. Naime, prvenstvo duha nad telom podrazumeva da volja može (u načelu) da kontroliše telesne potrebe, reakcije i reflekse; ona može da nametne pravilan režim njegovim vitalnim funkcijama i prisili telo da radi u skladu sa spoljašnjim nalogima, nezavisno od njegovih želja.

Što je najvažnije, nadmoć duha nad telom omogućava ugrađivanje mehanizma vlasti u biće individue. Tako druga strana mehanizacije tela postaje razvoj razuma kao sudije, inkvizitora, menadžera, administratora. Tu pronalazimo korene buržoaske subjektivnosti, u smislu samoupravljanja, samoposedovanja, poštovanja zakona, odgovornosti, s pamćenjem i identitetom kao glavnim pratiocima. Tu se srećemo s prvim prodorom „mikro-moći“, koji je Mišel Fuko opisao u svojoj kritici sudsko-diskurzivnog modela vlasti. (Foucault 1977) Međutim, kartezijanski model pokazuje da se vlast može decentralizovati i raspršiti kroz društveno telo samo u meri u kojoj uspe da se centriraju u osobi, koja se tako rekonstituiše kao mikrodržava. Drugim rečima, time što se decentralizuje moć ne gubi svoj vektor – to jest, svoj sadržaj i namere – već samo stiče podršku osobe za sopstvenu promociju.

Razmotrimo, u tom kontekstu tezu koju je predložio Brajan Isli (Brian Easlea), po kojoj je najveća korist koju je kartezijanski dualizam doneo kapitalističkoj klasi bila hrišćanska odbrana besmrtnosti duše, kao i mogućnost da se porazi ateizam prisutan u prirodnoj magiji, nabijen subverzivnim implikacijama. (Easlea 1980: 132ff) Isli objašnjava da je odbrana religije bila glavna tema kartezijanizma, koji, naročito u svojoj engleskoj verziji, nikada nije zaboravljao da „bez duha nema boga; bez biskupa, nema kralja“. (*Ibid.*: 202) Islijeva argumentacija je privlačna; ipak, njeno insistiranje na „reakcionarnim“ elementima Dekartove misli sprečava je da odgovori na pitanje koje sam Isli inače postavlja. Zašto je stisak kartezijanizma u Evropi bio toliko snažan, da je čak i posle obračuna Njutnove fizike s verovanjem u prirodni svet ispražnjen od okultnih sila i širenja verske tolerancije, nastavio da oblikuje dominantni pogled na svet? Mislim da je popularnost kartezijanizma u srednjoj i višoj klasi

bila direktno povezana s programom *samosavlađivanja*, koji je Dekartova filozofija promovisala. Društvene implikacije tog programa bile su važne za Dekartove elitne savremenike zbog održavanja hegemonističkog odnosa između čoveka i prirode, čemu je kartezijski dualizam pružio legitimitet.

Razvoj samoupravljanja (to jest, samokontrole, samorazvijanja) postaje suštinski zahtev u kapitalističkom društveno-ekonomskom sistemu, u kojem je samoposedovanje bilo smatrano za temeljni društveni odnos, pri čemu disciplina nije više počivala samo na spoljašnjoj prinudi. Društveni značaj kartezijske filozofije delimično leži u činjenici da je ona svemu tome pružila intelektualno opravdanje. Na taj način, Dekartova teorija samoupravljanja *poražava, ali i preotima* aktivnu stranu prirodne magije. Naime, ona zamenjuje nepredvidljivu moć čarobnjaka (koja počiva na suptilnoj manipulaciji astralnim uticajima i korespondencijama) jednim daleko profitabilnijim oblikom moći – moći kojoj ne bi trebalo da bude uskraćena nijedna duša – uspostavljenim isključivo kroz upravljanje i dominaciju vlastitim telom, sa dodatkom od upravljanja i dominacije nad telima bližnjih. Prema tome, ne možemo kao Isli reći (ponavljajući Lajbnicovu kritiku) kako karteziizam nije uspeo da svoja načela pretoči u skup praktičnih pravila, to jest, kako nije uspeo da pokaže filozofima – i, iznad svega, trgovcima i industrijalcima – kakvu bi korist mogli da imaju od njega u svom pokušaju da uspostave kontrolu nad materijom sveta. (*Ibid.*: 151)

Ako karteziizam nije uspeo da pruži tehnološki prevod svojih formula, on je ipak obezbedio precizne informacije za dalji razvoj „ljudske tehnologije“. Njegovi uvidi o dinamici samokontrole vodili su ka stvaranju novog modela osobe, u kojem će individua u isto vreme biti i gospodar i rob. Upravo zato što je tako dobro protumačila zahteve kapitalističke radne discipline, Dekartova filozofija se do kraja XVII veka proširila Evropom i preživela čak i napredovanje vitalističke biologije, kao i sve brže zastarevanje mehanicističke paradigme.

Razlozi Dekartovog trijumfa najbolje se vide kada njegov prikaz osobe uporedimo sa onim njegovog engleskog rivala, Tomasa Hobsa. Hobsov biološki monizam odbacuje postulat o nematerijalnom duhu ili duši, koji je osnova Dekartovog koncepta osobe, a s njim i kartezijsku pretpostavku da se ljudska volja može osloboditi od telesnog i nagonskog determinizma.^[140] Ljudsko ponašanje ja za Hobsa konglomerat refleksnih akcija, koje se povinuju preciznim prirodnim zakonima i nagone individuu da neprekidno teži moći i dominaciji nad drugima. (*Leviathan*: 141ff) Odatle rat svih protiv svih (u hipotetičkom prirodnom stanju), kao i nužnost postojanja apsolutističke vlasti, koja pomoću straha i kažnjavanja osigurava opstanak pojedinca u društvu.

„Naime, prirodni zakoni, kao što su poštenje, pravičnost, skromnost, milosrđe i, ukratko, da prema drugima postupamo kao što bismo hteli da se postupa prema nama, sami po sebi, bez strahovlade neke sile koja bi sve nadzirala, u suprotnosti su s našim prirodnim strastima, koje nas vode u pristrasnost, oholost, osvetu i tome slično.“ (*Ibid.*: 173)

Kao što je dobro poznato, Hobsova politička doktrina je izazvala skandal među njegovim savremenicima, koji su je smatrali opasnom i subverzivnom, do te mere da, uprkos njegovoj silnoj želji, Hobs nikada nije bio primljen u Kraljevsko društvo (Bowle 1952: 163)

Umesto Hobsovog, prevagu je odneo kartezijski model, zato što je izražavao već prisutnu tendenciju za demokratizacijom mehanizama društvene discipline, time što je individualnoj volji dodeljivao komandnu funkciju, koja je u Hobsovom modelu počivala isključivo u rukama države. Kao što su primetili mnogi Hobsovi kritičari, temelji javne discipline moraju počivati u srcima ljudi, zato što se u nedostatku unutrašnjeg zakonodavstva oni neodoljivo okreću revoluciji. (Navedeno u Bowle 1951: 97–98) „Kod Hobsa“, objašnjava Henri Mur (Henry Moore), „nema mesta za slobodu volje i, samim tim, za grižu savesti ili razum, već samo za ono što godi onome s najdužim mačem.“ (Navedeno u Easlea 1980: 159) Još eksplicitniji bio je Aleksandar Ros (Alexander Ross), koji je primetio da je „griža savesti ta koja odvraća ljude od pobune, (i da) nijedan spoljašnji zakon ili sila nisu tako moćni... nijedan sudija tako strog, nijedan mučitelj tako svirep, kao što je optužujuća savest.“ (Navedeno u Bowle 1952: 167)

Kritika s kojom su savremenici dočekali Hobsov ateizam i materijalizam sigurno nije bila vođena čisto religioznim razlozima. Njegovo shvatanje pojedinca kao mašine koju pokreću samo njeni apetiti i verzije, bilo je odbačeno ne samo zato što je eliminisalo koncept ljudske prirode sazdane po slici božijoj, već i zato što je eliminisalo mogućnost nekog oblika društvene kontrole koji ne bi u potpunosti zavisio od gvozdene vladavine države. U tome se, tvrdim, sastoji glavna razlika između Hobsove filozofije i karteziizma. To se, međutim, ne može videti ako insistiramo samo na onim feudalnim elementima Dekartove filozofije, a naročito ako u njegovoj

odbrani postojanja boga, sa svime što ide uz to, vidimo odbranu moći države. Ako prednost damo feudalnom Dekartu, previđamo činjenicu da je eliminisanje religioznih elemenata kod Hobsa (to jest, verovanja u postojanje bestelesnih supstanci) zapravo bilo odgovor na *demokratizaciju koju je podrazumevao kartezijski model samosavlađivanja*, na koju je Hobs nesumnjivo gledao s podozrenjem. Kao što je pokazalo delovanje puritanskih sekti za vreme engleskog građanskog rata, samosavlađivanje se moglo lako pretvoriti u subverzivnu ideju. Naime, puritansko pozivanje na prepuštanje upravljanja vlastitim ponašanjem individualnoj savesti i njeno uzdizanje u vrhovnog sudiju istine, u rukama drugih sekti se radikalizovalo u anarhično odbijanje postojećih vlasti.^[141] Primer „kopača“ (*Diggers*) i rantera, kao i mnogih mehanicističkih propovednika, koji su se, u ime „svetlosti savesti“, suprotstavljali državnom zakonodavstvu, ali i privatnom vlasništvu, morao je ubediti Hobsa da je pozivanje na „razum“ opasno dvoseklo oružje.^[142]

Sukob između kartezijskog „teizma“ i Hobsovog „materijalizma“ vremenom se razrešio njihovim uzajamnim usvajanjem, u smislu da je (kao što se tokom istorije kapitalizma stalno dešavalo) decentralizacija komandne funkcije, kroz njeno izmeštanje u pojedinca, na kraju bilo ostvareno samo u meri u kojoj je došlo do centralizacije državne vlasti. U okvirima debate koja se vodila tokom Engleskog građanskog rata, to bi se moglo izraziti na sledeći način: „ni 'kopači', ni apsolutizam“ već njihova dobro sračunata mešavina, pri čemu je demokratizacija komandne funkcije počivala na plećima države, uvek spremne da, kao njutnovski bog, nametne svoj režim onima koji bi otišli predaleko u pogledu samoodređenja. Suštinu problema najlucidnije je izrazio Džozef Glanvil (Jospeh Glanvill), kartezijski član Kraljevskog društva, koji je, u polemici protiv Hobsa, objašnjavao kako je ključno pitanje kontrola uma nad telom. To, međutim, nije značilo samo kontrolu vladajuće klase (uma *par excellence*) nad telom-proletarijatom, već, što je bilo jednako važno, razvijanje sposobnosti za samokontrolu u samoj osobi.

Kao što je pokazao Fuko, mehanizacija tela nije podrazumevala samo potiskivanje želja i osećanja ili onih oblika ponašanja koje je trebalo iskoreniti. To je značilo i razvijanje novih sposobnosti u pojedinca, koji je u odnosu na samo telo trebalo da bude *drugi*, i tako postane činilac njegove transformacije. Drugim rečima, ishod tog otuđenja od tela bio je razvoj individualnog identiteta, shvaćenog upravo kao „drugost“ spram tela, koji se s njim nalazi u stalnom sukobu.

Pojava tog *alter ega* i objava istorijskog rata između duha i tela, označavaju rođenje individue u kapitalističkom društvu. Karakteristična crta individue oblikovane kapitalističkom radnom disciplinom jeste da se prema sopstvenom telu postavlja kao prema nečemu stranom, što treba proceniti, razviti i držati na uzdi, da bi se od njega dobili željeni rezultati.

Kao što smo ukazali, razvoj samoupravljanja i samodiscipline među „nižim klasama“ dugo vremena je ostao samo predmet spekulacija. O tome koliko se malo od „običnih ljudi“ očekivalo da sami sebe disciplinuju govori i činjenica da se u Engleskoj, sve do kasnog XVIII veka, sto šezdeset prestupa kažnjavalo smrću (Linebaugh 1992), a da je svake godine na hiljade „običnih ljudi“ bilo proterivano u kolonije ili osuđivano na galije. Šta više, kada bi se narod pozivao na razum, to je bilo iz antiautoritarnih razloga, budući da je za narod samokontrola značila odbacivanje postojećih vlasti, pre nego usvajanje načela društvene vladavine.

Tokom XVII veka samoupravljanje je ostalo buržoaska povlastica. Kao što ukazuje Isli, kada su filozofi govorili o „čoveku“ kao racionalnom biću, time su mislili samo na malu elitu belih, odraslih muškaraca iz više klase. „Veliko mnoštvo ljudi“, pisao je Henri Pauer (Henry Power), engleski sledbenik Dekarta, „pre podseća na Dekartov automat, budući da mu nedostaje moć rasuđivanja, i zato se samo metaforički može nazvati ljudima.“^[143] (Easlea 1980: 140) „Bolji soj“ je delio mišljenje da je proletarijat druga rasa. U njihovim očima, čija je sumnjičavost poticala iz straha, proletarijat je bio „velika zver“, „stoglavo čudovište“, divlje, razjareno, sklono svakoj vrsti ispada. (Hill 1975: 181ff; Linebaugh i Rediker 2000) I na individualnom nivou ritualni rečnik je poistovećivao mase s čisto nagonским stvorenjima. Tako su, u elizabetanskoj književnosti, prosjaci uvek „pohotljivi“, a izrazi kao što su „grubi“, „sirovi“, „plahoviti“, „neposlušni“ sreću se u svakoj raspravi o nižoj klasi.

U tom procesu telo ne samo da je izgubilo sve svoje naturalističke konotacije već se pojavljuje i kao *telo-funkcija*, u smislu da telo postaje čisto relacioni pojam, koji više ne označava nijednu konkretnu činjenicu već se poistovećuje sa svakom smetnjom dominaciji razuma. To je značilo da je proletarijat postao „telo“, ali i da je telo postalo „proletarijat“, pri čemu je naročito slaba, iracionalna žena („žena u nama“, kako je to rekao Hamlet), kao i ona „divlja“, afrička, bila definisana samo svojom ograničenom funkcijom, to jest svojom „drugošću“ u odnosu na

razum, i tretirana kao unutrašnji subverzivni činilac.

Ali borba protiv „velike zveri“ nije bila usmerena samo na „nižu vrstu ljudi“. Vladajuća klasa je tu borbu vodila i protiv vlastitog „prirodnog stanja“. Kao što smo videli, buržoazija je, ništa manje nego Prospero, morala da prizna da je „to stvorenje mraka“ njeno, to jest, da je Kaliban deo nje. (Brown 1988; Tyllard 1961: 34–35) Ta svest preovlađuje u literaturi iz XVI i XVII veka. Terminologija odaje mnogo toga. Čak i oni koji nisu sledili Dekarta videli su telo kao zver koju treba stalno nadzirati. Njeni nagoni su upoređivani sa „podancima“ kojima treba upravljati, dok su čula bila zatvor u kojem je zatočena razumna duša.

*O, ko će, iz okova ovih osloboditi
Dušu sputanu na tako mnogo načina?*

Pitao se Endrju Marvel (Andrew Marvell), u svom „Dijalogu između duše i tela“.

*Zavrtnji kostiju okivaju joj
Noge i sputavaju ruke.
Okolo je zaslepljuje, a
Bubnjanje uha zaglušuje.
Duša je takoreći okovana
U klupku arterija, vena i nerava.*

(Navedeno u Hill 1964b: 345)

Sukob između telesnih prohteva i razuma bio je ključna tema elizabetanske književnosti (Tyllard 1961: 75), dok se među puritancima razvila ideja o tome kako u svakom čoveku postoji „antihrist“. U debatama o obrazovanju i „čovekovoj prirodi“, koje su se u međuvremenu vodile među „srednjom sortom“, tragom ideje o sukobu između tela i duha, postavljeno je ključno pitanje, naime, da li su ljudska bića voljni ili nevoljni činioци.

Ali definicija novog odnosa prema telu nije se zadržala na čisto ideološkom nivou. U svakodnevnom životu pojavile su se mnoge prakse koje su ukazivale na duboku transformaciju koja se odvijala u tom domenu: korišćenje pribora za jelo, razvoj stida spram golotinje, uvođenje „manira“, koji su trebalo da propišu kako bi neko trebalo da se smeje, hoda, kija, ponaša se za stolom i u kojoj meri bi smeo da peva, šali se i igra. (Elias 1978: 129ff) I dok se individua sve više odvajala od tela, ovo drugo je postalo predmet stalnog posmatranja, kao da je bila reč o neprijatelju. Telo je počelo da izaziva strah i gađenje. „Ljudsko telo je puno prljavštine“, izjavio je Džonatan Edvards (Jonathan Edwards), čiji je stav bio tipičan za puritansko iskustvo, u kojem je potčinjavanje tela bilo svakodnevna praksa. (Greven 1977: 67) Naročito odbojne bile su one telesne funkcije koje su „ljude“ direktno suočavale s njihovom „animalnošću“. Primer je i slučaj Kotona Madera, koji je u svom *Dnevniku* priznao koliko se osetio poniženim kada je jednog dana, dok je mokrio pored zida, ugledao psa koji je radio to isto.

„Pomislio sam, 'Kako je samo pokvareno i opako to ljudsko potomstvo, u svom smrtnom obličju! Prirodne nužde nas unižavaju i na neki način stavljaju na isti nivo s psima!... U skladu s tim, rešio sam da napravim redovnu praksu od toga da svaki put kada zastanem da obavim neku prirodnu potrebu, u svom duhu oblikujem neku svetu, uzvišenu, božansku misao.“ (*Ibid.*)

Velika medicinska strast tog vremena, *analiza telesnih izlučevina* – iz koje su izvlačeni svakojaki zaključci o psihološkim sklonostima individue (njeni poroci i vrline) (Hunt 1970: 143–46) – takođe potiče iz tog shvatanja tela kao legla prljavštine i skrivenih opasnosti. Jasno je da ta opsednutost ljudskim izlučevinama delom izražava gađenje koje je srednja klasa počela da oseća prema neproduktivnim aspektima tela – gađenje nesumnjivo pojačano urbanim okruženjem, u kojem je odlaganje izmeta predstavljalo logistički problem, pored toga što je izmet izgledao kao čist otpad. Ali, u toj opsesiji možemo videti i buržoasku potrebu za regulisanjem i čišćenjem tela-mašine od svakog elementa koji bi mogao da prekine njegovu aktivnost, kao i od „mrtvog vremena“, kao čistog rasipanja rada. Izlučevine su se toliko mnogo analizirale i prezirale zato što su bile smatrane za simbol „bolesnih sokova“, za koje se verovalo da kruže telom i da iz njih izvire sve perverzne sklonosti ljudskih bića. Izlučevine su za puritance bile vidljivi znak pokvarenosti ljudske prirode, neka vrsta prvobitnog greha, s kojim se moralo boriti, pokoriti ga i proterati. Odatle propisivanje upotrebe sredstava za čišćenje, povraćanje i klistiranje kod dece ili „posednutih“, da bi iz sebe izbacili svoju pokvarenost. (Thorndike 1958: 553ff)

U tom opsesivnom pokušaju pokoravanja tela u njegovim najintimnijim nišama, vidimo odraz iste one strasti s kojom je, u tom istom periodu, buržoazija nastojala da pokori – mogli bismo reći, „kolonizuje“ – to strano, opasno, neproduktivno biće koje je u njenim očima bio proletarijat. Naime, proletarijat je bio veliki Kaliban tog doba. Proletarijat je bio to „materijalno biće samo po sebi sirovo i neobrađeno“, što je, prema Petiju, bio zadatak države, za koju bi „najmudrije bilo da (to biće) dovede u red i oblikuje ga u svoju korist.“ (Furniss 1957: 17ff)

Kao i Kaliban, proletarijat je bio oličenje „bolesnih sokova“ skrivenih u društvenom telu, počevši od tako užasnih čudovišta kao što su dokoličari i pijanci. U očima njihovih gospodara, njihov život bila je puka inercija, ali u isti mah i nekontrolisana strast i nesputana fantazija, uvek spremna da eksplodira u prevratničke nemire. Iznad svega, njihov način života je značio nedisciplinu, manjak produktivnosti, nepouzdanost, žudnju za neposrednim fizičkim zadovoljenjem; njihova utopija nije bila život posvećen radu već Zemlja dembelija („The Land of Cockaigne“; Burke 1978; Graus 1987),^[144] sa kućama od šećera i rekama mleka i u kojoj ne samo da se sve moglo dobiti bez rada već je ljudima bilo plaćeno da jedu i piju:

*Za sat spavanja
dubokim snom
bez buđenja
zaradi se šest franaka;
a ako se dobro popije
zaradi se pištolj;
Ova zemlja ceni veselje,
u njoj zaradiš deset franaka na dan
ako vodiš ljubav.*

(Burke: 190)

Ideja o preobražaju tog lenjog bića, koje život zamišlja kao produženi karneval, u neumornog radnika, u početku je verovatno izgledala kao očajnički poduhvat. To je doslovno značilo „okrenuti svet naopačke“, ali na potpuno kapitalistički način, tako da se inercija prema komandovanju zameni odsustvom želje i autonomne volje, a *vis erotica* (erotska snaga) postane *vis lavorativa* (radna snaga) i gde će se potreba doživljavati samo kao nedostatak nečega, apstinencija i večita oskudica.

Odatle ta borba protiv tela, koja je odlikovala ranu fazu kapitalističkog razvoja i koja se, na razne načine, nastavila do naših dana. Odatle ta mehanizacija tela, koja je bila projekat filozofije prirode i fokusna tačka prvih eksperimenata u organizovanju države. Ako pođemo od lova na veštice ka spekulacijama mehanicističke filozofije i puritanske detaljne analize individualnih svojstava, vidimo da sve te naizgled oprečne putanje društvenog zakonodavstva, verskih reformi i naučnih racionalizacija univerzuma, povezuje jedna nit. To je bio pokušaj racionalizovanja ljudske prirode, čije je sile trebalo preusmeriti i potčiniti razvoju i formiranju radne snage.

Kao što smo videli, telo se u tom procesu sve više politizovalo; ono se denaturalizovalo i definisalo kao „drugo“, kao spoljašnji okvir društvene discipline. Tako je rođenje tela u XVII veku u isto vreme bilo i njegov kraj, budući da koncept tela više nije označavao konkretnu organsku činjenicu i da je, umesto toga, postao politički označitelj klasnih odnosa i neprekidnog pomeranja granica koje su ti odnosi povlačili na mapi ljudske eksploatacije.

^[119] Prospero je „novi čovek“. Šekspir didaktički objašnjava njegovu nesreću kao posledicu preteranog zanimanja za knjige iz magije, kojih se na kraju odriče, u korist aktivnijeg života u svom matičnom kraljevstvu, u kojem njegova moć neće počivati na magiji već na drugačijem upravljanju podanicima. Ali još za vreme izgnanstva na ostrvu, njegove aktivnosti nagoveštavaju novi svetski poredak, u kojem se vlast ne stiće čarobnim štapićem već porobljavanjem mnoštva Kalibana, u mnogo udaljenijim kolonijama. Prosperovo eksploatatorsko raspolaganje Kalibanom najavljuje ulogu gospodara sa plantaža, koji se neće ustezati ni pred jednim oblikom mučenja da bi svoje podanike prisilili na rad.

^[120] „Svaki čovek je svoj najveći neprijatelj i, da tako kažemo, svoj krvnik“, pisao je Tomas Braun (Thomas Brown). I Paskal je, u svojim *Mislama*, izjavio: „Čoveka razdire unutrašnji rat između razuma i strasti. Kada bi imao samo razum, bez strasti... Kada bi imao samo strasti, bez razuma... Ali, pošto ima oboje, on ne može da prođe bez razdora... Zato je uvek podeljen, uvek suprotstavljen samom sebi. (*Pensées*, 412: 130) O sukobu između strasti i razuma, kao i o „korespondenciji“ između ljudskog „mirkokosmosa“ i „politike prema telu“ u elizabetanskoj literaturi, videti Tillyard, 1966: 75–79; 94–99.

[121] Reforma jezika – ključna tema u filozofiji XVI i XVII veka, od Bejkona do Loka – bila je glavna preokupacija Džozefa Glanvila, koji se u svojoj raspravi *Vanity of Dogmatizing* (1665), pošto je izrazio svoju privrženost kartezijanskom pogledu na svet, zalagao za jezik koji bi mogao da opiše jasne i zasebne entitete. (Glanvill 1970: xxvi–xxx) Kao što je to u uvodu za Glanvilova dela sažeto objasnio S. Medkalf (Medkalf), jezik koji bi mogao da opiše takav svet bio bi veoma sličan matematici, sastavljen od reči velike uopštenosti i jasnoće; prikazao bi sliku univerzuma u skladu s njegovom logičkom strukturom; pravio bi oštru razliku između duha i materije, kao i između subjektivnog i objektivnog, i „izbegavao metaforu kao način spoznaje i opisivanja, zato što metafora počiva na pretpostavci da se univerzum ne sastoji od potpuno zasebnih entiteta i da se stoga ne može opisati u zasebnim, pozitivnim pojmovima...“ (*Ibid.*: xxx)

[122] Marks ne pravi razliku između radnika i radnica, u svom razmatranju „oslobađanja radne snage“. Ipak, postoji razlog za ograničavanje na maskulinom u opisivanju tog procesa. Iako su bile „oslobođene“ od vezanosti za zajednička dobra, žene nisu bile usmerene na put ka tržištu radne snage.

[123] „Radom moram zaslužiti svoj hleb; šta onda? Dokolica beše gora; Moj rad će me izdržavati“, odgovara Adam na Evina strahovanja zbog toga što će morati da napuste blaženi vrt. (Milton, *Paradise Lost*, stihovi 1054–56, str. 579 engleskog izdanja.)

[124] Kao što ukazuje Kristofer Hil, sve do XV veka najamni rad je mogao da izgleda kao izvojevano pravo, zato što su ljudi još uvek imali pristup zajedničkim dobrima i raspolagali vlastitom zemljom, tako da nisu zavisili samo od nadnice. Ali, od XVI veka, onima koji su radili za nadnicu zemlja je bila oduzeta; šta više, poslodavci su tvrdili da su nadnice bile samo dopunski prihod, tako da su ih držali na najnižem mogućem nivou. Zato je rad za nadnicu značio pad na dno društvene lestvice i ljudi su se očajnički borili da izbegnu tu sudbinu. (Hill 1975: 220–22) U XVII veku nadničarski rad je i dalje bio smatran za oblik ropstva, do te mere da su leveleri isključivali nadničarske radnike iz svojih redova, smatrajući ih nedovoljno nezavisnim da bi slobodno izabrali svoje predstavnike. (Macpherson 1962: 107–59)

[125] Kada je 1662. Džejs I tražio od Tomasa Mora da istraži uzroke ekonomske krize koja je pogodila zemlju, ovaj je u zaključku svog izveštaja krivicu za probleme nacije svalio na lenjost engleskih radnika. Posebno je istakao „raširenu lepru razbibrige, krivolova, bančenja, razmirica i tračenja vremena u dokolici i uživanju“, koji su, po njemu, doveli Englesku u podređen položaj u konkurentskoj trci s vrednim Holanđanima. (Hill 1975: 125)

[126] Wright 1960: 80–83; Thomas 1971; Van Ussel 1971: 25–92; Riley 1973: 19ff; Underdown 1985: 7–72.

[127] Dokle je išao strah koji su niže klase („prostaci“, „pogana sorta“, u žargonu tog vremena) izazivale kod vladajuće klase pokazuje i ova priča iz časopisa *Social England Illustrated* (1903). Fransiš Hičkok (Francis Hitchcock) je 1580, u pamfletu pod naslovom „Novogodišnji poklon za Englesku“ (*New Year's Gift for England*), predložio da se siromašni izvuku iz zemlje u momaricu, obrazlažući to na sledeći način: „siromašni ljudi su... skloni učešću u pobunama ili da se pridruže svakome ko bi mogao da napadne ovo plemenito ostrvo... oni mogu biti i vodiči vojnicima ili naoružanim ljudima ka imanjima bogatih. Naime, oni mogu da prstom pokažu kako 'ovde ima to i to', 'onaj tamo ima ovo', 'onaj tamo ima ono' i tako gumu u mučeničku smrt mnoge imućne ljude...“ Međutim, Hičkokov predlog je bio odbačen; prigovoreno mu je da bi engleska sirotinja, ako se primi u momaricu, mogla preoteti brodove ili otići u pirate. (*Social England Illustrated* 1903: 85–86)

[128] Eli F. Hekšer piše: „U svom najvažnijem teoretskom delu, *Rasprava o porezima i doprinosima* (A Treatise of Taxes and Contributions, 1662) (ser Vilijam Peti) je kao zamenu za sve kazne predložio prinudni rad, 'što bi uvećalo radnu snagu i javno bogatstvo'.“ Peti je pisao: „Zašto prezaduženi lopovi ne bi bili kažnjavani ropstvom, umesto smrću? Kao robovi bi morali da mnogo rade i to po maloj ceni, koliko njihova priroda izdrži, i to bi bilo kao da Komonveltu pridodajemo dvoje ljudi umesto da mu oduzmemo ijednog.“ (Eli Filip Heckscher 1962, II: 297) U Francuskoj, Kolber (Colbert) je predlagao da sud što više zatvorenika osudi na galije, da bi se „održao taj sloj neophodan za državu“. (*Ibid.*: 298–99)

[129] *Rasprava o čoveku* (Traité de l'Homme), objavljena dvanaest godina posle Dekartove smrti, pod naslovom *L'Homme de René Descartes* (1664), označava početak njegovog „zrelog perioda“. U njoj je, primenivši Galilejevu fiziku na istraživanje svojstava tela, pokušao da sve fiziološke funkcije objasni kao stvar kretanja. „Voleo bih da shvatite“, piše Dekart pri kraju *Rasprave*, „... da sve funkcije koje sam pripisao toj mašini... slede prirodno... iz svojstava organa – ništa manje nego što kretanje časovnika ili nekog drugog automata sledi iz rasporeda njegovih utega i zupčanika.“ (*Traité*: 113)

[130] Prema puritanskom načelu, bog je „čoveku“ dao posebne darove za bavljenje određenim Pozivom; odatle potreba za detaljnim preispitivanjem sebe da bi se taj Poziv, koji nam je namenjen, prepoznao. (Morgan 1966: 72–73; Weber 1958: 47ff)

[131] Kao što je pokazala Đovana Ferari, jedna od glavnih inovacija koje je uvelo proučavanje anatomije u Evropi u XVI veku, bio je „anatomski teatar“, u kojem su disekcije bile priređivane kao javne ceremonije, s pravilima sličnim onim koja su važila u izvođenju pozorišnih predstava: „Kako u Italiji, tako i u inostranstvu, javni časovi anatomije su se na početku modernog doba razvili u ritualizovane ceremonije, koje su se održavale na posebno uređenim mestima. Odmah pada u oči njihova sličnost s pozorišnim predstavama, ako se pogledaju neke njihove karakteristike: podela lekcija na različite faze... institucija plaćanja ulaznice i izvođenje muzike, da bi se zabavila publika, pravila koja su trebala da uredi ponašanje posetilaca i obezbede 'produkciju'. V. S. Hekšer (W. S. Heckscher; razlikovati od Eli F. Heckscher) čak tvrdi da su mnoge opšte crte teatarske tehnike prvobitno bile osmišljene radi izvođenja javnih časova anatomije.“ (Giovanna Ferrari 1987: 82–83)

[132] Prema Mariu Galcinji (Mario Galzigna), epistemološka revolucija koju je u XVI veku izvela anatomija, rodno je mesto mehanicističke paradigme. Anatomsko *coupure* (rasecanje) bilo je to koje je presekle vezu između mikrokosmosa i makrokosmosa, a od tela napravilo zasebnu činjenicu i, prema Vezalijusovim rečima, mesto proizvodnje: fabriku (*fabrica*).

[133] I u *Strastima duše* (član VI) Dekart umanjuje „razliku između živog i mrtvog tela“: „... o tome da se telo živog čoveka razlikuje od tela mrtvog čoveka možemo suditi isto kao o satu ili nekom drugom automatu (to jest, mašini koja se sama kreće) kada je navijen i kada u sebi sadrži načela telesnog kretanja... i kada se isti taj sat pokvari i kada načelo njegovog kretanja prestane da deluje.“ (Descartes 1973, Vol. I, *ibid.*)

[134] U tom kontekstu naročito je važan napad na „maštu“ (*vis imaginativa*), koja je u prirodnoj magiji iz XVI i XVII veka bila smatrana za moćnu silu, s kojom čarobnjak može da utiče na svoje okruženje i donese „zdravlje ili bolest, ne samo u svom pravom obličju već i drugim obličjima“. (Easlea 1980: 94ff) Hobs je jedno poglavlje Levijatana posvetio dokazivanju da je mašta samo „zakržljalo čulo“, nimalo drugačije od pamćenja, samo postepeno oslabljeno uklanjanjem predmeta naše percepcije (Prvi deo, drugo poglavlje); kritika mašte sreće se i u delu ser Tomasa Brauna,

[135] Hobs piše: „Nijedan čovek ne može da zamisli neku stvar, a da je ne zamisli na nekom mestu... niti nešto može biti u celini i na jednom i na drugom mestu; niti dve ili više stvari mogu zauzimati isto mesto, u istom trenutku.“ (*Leviathan*: 72)

[136] Među onima koji su podržavali lov na veštice bio je i ser Tomas Braun, lekar, sa reputacijom jednog od prvih zagovornika „naučne slobode“, čije je delo, u očima njegovih savremenika, „posedovalo opasnu dozu skepticizma“. (Gosse 1905: 25) Tomas Braun je lično doprineo smrti dve žene optužene da su „veštice“, koje bi, da nije bilo njegovog mešanja, bile pošteđene vešala, budući da su optužbe protiv njih bile krajnje apsurdne. (Gosse 1905: 147–49). Za detaljnu analizu tog slučaja videti Gilbert Geis i Ivan Bunn (1997).

[137] U svim evropskim zemljama u kojima je u XVI veku cvetala anatomija, vlasti su donele ukaze koji su dopuštali da se tela pogubljenih koriste za anatomsku istraživanja. U Engleskoj je „Koledž lekara stupio u polje anatomije 1565, kada je Elizabeta I lekarima dodelila pravo na raspolaganje telima diseciranih zločinaca.“ (O'Malley 1964) O saradnji između vlasti i anatomija u XVI i XVII veku u Bolonji, videti Giovanna Ferrari, str. 59, 60, 64, 87–8, koja ukazuje da nisu samo tela pogubljenih već i onih „najnižih“ među osobama koje su umrle u bolnicama bila rezervisana za anatome. U jednom slučaju, kazna na doživotnu robiju bila je preinačena u smrtnu kaznu, da bi se udovoljilo zahtevima naučnika.

[138] Prema Dekartovom prvom biografu, Adrienu Baju (Adrien Baillet, 1649–1706, *La vie de monsieur Des-Cartes*, I–II, 1691), dok se pripremao za pisanje svoje *Rasprave o čoveku*, u Amsterdamu, tokom 1629, Dekart je svakodnevno obilazio gradske klanice i izvodio disekcije raznih delova životinja:

„... bacio se na ostvarenje svoje zamisli, čemu je posvetio celu zimu koju je proveo u Amsterdamu. Ocu Mersanu (Mersenne) je priznao da ga je želja za spoznajom te stvari navela da skoro svakog dana odlazi kod jednog kasapina, da bi prisustvovao klanjima; i da je odande mogao da ponese kući ma koji životinjski organ da bi ga na miru disecirao. Često je išao i na druga mesta i tamo se zadržavao, ne nalazeći ništa sramno ili nedostojno svog položaja u toj praksi, samoj po sebi nedužnoj, a koja je mogla doneti vrlo korisne rezultate. Tako je zbijao šalu s jednom pakosnom i zavidljivom osobom koja je... pokušala da ga prikaže kao kriminalca i optužila ga da 'ide po varoši i gleda kako ubijaju svinje'... Nije zanemarivao Vezalijusa i najiskusnije među drugim autorima koji su pisali o anatomiji. Ali, podučio je samog sebe na mnogo pouzdaniji način, tako što je lično disecirao životinje različitih vrsta.“ (Navedeno u Descartes 1972: xiii–xiv)

U pismu Mersanu iz 1633, Dekart kaže: „Trenutno proučavam anatomiju glave raznih životinja, da bih ustanovio iz čega se sastoje imaginacija, pamćenje...“ (Cousin Vol.IV: 255). A u pismu od 20. januara detaljno opisuje eksperimente iz vivisekcije: „Pošto rasporete grudi živog zeca... možete lako da vidite grudni koš i srčanu aortu... U nastavku vivisekcije, dok je životinja još bila živa, odsekao sam joj onaj deo srca koji se zove apeks (vrh)“. (*Ibid.* Vol VII: 350) Konačno, u junu 1640, u odgovoru Mersanu, koji ga je pitao kako to da životinje osećaju bol, ako nemaju dušu, Dekart ga uverava da ne osećaju; naime, bol postoji samo ako postoji i svest, koja kod nižih bića izostaje. (Rosenfield 1968: 8)

Takva argumentacija je efikasno desenzibilizovala mnoge Dekartove naučno orijentisane savremenike na bol koju su nanosili viviseciranim životinjama. Evo kako je Nikola Fonten (Nicholas Fontaine) opisao atmosferu koja je vladala u Por-Rojalu, na osnovu verovanja u životinjski automatizam: „Teško da se mogla naći neka osoba koja nije pričala o automatima... Tukli su pse, potpuno ravnodušno, i zbijali šale sa onima koji bi se sažalili na ta stvorenja, kao da ova mogu da osećaju bol... Govorili su da su životinje satni mehanizmi; da su krici koje ispuštaju kada ih udarite samo zvuk malih opruga koje reaguju na dodir, ali da je telo lišeno osećanja. Zakivali su jadne životinje na daske kroz šape da bi ih vivisecirali i proučavali kretanje krvi, što je bilo predmet velikih rasprava.“ (Rosenfield 1968: 54)

[139] Dekartova doktrina o mehaničkoj prirodi životinja bila je potpuno inverzija shvatanja životinja koje je preovladavalo u srednjem veku i održalo se sve do XVI veka, po kojem su one bile inteligentna, odgovorna bića, s veoma razvijenom maštom i čak obdarene sposobnošću govora. Kao što su pokazali Edvard Vestermark (Edward Westermarck) i, u novije vreme, Ester Koen (Esther Cohen), u nekoliko evropskih zemalja životinje su bile izvođene na sud i ponekad osuđivane na javno pogubljenje zbog počinjenih zločina. Dobile bi advokata, a cela procedura – proces, presuda, pogubljenje – izvodila se sa svim formalnostima. Na primer, godine 1565, građani Arla su zahtevali proterivanje skakavaca iz grada, dok su u drugom slučaju bili ekskomunicirani crvi koji su preplavili parohiju. Poslednje suđenje nekoj životinji održano je u Francuskoj 1845. Životinje su bile dovođene na sud i kao svedoci u *compurgatio* (davanje zakletve o nevinosti, uz prisustvo jemaca; *prim. prev.*). Čovek optužen za ubistvo pojavio bi se na sudu sa svojom mačkom ili petlom i onda, u njihovom prisustvu, dao reč da je nedužan, posle čega bi bio oslobođen. (Westermarck 1924: 254ff; Cohen 1986)

[140] Neki misle da je Hobsova antimehanicistička perspektiva telu zapravo priznavala veću snagu i dinamizam nego kartezijanski prikaz. Hobs je odbacivao Dekartovu dualističku ontologiju, a naročito njegovo shvatanje duha kao nematerijalne, bestelesne supstance. Pošto je na telo i duh gledao u monističkom kontinuitetu, mogao je da o mentalnim operacijama govori na osnovu fizičkih i psiholoških načela. Ipak, ništa manje nego Dekart, obezvređivao je ljudski organizam, time što mu je osporavao samostalno kretanje i telesne promene akcije i reakcije. Na primer, čulo opažanja je za Hobsa proizvod akcije i reakcije, na osnovu otpora koji čulni organ pruža impulsima atoma koji stižu od spoljašnjeg predmeta; „mašta je zakržljalo čulo“. Razum je i kod njega samo računaska mašina. Ništa manje nego kod Dekarta, telesne operacije se kod Hobsa shvataju u okvirima mehaničke kauzalnosti, kao potčinjene istim opštim zakonima koji upravljaju svetom nežive materije.

[141] Hobs je jadikovao u *Behemotu*: „Od kada je Biblija prevedena na engleski, svaki čovek, čak i svako derište i bludnica, koji mogu da čitaju engleski, pomislili su kako sada pričaju sa samim svemogućim bogom i razumeju šta je ovaj rekao, ako svakog dana, jednom ili dvaput, pročitaju nekoliko stranica iz Svetog pisma. Poštovanje i poslušnost prema reformisanoj crkvi, kao i prema biskupima i pastorima, odbačeni su, i sada svako može da sudi o religiji i izigrava tumača Svetog pisma.“ (*Behemoth*: 190)
Dodao je i kako „veliki broj ljudi napušta svoje parohije i gradove, u radne dane, i ostavlja posao“, da bi slušali mehanicističke propovednike. (str. 194)

[142] Primer je „Novi zakon pravednosti“ Džerarda Vinstenlija, u kojem najpoznatiji „kopač“ pita:
„Da li je svetlost razuma ta koja je propisala da neki ljudi gomilaju plodove zemlje u svojim vrećama i ambarima dok druge tlači beda? Da li je svetlost razuma donela zakon da ako onaj ko ne raspolaže takvim obiljem pozajmi nešto od onog koji ima i onda nema da mu vrati, ovaj drugi ima pravo da ga utamniči i izgladnjuje njegovo telo u zatvorenoj prostoriji? Da li je svetlost razuma donela zakon da jedan deo ljudskog roda može ubijati drugi, ako ovaj ne ide istim stopama?“ (Winstanley 1941: 197).

[143] Ima osnova za pretpostavku da je ta sumnja u ljudskost „nižih klasa“ bila razlog zašto je među prvim kritičarima kartezijanskog mehanicizma svega nekolicina prigovarala Dekartovom mehaničkom shvatanju ljudskog tela. Kao što ukazuje Leonora Koen Rozenfeld, „to je jedna od čudnih stvari u vezi s celom tom raspravom, to što niko od vatrenih branilaca životinjske duše, u tom ranom periodu, nije zgrabio motku da bi odbranio ljudsko telo od ljage mehanicizma.“ (Leonora Cohen Rosenfield 1968:25)

[144] Graus kaže da se „naziv 'Cockaigne' (The Land of Cockaigne) prvi put javlja u XIII veku (*Cucaniensis* verovatno potiče od *Kucken*) (prema drugoj etimologiji, *Cucaniensis* je latinski naziv za slatke kolačiće koji su se besplatno delili deci za vreme praznika; *prim. prev.*) i izgleda da se koristio u parodijama“, budući da je kontekst u kojem se prvi put sreće bio satirični prikaz jednog engleskog manastira iz vremena Edvarda II. (Graus 1967: 9) Graus zatim razmatra razliku između srednjovekovnog koncepta „Zemlje čuda“ i modernog koncepta Utopije: „U moderno doba, osnovna ideja o mogućnosti izgradnje idealnog sveta značila je da Utopiju moraju naseljavati idealna bića, koja su se oslobodila svih svojih mana. Žitelji Utopije se odlikuju pravednošću i inteligencijom... S druge strane, utopijska vizija iz srednjeg veka je polazila od čoveka kakav jeste i koji teži da ostvari svoje sadašnje želje.“ (*Ibid.*: 6) Na primer, u Zemlji dembeliji (*Schlaraffenland*), hrane i pića ima u izobilju, niko nema želju da se razumno „potkrepi“ već samo da se prežderava, za čime se žudelo i u svakodnevnom životu: „U toj Zemlji dembeliji... postoji i izvor mladosti, u koji muškarci i žene ulaze s jedne strane, da bi na drugoj izašli kao zgodni mladići i devojke. Priča se onda nastavlja sa stavom 'Stočiću, postavi se', koji tako dobro održava jednostavno shvatanje idealnog života.“ (Graus 1967: 7–8) Drugim rečima, ideal Zemlje dembelije nije izraz neke racionalne zamisli ili pojma „progres“ već je mnogo „konkretniji“, „s čvrstim osloncem u seoskom ambijentu“, i „opisuje stanje savršenstva, koje u moderno vreme ne bi znalo za dalji napredak.“ (Graus, *ibid.*)

IV. Veliki lov na veštice u Evropi

„Une bête imparfaicte, sans foy, sans crainte, sans costance (nesavršena zver, bez vere, bez straha, bez doslednosti).“ — Francuska izreka o ženama, iz XVII veka.

*Kentauri su ispod pojasa
iako gore žene;
one su bogovima stanište
samo do pasa; ispod njega sve
đavolovo je.
pakao tu je, tama, sumporni
brlog i prženje i ključanje
i truljenje i kužni zadah; fuj, fuj!*

— Šekspir, *Kralj Lir*, četvrti čin, pojava šesta, 1608. (Preveo Branimir Živojinović, 1978.)

„Vi ste prave hijene, koje nas mamite svojim lepim izgledom, a kada nas ludost dovede u vaš dohvat, skaćete na nas. Vi ste izdajnice mudrosti, smetnja radinosti... vi ste brana vrlini i šibe koje nas teraju u porok, greh i propast. Vi ste raj za bezumnike, kuga za mudre i velika greška prirode.“ — Volter Čarlton (Walter Charleton), *The Ephesian Matron (Gospa iz Efesa*, prema motivima iz *Satirikona* i La Fontena), 1659.

Uvod

Lov na veštice je slabo zastupljen u istorijskoj građi o proletarijatu. Do dana današnjeg, to je ostao jedan od najmanje istraženih fenomena evropske istorije,^[145] ili tačnije, svetske istorije, ako imamo u vidu da su optužbu zbog obožavanja đavola misionari i konkvistadori preneli u „Novi svet“, kao oruđe za potčinjavanje lokalnog stanovništva.

To što su žrtve u Evropi uglavnom bile žene sa sela, donekle objašnjava ravnodušnost s kojom su istoričari nekada gledali na taj genocid, ravnodušnost koja se graničila sa saučesništvom, budući da je uklanjanje veštica sa stranica istorije doprinelo trivijalizaciji njihovog fizičkog uklanjanja na lomačama, što je stvaralo utisak da je reč o manje značajnoj pojavi, ako ne i o čisto folklornoj temi.

Čak i oni koji su istraživali lov na veštice (u prošlosti, isključivo muškarci), često su bili dostojni naslednici demonologa iz XVI veka. Iako su osuđivali istrebljivanje veštica, mnogi od njih su ih opisivali kao jadne bezumnice, progonjene halucinacijama, tako da se njihov progon mogao objasniti kao proces „socijalne terapije“, koji je trebalo da ojača susedsku povezanost (Midelfort 1972: 3), ili se mogao opisivati u medicinskim okvirima, kao „panika“, „ludilo“ i „epidemija“, izrazima koji su služili kao opravdanje za lovce na veštice i depolitizaciju njihovih zločina.

Ima mnogo primera za mizoginiju koja je nadahnjivala naučni pristup lovu na veštice. Kao što je Meri DeJli (Mary Daly) ukazala još 1978, najveći deo literature na tu temu napisan je iz „ugla dželata žena“, koji je ocrnjivao žrtve progona tako što ih je opisivao kao društvene promašaje („obeščašćene“ žene ili frustrirane u ljubavi) ili čak kao perverzne osobe, koje su uživale u tome da izazivaju muške inkvizitore svojim seksualnim fantazijama. DeJli navodi primer *Istorije psihijatrije*, Franca G. Aleksandera i Šeldona T. Selesnika, u kojoj možemo da pročitamo:

„... optužene veštice često su se igrale u rukama tužilaca. Jedna veštica je priznala krivicu tako što je pred sudom otvoreno pričala o svojim seksualnim fantazijama; u isto vreme, pronašla je neko erotsko zadovoljenje u tome što je detaljno pričala o tome pred muškim tužiocima. Takve žene, sa ozbiljnim emocionalnim poremećajima, bile su naročito podložne ubeđivanju da u sebi nose demone i đavole i da bi trebalo da priznaju da su u braku sa zlim duhovima, kao što i danas neke poremećene osobe, pod uticajem novinskih naslova, fantaziraju da su ubice za kojima traga policija.“ (Daly 1978: 213. F. G. Alexander i S. T. Selesnick, *The History of Psychiatry*, 1966)

Bilo je i izuzetaka u toj tendenciji da se krivica svaljuje na žrtve, kako u prvoj, tako i u drugoj generaciji istraživača lova na veštice. Među ovim drugima, trebalo bi da imamo na umu Alana Makfarlejna (Macfarlane 1970), E. V. Montera (E. W. Monter 1969, 1976, 1977) i Alfreda Somana (1992). Ali tek s pojavom feminističkog pokreta lov na veštice je izašao iz podzemlja na koje je bio osuđen, zahvaljujući poistovećivanju feministkinja s vešticama, koje su uskoro bile prihvaćene kao simbol ženskog revolta.^[146] (Bovenschen 1978: 83ff) Feministkinje su brzo shvatile da stotine hiljada žena nisu mogle biti masakrirane i podvrgnute najokrutnijim mučenjima osim ako nisu predstavljale pretnju za strukture moći. Shvatile su i da je taj rat protiv žena, koji je trajao najmanje dva veka, označio prekretnicu u istoriji evropskih žena, „prvobitni greh“ u procesu društvene dezintegracije kroz koju su žene prošle s napredovanjem kapitalizma, prema tome, fenomen kojem se moramo stalno vraćati ako želimo da shvatimo mizoginiju koja i dalje karakteriše institucionalne prakse i muško-ženske odnose.

Nasuprot tome, marksistički istoričari, čak i kada su se bavili „prelaskom na kapitalizam“, uz svega nekoliko izuzetaka, prepustili su lov na veštice zaboravu, kao nešto nevažno za istoriju klasne borbe. Međutim, same razmere masakra morale su probuditi neku sumnju, budući da je na stotine hiljada žena bilo spaljeno, obešeno i mučeno za manje od dva veka.^[147] Trebalo je primetiti kao značajno i to što se lov na veštice pojavio uporedo s kolonizacijom i istrebljenjem stanovništva Novog sveta, sa ograđivanjem u Engleskoj, početkom trgovine robljem, uvođenjem „krvavih zakona“ protiv skitnica i prosjaka, da bi vrhunac dostigao u periodu smene vlasti, između kraja feudalizma i kapitalističkog „preotimanja“, kada je evropsko seljaštvo bilo na vrhuncu svoje moći, ali i kada je doživelo i svoj istorijski poraz. Ipak, sve do tada, taj aspekt prvobitne akumulacije ostao je prava tajna.^[148]

[145] Kao što je primetio Erik Midelfort, „Uz svega nekoliko izuzetaka, proučavanje lova na veštice je ostalo impresionističko... Zaista zapanjuje koliko se malo pristojnih pregleda veštičarenja može pronaći u Evropi, pregleda koji pokušavaju da popišu sva suđenja vešticama u određenom gradu ili oblasti.“ (Midelfort 1972: 7)

[146] Primer tog poistovećivanja je i osnivanje WITCH (akronim s više verzija: Women's International Terrorist Conspiracy from Hell; Women Inspired to Tell their Collective History; Women Interested in Toppling Consumer Holidays, itd.; *nap. prev.*), mreže autonomnih feminističkih grupa, koja je imala važnu ulogu u početnoj fazi pokreta za oslobođenje žena u Sjedinjenim Državama. Kao što izveštava Robin Morgan, u antologiji *Sisterhood is Powerful* (1970), WITCH je nastala na Noć veštica 1968. u Njujorku, ali „skupovi“ su brzo osnovani i u još nekoliko gradova. Šta je figura veštice značila tim aktivistkinjama vidi se i po letku koji je napisao njujorški ogranak, u kojem, posle podsećanja da su se veštice prve bavile kontrolom rađanja i abortusima, piše:
„Veštice su oduvek bile žene koje su se usuđivale da budu hrabre, agresivne, inteligentne, nekonformističke, radoznale, nezavisne, seksualno oslobođene, revolucionarne... VEŠTICA (WITCH) živi i smeje se u svakoj ženi. Ti si veštica samim tim što si žena, neukrotiva, gnevna, radosna i besmrtna.“ (Morgan 1970: 605–6)

Među severnoameričkim feminističkim autorkama, koje su istoriju veštica najodlučnije poistovećivale sa borbom za oslobođenje žena, bile su Mary Daly (1978), Starhawk (1982) i Barbara Ehrenreich i Deidre English, čija je knjiga *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers* (1973), mnogim feministkinjama, uključujući i mene, poslužila kao uvod u istoriju lova na veštice.

[147] Koliko je veštica bilo spaljeno? To je bilo kontroverzno pitanje u proučavanju lova na veštice i na njega je teško odgovoriti, budući da mnoga suđenja nisu bila zabeležena ili, ako su bila, broj pogubljenih žena nije bio naveden. Pored toga, mnogi dokumenti u kojima nailazimo na reference na suđenje zbog veštičarenja još nisu proučeni ili su uništeni. Tokom sedamdesetih godina prošlog veka, E. W. Monter je primetio kako je, na primer, bilo nemoguće izračunati broj sekularnih suđenja vešticama u Švajcarskoj zato što su se ona spominjala samo u fiskalnim zapisima, koji još nisu bili analizirani. (1976: 21) Trideset godina kasnije, procene i dalje veoma variraju. I dok neke feminističke naučnice tvrde da broj pogubljenih veštica dostiže broj Jevreja koje je ubila nacistička Nemačka, prema En L. Barstou (Anne L. Barstow), na osnovu dosadašnjih rezultata arhivskog istraživanja, može se pretpostaviti da je približno 200.000 žena bilo optuženo zbog veštičarenja, u rasponu od tri veka, pri čemu je manji broj bio ubijen. Barstou međutim priznaje da je veoma teško utvrditi koliko je žena bilo pogubljeno ili umrlo zbog mučenja kojem su bile izložene.
„Mnogi zapisi ne navode presude sa suđenja... (ili) ne uključuju osobe koje su umrle u zatvoru... Neke su se u očaju, zbog mučenja, ubile u zatvorima... Mnoge optužene veštice bile su ubijene u zatvoru... Neke su umrle u zatvoru od posledica mučenja.“ (Barstow: 22–3)
Ako se u obzir uzmu i one koje su bile obešene, Barstou zaključuje da je ubijeno najmanje 100.000 žena, ali dodaje da su one koje su umrle toj sudbini bile „upropašćene za ceo život“, zato što su ih, pošto su jednom bile optužene, „podozrenje i loša volja pratili do groba“. (*Ibid.*)
I dok se kontroverza oko razmera lova na veštice nastavlja, Midelfort i Larner su izneli neke regionalne procene. Midelfort (1972) je utvrdio da su u jugozapadnoj Nemačkoj spaljeno najmanje 3.200 veštica i to samo između 1560. i 1670, u periodu kada „nisu više spaljivane samo po jedna ili dve veštice već na desetine i stotine“. (Lea 1922: 549) Kristina Larner (1981) procenjuje da je u Škotskoj, između 1590. i 1640, pogubljeno 4.500 žena; ali i ona smatra da bi broj morao biti mnogo veći, zato što je pravo na lov na veštice bilo preneto na lokalne sudije, koji nisu imali samo određene ruke već nisu morali da vode ni zapisnike.

[148] Dve feminističke autorke – Starhok i Marija Mis – stavile su lov na veštice u kontekst prvobitne akumulacije i došle do zaključaka vrlo sličnih onima iz ove knjige. U knjizi *Dreaming the Dark* (1982) Starhok je povezala lov na veštice sa oduzimanjem zajedničkih dobara od evropskih seljaka, socijalnim posledicama inflacije cena izazvane prilivom američkog zlata i srebra u Evropu i usponom profesionalne medicine. Takođe je primetila:
„(Veštice) više nema... (ali) Strahovi i sile protiv kojih se borila za svog života, žive i dalje. Dovoljno je da prelistamo novine i pročitamo iste optužbe protiv dokone sirotinje... Prisivajanje se premestilo u Treći svet... uništavanje kultura, pljačkanje resursa zemalja i ljudi... Ako uključimo radio, čućemo pucketanje lomače... Ali, nastavlja se i borba.“ (Starhok 1997: 218–9)
I dok Starhok istražuje lov na veštice uglavnom u kontekstu uspona tržišne ekonomije u Evropi, Marija Mis u knjizi *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* (1986) povezuje lov na veštice sa procesom kolonizacije i sve većom dominacijom nad prirodom, karakterističnim za napredovanje kapitalizma. Ona smatra da je lov na veštice bio deo pokušaja nove kapitalističke klase da uspostavi kontrolu nad produktivnim kapacitetom žena, pre svega nad njihovom generativnom moći, u kontekstu nove polne i internacionalne podele rada, utemeljene na eksploataciji žena, kolonija i prirode. (Mies 1986: 69–70; 78–88)

Spaljivanje veštica i inicijativa države

Ono što nije bilo primećeno jeste činjenica da je lov na veštice bio jedan od najvažnijih događaja u razvoju kapitalističkog društva i formiranju modernog proletarijata. Naime, pokretanje kampanje terora protiv žena, bez premca u istoriji, oslabilo je otpor evropskog seljaštva na napad koji su protiv njega pokrenuli plemstvo i država, u vreme kada je seoska zajednica već počela da se raspada, pod združenim pritiskom privatizacije zemlje, povećanih poreza i proširivanja državne kontrole nad svim aspektima društvenog života. Lov na veštice je produbio jaz između žena i muškaraca, podučio muškarce da strahuju od moći žena i uništio univerzum praksi, verovanja i društvenih subjekata čije se postojanje nije moglo uskladiti s kapitalističkom radnom disciplinom, čime je bio redefinisani glavni element društvene reprodukcije. U tom pogledu, slično kao i istovremeni napad na „narodnu kulturu“ i „veliko zatvaranje“ sirotinje i skitnica u radne zatvore i popravne domove, lov na veštice je predstavljao suštinski aspekt prvobitne akumulacije i „tranzicije“ u kapitalizam.

Kasnije ćemo razmotriti kakve je to strahove vladajuće klase lov na veštice trebalo da odagna i koje su bile njegove posledice po položaj žena u Evropi. Ovde želim da naglasim da, suprotno propagandnom viđenju prosvetiteljstva, lov na veštice nije bio poslednji trzaj umirućeg feudalnog sveta. Dobro je poznato da u „praznovernom“ srednjem veku nije bilo nikakvog progona veštica; sam koncept „veštičarenja“ nije se razvio sve do kasnog srednjeg veka, pri čemu u „Mračno doba“ nikada nije bilo ni masovnih suđenja i pogubljenja, uprkos činjenici da je magija imala prevagu u svakodnevnom životu i da je, još od kasnog Rimskog carstva, vladajuća klasa strahovala od nje kao od oruđa neposlušnosti među robovima.^[149]

U VII i VIII veku, u zakonike novih germanskih kraljevstava bio je uveden zločin *maleficium* (veštičarenje), koji je bio prisutan i u rimskom kodeksu. Bilo je to vreme arapskih osvajanja, koje je u srcima evropskih robova očigledno rasplamsalo nadu u oslobođenje, nadahnjujući ih da se i sami late oružja i ustanu protiv svojih gospodara.^[150] Tako je ta zakonska inovacija možda bila odgovor na strah koji je vladajuća elita osećala zbog napredovanja „Saracena“, za koje se pričalo da su veliki poznavaoци magijskih veština. (Chejne 1983: 115–32) Ali, u to vreme, pod *maleficium* su se podrazumevale samo kažnjive magijske prakse koje su mogle naneti štetu osobama i stvarima, dok je crkva kritikovala one koji su verovali u magijska dela.^[151]

Do sredine XV veka situacija se promenila. Bilo je to vreme narodnih ustanaka, epidemija i početka feudalne krize, u kojem nailazimo na prva suđenja vešticama (u južnoj Francuskoj, Nemačkoj, Švajcarskoj, Italiji), prve opise Sabata^[152] i razvoj doktrine o veštičarenju, koja je čarobnjaštvo proglasila za oblik jeresi i najteži zločin protiv boga, prirode i države. (Monter 1976: 11–17) Između 1435. i 1487, napisano je dvadeset osam rasprava o veštičarenju (Monter 1976: 19), što je, uoči Kolumbovog putovanja, kulminiralo objavljivanjem ozloglašnog traktata *Malleus Maleficarum* (Veštičji čekić), iz 1486, koji je, zajedno s novom papskom bulom o tom pitanju, *Summis desiderantes*, Inoćentija VIII, iz 1484, pokazao da crkva u veštičarenju vidi novu pretnju. Ipak, za intelektualnu klimu koja je vladala za vreme renesanse, naročito u Italiji, bio je karakterističan skepticizam prema svemu što je imalo veze s natprirodnim. Italijanski intelektualci, od Ludovika Ariosta (Ludovico Ariosto), do Đordana Bruna i Nikole Makijavelija, ironično su gledali na priče sveštenika o đavolovim delima, naglašavajući, nasuprot tome (naročito u slučaju Bruna), opaku moć zlata i novca. „*Non incanti ma contanti* (ne čini već novčići)“, bio je moto junaka iz jedne od Brunovih komedija, koji je sažeto ilustrovao perspektivu intelektualne elite i aristokratskih krugova tog vremena. (Parinetto 1998: 29–99)

Od sredine XVI veka, u decenijama kada su španski konkvistadori pokoravali američko stanovništvo, broj žena optuženih da su veštice je eskalirao, a inicijativa u progonu je prešla sa Inkvizicije na sekularne sudove. (Monter 1976: 26) Lov na veštice je dostigao vrhunac između 1580. i 1630, naime, u periodu kada su feudalni odnosi već počeli da uzmiču pred ekonomskim i političkim institucijama tipičnim za merkantilni kapitalizam. Upravo u tom dugom „Gvozdenom veku“, i skoro po prećutnom dogovoru između zemalja koje su često ratovale jedne protiv drugih, broj lomača se umnogostručio, dok je država počela da osuđuje postojanje veštica i da preuzima inicijativu u njihovom progonu.

Karolina – *Constitutio Criminalis Carolina*, zakonik koji je 1532. doneo katolički car Karlo V – prvi put propisuje da se veštičarenje kažnjava smrću. U protestantskoj Engleskoj, progon je legalizovan s tri ukaza Parlamenta, iz 1542, 1563. i 1604, pri čemu je ovaj poslednji određivao smrtnu kaznu čak i ako nije bilo nikakve

štete po osobe ili stvari. Posle 1550, zakoni i uredbe koji su od veštičarenja napravili najteži zločin i podsticali stanovništvo da potkazuje one za koje se sumnjalo da su veštice, doneti su i u Škotskoj, Švajcarskoj, Francuskoj i španskoj Holandiji. U narednim godina bili su i prošireni, da bi se povećao broj onih koji bi mogli biti pogubljeni, i da bi se, još jednom, od *veštičarenja kao takvog*, pre nego od štete koju je ono navodno izazivalo, napravio najteži zločin.

Mehanizmi progona potvrđuju da nije bila reč o spontanom procesu, o „pokretu odozdo, na koji su vladajuće i administrativne klase morale da odgovore“. (Christine Larner 1983: 1) Kao što je na primeru Škotske pokazala Kristina Larner, lov na veštice je zahtevao mnogo zvanične organizacije i administracije.^[153] Pre nego što je sused počeo da optužuje suseda ili pre nego što bi cele zajednice obuzela „panika“, sprovedena je uporna indoktrinacija, s vlastima koje su javno izražavale strepnju zbog širenja veštica, pri čemu su njeni predstavnici išli od mesta do mesta da bi podučavali ljude kako da ih prepoznaju i, u nekim slučajevima, nosili sa sobom spiskove imena osumnjičenih veštica, preteći da će kazniti svakog ko ih skriva ili pomaže. (Larner 1983: 2)

U Škotskoj, odlukom Aberdinskog Sinoda (1603), sveštenicima prezbiterijanske crkve je bilo naređeno da u svojim parohijama traže od ljudi da pod zakletvom izjave da li sumnjaju da je neka osoba veštica. U crkvama su postavljene kutije, da bi potkazivači mogli da ostanu anonimni; zatim bi sveštenik, pošto bi neka žena bila proglašena sumnjivom, sa propovedaonice tražio od vernika da svedoče protiv nje i zabranjivao im da joj pruže bilo kakvu pomoć. (Black 1971: 13) I u drugim zemljama je ohrabrivano potkazivanje. U Nemačkoj je to bio zadatak „posetilaca“, koje je imenovala luteranska crkva, uz saglasnost nemačkih prinčeva. (Strauss 1975: 54) U severnoj Italiji su sveštenici i vlasti bili ti koji su raspirivali podozrenje i nastojali da to vodi ka optužbama; takođe su se starali i da optužene žene budu potpuno izolovane, tako što su ih, između ostalog, prisiljavali da na svojim haljinama nose određene oznake, da bi ih ljudi izbegavali. (Mazzali 1988: 112)

Lov na veštice je bio i prvi progon u Evropi koji se služio multimedijalnom propagandom u stvaranju masovne psihoze među stanovništvom. Skretanje pažnje javnosti na opasnost od veštica, pomoću pamfleta o najpoznatijim suđenjima, koji su otkrivali detalje počinjenih strahota, bio je jedan od prvih zadataka štampe. (Mandrou 168: 136) Za taj zadatak su mobilisani i umetnici, među njima i Nemaac Hans Baldung, kome dugujemo neke od najcrnijih prikaza veštica. Međutim, pravnici, sudije i demonolozi, često u istoj osobi, bili su ti koji su najviše doprineli progону. Oni su bili ti koji su sistematizovali argumentaciju, odgovarali na kritike i usavršavali zakonsku mašinu, koja je do kraja XVI veka obezbedila standardizovani, skoro birokratski format suđenjima, što je vodilo ka velikoj sličnosti svedočenja iz različitih zemalja. U tom svom radu, muškarci od zakona mogli su da računaju na podršku najuglednijih intelektualaca svog vremena, uključujući filozofe i naučnike koji se i danas slave kao očevi modernog racionalizma. Među njima je bio i engleski politički teoretičar Tomas Hobs, koji je uprkos svom skepticizmu u pogledu realnosti veštičarenja, odobravao progon kao sredstvo društvene kontrole. Žestoki neprijatelj veštica – opsesivan u svojoj mržnji prema njima i pozivima na krvoproliće – bio je i Žan Boden, čuveni francuski pravnik i politički teoretičar, koga istoričar Trevor naziva Aristotelom i Monteskejom XVI veka. Boden, koji se smatra autorom prve rasprave o inflaciji, učestvovao je u mnogim suđenjima i napisao ceo tom „dokaza“ (*Demomania*, 1580), u kojem je tražio da veštice budu spaljivane žive umesto da „milosrdno“ budu zadavljene pre nego što ih bace u vatru, da im treba praviti rane, da bi meso počelo da im truli pre smrti, i da treba spaljivati i decu.

Bodenov slučaj nije bio usamljen. U tom „veku genija“ – Bejkona, Keplera, Galileja, Šekspira, Paskala, Dekarta – u veku koji je video trijumf Kopernikanske revolucije, rođenje moderne nauke i razvoj filozofskog i naučnog racionalizma, veštičarenje je postalo jedna od omiljenih tema evropske intelektualne elite. Sudije, pravnici, državnici, filozofi, naučnici, teolozi, svi su bili zaokupljeni tim „problemom“, pisali pamflete i demonologije, delili mišljenje da je reč o najstrašnijem zločinu i pozivali na njegovo kažnjavanje.^[154]

Prema tome, nema sumnje da je lov na veštice bio glavna *politička* inicijativa. Naglašavanje te činjenice ne znači umanjivanje uloge koju je u tom progону imala crkva. Rimokatolička crkva je obezbedila metafizičko i ideološko gubište za lov na veštice i podsticala njihovo progonojanje, kao što je prethodno podsticala i progonojanje jeretika. Bez Inkvizicije, bez brojnih papskih ukaza koji su pozivali svetovne vlasti da otkrivaju i kažnjavaju „veštice“ i, iznad svega, bez vekova crkvene mizogine kampanje protiv žena, lov na veštice ne bi bio moguć. Ali, suprotno stereotipu, lov na veštice nije bio samo plod papskog fanatizma ili mahinacija rimske Inkvizicije. Na vrhuncu tog procesa, svetovni sudovi su vodili većinu suđenja, dok je u oblastima delovanja Inkvizicije (Italija i Španija), broj pogubljenja ostao komparativno nizak. Posle protestantske reformacije, koja je podrila moć katoličke crkve,

Inkvizicija je čak počela da gasi žar s kojim su vlasti proganjale veštice, da bi umesto toga pojačala progon Jevreja.^[155] (Milano 1963: 287–9) Šta više, Inkvizicija je uvek zavisila od saradnje države u sprovođenju svojih egzekucija, budući da je sveštenstvo htelo da se poštedi neprijatnosti prolivanja krvi. Saradnja između crkve i države bila je još tešnja u protestantskim zemljama, gde je država postala crkva (kao u Engleskoj) ili gde je crkva postala država (kao u Ženevi i, u manjoj meri, u Škotskoj). Jedan ogranak vlasti je donosio i sprovodio zakone, dok je religiozna ideologija otvoreno ukazivala na njihove političke konotacije.

Političku prirodu lova na veštice dodatno ilustruje činjenica da su katoličke i protestantske nacije, u ratu jedne protiv drugih u svakom drugom pogledu, udruživale oružje i delile razloge za progon veštica. Zato nije preterano reći da je *lov na veštice bio prvi zajednički teren u politici novih evropskih nacionalnih država, prvi primer evropskog ujedinjavanja, posle raskola izazvanog reformacijom*. Naime, prelazeći sve granice, lov na veštice se proširio od Francuske i Italije do Nemačke, Švajcarske, Engleske, Škotske i Švedske.

Koji su strahovi podstakli tako usklađen genocid? Odakle tolika količina nasilja? I zašto su glavne mete bile žene?

^[149] Još od poznog Rimskog carstva, vladajuća klasa je s podozrenjem gledala na magiju, kao na deo ideologije robova i instrument neposlušnosti. Pjer Doke navodi Kolumelinu (Columella) *De re rustica*, delo rimskog agronoma iz pozne Republike, koji opet citira Katona (Cato), koji kaže kako bliskost sa astrolozima, gatarama i čarobnjacima treba držati pod kontrolom, zato što opasno utiču na robove. Kolumela savetuje da *villicus* (nadzornik) „ne treba da prinosi žrtve bez odobrenja gospodara. On ne treba da se viđa ni sa gatarama, niti sa čarobnjacima, s te dve sorte ljudi koji neuke duše truju neosnovanim praznovjerjem.“ (Navedeno u Dockès 1982: 213)

^[150] Doke navodi sledeći odlomak iz dela Žana Bodena, *Les Six livres de la République* (1576): „Arapi su stekli moć tek na taj način (kada su dali ili obećali slobodu robovima). Naime, čim je kapetan Omar, jedan od Mehmetovih zapovednika, obećao slobodu robovima koji su ga sledili, privukao ih je toliko da je za nekoliko godina postao gospodar celog Istoka. Glasine o slobodi i osvajanjima koja su izveli robovi, raspalile su srca robova u Evropi, tako da su se i oni latili oružja, prvo u Španiji 781, a zatim u kraljevstvu za vreme Karla Velikog i Luja Pobožnog, što se može videti po ukazima iz tog vremena donetim protiv zavera među robovima... Taj plamen je odjednom izbio i u Nemačkoj, gde su robovi, lativši se oružja, nasrnuli na imanja prinčeva, kao i na gradove, tako da je čak i Luj, kralj Nemaca, bio prisiljen da okupi sve svoje snage da bi ih skršio. To je, malo po malo, primoralo hrišćane da olakšaju služenje i oslobode robove, zadržavši samo neke *corvéés* (obavezni rad)...“ (Navedeno u Dockès 1982: 237)

^[151] Za najvažniji tekst koji dokumentuje toleranciju crkve prema magijskim verovanjima smatra se *Canon Episcopi* (X vek), koji naziva „nevernicima“ one koji veruju u demone i noćne letove, tvrdeći da su takve „iluzije“ delo đavola. (Russell) Međutim, u svom istraživanju lova na veštice u jugozapadnoj Nemačkoj, Erik Midelfort osporava ideju da je crkva u srednjem veku bila skeptična i tolerantna prema veštičarenju. Naročito je bio skeptičan prema tumačenju *Canon Episcopi*, za koji je smatrao da govori suprotno onome što mu je bilo pripisivano. Naime, na osnovu toga što je autor *Canon*a napao verovanje u magiju ne bi trebalo da zaključimo kako je crkva tolerisala magijske prakse. Prema Midelfortu, stav *Canon*a je bio isti kao i stav koji je Crkva imala sve do XVIII veka. Crkva je osuđivala verovanje da su magijska dela moguća, zato što je u njemu videla manihejsku jeres, koja je vešticama i đavolima pridavala božanske moći. Čak je smatrala i da je one koji se bave magijom ispravno kažnjavati, zato što neguju zlu volju i svrstavaju se uz đavola. (Midelfort 1975: 16–19) Midelfort naglašava da je čak i u Nemačkoj iz XVI veka sveštenstvo insistiralo na tome da ne treba podsticati verovanje u moć đavola. Ali, on ukazuje da se (a) na većini suđenja koja su pokrenule i vodile sekularne vlasti nije marilo za teološke distinkcije; (b) da je i među sveštenstvom razlika između „zle volje“ i „zlog postupanja“ nije imala mnogo praktičnih posledica, budući da su na kraju i mnogi sveštenici preporučivali da veštice treba kažnjavati smrću.

^[152] Monter (1976), str. 18. Sabat se u srednjovekovnoj literaturi prvi put pojavljuje polovinom XV veka. Rosel Houp Robins piše: „Rani demonolog Johanes Najder (Johanned Neider, 1435) nije znao za Sabat, ali anonimni francuski trakt *Errores Gazariarum* (1459) donosi detaljan prikaz 'sinagoge'. Nikolas Žaker (Nicholas Jaquier), oko 1458, koristi reč 'sabat', iako je njegov prikaz ostao na nivou skice; 'sabat' se javlja i u izveštaju o progonu veštica u Lionu 1460... do XVI veka, Sabat je postao sastavni deo veštičarenja.“ (Rossell Hope Robbins 1959: 415)

^[153] Suđena vešticama bila su skupa, pošto su mogla da traju mesecima i budu izvor prihoda za mnoge ljude. (Robbins 1959: 111) Isplate za „usluge“ i uključene osobe – sudiju, hirurga, mučitelja, pisara, stražare – uključujući hranu i vino za njih, besramno su uključeni u zapisnike sa suđenja, pored troškova pogubljenja i držanja veštica u zatvoru. *Vidi tablicu na kraju poglavlja* Troškove suđenja plaćali su rođaci žrtve, a „ako je žrtva bila bez prebijene pare“, pokrivali su ih žitelji grada ili vlastelin. (Robbins, *ibid.*) Videti, između ostalog, i Robert Mandrou (1968: 112) i Christina Lamer (1983: 115)

^[154] H. R. Trevor-Roper piše: „(Lov na veštice) su podsticali kultivisane pape iz doba renesanse, veliki protestantski reformatori, sveci kontrareformacije, naučnici, pravnici i sveštenici... Ako su ta dva veka bili doba svetlosti, onda moramo priznati da je, u tom pogledu, mračni vek bio makar civilizovaniji...“ (Trevor-Roper 1967: 122ff)

^[155] Cardini 1989: 13–16; Prosperi 1989: 217ff; Martin 1989: 32. Kao što Rut Martin piše o delovanju Inkvizicije u Veneciji: „Poređenje broja smrtnih kazni koje su doneli Inkvizicija, odnosno civilni sudovi, koje je izveo (P. F.) Grendler, navelo ga je da zaključi kako je 'italijanska Inkvizicija bila mnogo suzdržanija od civilnih sudova', a da su za 'venecijansku Inkviziciju bili karakteristični lakše kazne i globe, pre nego surovost', što je zaključak koji potvrđuju novija istraživanja mediteranske Inkvizicije E. W. Montera... Kada je reč o suđenjima u Veneciji, kazna nisu bili ni pogubljenje, niti mučenje, a služenje na galijama je bilo retkost. Retko su određivane i duge zatvorske kazne, a ako bi i bile donete, slično kao i

progonstvo, često su posle kraćeg vremena bile ukidane... Na molbe zatvorenika da ih prebace u kućni pritvor, zbog lošeg zdravlja, takođe se gledalo blagonaklono.“ (Martin 1989: 32–33)

Verovanje u đavola i promene u obliku proizvodnje

Treba odmah reći da na sva ova pitanja ni danas nema pouzdanog odgovora. Glavna teškoća se sastoji u tome što su optužbe protiv veštica bile tako groteskne i neverovatne da se ne mogu dovesti u vezu s bilo kakvom motivacijom ili zločinom.^[156] Kako objasniti činjenicu da je duže od dva veka, u nekoliko evropskih zemalja, na stotine hiljada žena bilo izvođeno na sud, mučeno, živo spaljivano i vešano, pod optužbom da su prodale svoje duše i tela đavolu i da su, uz pomoć magije, ubile na desetine dece, pile im krv, pravile napitke od njihovog mesa, izazivale smrt kod suseda, uništavale stoku i letinu, prizivale oluje i činile mnoge druge grozote? (Ipak, čak i danas, neki istoričari očekuju da poverujemo kako je lov na veštice bio sasvim racionalan u kontekstu tadašnje strukture verovanja!)

Dodatni problem je to što danas ne možemo čuti glas žrtava, budući da su od njih ostala samo priznanja koja su oblikovali inkvizitori, obično dobijena posle mučenja. Koliko god sluha imali za ostatke tradicionalnog folkloru koji izbijaju iz naprsline zabeleženih priznanja, nikada ne možemo utvrditi njihovu verodostojnost. (Videti Carlo Ginzburg, 1991) Pored toga, istrebljivanje veštica se ne može objasniti prosto pohlepom, budući da se nikakvo bogatstvo uporedivo sa onim izvučenim od Amerike nije moglo steći od pogubljenja i konfiskacije imovine žena koje su u većini slučajeva bile veoma siromašne.^[157]

To je razlog zašto se neki istoričari, kao Brajan Levak, uzdržavaju od iznošenja bilo kakvih objašnjavajućih teorija i zadovoljavaju time da utvrde samo preduslove lova na veštice – na primer, prelazak zakonske procedure iz privatnog u javni tužilački sistem, do kojeg je došlo u kasnom srednjem veku, centralizacija državne vlasti, uticaj reformacije i kontrareformacije na društveni život. (Brian Levack 1987)

Ipak, takav agnosticizam nije neophodan, niti se moramo pitati da li su lovci na veštice zaista verovali u optužbe koje su podizali protiv svojih žrtava ili su ih samo cinično koristili kao instrumente društvene represije. Ako pogledamo istorijski kontekst lova na veštice, rod i klasu optuženih, kao i posledice njihovog proganjanja, onda moramo zaključiti da je lov na veštice u Evropi bio napad na otpor žena širenju kapitalističkih odnosa, kao i na moć koju su žene imale na osnovu svoje seksualnosti, kontrole nad reprodukcijom i isceliteljskog umeća.

Lov na veštice je bio važan i za izgradnju novog patrijarhalnog poretka, u kojem su tela žena, njihov rad, njihove seksualne i reproduktivne moći, stavljeni pod kontrolu države i pretvoreni u ekonomske resurse. To znači da lovce na veštice nije toliko zanimalo kažnjavanje zbog bilo kojeg konkretnog prestupa koliko eliminacija opštih oblika ženskog ponašanja, koje više nisu mogli da tolerišu i koje je u očima stanovništva trebalo učiniti strašnim. Činjenica da su se optužbe na suđenjima često odnosile na događaje od pre nekoliko decenija, da je veštičarenje bilo proglašeno za *crimen exceptum*, to jest, za zločin koji se morao ispitivati posebnim sredstvima, uključujući i mučenje, i da se kažnjavalo čak i u odsustvu bilo kakve dokazane štete po osobe i stvari – sve to ukazuje da meta lova na veštice (kao što je to često bio slučaj s političkom represijom u periodima intenzivnih društvenih promena i sukoba) nisu bili društveno priznati zločini već ranije usvojene prakse i grupe osoba koje je trebalo iskoreniti iz zajednice, uz pomoć terora i kriminalizacije. U tom pogledu, optužba za veštičarenje imala je funkciju sličnu „veleizdaji“ (koja je, što je značajno, uvedena u engleski legalni kod u istom periodu) i optužbi za „terorizam“ u naše vreme. Sama maglovitost optužnice – činjenica da ju je nemoguće dokazati, pri čemu istovremeno budi najveće moguće užasavanje – značila je da se mogla koristiti za kažnjavanje svakog oblika protesta i izazivanje podozrenja prema najobičnijim aspektima svakodnevnog života.

Prvi uvid u pravo značenje lova na veštice u Evropi može se pronaći u tezi koju je Majkl Tausig izneo u svom klasičnom delu *Đavo i fetišizam robe u Južnoj Americi*, u kojem autor tvrdi da se verovanje u đavola javljalo u onim istorijskim periodima kada je jedan oblik proizvodnje smenjivao drugi. U tim periodima nisu se radikalno menjali samo materijalni uslovi života već i metafizička osnova društvenog poretka – na primer, shvatanje kako nastaje vrednost, šta generiše život i rast, šta je „prirodno“, a šta antagonističko u odnosu na postojeće običaje i društvene odnose. (Michael Taussig 1980: 17ff) Tausig je svoju teoriju razvio na osnovu istraživanja verovanja kolumbijskih poljoprivrednih radnika i bolivijskih rudara, u vreme kada su u obe zemlje počeli da se ukorenjuju monetarni odnosi, koji su u očima ljudi izgledali kao nešto smrtonosno i čak dijabolično, u poređenju sa starijim i još uvek živim oblicima proizvodnje orijentisane na osnovne potrebe. Tako su, u slučajevima koje je istraživao Tausig, siromašni bili ti koji su za one imućnije sumnjali da obožavaju đavola. Međutim, njegova asocijacija

između đavola i robnog oblika podseća nas da je iza lova na veštica stajalo i proširivanje ruralnog kapitalizma, koji je podrazumevao ukidanje običajnih prava i izazvao prvi inflacioni talas u modernoj Evropi. Ti fenomeni nisu vodili samo ka porastu siromaštva, gladi i društvenog izmeštanja (Le Roy Ladurie 1974: 208) već i ka prenosu vlasti u ruke nove klase „modernizatora“, koja je sa strahom i gađenjem gledala na komunalne oblike života, tipične za prekapitalističku Evropu. Upravo na inicijativu te protokapitalističke klase lov na veštice je bio preuzet kao „platforma na kojoj se mogao proganjati širok raspon narodnih verovanja i praksi“ (Norman i Roberts 2000: 65) i kao oružje kojim se mogao skršiti otpor društvenom i ekonomskom restrukturiranju.

Značajno je to što se u Engleskoj većina suđenja vešticama odigrala u Eseksu, gde je do XVI veka najveći deo zemlje bio ograđen,^[158] dok u onim delovima Britanskih ostrva u kojima nije došlo do privatizacije zemlje, niti je ona bila na pomolu, nema zapisa o lovu na veštice. Najizuzetniji primeri u tom kontekstu su Irska i škotsko zapadno gorje, gde nema ni traga od progona, verovatno zbog sistema kolektivnog raspolaganja zemljom i činjenice da su u obe oblasti prevagu i dalje imale srodničke veze, što je sprečavalo podelu zajedničkih poseda i pojavu one vrste saučesništva s državom koja je lov na veštice i činila mogućim. I dok su u angliciziranoj i privatizovanoj škotskoj niziji, gde je prosta ekonomija uzimala pod uticajem prezbiterijanske reformacije, lov na veštice odneo najmanje 4.000 žrtava ili jedan procenat ženske populacije, u gorju i u Irskoj žene su u periodu lova na veštice bile bezbedne.

To da je širenje ruralnog kapitalizma, sa svim njegovim konsekvencama (otimanjem zemlje, produbljanjem društvenih razlika, slomom kolektivnih odnosa) bio odlučujući faktor iz pozadine lova na veštice, pokazuje i činjenica su većina optuženih bile siromašne seoske žene – radnice na poljima, napoličarke – dok su oni koji su ih optuživali bili imućni i prestižni članovi zajednice, često njihovi poslodavci i vlastelini, to jest pojedinci iz lokalnih struktura moći, po pravilu tesno povezani s centralnom državnom vlašću. Tek kada je progon uznapredovao, a strah od veštica se raširio među populacijom (kao i strah da se bude optužen zbog veštičarenja ili zbog „podrivačkog udruživanja“), optužbe su počele da stižu od suseda. U Engleskoj su veštice uglavnom bile starije žene, koje su zavisile od javne pomoći, ili žene koje su preživljavale tako što su išle od kuće do kuće i prosile za malo hrane, vrč vina ili mleka; ako su bile udate, njihovi muževi su bili fizički radnici, ali često su to bile udovice, koje su živele same. Njihovo siromaštvo se ističe u priznanjima. Đavo bi im se ukazivao u vreme oskudice, da bi ih uverio kako od sada „neće više nikada oskudevati“, iako se novac koji im je navodno davao u takvim prilikama uskoro pretvarao u pepeo – detalj koji možda ukazuje na hiperinflaciju uobičajenu u to vreme. (Larner 1983: 95; Mandrou 1968: 77) Kada je reč o đavolskim zločinima veštica, oni se otkrivaju kao klasna borba koja se vodila na seoskom nivou: „urokljivo oko“, kletva prosjakinje kojoj je uskraćena milostinja, kašnjenje u plaćanju rente, zahtev za javnom pomoći. (Macfarlane 1970: 97; Thomas 1971: 565; Kittredge 1929: 163) Brojne načine na koje je klasna borba doprinela stvaranju engleske veštice ilustruju i optužbe protiv Margaret Harket (Harkett), stare udovice, od šezdeset pet godina, obešene u Tajbernu 1585:

„Nabrala je korpu krušaka na susedovoj zemlji, bez dozvole. Kada joj je rečeno da ih vrati, besno ih je bacila; od tada nijedna kruška na polju nije rodila. Kasnije joj sluga Vilijama Godvina nije dao kvasac, posle čega je njegova pivara presušila. Udario ju je čuvar, kada ju je uhvatio dok je sakupljala drva u šumi na gospodarevoj zemlji; čuvar je poludeo. Jedan sused nije hteo da joj da konja; svi konji su pocrkali. Drugi joj je za par cipela platio manje nego što je tražila; posle toga je umro. Jedan gospodin je rekao svom slugi da joj ne da neobranog mleka; posle toga nisu više mogli da prave puter ili sir.“ (Thomas 1971: 556)

Sličan obrazac sreće se i u slučaju žena „predstavljenih“ sudovima u Čelmsfordu, Vindzoru i Ositu. Majka Voterhaus, obešena u Čelmsfordu 1566, bila je „veoma siromašna žena“, za koju je rečeno da je prosila za malo hleba ili putera i da je bila u „zavadi“ s mnogim susedima. (Rosen 1969: 76–82) Elizabet Stil, majka Devel, majka Margaret i majka Daton, pogubljene u Vindzoru 1579, takođe su bile siromašne udovice; majka Margaret je živela u domu za siromašne, kao i njihova navodna predvodnica, majka Seder, i sve one su prosile i navodno se svetile kada bi im milostinja bila uskraćena. (*Ibid.*: 83–91) Pošto joj nisu dali malo starog kvasca, Elizabet Fransis, jedna od čelmsfordskih veštica, proklela je suseda, koji je posle toga patio od teških glavobolja. Majka Staunton je promrmljala nešto sumnjivo i udaljila se, pošto joj sused nije dao kvasca, posle čega je njegovo dete teško obolelo. (*Ibid.*: 96) Ursula Kemp, obešena u Ositu 1582, učinila je jednu gospu hromom, pošto joj ova nije dala malo sira; izazvala je i otekline na zadnjici deteta Agnes Lederdej, pošto ova nije htela joj da parče sapuna. Alis Njuman je oterala u smrt Džonsona, sakupljača milostinje za siromašne, zato što ovaj nije hteo da joj da neku paru; kaznila je i Batlera, zato što joj nije dao mesa. (*Ubid.*: 119) Sličan obrazac srećemo i u Škotskoj, gde su optuženice takođe bile siromašne seljanke, koje su još uvek imale neko malo parče zemlje, ali koje su jedva

preživljavale i dolazile u sukob sa susedima zato što su puštale da im stoka pase na njihovoj zemlji ili zato što nisu plaćale rentu. (Larner 1983)

[156] Ima dokaza i o značajnoj promeni u težini određenih optužbi, prirodni zločina koji su se obično vezivali za veštičarenje, i socijalnom sastavu tužilaca i optuženih. Možda najvažnija promena jeste to što je u ranoj fazi progona (na suđenjima iz XV veka) veštičarenje uglavnom bilo viđeno kao kolektivni zločin, koji se ogledao u masovnim okupljanjima i organizovanju, dok je do XVI veka počelo da se shvata kao individualni zločin, kao zli zanat, za koji su se specijalizovale izolovane veštice – što je bio znak sloma komunalnih veza, koji su doneli sve veća privatizacija zemlje i širenje komercijalnih odnosa u tom periodu.

[157] Nemačka je bila izuzetak u tom obrascu, budući da je lov na veštice tamo pogađao mnoge pripadnike buržoazije, uključujući i članove gradskih veća. U Nemačkoj je glavni razlog za takav progon verovatno bila konfiskacija vlasništva, ako se ima u vidu činjenica da je ona tamo dostigla proporcije nezabeležene u drugim zemljama, osim u Škotskoj. Ipak, prema Midelfortu, legalnost tih konfiskacija bila je kontroverzna; a čak i u slučaju imućnih porodica, nije bilo oduzeto više od trećine poseda. Midelfort dodaje kako „nema sumnje da je (i u Nemačkoj) većina pogubljenih ljudi bila siromašna.“ (Midelfort 1972: 164–169)

[158] Ozbiljna analiza odnosa između promena u raspolaganju zemljom – pre svega privatizacije zemlje – i lova na veštice, još uvek nedostaje. Alan Makfarlejn, koji je prvi ukazao na značajnu vezu između ograđivanja zemlje u Eseksu i lova na veštice u istoj oblasti, kasnije je to sam osporio. (Macfarlane 1978) Ali, veza izvan te dve pojave je izvan svake sumnje. Kao što smo videli (drugo poglavlje), privatizacija zemlje bila značaj faktor – koji je delovao direktno i indirektno – u pauperizaciji kroz koju su žene prošle u periodu kada je lov na veštice poprimio masovne razmere. Čim je zemlja bila privatizovana i razvilo se tržište zemljom, žene su postale ranjive na dvostruko prisvajanje: od strane imućnih kupaca zemlje i od strane svojih muških srodnika.

Lov na veštice i klasni revolt

Kao što pokazuju ovi slučajevi, lov na veštice se širio u društvenom okruženju u kojem je „bolji soj“ živeo u stalnom strahu od „nižih klasa“, za koje se svakako moglo pretpostaviti da gaje zle misli, budući da su u tom periodu izgubili sve što su imali.

To što se taj strah ispoljio kao napad na narodnu magiju ne treba da nas iznenađuje. Bitka protiv magije je oduvek pratila razvoj kapitalizma, a prati ga i danas. Magija dopušta verovanje da je svet živ, nepredvidljiv i da je svaka stvar obdarena nekom silom – „... voda, drveće, materije, reči...“ (Wilson 2000: xvii) – tako da se svaki događaj tumači kao izraz neke okultne moći koja se mora dešifrovati i potčiniti vlastitoj volji. Šta je to podrazumevalo u svakodnevnom životu, opisano je, verovatno uz neka preterivanja, u pismu koje je jedan nemački sveštenik napisao posle obilaska jednog sela iz svoje parohije, 1594:

„Upotreba bajalica je toliko raširena da nijedan muškarac ili žena ne započinju neki posao... a da se prethodno ne uzdaju u neki znak, bajalicu, čarobne reči ili neko pagansko sredstvo. Na primer, za vreme nekog mukotrpnog rada, dok uzimaju ili spuštaju dete... kada izvode stoku na ispašu... kada izgube neki predmet ili ne mogu da ga pronađu... kada noću zatvaraju prozore... kada se neko razboli ili ako im se krava ponaša čudno odmah odlaze kod gatare da saznaju ko ih je orobio, ko je na njih bacio čini ili da bi dobili neku amajliju. Svakodnevno iskustvo tih ljudi ne zna za granice u korišćenju praznoverja... Tu se svako bavi praznovernim praksama, pomoću reči, imena, rima, imena božijeg, Svetog trojstva, Device Marije ili dvanaest apostola... Te reči se izgovaraju i javno i tajno; ispisuju se na komadićima papira, gutaju, nose kao amajlije. Takođe, prave čudne znakove, zvukove i gestove. A bave se magijom i uz pomoć biljaka, korenja i grančica određenog drveća; imaju poseban dan i mesto za svaku od tih stvari.“ (Strauss 1975: 21)

Kao što ukazuje Stiven Vilson u knjizi *Magijski univerzum* (Stephen Wilson 2000), ljudi koji su upražnjavali te rituale bili su uglavnom siromasi koji su se borili da prežive, uvek na ivici propasti, tako da su žudeli za time da „ukrote i privole te upravljачke sile i čak manipulišu njima... da bi odagnali štetu i zlo i stekli dobro, koje se sastojalo u plodnosti, blagostanju, zdravlju i životu.“ (str. viii) Ali, u očima nove kapitalističke klase, to anarhično, molekularno shvatanje raspršenosti moći u svetu bilo je anatema. Da bi prirodu stavila pod kontrolu, kapitalistička organizacija rada morala je da odbaci nepredvidljivost svojstvenu magijskim praksama i mogućnost uspostavljanja privilegovanog odnosa s prirodnim elementima, kao i verovanje u postojanje sila dostupnih samo određenim pojedincima, koje se, prema tome, ne mogu lako generalizovati i iskoristiti. Magija je bila i prepreka racionalizaciji radnog procesa i pretnja uspostavljanju načela lične odgovornosti. Iznad svega, magija je izgledala kao oblik odbijanja rada, neposlušnosti, i kao instrument samoniklog otpora vlastima. Svet se morao osloboditi čini da bi se njime moglo dominirati.

Do XVI veka napad na magiju je bio u punom zamahu, a njegove najčešće mete bile su žene. Čak i kada nisu bile iskusne vračare ili čarobnice, pozivali su ih da prepoznaju obolele životinje, da leče susede, pomažu u traganju za izgubljenim ili ukradenim stvarima, prave amajlije ili ljubavne napitke, proriču budućnost. Iako je lov na veštice napadao širok raspon ženskih praksi, upravo te njihove sposobnosti – kao vračara, isceliteljki, čarobnica i proročica – bile su glavni razlog za njihovo proganjanje.^[159] Naime, njihovo vladanje magijskim silama podrivalo je moć autoriteta i države, pružalo veru siromašnima u njihovu sposobnost da manipulišu prirodnim i društvenim okruženjem i tako možda sruše postojeći poredak.

S druge strane, magijska umeća koja su žene negovale generacijama, teško bi se mogla preuveličati u demonsku zaveru da se u pozadini tog procesa nije odvijala intenzivna društvena kriza i borba. Podudarnost između društveno-ekonomske krize i lova na veštice uočio je Henri Kejmen, koji je primetio da je „upravo u periodu najvećeg skoka cena (od kraja XVI veka do prve polovine XVII) bilo najviše optužbi i suđenja“.^[160] (Henry Kamen 1972: 249)

Još značajnija je podudarnost između intenziviranja progona i eksplozije urbanih i ruralnih pobuna. Bili su to „seljački ratovi“ protiv privatizacije zemlje, uključujući i ustanke protiv „ograđivanja“ u Engleskoj (1549, 1607, 1628, 1631), kada su na stotine muškaraca, žena i dece, naoružani vilama i motikama, počeli da ruše ograde podignute oko zajedničkih dobara i objavljivali: „Od sada više ne moramo da radimo.“ U Francuskoj je između

1593. i 1595. izbila pobuna „glodara“ (croquants) protiv danka, novih poreza i poskupljenja hleba, što je izazvalo masovnu glad u velikom delu Evrope.

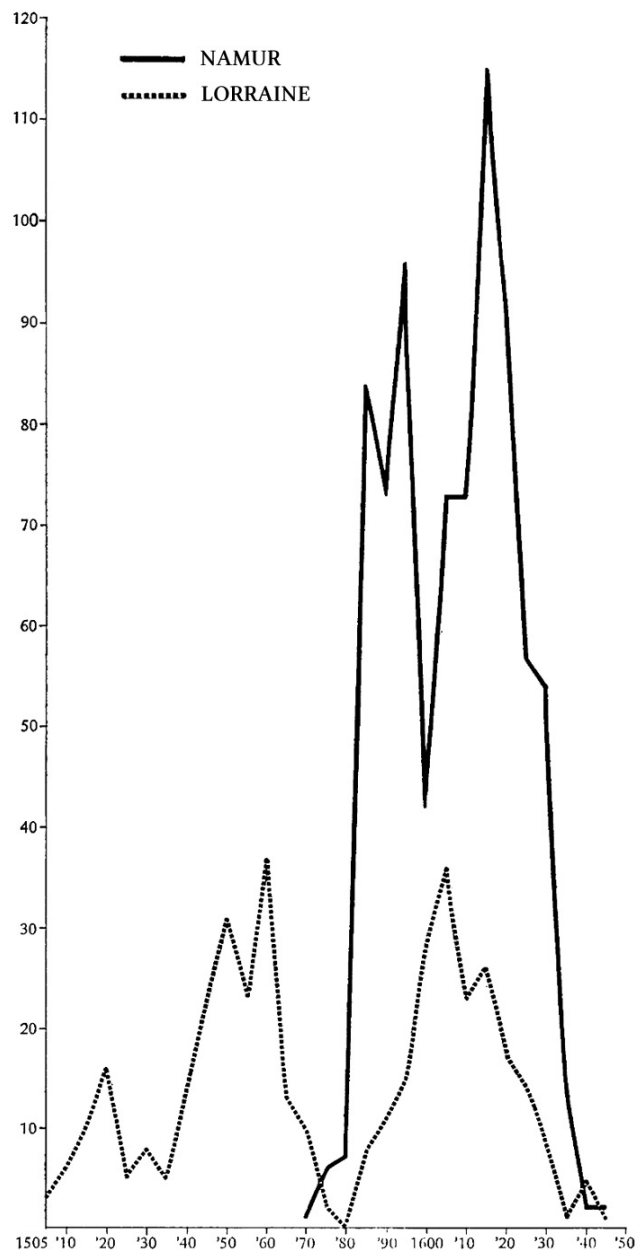
U tim pobunama žene su često bile glavne podstrekačice i predvodnice. Dobar primer je pobuna koja je izbila u Monpeljeu 1645, koju su započele žene da bi svoju decu spasile gladi, kao i pobuna u Kordobi 1652, koju su takođe pokrenule žene. Šta više, žene su bile te koje su i nastavljale sa otporom (pošto bi pobune bile ugušene, a mnogi muškarci zarobljeni i pogubljeni), iako na prikriveniji način. To je ono što se verovatno dogodilo u jugozapadnoj Nemačkoj, gde je lov na veštice usledio dve decenije posle okončanja Seljačkog rata. Pišući o toj temi, Erik Midelfort je isključio postojanje veze između ta dva fenomena. (1972: 68) Međutim, nije se upitao da li je možda bilo nekih porodičnih ili komunalnih veza, kao što su one koje je Le Roj Ladir pronašao u Sevenu,^[161] između hiljada seljaka koji su, između 1476. i 1525, stalno podizali oružane ustanke protiv feudalne vlasti, da bi na kraju bili brutalno poraženi, i desetina žena, iz iste oblasti, koje su nepune dve decenije posle toga stradale na lomačama. Ipak, možemo lako zamisliti kako su strahovita represija koju su sprovodili nemački prinčevi i stotine i hiljade seljaka koji su bili razapeti, obezglavljeni i živi spaljeni, nataložili neutaživu mržnju i tajne planove za osvetu, pre svega kod starijih žena, koje su sve to videle i pamtile, i znale da na brojne načine pokažu svoje neprijateljstvo lokalnim elitama.

Progon veštica se širio na takvom terenu. Bio je to klasni rat vođen drugim sredstvima. U tom kontekstu, ne možemo da previdimo vezu između straha od ustanka i insistiranja progonitelja na Veštičjem sabatu ili Sinagogi,^[162] čuvenom noćnom skupu, kada su se na hiljade ljudi navodno okupljali, dolazeći često iz veoma udaljenih mesta. Da li su evociranjem strahota Sabata, stvarnog ili izmišljenog, vlasti ciljale na stvarne oblike organizacije, ne može se sa sigurnošću utvrditi. Ali, nema sumnje da u opsednutosti sudija tim đavolskim okupljanjima, iza odjeka progona Jevreja, možemo čuti odjek tajnih skupova seljaka, održavanih noću, na pustim livadama i po šumama, gde su kovali svoje pobune.^[163] Italijanska istoričarka Luiza Muraro je pisala o tome u knjizi *La Signora del Gioco* (Gospodarica igre, 1977), u kojoj istražuje suđenje vešticama koje se odigralo u italijanskim Alpima, početkom XVI veka:

„Na suđenju u Val di Fjeme, jedna od optuženih je spontano ispričala sudijama kako je jedne noći, kada je bila u planini sa svojom svekrvom, u daljini ugledala neku veliku vatru. 'Beži, beži', povikala je njena svekrva, 'to je oganj Dame od igre.' 'Igra' (*gioco*) u mnogim dijalektima iz severne Italije najstariji je naziv za Sabat (na suđenju u Val di Fjeme još uvek se pominje ženska figura koja upravlja igrom)... U toj istoj oblasti je 1525. izbio veliki seljački ustanak. Seljaci su tražili ukidanje desetka i danaka, slobodan lov, pravo da svako selo bira sveštenika... Spaljivali su zankove, manastire i sveštenečke kuće. Ali, bili su poraženi i masakrirani, a oni koji su preživeli vlasti su proganjale godinama posle toga.“

Muraro zaključuje:

„Vatra Gospodarice igre gubi se u daljini, a u prvi plan izbijaju vatre pobune i lomače represije... Ali, izgleda da postoji veza između priprema za seljački ustanak i tajanstvenih noćnih okupljanja... i da su oni koji su znali za to čuvali tajnu o tim zabranjenim okupljanjima, pozivajući se na staru legendu... Ako su veštice imale neke tajne, to je mogla biti jedna od njih.“ (Muraro 1977: 46–47)



Ovaj grafikon, koji prikazuje dinamiku suđenja vešticama između 1505. i 1650, odnosi se na oblasti Namura i Lorene u Francuskoj, ali je reprezentativan i za progon veštica u drugim evropskim zemljama. Svuda su ključne decenije bile one između 1530. i 1640, kada su cene hrane eskalirale. (Preuzeto iz Henry Kamen, 1972)

Klasni revolt, zajedno sa seksualnim prestupima, bio je središnji element u opisima Sabata, koji je prikazivan i kao čudovišna seksualna orgija i kao subverzivno političko okupljanje, s kulminacijom u prikazivanju zločina koje su počinili učesnici i đavola koji naređuje vešticama da se pobune protiv svojih gospodara. Značajno je i da se pakt između veštice i đavola nazivao *conjuratio*, kako se zvao i pakt koji su često sklapali robovi i radnici u zajedničkoj borbi (Dockes 1982: 222; Tigar i Levy 1977: 136) i da je u očima tužilaca đavo predstavljao obećanje ljubavi, moći i bogatstva, zbog kojih bi neka osoba bila spremna da proda dušu, to jest, da prekrši svaki prirodni i društveni zakon.

Prema Henriju Kejmenu, bauk kanibalizma, središnja tema u morfologiji Sabata, takođe podseća na morfologiju pobuna, budući da su pobunjeni radnici ponekad pokazivali prezir prema onima koji su prodali svoja tela tako što su im pretili da će ih pojesti.^[164] Kejmen navodi šta se dogodilo u Romanu (Francuska), u zimu 1580, kada su seljaci, koji su se pobunili protiv desetka, objavili da će „tri dana pred Božić meso hrišćana biti na prodaju“, da bi onda, za vreme karnevala, „vođa pobunjenika, ogrnut u medveđe krzno, jeo poslastice koje su nazivane hrišćanskim mesom“. (Kamen 1972: 334; Le Roy Ladurie 1981: 189, 216) U Napulju, za vreme pobune protiv visoke cene hleba, pobunjenici su raskomadali telo sudije odgovornog za poskupljenje i nudili njegovo meso na prodaju. (Kamen 1972: 335) Kejmen ukazuje da je jedenje ljudskog mesa bilo simbol potpunog izokretanja društvenih vrednosti, koji se uklapao u sliku veštice kao personifikacije moralne izopačenosti, koju su sugerisali

mnozi obredi pripisivani veštičarenju: misa izvedena unazad, ples u smeru suprotnom od kazaljke na satu. (Clark 1980; Kamen 1972) Veštice su zaista bile simbol „sveta okrenutog naopačke“, česte slike u srednjovekovnoj literaturi, povezane s milenarističkim težnjama ka rušenju postojećeg društvenog poretka.

Subverzivnu, utopijsku dimenziju veštičjeg Sabata naglašava, samo iz drugog ugla, i Lučijano Parineto (Luciano Parinetto), koji u svojoj knjizi *Streghe e Potere* (Veštice i moć, 1998) insistira na potrebi za modernom interpretacijom tih okupljanja, na tome da se njihove prestupničke crte sagledaju sa stanovišta nove kapitalističke radne discipline. Parineto ukazuje da je noćna dimenzija Sabata narušavala savremenu kapitalističku regulaciju radnog vremena i bila pretnja privatnom vlasništvu i seksualnoj ortodoksiji, budući da su noćne senke zamagljivale razliku između polova, kao i između „mojeg i tvojeg“. Parineto takođe tvrdi da *letenje, putovanje*, kao značajan element u optužbama protiv veštica, treba tumačiti kao napad na mobilnost imigrantskih i putujućih radnika, što je bio nov fenomen, čiji odraz vidimo i u strahu od skitnica, koji je toliko zaokupljao vlasti tog vremena. Parineto zaključuje da se noćni Sabat, sagledan u toj istorijskoj specifičnosti, ukazuje kao demonizacija utopije otelotvorene u pobuni protiv gospodara i odbacivanju seksualnih uloga, i da predstavlja način korišćenja prostora i vremena suprotan novoj kapitalističkoj radnoj disciplini.

U tom smislu, postoji kontinuitet između lova na veštice i prethodnog progona jeretika, koji je takođe kažnjavao specifične oblike društvene subverzije pod izgovorom nametanja verske ortodoksije. Značajno je da se lov na veštice prvo proširio u oblastima u kojima je progon jeretika nekada bio najintenzivniji (južna Francuska, Jura, severna Italija).

U nekim delovima Švajcarske, u ranoj fazi, veštice su nazivane *Herege* („jeretici“) ili *Waudois* („valdenzi“).^[165] (Monter 1976: 22; Russell 1972: 34ff) I jeretici su bili spaljivani na lomačama, kao izdajnici prave vere, i optuživani za zločine iz veštičjeg dekaloga: sodomiju, čedomorstvo, obožavanje životinja. To su delimično bile ritualne optužbe, koje je crkva uvek podizala protiv rivalskih religija. Ali, kao što smo videli, seksualna revolucija je bila suštinski sastojak jeretičkog pokreta, od katara do adamita. Naročito su se katari protivili crkvenom unižavanju žena i zagovarali odbacivanje braka, čak i rađanja, koje su smatrali nekom vrstom klopke za dušu. Prihvatili su i manihejsko učenje, koje je, u kasnom srednjem veku, prema nekim istoričarima, bilo razlog za povećano bavljenje crkve prisustvom đavola u svetu, kao i za inkvizitorsko viđenje veštičarenja kao nečeg anticrkvenog. Prema tome, ne može se osporiti kontinuitet između jeresi i veštičarenja, naročito u prvoj fazi lova na veštice. Ali, lov na veštice se pojavio u drugačijem istorijskom kontekstu, u dramatično preobraženom svetu, prvo traumama i izmeštanjem izazvanim Crnom smrću – prekretnicom u istoriji Evrope – a zatim, u XV i XVI veku, dubokim promenama klasnih odnosa, koje je donela kapitalistička reorganizacija ekonomskog i društvenog života. Zato su čak i očigledni elementi kontinuiteta (na primer, noćna promiskuitetna gozba) nužno imali drugačije značenje, u odnosu na svoje nagoveštaje iz vremena kada je crkva vodila bitku protiv jeretika.

[159] Međutim, kako se lov na veštice širio, razlika između profesionalne veštice i onih koji su joj se obraćali za pomoć ili se bavili magijskim praksama, bez posebnih pretenzija na stručnost, počela je da blede.

[160] I Midelfort uočava vezu između revolucije cena i progona veštica. U osvrtu na eskalaciju suđenja vešticama u jugozapadnoj Nemačkoj posle 1620, on piše: „U godinama 1622–1623. došlo je do potpunog sloma kovanog novca. Novac je bio toliko obezvređen, da su cene probile sve granice. Pored toga, rast cena hrane nije zavisio od monetarne politike. Godina 1625. donela je hladno proleće i lošu žetvu, od Vircburga i Vitemberga, do cele doline Rajne. Iduće godine, dolinu Rajne pogodila je glad... Takvi uslovi su, sami po sebi, podigli cene visoko iznad onoga što su mnogi radnici mogli sebi da priušte.“ (1972: 123–24)

[161] Le Roy Ladurie piše: „Između tih mahnitih ustanaka (*sic*) (lova na veštice) i autentičnih narodnih pobuna, koje su u tim planinama takođe dostigle vrhunac oko 1580–1600, postojao je niz geografskih, hronoloških i ponekad familijarnih podudarnosti.“ (Le Roy Ladurie 1987: 208)

[162] U opsednutosti Sabatom ili Sinagom, kako su se mitska okupljanja veštica još nazivala, nalazimo potvrdu kontinuiteta između progona veštica i progona Jevreja. Kao jeretici i propagatori arapske mudrosti, Jevreji su bili smatrani za čarobnjake, trovače i obožavaoce đavola. Slici Jevreja kao đavolskih stvorenja doprinele su i priče koje su pratile praksu obrezivanja, koja je navodno bila način na koji su Jevreji simbolično ubijali decu. „Uvek iznova, Jevreji su (u mnogim komadima i crtežima) bili opisivani kao „đavoli iz pakla, neprijatelji ljudskog roda.“ (Trachtenberg 1944: 23) O vezi između progona Jevreja i lova na veštice, videti i Carlo Ginzburg, *Ecstasies* (1991), poglavlja 1 i 2.

[163] Referenca na zaverenike iz „Bundschuh“, nemačkog seljačkog saveza iz Alzasa, čiji je simbol bila klompa, koji je devedesetih godina XV veka planirao ustanak protiv crkve i dvora. Fridrih Engels je o njima pisao da su se okupljali noću, na usamljenom brdu Hunher. (Engels 1977: 66)

[164] Istoričar Lučijano Parineto smatra da je tema kanibalizma možda bila uvoz iz Novog sveta, budući da su se kanibalizam i obožavanje đavola

stapali u izveštajima o „Indijancima“ koje su slali konkvistadori i njihovi crkveni saučesnici. Kao podršku toj tezi, Parineto navodi *Compendim Maleficarum*, Frančeska Marije Gvaca (Francesco Maria Guazzo, 1608), koji, po njemu, pokazuje da su u svojim prikazima veštica kao kanibala evropski demonolozi bili pod uticajem izveštaja iz Novog sveta. Ipak, veštice su u Evropi bile optuživane da žrtvuju decu đavolu mnogo pre osvajanja i kolonizacije Amerike.

[165] Tokom XIV i XV veka, Inkvizicija je zbog veštičarenja optuživala žene, jeretike i Jevreje. Reč *Hexerei* (veštičarenje) prvi put se pojavljuje na suđenjima 1419–1420, u Lucernu i Interlakenu. (Russell 1972: 203)

Lov na veštice, lov na žene i akumulacija rada

Najvažnija razlika između jeresi i veštičarenja jeste to što je veštičarenje bilo smatrano za ženski zločin. To je naročito važilo na vrhuncu progna, u periodu između 1550. i 1650. U ranoj fazi, muškarci su čini oko četrdeset procenata optuženih, a manji broj je proganjan i kasnije, uglavnom među skitnicama, prosjacima i putujućim radnicima, kao i među Ciganima i nižim sveštenstvom. Pored toga, do XVI veka, optužbe zbog obožavanja đavola postale su uobičajena tema u političkim i verskim borbama; jedva da je bilo nekog biskupa ili političara koji, u žaru borbe, ne bi bio proglašen za vešca. Protestanti su optuživali katolike, naročito papu, da služi đavolu; sam Luter je bio optužen da se bavi magijom, kao i Džon Noks u Škotskoj, Žan Boden u Francuskoj i mnogi drugi. I Jevreji su bili ritualno optuživani da obožavaju đavola, a često su bili prikazivani s rogovima i kandžama. Ali, najviše se ističe činjenica da su osamdeset procenata optuženih, koji su bili izvedeni na sud i pogubljeni zbog veštičarenja, u Evropi, u XVI i XVII veku, činile žene. U stvari, zbog veštičarenja je bilo optuženo više žena nego za bilo koji drugi zločin, osim, što je značajno, zbog čedomorstva.

To da je veštica bila žena naglašavale su i demonologije, koje su slavile boga zbog toga što je muškarce poštedeo te kazne. Kao što je primetio Zigrid Brauner (Sigrid Brauner, 1995), argumentacija kojom se taj fenomen objašnjavao se promenila. Dok su autori *Malleus Maleficarum* objašnjavali kako su žene sklonije veštičarenju zbog svoje „nezasite požude“, Martin Luter i humanistički pisci su kao izvor te nastranosti naglašavali moralnu i mentalnu slabost žena. Ali, svi su se slagali da su žene zla stvorenja.

Još jedna razlika između progona jeretika i progona veštica bila je u tome što su u optužnicama protiv ovih drugih središnju ulogu imali seksualne perverzije i čedomorstvo, što je bilo praćeno pravom demonizacijom kontraceptivnih praksi.

Veza između kontracepcije, abortusa i veštičarenja prvi put je uspostavljena u papskoj buli Inoćentija VIII (1484), koji se žali kako

„svojim bajalicama, činima, mađijama i drugim prokletim, praznovernim i užasnim čarima, grozotama i zlodelima (veštice) uništavaju potomstvo žena... One odvrćaju muškarce od oplodnje i žene od začinjanja; zato ni muževi sa svojim ženama, niti žene sa svojim muževima ne mogu da izvode seksualni čin.“ (Kors i Peters 1972: 107–08)

Od tada, reproduktivni zločini počinju da zauzimaju istaknuto mesto na suđenjima. Do XVII veka veštice su počele da se osuđuju zbog zavere da unište generativnu snagu ljudi i životinja, zbog izvođenja abortusa i pripadnosti čedomorskoj sekti posvećenju ubijanju dece ili njihovom žrtvovanju đavolu. I u popularnoj imaginaciji veštica je počela da se povezuje s likom razvratne starice, koja mrzi novi život, hrani se dečjim mesom ili koristi dečja tela za spravljanje čarobnih napitaka – što je stereotip koji će kasnije popularizovati i knjige za decu.

Odakle ta promena u putanji od jeresi ka veštičarenju? Drugim rečima, zašto je, tokom jednog veka, jeretik postao žena i zašto je došlo do promene fokusa sa verskih i društvenih prestupa na prevashodno reproduktivne prestupe?

Dvadesetih godina prošlog (XX) veka, Margaret Marej je u svojoj antropološkoj studiji *Kult veštice u zapadnoj Evropi* (Margaret Murray, *The Witch-Cult in Western Europe*, 1921) predložila objašnjenje koje su u novije vreme obnovile ekofeministkinje i sledbenici paganskog kulta „Vika“ (Wicca, „veštica“). Marej je tvrdila da je veštičarenje bilo drevna matrifokalna religija, na koju se Inkvizicija ustremila posle poraza jeresi, iz straha od nove doktrinalne devijacije. Drugim rečima, žene koje su demonolozi proganjali kao veštice bile su (prema toj teoriji) sledbenice drevnih kultova plodnosti, koje su nastojale da ovladaju rađanjem i reprodukcijom – kultova koji su u mediteranskim zemljama postojali hiljadama godina, ali kojima se crkva suprotstavljala zato što je u njima videla paganske običaje i pretnju svojoj vlasti.^[166] Prisustvo babica među optuženima, uloga komunalnih isceliteljki koju su žene imale u srednjem veku, činjenica da se do XVI veka porođaj smatrao za žensku „tajnu“, svi ti faktori su bili navođeni u prilog takvog viđenja. Ali, ta hipoteza ne može da objasni trenutak u kojem se javlja lov na veštice, niti nam govori zašto su ti kultovi plodnosti odjednom postali tako strašni u očima vlasti, da su počele da pozivaju na istrebljivanje žena koje su upražnjavale staru religiju.

Drugo objašnjenje glasi da je isticanje reproduktivnih zločina na suđenjima vešticama bilo posledica visoke stope smrtnosti među decom, tipične za XVI i XVII vek, zbog sve većeg siromaštva i nehranjenosti. Veštice su, tvrdi se, bile smatrane odgovornim za smrt dece u tako velikom broju, kada bi ova umrla naglo ili ubrzo po rođenju, ili ako bi bila podložna velikom broju bolesti. Ali, to objašnjenje ne ide dovoljno daleko. Ono se ne obazire na činjenicu da su žene označene kao veštice bile optuživane i da sprečavaju začecje, a propušta i da lov na veštice smesti u kontekst ekonomske i institucionalne politike XVI veka. Zato ne uviđa važnu vezu između napada na veštice i razvoja novog interesovanja, naročito među evropskim statističarima i ekonomistima, za pitanje reprodukcije i veličinu populacije, što je okvir u kojem se u to vreme razmatralo pitanje veličine radne snage. Kao što smo videli ranije, pitanje radne snage je u XVII veku postalo akutno, posle opadanja evropske populacije do ivice demografskog kolapsa, sličnog onom koji se desio u američkim kolonijama u decenijama posle osvajanja. Naspram takve pozadine, izgleda sasvim verovatno da je lov na veštice, makar delimično, bio pokušaj da se, u isti mah, kontrola rađanja kriminalizuje, a žensko telo i materica stave u službu povećanja populacije, odnosno proizvodnje i akumulacije radne snage.

To je hipoteza; ono što je izvesno jeste da je lov na veštice promovisala politička klasa zabrinuta opadanjem populacije i motivisana uverenjem da se bogatstvo nacije sastoji u velikoj populaciji. Činjenica da su XVI i XVII vek bili vrhunac merkantilizma i početak demografskog beleženja (rođenja, smrti i sklopljenih brakova), popisa stanovništva i formalnog proglašenja demografije za prvu „državnu nauku“, jasan je dokaz strateškog značaja koji je kontrola nad promenama populacije stekla u političkim krugovima koji su pokrenuli lov na veštice. ^[167] (Cullen 1975: 6ff)

Znamo i da su mnoge veštice bile babice ili „mudre žene“, tradicionalne riznice ženskog znanja o reprodukciji i kontroli rađanja. (Midelfort 1972: 172) *Malleus* im posvećuje celo poglavlje, tvrdeći da su one gore od svih ostalih žena, zato što pomažu majkama da unište plodove svojih utroba i da su tu zaveru, prema toj optužbi, olakšale tako što su iz sobe za porođaj izbacile muškarce. ^[168] Pošto je primetio da nema te stračare u kojoj se ne bi mogla naći neka babica, autor preporučuje da se nijednoj ženi ne sme dopustiti da se bavi tim zanatom, osim ako prethodno ne dokaže da je „dobra katolkinja“. Taj predlog nije prošao nezapaženo. Kao što smo videli, babice su ili bile regrutovane da nadziru žene – na primer, da proveravaju da ne kriju trudnoću ili da su rodile vanbračno dete – ili su bile marginalizovane. I u Francuskoj i Engleskoj, počevši od XVI veka, svega nekolicini žena bilo je dopušteno da se bave akušerstvom, aktivnošću koja je do tada bila njihova neotuđiva tajna. Prvi muški akušeri pojavljuju se početkom XVII veka, da bi tokom veka akušerstvo skoro u potpunosti dospelo pod državnu kontrolu. Prema Alis Klark:

„Neprekidni proces u kojem su žene u njihovim profesijama zamenjivali muškarci jedan je od primera za njihovo isključivanje iz svih grana profesionalnog rada, pri čemu im je bila uskraćena i mogućnost da steknu odgovarajuću profesionalnu obuku.“ (Clark 1968: 265)

Ali, tumačenje opadanja društvene uloge babica kao posledice ženske deprofesionalizacije ne uviđa značaj te promene. Postoje ubedljivi dokazi da su babice bile marginalizovane zato što im se nije verovalo i da je njihovo potiskivanje imalo za cilj podiranje kontrole koju su žene imale nad reprodukcijom. ^[169]

Kao što je ograđivanje lišilo seljaštvo zajedničke zemlje, tako je i lov na veštice lišio žene njihovih tela, koja su na taj način bila „oslobođena“ od svega što je moglo da omete njihovo funkcionisanje kao mašina za proizvodnju radne snage. Naime, pretnja lomačom podigla je oko tela žena ogradu mnogo strašnije od bilo koje ograde podignute oko zajedničkih dobara.

Možemo da zamislimo kako je na žene delovalo dok su gledale kako njihove susedke, prijateljice i rođake spaljuju na lomačama, da bi smo shvatili kako je bilo kakva kontraceptivna inicijativa s njihove strane mogla biti protumačena kao proizvod đavolskog zastranjivanja. ^[170] Ako pokušamo da shvatimo šta su žene progonjene kao veštice i druge žene iz njihove zajednice mislile, osećale i zaključivale na osnovu tog zastrašujućeg napada na njih – drugim rečima, ako taj progon sagledamo „iznutra“, kao što je to En L. Barstou uradila u svojoj knjizi *Veštičje ludilo* (Ann L. Barstow, *Witchcraze*, 1994) – moći ćemo da izbegnemo spekulacije o namerama progonitelja i da se umesto toga fokusiramo na posledice koje lov na veštice ima po položaj žena. S tog stanovišta, nema sumnje da je lov na veštice uništio metode koje su žene koristile za kontrolu rađanja, osuđujući ih kao dijabolična sredstva, i da je institucionalizovao državnu kontrolu nad ženskim telom, što je bio preduslov za njegovo potčinjavanje reprodukciji radne snage.

Ali, veštica nije bila samo babica, žena koja izbegava materinstvo ili prosjakinja koja preživljava tako što krade drvo ili malo putera od suseda. Ona je bila i raspuštena, promiskuitetna žena – prostitutka ili preljubnica, i uopšte, žena koja je ispoljavala svoju seksualnost izvan obaveze braka i rađanja. Tako je na suđenjima vešticama „loš glas“ postao dokaz krivice. Veštica je bila i buntovna žena, koja zna da uzvratiti, svađa se, psuje i koja ne jauče pod mukama. „Buntovnica“ ovde ne znači nužno neku konkretnu subverzivnu aktivnost, u koju su žene mogle biti uključene. To se pre svega odnosi na *žensku personalnost*, koja se, naročito među seljaštvom, razvila kroz borbu protiv feudalne vlasti, kada su žene bile u prvim redovima jeretičkih pokreta, često osnivale ženska udruženja i predstavljale sve veću pretnju za muški autoritet crkve. Opisi veštica podsećaju nas na likove žene iz srednjovekovnih moralističkih komada i *fabliaux* (fikcija): spremne da preuzmu inicijativu, agresivne i požudne kao i muškarci, obučene u mušku odeću ili koje ponosito jašu na leđima svojih muževa, s bičem u ruci.

Među njima je, naravno, bilo i onih optuženih za konkretne zločine. Jedna je bila optužena da je otrovala svog muža, druga da je izazvala smrt svog poslodavca, treća da je prostituisala svoju kćerku. (Le Roy Ladurie 1974: 203–04) Ali, nije samo devijantna žena *već žena kao takva, a naročito žena iz niže klase, bila izvođena na sud*, žena koja je izazivala tako veliki strah, da je u njenom slučaju odnos između edukacije i kažnjavanja bio potpuno izokrenut. „Moramo“, pisao je Žan Boden „usaditi strah u neke tako što ćemo kazniti mnoge.“ I zaista, u nekim selima, nekolicina je bila pošteđena.

Seksualni sadizam kojem su tokom mučenja bile izložene optužene žene otkriva mizoginiju bez premca u istoriji, koja se ne može objasniti težinom bilo kog konkretnog zločina. Prema standardnoj proceduri, optuženice su bile skidane do gola i potpuno obrijane (tvrdilo se kako se đavo krije u njihovim kosama); zatim su im tela probadali dugačkim iglama, uključujući i vagine, da bi pronašli beleg kojim je đavo navodno žigosao svoja stvorenja (kao što su gazde u Engleskoj radile sa odbeglim robovima). Često su bile i silovane; ispitivalo se da li jesu ili nisu device, što se smatralo za znak nevinosti; a ako ne bi priznale krivicu, bile su izlagane još strašnijim mukama: kidani su im udovi, stavljane su na stolice od užarenog gvožđa, lomljene su im kosti. A kada bi ih obesili ili spalili, vlasti su se starale da lekcija koju je pružao njihov kraj ne prođe nezapaženo. Pogubljenje je bilo važan javni događaj, kojem su morali da prisustvuju svi članovi zajednice, uključujući i decu veštica, naročito kćeri, koje su, u nekim slučajevima, mogle biti bičevane ispred lomače dok su gledale kako im majke spaljuju žive.

Prema tome, lov na veštice je bio rat protiv žena; bio je to usklađeni pokušaj njihove degradacije, demonizacije i uništavanja njihove društvene snage. U isto vreme, u ćelijama za mučenje i na lomačama na kojima su veštice bile spaljivane, kovali su se buržoaski ideali ženstvenosti i porodičnog života.

I u tom pogledu lov na veštice je pojačavao aktuelne društvene trendove. Tačnije, postoji očigledan kontinuitet između praksi na koje je ciljao lov na veštice i onih koje su bile zabranjene novim zakonima, koji su u tom istom periodu bili uvedeni radi regulacije porodičnog života, rodnih i vlasničkih odnosa. Širom zapadne Evrope, kako se lov na veštice širio, doneti su zakoni koji su preljubništvo kažnjavali smrću (u Engleskoj i Škotskoj spaljivanjem na lomači, kao da je reč o veleizdaji). U isto vreme, prostitucija je proglašena nezakonitom, kao i vanbračni porođaji, dok je čedomorstvo postalo najteži zločin.^[171] Uporedo s tim, ženski odnosi su postali predmet podozrenja, osuđivani s propovedaonica kao podrivanje zajednice muža i žene, dok su žensko-ženske odnose demonizovali lovci na veštice, koji su ove primoravali da optužuju jedne druge kao saučesnice u zločinu. Bilo je to i vreme kada je reč „tračarenje“ (*gossip*), koja je u srednjem veku značila „prijateljica“, promenila značenje i stekla pogrđnu konotaciju, što je takođe ukazivalo do koje su mere snaga žena i komunalnih veza bili oslabljeni.

I na ideološkom planu postoji tesna korespondencija između degradirane slike žene koju su skovali demonolozi i slike femininosti, konstruisane u tadašnjim debatama o „prirodi polova“,^[172] koje su kanonizovale stereotipnu ženu, slabu telom i duhom i biološki sklonu zlu, koja je efikasno opravdavala mušku kontrolu nad ženama i novi patrijarhalni poredak.

^[166] Teza Margaret Marej je oživljena u novije vreme, usred obnavljanja zanimanja ekofeministkinja za odnos između žene i prirode u ranim matrifokalnim društvima. Među onima koji su u vešticama videle braniteljke drevnih ženski centriranih religija, koje su uzdizale reproduktivnu moć žena, nalazi se i Meri Kondren (Mary Condren). U svojoj knjizi *Zmija i boginja* (Serpent and Goddess, 1989), ona piše da je lov na veštice bio deo dugog procesa u kojem je hrišćanstvo istisnulo sveštenice starije religije, prvo tako što je tvrdilo da one svoje moći koriste za zle ciljeve, a kasnije tako što im je te moći osporavalo. (Condren 1989: 80–86) Jedna od njenih najzanimljivijih tvrdnji, u tom kontekstu, jeste ona o vezi između progona veštica i pokušaja hrišćanskih sveštenika da prisvoje ženske reproduktivne moći. Meri Kondren pokazuje kako su se sveštenici upuštali u pravo nadmetanje s „mudrim ženama“, izvodeći reproduktivna čuda, čineći jalove žene trudnim, menjajući pol rođenoj deci, izvodeći

[167] Do sredine XVI veka, većina evropskih zemalja počela je da redovno prikuplja demografske podatke. Godine 1560, italijanski istoričar Frančesko Gvikjardini (Francesco Guicciardini) čudio se kada je čuo da vlasti u Antverpu i Holandiji generalno, ne prikupljaju demografske podatke, osim u slučaju „hitne potrebe“. (Helleiner 1958: 1–2) Do XVII veka, sve države u kojima se vodio lov na veštice počele su da podstiču rast populacije. (*Ibid.*: 46)

[168] Monika Grin (Monica Green), međutim, dovodi u pitanje ideju da je u srednjem veku postojala stroga polna podela medicinskog rada, u kojoj su muškarci bili isključeni iz nege o ženama, a naročito iz ginekologije i akušerstva. Ona tvrdi i da su žene, iako u manjem broju, bile prisutne širom medicinske zajednice, ne samo kao babice već i kao lekarka, apotekarke, berberi-hirurzi. Grin dovodi u pitanje uvreženu ideju da su vlasti posebno proganjale babice, i da se veza između lova na veštice i isključivanja žena iz medicinske profesije može pronaći još u XIV i XV veku. Ona tvrdi da su ograničenja nametnuta njihovoj praksi bila ishod mnogih socijalnih tenzija (na primer, u Španiji, između hrišćana i muslimana) i dok se sve veća ograničenja tih praksi mogu dokumentovati, razlozi koji su stajali iza toga ne mogu. Ona priznaje da je glavna briga iza tih ograničenja bila „moralne“ prirode; to jest, da se odnosila na shvatanje ženskog karaktera. (Green 1989: 435ff)

[169] Žak Želi (Jacques Gélis) piše da „država i crkva tradicionalno nisu verovala ženama, čija je praksa često ostajala tajna, uronjena u magiju, ako ne i u veštičarenje, i koja je svakako mogla računati na podršku ruralne zajednice.“ (*L'État et L'Église se méfient traditionnellement de cette femme dont la pratique reste souvent secrète empreinte de magie voire de sorcellerie et qui dispose au sein de la communauté rurale une audience certaine.*) On dodaje da je iznad svega bilo nužno slomiti umešanost, stvarnu ili izmišljenu, *sages femmes* u zločine kao što su abortus, čedomorstvo i napuštanje dece. (Gélis, 1977: 927ff) Prvi ukaz koji je regulisao aktivnost *sages femmes* u Francuskoj donet je u Strazburu, krajem XVI veka. Do kraja XVII veka, *sage femmes* su bile stavljene pod državnu kontrolu i služile kao reakcionarna sila u kampanjama kojima je vlast sprovodila moralne reforme. (Gélis 1977)

[170] To može da objasni zašto kontraceptivna sredstva, koja su se široko koristila u srednjem veku, nestaju u XVII veku, opstajući samo u miljeu prostitucije, da bi s ponovnim izlaskom na scenu bila data u ruke muškarcima, tako da žene nisu mogle da ih koriste bez njihovog dopuštenja. Tačnije, dugo vremena, jedino kontraceptivno sredstvo koje je nudila buržoaska medicina bio je kondom. „Kanija“ se u Engleskoj pojavljuje u XVII veku, a jedno od prvih pominjanja bilo je u *Dnevniku Džejmsa Bosvela* (James Boswell, *Diary*, 1762–1763, navedeno u Helleiner 1958: 94)

[171] Godine 1556, Anri II je doneo zakon koji je tretirao kao ubicu svaku ženu koja bi krila trudnoću i koja bi rodila mrtvo dete. Sličan zakon je donet i u Škotskoj 1563. Sve do XVIII veka, čedomorstvo je u Evropi bilo kažnjavano smrću. U Engleskoj je, za vreme Protektorata, smrtna kazna bila propisana i za preljubništvo.

Napadu na reproduktivna prava žena i donošenju novih zakona koji su nadležnost za potčinjavanje žene prenosili na muža unutar porodice, moramo dodati i kriminalizaciju prostitucije, počevši od polovine XVI veka. Kao što smo videli (dugo poglavlje), prostitutke su bile izlagane užasnim kaznama, kao što je *acabussade*. U Engleskoj su bile žigosane usijanim gvožđem preko čela, znakom koji je podsećao na „đavolov beleg“, a bile su i bičevane i brijane do glave kao veštice. U Nemačkoj je prostitutka mogla biti udavljena, spaljena ili zakopana živa. I tamo su ih brijali do glave – kosa je smatrana za omiljeno boravište đavola. Ponekad bi im odsecali noseve, što je bila praksa arapskog porekla, kojom se kažnjavala „povreda časti“, a primenjivala se i na žene optužene za preljubu.

Kao i veštica, prostitutka se prepoznavala po „urokljivom oku“. Pretpostavljalo se da je seksualna nametljivost bila dijabolična i da je ženama davala magijsku moć. O odnosu između erosa i magije u renesansi, videti Ioan P. Couliano (1987).

[172] Debata o prirodi polova počinje u kasnom srednjem veku, da bi se ponovo otvorila u XVII veku.

Lov na veštice i muška nadmoć: pripitomljavanje žena

Seksualna politika lova na veštice otkriva se kroz odnos između veštice i đavola, što je bila jedna od novosti koje su uvela suđenja iz XVI i XVII veka. Veliki lov na veštice doneo je promenu u slici đavola u odnosu na onu koja se može pronaći u srednjovekovnim opisima života svetaca ili u knjigama renesansnih čarobnjaka. U prvom slučaju, đavo je bio prikazivan kao zlo biće, ali ne tako moćno – nekoliko kapljica svete vode i par svetih reči bilo je dovoljno da mu pomrse račune. Bila je to slika neuspešnog izgrednika, kojem su, umesto da izaziva užas, čak bile pripisivane neke vrline. Srednjovekovni đavo je bio logičar, dobar poznavalac pravnih pitanja, ponekad predstavljen kako brani svoj slučaj pred nekim sudom.^[173] (Seligman 1948: 151–58) Bio je i umešan radnik, koji se mogao iskoristiti za rad u rudniku ili podizanje gradskih zidina, iako je rutinski varao kad god bi došlo vreme da naplati svoj deo. Takođe, renesansna slika o odnosu između đavola i čarobnjaka uvek je prikazivala đavola kao podređeno stvorenje, koje se poziva da, hteo ne hteo, obavi neki zadatak, kao da je sluga, koji se pokorova volji gospodara.

Lov na veštice je izokrenuo odnos između đavola i veštice. Sada je žena imala ulogu sluškinje, ropkinje, *succubusa* (ženskog demona) telom i duhom, dok je đavo postao njen vlasnik i gospodar, svodnik i suprug, sve u isti mah. Na primer, đavo je bio taj koji je „prilazio budućoj veštici. Ređe je ona bila ta koja ga je prizivala“. (Larner 1983: 148) Pošto bi joj se ukazao, tražio je od nje da postane njegova sluškinja, posle čega je sledio klasičan primer odnosa gospodar-rob, muž-žena. Žigosao bi je svojim znakom, imao seksualni odnos s njom i, u nekim slučajevima, čak joj menjao ime. (Larner 1983: 148) Šta više, u jasnoj prefiguraciji bračne sudbine žena, lov na veštice je uveo *jednog đavola*, umesto mnoštva đavola iz srednjovekovnog i renesansnog sveta, ali i *maskulinog đavola*, nasuprot ženskim figurama, čiji su kultovi bili rašireni među ženama u srednjem veku, kako u mediteranskim, tako i u germanskim zemljama (Dijana, Hera, „la Signora del zogo“ – Gospodarica igre).

Koliko su lovci na veštice bili opsednuti afirmacijom muške nadmoći govori i činjenica da su čak i u svojoj pobuni protiv ljudskih i božjih zakona žene morale biti prikazane kao podređene muškarcu, dok je vrhunac njihovog bunta – čuveni pakt sa đavolom – morao biti prikazan kao perverzna slika bračnog ugovora. Analogija s brakom je išla dotle da su veštice govorile kako se „nisu usudile da prkose đavolu“ ili, još čudnije, kako nisu nimalo uživale u snošaju s njim – što je kontradikcija u odnosu na ideologiju lova na veštice, po kojoj je veštičarenje bilo plod nezasićenosti ženske požude.

Lov na veštice nije samo uzdizao mušku nadmoć već je muškarce navodio da strahuju od žena i da na njih čak gledaju kao na propast za muški pol. Kao što je propovedao *Malleus Maleficarum*, žene su lepe na oko, ali zarazne na dodir; one privlače muškarce, ali ih i uništavaju; one čine sve da im ugode, ali uživanje koje pružaju gore je od smrti, zato taj porok za muškarce znači gubitak njihovih duša – a možda i polnih organa. (Kors i Peters 1972: 114–115) Veštica, navodno, može da kastrira muškarce ili da ih učini impotentnim, bilo tako što će zamrznuti njihovu rasplodnu moć, bilo tako što će učiniti da im penis skače ili spušta se po njihovoj volji.^[174] Neke su krale penise i u velikom broju ih skrivale u ptičijim gnezdimama ili kutijama, sve dok pod mukama ne bi pristale da ih vrate njihovim vlasnicima.^[175]

Ali, ko su bile te veštice koje su kastrirale muškarce ili ih činile impotentnim? Potencijalno, to je mogla biti svaka žena. U selima ili varošima od po nekoliko hiljada ljudi, kada bi, na vrhuncu lova na veštice, za nekoliko godina ili za svega nekoliko nedelja bilo spaljeno na desetine žena, nijedan muškarac nije mogao biti siguran da ne živi sa vešticom. Mnogi su morali biti zastrašeni pričama kako noću neke žene napuštaju bračnu postelju da bi otišle na Sabat, zavaravši svoje usnule muževe tako što bi pored njih stavili štap; ili pričama o ženama koje su imale moć da ukradu penise, kao veštica koja se spominje u *Malleusu*, koja ih je krila na desetine, u nekom drvetu.

Da je ta propaganda uspela da odvoji žene od muškaraca ukazuje i činjenica da uprkos pojedinačnim pokušajima sinova, muževa i očeva da spasu svoje rođake od lomače, osim u jednom slučaju, nema zapisa o organizovanju muškaraca radi suprotstavljanja progonu. Taj izuzetak je slučaj ribara iz francuske Baskije, gde je inkvizitor Pjer Lankr (Pierre Lancre) sprovodio masovna suđenja, koja su dovela do spaljivanja približno šest stotina žena. Mark Kurlanski (Kurlansky) piše kako su ribari jednom bili odsutni, za vreme redovnog godišnjeg lova na bakalar. Ali,

„(kada su ribari) iz flote iz Sen-Žan-de-Luza, jedne od najvećih (u francuskoj Baskiji), čuli glasine da su njihove žene, majke i kćeri bile svučene do gola, mučene, a mnoge već pogubljene, kampanja na bakalar 1609. okončala se dva meseca ranije. Ribari su se vratili i s toljagama u rukama oslobodili kolonu veštica koje su vodili na lomaču. Taj jedan narodni protest bio je dovoljan da prekine suđenja...“ (Kurlansky 2001: 12)

Intervencija baskijskih ribara protiv progona njihovih rođaka bila je jedinstven događaj. Nijedna druga grupa ili organizacija nije ustala u odbranu veštica. Znamo da su, umesto toga, mnogi muškarci napravili posao od potkazivanja žena, preporučujući se kao „otkrivači veštica“, koji su išli od mesta do mesta i pretili da će potkazati žene, ako im se ne plati. Neki drugi muškarci su iskoristili klimu podozrenja koja je okruživala žene da bi se otarasili neželjenih žena i ljubavnica ili da bi se otvoreno osvetili ženama koje su silovali ili zaveli. Nema sumnje da je neuspeh muškaraca u suprotstavljanju strahotama kojima su žene bile izložene često bio motivisan strahom od optužbe za saučesništvo sa osumnjičenim ili osuđenim vešticama. Ali, isto tako nema sumnje da su godine propagande i terora posejale među muškarcima seme dubokog psihološkog otuđenja od žena, razbile klasnu solidarnost i podrile njihovu vlastitu kolektivnu snagu. Možemo se složiti sa onim što je pisao Marvin Harris:

„Lov na veštice je... rasterao i razbio sve latentne energije protesta. (On je) postigao da se svako oseća nemoćnim i zavisnim od dominantnih društvenih grupa, pri čemu im je obezbedio lokalni ventil za njihove frustracije. Tako je sprečio da se siromašni, pre nego bilo koja druga društvena grupa, suprotstave crkvenoj vlasti i sekularnom režimu i postave zahteve za redistribucijom bogatstva i izjednačavanjem društvenog statusa.“ (Harris 1974: 239–240)

Kao i danas, represijom nad ženama vladajuće klase efikasno podjarmljuju ceo proletarijat. One su podsticale muškarce – prethodno lišene svega, osiromašene i kriminalizovane – da krivicu za svoju ličnu nesreću svalje na vešticu, i da moć koju bi žene izvojevale u borbi s vlastima vide kao žensku moć okrenutu protiv njih. Svi duboko usađeni strahovi koje su muškarci imali prema ženama (najviše zbog mizogine crkvene propagande) bili su mobilisani u tom kontekstu. Žene nisu bile optuživane samo da muškarce čine impotentnim; čak je i sama njihova seksualnost pretvorena u predmet strahovanja, u opasnu, demonsku silu, budući da su muškarce podučavali kako neka veštica može da ih porobi i potčini svojoj volji. (Kors i Peters 1972: 130–32)

Česta optužba na suđenjima vešticama bila je da se ove upuštaju u izopačene seksualne prakse, kao što su snošaj s đavolom i učešće u orgijama koje su se navodno dešavale na Sabatima. Ali, veštice su optuživali i da kod muškaraca izazivaju prekomernu erotsku strast, tako da je muškarcima umešanim u tajne veze bilo lako da kažu kako su bili omađijani, kao što je i neka porodica mogla da okonča vezu svog sina sa ženom koja joj nije bila po volji tako što bi ovu optužila da je veštica. U *Malleusu* je zapisano,

„postoji... sedam načina na koje (veštice) mogu da utiču... na polni čin i začinjanje ploda u utrobi: prvo, tako što duhove muškaraca okreću ka nekontrolisanoj strasti; drugo, tako što osujećuju rasplodnu snagu; treće, tako što uklanjaju organ namenjen tom činu; četvrto tako što muškarce pretvaraju u zveri svojim magijskim umećem; peto, tako što uništavaju plodnost žena; šesto, tako što izvode pobačaje; sedmo, tako što decu žrtvuju đavolu...“ (1971: 47)

To što su veštice bile optuživane i da muškarce čine impotentnim i da u njima bude prekomernu seksualnu strast samo je naizgled kontradiktorno. U novom patrijarhalnom kodu koji se razvio uporedo sa lovom na veštice, fizička impotencija je odgovarala moralnoj impotenciji; to je bila fizička manifestacija erozije muškog autoriteta nad ženama, budući da nema „funkcionalne“ razlike između kastriranog muškarca i onog nemoćnog u ljubavi. Demonolozi su na oba stanja gledali s podozrenjem, očigledno ubeđeni da bi bilo nemoguće razviti onaj tip porodice koji je buržoaska mudrost zahtevala – oblikovan po uzoru na državu, s mužem kao kraljem i ženom potčinjenom njegovoj volji, nesebično posvećenom vođenju domaćinstva (Schochet 1975) – ako bi žene svojim *glamourom* i ljubavnim filterima mogle da iz muškaraca izvuku toliko snage da ih pretvore u *succubi* (robove) svojih želja.

Seksualna strast nije podrivala samo mušku vlast nad ženama – kao što je jadikovao Montenj, muškarac može da sačuva svoj *dekor* u svemu osim u seksualnom činu (Easlea 1980: 243) – već je podrivala i mušku sposobnost samokontrole, navodeći ga da izgubi onu dragocenu glavu u koju je kartezijska filozofija smestila izvor razuma. Zato je seksualno aktivna žena bila javna opasnost, pretnja društvenom poretku, koja podriva osećanje odgovornosti kod muškaraca i njihovu sposobnost za rad i samokontrolu. Ako žene ne bi ruinirale muškarce moralno – ili, što je još važnije, finansijski – onda je trebalo proterati žensku seksualnost. To se radilo

mučenjem, spaljivanjem na lomačama, kao i detaljnim isleđivanjem kroz koje su veštice prolazile i koje je bilo mešavina seksualnog egzorcizma i psihološkog silovanja.^[176]

Prema tome, XVI i XVII vek su označili početak doba seksualnog potčinjavanja žena. Njihov odnos prema seksualnost počeli su da definišu cenzura i prohibicija. Ako imamo na umu Fukoa, moramo takođe insistirati da ni katolička pastorala, niti ispoved *nisu* ono što najbolje pokazuju kako je „moć“, u osvit modernog doba, usadila u ljude prinudu da govore o seksu. (Foucault 1978: 116) „Diskurzivna eksplozija“ o seksu, koju je Fuko primetio u tom periodu, nije nigde bila tako snažno prisutna kao u ćelijama za mučenje veštica. Ali, to nema nikakve veze sa uzajamnim izazivanjem, za koje Fuko zamišlja da se dešavalo između žene i njenog ispovednika. Daleko nadmašujući bilo kog seoskog sveštenika, inkvizitori su prisiljavali veštice da otkrivaju svaki detalj svojih seksualnih avantura, ne obazirući se na činjenicu da su to često bile starije žene, čiji su seksualni *podvizi* sezali decenijama unazad. Na skoro ritualan način, oni su navodne veštice prisiljavali da opišu kako ih je u njihovoj mladosti prvi put uzeo đavo, šta su osećale posle penetracije, kakve su nečiste misli imale. Ali, pozornica na kojoj se taj naročiti seksualni diskurs odvijao bila je ćelija za mučenje, a pitanja su postavljali oni koji su upravljali *strappadom* (sprava za mučenje), ženama koje su ludele od bolova, tako da ni uz najveću snagu mašte ne možemo pretpostaviti kako su orgije reči koje su mučene žene bile prisiljene da izgovore podsticale njihovo uživanje ili da su se, kroz lignvističku sublimaciju, preokretale u njihovu strast. U slučaju lova na veštice – koji Fuko začudo ignoriše u svojoj *Istoriji seksualnosti* (Vol. 1 1978) – „neprekidni diskurs o seksu“ nije se razvijao kao alternativa mučenju već je bio u službi tlačenja, cenzure, poricanja. Svakako možemo reći da je jezik lova na veštice „proizveo“ ženu kao zasebnu vrstu, kao biće *sui generis*, koje je bilo prevashodno telesno i prirodno izopačeno. Možemo reći i da je proizvodnja „ženske nastranosti“ bila korak u preobražaju ženske *vis erotica* (erotske snage) u *vis lavorativa* (radnu snagu) – *to jest, prvi korak u pretvaranju ženske seksualnosti u rad*. Ali, moramo imati na umu i destruktivni karakter tog procesa, koji takođe ukazuje na granice opšte „istorije seksualnosti“, onakve kakvu je predložio Fuko, koja seksualnost tretira iz perspektive neodređenog, rodno neutralnog subjekta, kao aktivnost koja navodno ima iste posledice i po žene i po muškarce.

^[173] „Tu non pensavi ch'io locio fossi! (Možda ti znano nije da sam u logici vredan!)“, kikoće se đavo u Danteovom *Paklu*, dok grabi dušu pape Bonifacija VIII, koji je mislio da će u maći večnom ognju tako što će se kajati upravo u času dok čini svoja zlodela. (*Božanska komedija*, *Pakao*, pevanje XXVII, stihovi 118–121, preveo Mihovil Kombol.)

^[174] Sabotiranje seksualnog čina bilo je glavna tema i na tadašnjim sudskim većanjima o braku i razvodu, naročito u Francuskoj. Kao što primećuje Rober Mandru, muškarci su se toliko plašili da ih žene ne učine impotentnim, da su seoski sveštenici često zabranjivali ženama za koje se sumnjalo da znaju „kako da vežu čvor“ (navodno sredstvo za izazivanje muške impotencije) da prisustvuju venčanjima. (Mandrou 1968: 81–82, 391ff; Le Roy Ladurie 1974: 204–205; Lecky 1886: 100)

^[175] Ova priča se pojavljuje u nekoliko demonologija. Uvek se završava tako što muškarac otkriva štetu koja mu je naneta i prisiljava vešticu da mu vrati penis. Ona se penje s njim na vrh drveta, gde je u jednom gnezdu sakrila mnogo penisa; muškarac bira jedan, ali veštica primećuje: „Ne, taj je biskupov.“

^[176] Kerolin Merçant smatra da su ispitivanja i mučenja veštica poslužila kao model za metodologiju nove nauke, kako ju je definisao Fransis Bejkon:
„Dobar deo ikonografije koju je (Bejkon) koristio u opisivanju svojih naučnih ciljeva potiče iz sudnica, tako da prirodu tretira kao ženu koju treba mučiti mehaničkim sredstvima, što snažno sugerise na suđenja vešticama i mehaničke naprave korišćene za njihovo mučenje. U jednom relevantnom delu, Bejkon kaže da se metod kojim se tajne prirode mogu otkriti može pronaći u ispitivanju tajni veštičarenja, koje je primenjivala Inkvizicija...“ (Merchant 1980: 168)

Lov na veštice i kapitalistička racionalizacija seksualnosti

Lov na veštice nije imao za ishod razvoj novih seksualnih kapaciteta ili sublimiranih uživanja za žene. Umesto toga, bio je to prvi korak u dugom maršu ka „čistom seksu, među čistim čaršavima“ i pretvaranju ženske seksualne aktivnosti u rad, u servis za muškarce i rađanje. Središnju ulogu u tom procesu imala je zabrana – kao antidruštvenih i doslovno demonskih – svih neproduktivnih, neprokretnih oblika ženske seksualnosti.

Odbojnost koju je neprokretna seksualnost počela da izaziva dobro je izražena u mitu o staroj veštici koja leti na metli, koja je, kao i druge životinje na kojima je jahala (koze, kobile, psi), bila projekcija produženog penisa, simbol neobuzdane požude. Ta slika svedoči o novoj seksualnoj disciplini koja je „starim i ružnim“ ženama, koje više nisu mogle da rađaju, poricala pravo na seksualni život. U stvaranju tog stereotipa demonolozi su sledili moralni senzibilitet svog vremena, kao što pokazuju i reči dvojice čuvenih savremenika lova na veštice.

„Videti neku staru, pohotljivu ženu, ima li šta odvratnije od toga? Ima li nečeg apsurdnijeg? A opet tako uobičajenog... To je gore kod žena nego kod muškaraca... Kada ostari i smežura se, postane babetina, koja niti vidi, niti čuje, puka lešina, a opet mijauče i doziva nekog ždrepcu.“ (Robert Burton, 1638; 1977: 56)

„Ali još je smešnije videti stare žene, koje jedva nose teret svojih godina i izgledaju kao leševi koji su se digli iz mrtvih. One i dalje idu okolo i pričaju kako je 'život lep', još uvek zagrejane, u potrazi za muškarcima... neprekidno pokrivaju lica šminkom, čupkaju stidne dlake i izlažu svoje mlitave, uvele grudi, pokušavajući da razgore nestalu strast svojom drhtavom ciklom, dok piju, igraju među devojkama i žvrljaju svoja ljubavna pisma.“ (Erasmus 1941: 42)

Bio je to daleki odjek Čoserovog sveta, u kojem je žena iz Bata, pošto je sahranila petoricu muževa, još uvek mogla da otvoreno kaže:

„U svako doba dobro došo' šesti
jer bogme neću u zapećak sestii!
Kad vidim: muž mi s ovog sveta nesta,
za nekog hrišćanina poći ću smesta.“

(Choser 1475; 1977: 277; *Kanterberijske priče*, „Priča žene iz Bata“, prevod Boris Hlebec, stihovi 40–50.)

U Čoserovom svetu, seksualna vitalnost starih žena bila je afirmacija života nasuprot smrti; u ikonografiji lova na veštice, starost lišava žene prava na seksualni život, zagađuje ga i seksualnu aktivnost pretvara i oruđe smrti, umesto u sredstvo regeneracije.

Bez obzira na godine (ali ne i na klasu), na suđenjima vešticama stalno je prisutno poistovećivanje ženske seksualnosti i bestijalnosti. To sugerišu snošaj sa božanstvom u obliku jarca (jedna od slika đavola), ozloglašanim poljupcem *sub cauda* (pod rep) i optužba da su veštice držale razne životinje – „đavolke“ ili „ljubimce“ – koje su im pomagale u njihovim zlodelimima i s kojima su stupale u naročito intimne odnose. To su bili psi, mačke, zečevi, žabe, o kojima su se veštice starale i navodno ih dojile nekakvim posebnim vimenima.

I druge životinje su u životima veštica imale ulogu đavolovih oruđa; jarčevi i kobile s kojima su letele na Sabat, žabe koju su im davale otrov za njihove napitke. Prisustvo životinja u svetu veštica bilo je toliko izraženo da se može pretpostaviti da su i one bile izvođene na sud.

Brak između veštica i njihovih „ljubimaca“ možda je bila referenca na „bestijalne“ prakse karakteristične za seksualni život evropskog seljaštva, koje su ostale najteži zločin još dugo posle okončanja lova na veštice. U epohi koja je počela da obožava razum i odvaja ljudsko od telesnog, i životinje su prošle kroz drastičnu devalvaciju – bile su svedene na puke zveri, na krajnje „Drugo“, na večiti simbol najgorih ljudskih nagona. Nijedan zločin, prema tome, nije izazivao veće užasavanje od snošaja s nekom zveri, zato što je to bio pravi napad na ontološke temelje ljudske prirode, koji su se sve više poistovećivali s njenim najnematerijalnijim aspektima. Ali, višak životinja u životima veštica sugerisao je i da su se žene nalazile na (klizavom) raskršću između ljudi i životinja, i da nije samo ženska seksualnost već feminitet kao takva bila srodna animalnosti. Da bi se to

izjednačavanje zapečatilo, veštice su često bile optuživane da menjaju obličje i pretvaraju se u životinje, pri čemu je najčešće navođeni „ljubimac“ bila žaba, koja je kao simbol vagine povezivala seksualnost, bestijalnost, femininost i zlo.

Lov na veštice je osudio žensku seksualnost kao izvor sveg zla, ali je poslužio i kao sredstvo za široko restrukturiranje seksualnog života, koje je, u saglasnosti s novom kapitalističkom radnom disciplinom, kriminalizovalo svaku seksualnu aktivnost koja je ugrožavala rađanje, prenošenje vlasništva unutar porodice ili oduzimala vreme i energiju od rada.

Suđenja veštica su donela i poučan spisak oblika seksualnosti koji su bili zabranjeni kao „neproduktivni“: homoseksualnost, seks između mladih i starih,^[177] seks između osoba različitih klasa, analni snošaj, snošaj otpozadi (što je navodno izazivalo jalov odnos), golotinju i ples. Bila je zabranjena i javna, kolektivna seksualnost, koja je preovlađivala u srednjem veku, kao što su prolećne svetkovine paganskog porekla, koje su se u XVI veku još uvek održavale širom Evrope. Uporedimo, u tom kontekstu, način na koji je P. Stabs u svojoj *Anatomiji zloupotrebe* (P. Stubbes, *Anatomy of Abuse*, 1538) opisao proslavu Prvog maja u Engleskoj, sa uobičajenim prikazima Sabata, po kojima su veštice na takvim okupljanjima uvek plesale, poskakivale na zvuke frula i flauta i uživale u kolektivnom seksu i veselju.

„Kako se bližio maj... ljudi iz svake parohije i sela bi se okupljali, i muškarci i žene i deca, staro i mlado... trčali bi u gajeve i šume, na brda i planine, gde bi provodili celu noć u veselju, a ujutru bi donosili kući lukove od breza i grane drveća... Glavni dragulj koji bi donosili kući bilo je majsko drvo, koje su nosili s velikim poštovanjem... onda bi priredili gozbu i slavlje i plesali okolo, kao što su pagani radili u slavu svojih idola...“ (Partridge: III)

Slično poređenje može se napraviti i između opisa Sabata i načina na koji su škotski prezbiterijanski autoriteti opisivali hodočašća (ka svetim izvorima ili drugim svetim mestima), koja je katolička crkva ohrabivala, ali kojima su se prezbiterijanci suprotstavljali kao sastancima s đavolom i prilikama za razvrat. Opšta tendencija u tom periodu bila je da su svako potencijalno prestupničko okupljanje – seoske skupove, buntovničke logore, svetkovne i plesove – vlasti opisivale kao pravi Sabat.^[178]

Značajno je i to što se u nekim delovima severne Italije za odlazak na Sabat govorilo, „odlazak na ples“ ili „u igru“ (*al zogo*), naročito ako se ima u vidu kampanja koju su crkva i država vodili protiv takvih razonoda. (Muraro 1977: 109ff; Hill 1964: 183ff) Kao što ukazuje Ginzburg, „kada se (sa Sabata) jednom uklone mitovi i fantastične izmišljotine, otkrivamo okupljanja ljudi, praćena plesom i seksualnim promiskuitetom“ (Ginzburg 1966: 189), čemu treba dodati i mnogo jela i pića, što je sigurno bila fantazija u to vreme kada je glad bila uobičajeno iskustvo u Evropi. (Koliko toga o prirodi klasnih odnosa, u vreme lova na veštice, govori činjenica da su snovi o pečenoj ovčetini i pivu izazivali toliko negodovanja kod dobro uhranjene buržoazije, koja je jela najkvalitetnije meso, i koja je u tome videla znak prećutnog podleganja đavolu!) Ipak, sledeći dobro utabanu stazu, Ginzburg u orgijama povezanim sa Sabatom vidi „halucinacije siromašnih žena, kojima su one služile kao nadoknada za bednu egzistenciju“. (*Ibid.*: 190) Na taj način, on okrivljuje žrtve za sopstvenu propast; on takođe ignoriše činjenicu da nisu žene optužene da su veštice bile te koje su pričale o tim „halucinacijama“ već da je to bila evropska elita, koja je tome posvetila tone papira, razmatrajući, na primer, uloge *succubi* i *incubi* (muških i ženskih demona) ili mogu li veštice zatrudneti s đavolom, što je kao pitanje bilo prisutno i među intelektualcima iz XVIII veka. (Couliano 1987: 148–51) Danas su te groteskne diskusije izbrisane iz istorije „zapadne civilizacije“ ili su prosto zaboravljene, iako su istkale mrežu koja je na stotine hiljada žena osudila na smrt.

Tako je uloga koju je lov na veštice imao u razvoju buržoaskog sveta, a naročito u razvoju kapitalističkog disciplinovanja seksualnosti, bila izbrisana iz našeg pamćenja. Ipak u tom procesu možemo otkriti korene glavnih tabua našeg vremena. To je slučaj i sa homoseksualnošću, koja je u nekoliko delova Evrope u vreme renesanse i dalje bila potpuno prihvaćena, da bi tokom lova na veštice bila iskorenjena. Progon homoseksualaca je bio tako žestok da je pamćenje na njega i dalje nataloženo u našem jeziku. „Faggot“ (*eng.*, naramak suvog pruća) nas podseća da su homoseksualci ponekad služili za razgorevanje lomača na kojima su spaljivane veštice, dok se italijansko „finocchio“ (morač, divlja mirođija) odnosi na praksu bacanja te aromatične biljke na lomaču da bi se ublažio smrad spaljenog mesa.

Od posebnog značaja je odnos koji je lov na veštice uspostavio između prostitutke i veštice, odražavajući devaluaciju kroz koju je prostitucija prošla u kapitalističkoj reorganizaciji seksualnog rada. Kao što kaže izreka, „prostitutka u mladosti, veštica u starosti“, zato što su obe koristile seks da bi zavele i iskvarile muškarce,

glumeći ljubav, koja je bila samo unajmljena. (Stiefelmeir 1977: 48ff) I obe su se prodavale, da bi stekle novac ili zabranjenu moć, pri čemu je veštica (koja je prodala dušu đavolu) bila uveličana slika prostitutke (koja je prodavala svoje telo muškarcima). Pored toga, i (stara) veštica i prostitutka bile su simboli jalovosti, oličenja neproaktivne seksualnosti. I dok su u srednjem veku prostitutka i veštica bile smatrane za pozitivne figure, koje obavljaju određene društvene uloge u zajednici, za vreme lova na veštice stekle su najnegativniju moguću konotaciju i bile odbačene kao mogući ženski identiteti, fizički tako što su bile ubijane, a društveno tako što su bile kriminalizovane. Naime, prostitutka je umrla kao legalni subjekt tek pošto je hiljadu puta umrla na lomači kao veštica. Ili, tačnije, prostitutka je mogla da preživi (i da čak postane korisna, iako u potaji) samo ako bi veštica bila ubijena; naime, veštica je bila društveno mnogo opasniji subjekt, ona koju je (u očima inkvizitora) bilo teže kontrolisati; ona je bila ta koja je mogla da donese bol ili uživanje, da isceli ili naudi, da meša elemente i pokori volju muškaraca; čak je mogla da naudi samim pogledom, svojim *malocchio* (urokljivim okom), koji je navodno mogao da ubije.

Seksualna priroda njenih zločina i pripadnost nižoj kasi bili su ono što je vešticu razlikovalo od renesansnog čarobnjaka, koji je uglavnom bio pošteđen proganjanja. Visoka magija i veštičarenje su imali mnoge zajedničke elemente. Neke teme koje su poticale iz učene magijske tradicije demonolozi su uneli u definiciju veštičarenja. Među njima je bilo i neoplatonsko verovanje da je eros kosmička sila, koja povezuje ceo univerzum kroz odnose „simpatije“ i privlačnosti, što čarobnjaku omogućava da manipuliše prirodom i oponaša je u svojim eksperimentima. Slična moć je bila pripisana i veštici, koja je navodno mogla da izazove oluju komešajući vodu u nekoj barici ili da izazove „privlačnost“ sličnu onoj koja je vezivala metale u alhemičarskoj tradiciji. (Yates 1964: 145ff; Couliano 1987) Ideologija veštičarenja odražava i biblijsko načelo, zajedničko magiji i alhemiji, koje naglašava vezu između *seksualnosti* i *znanja*. Teza da veštica stiče moć kroz snošaj s đavolom odjek je alhemičarskog verovanja da su žene prisvojile tajne hemije tako što su imale snošaj sa pobunjenim demonima. (Seligman 1948: 76) Ipak, visoka magija nije bila meta progona, iako se na alhemiju gledalo sa sve većim negodovanjem, kao na uzaludan posao i, samim tim, traćenje vremena i resursa. Čarobnjaci su bili deo elite i često služili prinčevima i drugim dostojanstvenicima (Couliano 1987: 156ff), tako da su ih demonolozi pažljivo razdvajali od veštica, dok su visokoj magiji (naročito astrologiji i astronomiji) dodelili status nauke. ^[179]

^[177] U tom kontekstu je značajno to što su veštice često optuživala deca. Norman Kon je taj fenomen tumačio kao pobunu mladih protiv starijih, naročito protiv roditeljskog autoriteta. (N. Cohn 1975; Trevor Roper 2000) Ali, treba razmotriti i druge faktore. Prvo, moguće je da je klima straha koja se vremenom raširila zbog lova na veštice bila odgovorna za veliko prisustvo dece među tužiocima, što je počelo da dolazi do izražaja u XVII veku. Važno je primetiti i da su one koje su bile optužene da su veštice uglavnom bile proletherske žene, dok su deca koja su ih optuživala često bila poslodavčeva. Zato možemo pretpostaviti da su deca bila izmanipulisana od strane svojih roditelja da podignu optužnice, čemu sama nisu bila sklona, kao što je to nesumnjivo bio slučaj na suđenjima vešticama u Salemu. Takođe moramo imati u vidu da je u XVI i XVII veku one imućnije sve više zabrinjavala fizička intimnost njihove dece s poslugom, pre svega s dadiljama, na koje se počelo gledati kao na izvor nediscipline. Familijarnost između gazdi i slugu koja je postojala u srednjem veku, nestala je sa usponom buržoazije, koja je formalno uvela egalitarnije odnose između poslodavaca i podređenih (na primer, smanjivanje razlika u načinu odevanja), ali koja u stvarnosti povećala fizičku i psihološku distancu između njih. U buržoaskom domaćinstvu gazda se više nije svlačio u prisustvu posluge, niti je spavao u istoj sobi s njima.

^[178] O nečemu što je zaista ličilo na Sabat, u kojem su se seksualni elementi i teme koje su evocirale klasni revolt mešali, videti prikaz Džulijana Komvola (Julian Cornwall), koji je opisao pobunjenički logor koji su seljaci podigli u Norfoku 1549. Logor je izazvao veliko zgražavanje plemstva, koje je na njega gledalo kao na pravi Sabat. Komvol piše: „Ponašanje pobunjenika bilo je ocrnjeno u svakom pogledu. Pričalo se kako je logor postao Meka za raskalašne ljude iz cele zemlje... Grupe pobunjenika gomilale su zalihe i novac. Tri hiljade goveda, dvadeset hiljada ovaca, da ne spominjem svinje, perad, jelene, labudove i na hiljade bušela kukuruza, koji su dovukli i pojeli, kako se pričalo, za nekoliko dana. Ljudi čija je ishrana često bila oskudna i jednolična, uživali su u obilju mesa, a bilo je i mnogo razbacivanja. Sve je bilo utoliko slađe što je poticalo od zveri koje su i bile uzrok tako velike ozlojeđenosti.“ (Cornwall 1977: 147) „Zveri“ su bile veoma cenjene ovce za proizvodnju vune, koje su zaista, kako je to Tomas Man izrazio u *Utopiji*, „jele ljude“, budući da su obradiva zemlja i zajedničke livade bili ograđeni i pretvoreni u pašnjake za uzgoj tih životinja.

^[179] Thomdike 1923–58v: 69; Holmes 1974: 85–86; Monter 1969: 57–58. Kurt Zeligman (Seligman) piše da je između polovine XIV i XVI veka alhemija bila opšteprihvatarena, ali sa usponom kapitalizma odnos vladara prema njoj se promenio. U protestantskim zemljama alhemija je postala predmet podsmeha. Alhemičar je bio opisivan kao prodavac magle, koji je stalno obećavao kako će pretvoriti metale u zlato, ali u tome nikada nije uspevao. (Seligman 1948: 126ff) Često je bio prikazivan kako radi u svom studiju, okružen čudnim posudama i instrumentima, rasejan prema svemu oko njega, dok bi na drugoj strani ulice njegova žena i deca kucali na vrata doma za siromašne. Satirični portret alhemičara Bena Džonsona odražava taj novi stav. (Ben Jonson, *The Alchemist*, 1610) I astrologija se upražnjavala sve do XVII veka. U svojoj *Demonologiji* (1597) Džejs I je spominje kao legitimnu, pre svega kada se ograniči na proučavanje godišnjih doba i vremenske prognoze. Detaljan opis života jednog engleskog astrologa s kraja XVI veka može se pronaći u A. L. Rowse, *Sex and Society in Shakespear's Age* (1974). Tu saznajemo da je u istom periodu kada je lov na veštice dostizao vrhunac, muški čarobnjak mogao da se i dalje bavi svojim poslom, iako uz neke teškoće i ponekad se izlažući nekim rizicima.

Lov na veštice i Novi svet

Pravi pandan tipičnoj evropskoj veštici, prema tome, nije bio renesansni čarobnjak već kolonizovani američki urođenici i porobljeni Afrikanci, koji su, na plantažama „Novog sveta“, delili sudbinu sličnu onoj evropskih žena, tako što su kapitalu pružali naizgled neograničen izvor radne snage neophodne za akumulaciju.

Sudbine evropskih žena i američkih urođenika i Afrikanaca i kolonija bile su toliko isprepletane da je i njihov uticaj bio recipročan. Lov na veštice i optužbe zbog obožavanja đavola preneti su u Ameriku da bi skršili otpor lokalnog stanovništva, opravdali kolonizaciju i trgovinu robljem u očima sveta. Za uzvrat, prema Lučijanu Parinetu, američko iskustvo je ubedilo evropske vlasti da poveruju u postojanje celih populacija veštica i podstaklo ih da i u Evropi primene tehnike istrebljivanja razvijene u Americi. (Parinetto 1998)

U Meksiku, „između 1536. i 1543, biskup Zumaraga je vodio devetnaest suđenja sedamdeset petorici indijanskih jeretika, uglavnom političkim i verskim vođama iz zajednica iz centralnog Meksika, od kojih su mnogi okončali svoje živote na lomačama. Fratar Dijego de Landa je vodio suđenja zbog idolatrije na Jukatanu, tokom šezdesetih godina XVI veka, na kojima su se obilato koristili mučenje, bičevanje i *auto-de fe* (javna pogubljenja).“ (Behar 1987: 51) Lov na veštice se vodio i u Peruu, da bi se uništili lokalni bogovi, koji su za Evropljane bili demoni. „Španci su svuda videli lice đavola: u hrani... u primitivnim porocima Indijanaca... u njihovim varvarskim jezicima.“ (de Leon 1985 I: 33–34) I u kolonijama su žene bile mnogo lakše optuživane da su veštice, budući da su se, iako su Evropljani na njih gledali s posebnim prezirom, kao na slaboumne žene, uskoro pokazale kao najodlučnije braniteljke svojih zajednica. (Silverblatt 1980: 173, 176–179)

Zajedničku sudbinu evropskih veštica i evropskih kolonijalnih podanica dodatno ilustruje sve veća razmena koje se tokom XVII veka razvila između ideologije veštičarenja i rasističke ideologije ponikle iz osvajanja i trgovine robljem. Đavo je počeo da se prikazuje kao crnac, a crni ljudi su se sve više tretirali kao đavoli, tako da su „obožavanje đavola i dijabolične intervencije (postali) najčešće pominjani aspekti neevropskih društava s kojima su se trgovci robljem sretali“. (Barker 1978: 91) „Od Lapa do Samojeda, od Hotentota do Indonežana... nije bilo društva“, piše Antoni Barker, „za koje neki Englez ne bi zaključio kako se nalazi pod aktivnim uticajem đavola.“ (1978: 91) kao i u Evropi, zaštitni znaci dijabolizma bili su abnormalna požuda i seksualna potencija.^[180] Đavo je često prikazivan s dva penisa, pri čemu su bajke o divljačkim seksualnim praksama i prekomernoj naklonosti ka muzici i plesu postale obavezne stavke u izveštajima misionara i putnika u „Novi svet“.

Prema istoričaru Brajanu Isliju, to sistematsko preuveličavanje crnačke seksualne moći odaje strepnju koju su imućni belci osećali zbog sopstvene seksualnosti; viša bela klasa je vrlo verovatno strahovala od konkurencije s narodima koje je porobila, koje je videla kao bliže prirodi, dok su za sebe osećali da su im seksualno nedorasli, zbog prekomernih doza samokontrole i obazrivog razmišljanja. (Easlea 1980: 249–50) Ali, ta prekomerna seksualizacija žena i crnaca – veštica i đavola – mora se sagledati s pozicije koju su oni zauzimali u internacionalnoj podeli rada, koja se razvila na osnovu kolonizacije Amerike, trgovine robljem i lova na veštice. Naime, definicija „crnog“ i „ženskog“, kao znamenja bestijalnosti i iracionalnosti, odgovarala je isključivanju žena u Evropi, kao i isključivanju žena i muškaraca u kolonijama iz društvenog ugovora koji je podrazumevala nadnica, i tako bila u funkciji naturalizacije njihove eksploatacije.

^[180] Kada je reč o Karibima, Antoni Barker (Antony Barker) piše da nijedan aspekt negativne slike o Crncu koju su stvorili robovlasnici nije imao šire ili dublje korene od njegovog navodno nezasićenog seksualnog apetita. Misionari su izveštavali kako crnci odbijaju monogamiju, kako su prekomerno libidinozni i širili priče kako crnci imaju snošaje s majmunima. (str. 121–23) Ljubav Afrikanaca prema muzici takođe je bila tumačena kao dokaz njihove nagonске, iracionalne prirode. (*Ibid.*: 115)

Veštica, isceliteljka i rođenje moderne nauke

Iza progona veštica stajali su i drugi motivi. Optužbe zbog veštičarenja često su služile za kažnjavanje napada na imovinu, uglavnom krađa, čiji se broj u XVI i XVII veku dramatično povećao, kao reakcija na sve veću privatizaciju zemlje i poljoprivrede. Kao što smo videli, u Engleskoj su siromašne žene, koje su prosile ili ukrale malo mleka ili vina od svojih suseda, ili zavisile od javne pomoći, mogle lako biti optužene da se bave mračnim umećima. Alan Makfarlejn i Kit Tomas (Keith Thomas) su pokazali da je u tom periodu došlo do vidnog pogoršanja položaja starih žena, posle gubitka zajedničkih dobara i reorganizacije porodičnog života, kada je prioritet dobilo odgajanje dece, kojim su se do tada bavili stariji članovi domaćinstva.^[181] (Macfarlane 1970: 205) Stariji su sada zavisili od pomoći prijatelja ili suseda ili su dospevali na spiskove siromašnih (u isto vreme kada je nova protestantska etika počela da na davanje milostinje gleda kao na traćenje novca i ohrabrivanje lenjivaca), pri čemu su institucije koje su nekada pomagale siromašne počele da se raspadaju. Neke siromašne žene su verovatno koristile strah koji je njihova reputacija kao veštica izazivao da bi nabavile ono što im je bilo potrebno. Ali, nisu samo „zle veštice“, koje su navodno obogaljivale stoku, uništavale letinu ili izazvale smrt gazdine dece, bile osuđivane. I „dobra veštica“, koja je živela od vraćanja, takođe je bila kažnjavana, često još surovije.

Veštica je tokom istorije bila seoska babica, vidarka, proročica ili vračara, čija je glavna oblast delovanja (kao što je Burkart pisao o italijanskim vešticama) bila ljubavna intriga. (Burkhardt 1927: 319–20) Urbana predstavnica tog tipa veštice bila je Selestina, iz komada Fernanda de Rohasa (*La Celestina*, 1499). O njoj se pričalo sledeće:

„Ona je, naime, imala šest zanata: radila je kao pralja i parfimerka, spravljala je meleme i obnavljala oštećene himene, podvodila devojke i bila pomalo veštica... Njen prvi zanat bio je maska za ostale i pod tim izgovorom u njenu kuću su dolazile mnoge mlade sluškinje da bi tamo prale veš... Možete misliti kakav se promet tamo odvijao. Bila je i babica; nosila je svoje plahte iz kuće u kuću, samo da bi se svuda uvukla. Za njom su govorili, 'Majko, dođi ovamo!' ili 'Evo ide metresa!'. Svi su znali za nju. A opet je, i pored svih obaveza, nalazila vremena da ode na misu ili večernje.“ (Rojas 1959: 17–18)

Ipak, tipičniji primer isceliteljke bila je Gostanca (Gostanza), žena iz San Miniata, gradića u Toskani, koja je 1594. bila optužena da je veštica. Pošto je ostala udovica, počela je da se profesionalno bavi iscelivanjem i uskoro postala poznata u celom kraju po svojim terapeutskim sredstvima i egzorcizmu. Živela je s nećakom i s još dve žene, koje su takođe bile udovice. Prva susedka, takođe udovica, snabdevala ju je sastojcima za njene lekove. Klijente je primala u kući, ali je i išla svuda gde bi je zvali, da „obeleži“ bolesnu životinju, obiđe bolesnu osobu, pomogne ljudima u nekoj osvetti ili da se oslobode delovanja medicinskih čini. (Cardini 1989: 51–58) Njena oruđa bili su prirodna ulja i praškovi, kao i razni postupci za lečenje i zaštitu „simpatijom“ ili „dodirom“. Nije joj bilo u interesu da u zajednici izaziva strah, zato što se izdržavala svojim umećem. U stvari, bila je vrlo omiljena, svi su dolazili kod nje da bi se izlečili, da bi im nešto prorekla, pronašla izgubljene stvari ili napravila ljubavne napitke. Ali, nije mogla da izbegne progon. Posle Koncila u Trentu (1545–1563), kontrareformacija je zauzela strog stav prema narodnim isceliteljima, iz straha od njihove moći i duboke ukorenjenosti u kulturi njihovih zajednica. I u Engleskoj je sudbina „dobrih veštica“ bila zapečaćena 1604, kada je ukazom Džejmisa I propisana smrtna kazna za svaku osobu koja se služi duhovima i magijom, čak i kada ne bi pravila nikakvu vidljivu štetu.^[182]

S progonom narodnih iscelitelja, ženi je bilo oduzeto pravo na empirijsko znanje o biljkama i lekovitim sredstvima, koje se akumuliralo i prenosilo s generacije na generaciju i čiji je gubitak popločao put za novi oblik ograđivanja. Bilo je to vreme uspona profesionalne medicine, koja je ispred „nižih klasa“ podigla neprelazni zid naučnog znanja, nepristupačnog i stranog, uprkos njegovim isceliteljskim pretenzijama. (Ehrenreich i English 1973; Starhawk 1997)

Potiskivanje narodnog isceliteljstva i „veštica“ u korist lekara postavlja pitanje uloge koju je razvoj moderne nauke i naučnog pogleda na svet imao u usponu i padu lova na veštice. Tom pitanju se prilazi s dva različita stanovišta.

S jedne strane tu je teorija potekla iz prosvetiteljstva, po kojoj je napredak naučnog racionalizma imao ključnu

ulogu u okončanju progona. U verziji Džozefa Klejtsa (Joseph Klaitz, 1985), ta teorija smatra da je nova nauka preobrazila intelektualni život i podstakla novi skepticizam, time što je „univerzum prikazala kao samoregulišući mehanizam, u kojem je direktna i neprekidna božanska intervencija nepotrebna“. (str. 162) Ipak, Klejst priznaje da iste one sudije koje su polovinom XVII veka prekinuli suđenja vešticama nikada nisu doveli u pitanje realnost veštičarenja. „Ni u Francuskoj, niti bilo gde drugde, sudije koje su okončali lov na veštice nisu rekli da veštice ne postoje. Kao i Njutn i drugi naučnici tog vremena, oni su i dalje prihvatili natprirodnu magiju kao nešto teoretski održivo.“ (Ibid.: 163)

Nema dokaza da je nova nauka imala oslobađajuće dejstvo. Mehanicistički pogled na prirodu, koji se pojavio sa usponom moderne nauke, „oslobodio je svet čini“. Ali, nema dokaza da su oni koji su ga promovisali ikada rekli neku reč u odbranu žena optuženih da su veštice. Dekart je sebe po tom pitanju proglasio agnostikom; drugi mehanicistički filozofi (kao Džozef Glanvil i Tomas Hobs) snažno su podržavali lov na veštice. Ono što je okončalo lov na veštice (kao što je ubedljivo pokazao Brajan Isli) bili su uništenje sveta veštica i nametanje društvene discipline koju je zahtevao pobjednički kapitalistički sistem. Drugim rečima, lov na veštice se do kraja XVII veka okončao zato što je vladajuća klasa stekla snažnije osećanje sigurnosti, u pogledu svoje vlasti, a ne zbog pojave prosvećenog pogleda na svet.

Ostaje pitanje da li se uspon modernog naučnog metoda može smatrati za uzrok lova na veštice. To stanovište je najubedljivije izrazila Kerolin Merčant u svojoj knjizi *Smrt prirode* (Carolyn Merchant, *The Death of Nature*, 1980), koja korene progona veštica vidi u promeni paradigme koju je donela naučna revolucija, a naročito u usponu kartezijanske mehanicističke filozofije. Prema Kerolin Merčant, taj pomak je zamenio organski pogled na svet, koji je u prirodi, ženama i zemlji video majke hraniteljke, onim mehaničkim, koji ih je degradirao na nivo „raspoloživih resursa“ i uklonio sve etičke obzire u pogledu njihovog iskorišćavanja. (Merchant 1980: 127ff) Žena kao veštica, tvrdi ona, bila je proganjana kao otelotvorenje „divlje strane“ prirode, svega onoga što je u prirodi izgledalo neukrotivo, nekontrolisano i zato suprotno projektu nove nauke. Merčant pronalazi dokaze o vezi između progona veštica i uspona moderne nauke u delu Fransisa Bejkona, jednog od slavni očeva novog naučnog metoda, i pokazuje kako je njegov koncept proučavanja prirode bio oblikovan po uzoru na ispitivanje i mučenje veštica, tako što je prirodu prikazivao kao ženu koju treba pokoriti, ogoliti i silovati. (Merchant 1980: 168–72)

Velika zasluga prikaza Kerolin Merčant jeste u tome što je doveo u pitanje pretpostavku da je naučni racionalizam bio nosilac progresa i skrenuo pažnju na duboko otuđenje koje je moderna nauka stvorila između ljudskih bića i prirode. Pored toga, ona povezuje lov na veštice sa uništavanjem okruženja, kao i kapitalističku eksploataciju prirodnog sveta sa eksploatacijom žena.

Merčant, međutim, previđa da je „organski pogled na svet“, koji je elita prenaučne Evrope prihvatila, ostavljao prostor za robovlasništvo i istrebljivanje jeretika. Znamo i da su se pretenzije na tehnološku dominaciju prirodom i prisvajanje ženskih kreativnih moći mogle prilagoditi različitim kosmološkim okvirima. Renesansni čarobnjaci nisu bili ništa manje zainteresovani za takve ciljeve,^[183] dok njutnovska fizika svoje otkriće gravitacione sile nije dugovala mehanicističkom već magijskom shvatanju prirode. Pored toga, kada je početkom XVIII veka moda filozofskog mehanicizma počela da jenjava, pojavili su se novi filozofski pravci, koji su naglašavali vrednost „simpatije“, „senzibiliteta“ i „strasti“ i pri tom opet bili lako integrisani u projekat nove nauke. (Barnes i Shapin 1979)

Trebalo bi da imamo u vidu i da intelektualno gubište koje je podupiralo progon veštica nije bilo direktno preuzeto sa stranica filozofskog racionalizma. Pre će biti da je reč o prelaznom fenomenu, o nekoj vrsti ideološkog krpeža, koji se razvio pod pritiskom zadatka koji je trebalo obaviti. U njemu su elementi fantastičnog sveta srednjovekovnog hrišćanstva, racionalistički argumenti i moderne birokratske sudske procedure bili kombinovani na isti način na koji su se u kovanju nacizma pomešali, s jedne strane, kult nauke i tehnologije, a s druge, scenario obnove arhaičnog, mitskog sveta krvnih veza i premonetarnih odnosa.

Na to ukazuje Parineto, koji primećuje kako je lov na veštice bio klasičan primer (nažalost, ne i poslednji) za to kako je, u istoriji kapitalizma, „povratak nazad“ značio korak napred, kada je reč o stvaranju uslova za akumulaciju kapitala. Naime, izmišljanjem đavola, inkvizitori su potisnuli popularni animizam i panteizam, i na mnogo centralizovaniji način redefinisali mesto i distribuciju moći u kosmosu i društvu. Tako je, paradoksalno (prema Parinetiju), đavo u lovu na veštice delovao kao pravi božiji sluga; bio je činilac koji je najviše doprineo utiranju puta novoj nauci. Kao i sudski izvršitelj ili božiji tajni agent, đavo je u svet uneo red, izbacio iz njega

konkurentne uticaje i ponovo afirmisao boga kao isključivog vladara. On je tako uspešno konsolidovao božiju kontrolu nad ljudskim stvarima, da će, tokom jednog veka, s napredovanjem njutnovske fizike, bog moći da se povuče iz sveta i mirno, iz daleka nadzire njegovo delovanje, slično satnom mehanizmu.

Racionalizam i mehanicizam, prema tome, nisu bili *neposredni* uzroci progona, iako su doprineli stvaranju sveta posvećenog eksploataciji prirode. Što je još važnije, iza pokretanja lova na veštice stajala je potreba evropskih elita da iskorene ceo oblik postojanja koji je, od kasnog srednjeg veka, počeo da ugrožava njihovu političku i ekonomsku moć. Kada je taj zadatak bio ostvaren – kada je društvena disciplina bila ponovo uspostavljena, a hegemonija vladajuće klase konsolidovana – lov na veštice se završio. Verovanje u veštičarenje je čak moglo da postane predmet podsmeha, ocenjeno kao praznoverje i uskoro izbačeno iz pamćenja.

Taj proces je započeo krajem XVII veka, širom Evrope, iako se u Škotskoj vešticama sudilo još tri decenije. Još jedan faktor koji je doprineo okončanju lova na veštice bila je činjenica da je vladajuća klasa počela da gubi kontrolu nad njim i da se našla pod udarom sopstvene represivne mašine, budući da su optužbe počele da pogađaju i njene pripadnike. Midelfort piše kako su u Nemačkoj,

„plamenovi počeli da se pružaju sve bliže imenima ljudi koji su imali visoke položaje i veliku moć; sudije su prestale da veruju u priznanja i panika je počela da popušta...“ (Midelfort 1972: 206)

I u Francuskoj je poslednji talas suđenja izazvao opštu društvenu pometnju: sluge su optuživale gospodare, deca roditelje, muževi svoje žene. U takvim okolnostima, kruna je rešila da interveniše, i Kolber je proširio parisku jurisdikciju na celu Francusku da bi se progon zaustavio. Donet je novi zakon, u kojem se veštičarenje i ne spominje. (Mandrou 1968: 443)

Kao što je država i započela lov na veštice, tako su razne vlade, jedna po jedna, počele da preuzimaju inicijativu u njegovom okončavanju. Od sredine XVII veka činjeni su napor da se sudski i inkvizitorski žar ugasi. Jedna od neposrednih posledica bila je da se broj „običnih zločina“ odjednom umnogostručio. (*Ibid.*: 437) Kako je lov na veštice jenjavao, u Engleskoj, između 1686. i 1712, broj hapšenja zbog pljačke i oštećenja imovine (naročito zbog spaljivanja ambara, kuća i senika) zabeležio je ogroman rast (Kittredge 1929: 333), pri čemu su u zakonske knjige ušli i novi zločini. Svetogrđe je postalo kažnjivi prestup – u Francuskoj je bilo propisano da se nekoj osobi posle šestog suđenja zbog svetogrđa odseče jezik – kao i skrnavljenje (vređanje relikvija i krađa hostije). Propisana su i nova ograničenja u prodaji otrova; privatna upotreba je bila zabranjena, prodaja dopuštena samo uz zvaničnu dozvolu, a trovače je čekala smrtna kazna. Sve to ukazuje da se novi društveni poredak do tada uspešno konsolidovao, budući da su zločini bili identifikovani i kažnjavani kao takvi, bez pozivanja na natprirodno. Prema rečima jednog francuskog parlamentarca:

„Veštice i čarobnjaci se više ne osuđuju, prvo zato što je veštičarenje teško dokazati, a drugo, zato su se takve optužbe koristile da bi se nanela šteta. Moralo se prestati sa optuživanjem neizvesnog, da bi se optužilo ono izvesno.“ (Mandrou 1968: 361)

Kada je subverzivni potencijal veštičarenja jednom bio uništen, bavljenje magijom se čak moglo dopustiti. Posle okončanja lova veštice, mnoge žene su nastavile da se izdržavaju proricanjem, prodajom amajlija i bavljenjem drugim oblicima magije. Kao što je Pjer Bajl (Pierre Bayl) pisao 1704, „u mnogim francuskim provincijama, u Savoju, Bernskom kantonu i mnogim drugim delovima Evrope... nije bilo sela ili zaseoka, ma koliko malog, u kojem se neko ne bi smatrao vešticom.“ (Erhard 1963: 30) U Francuskoj XVIII veka, zanimanje za veštičarenje se razvilo i među gradskim plemstvom – koje je bilo isključeno iz proizvodnje i osećalo da bi njegove privilegije mogle biti ugrožene – koje je svoju žudnju za moći zadovoljavalo magijskim umećima. (*Ibid.*: 31–32) Ali, vlasti se sada više nisu bile zainteresovane za proganjanje takvih praksi, sklone da, umesto toga, veštičarenje vide kao proizvod neznanja i poremećene mašte. (Mandrou 1968: 519) Do početka XVIII veka, evropska inteligencija je čak počela da se diči svojom stečenom prosvetenošću i samouvereno nastavila da piše novu istoriju lova na veštice, odbacujući ga kao proizvod srednjovekovnog praznoverja.

Ipak, bauk veštice nastavio je da proganja maštu vladajuće klase, Godine 1871, pariska buržoazija mu se instinktivno vratila da bi demonizovala ženske učesnice Komune, optužujući ih kako žele da zapale Pariz. Tačnije, prilično je izvesno da je model za jezive priče i slike koje je buržoaska štampa koristila u stvaranju mita o *petroleuses* (one koje podmeću požar petrolejom) poticao iz repertoara lova na veštice. Kao što opisuje Edit Tomas (Edit Thomas), neprijatelji Komune su pričali kako na hiljade proleterki tumara ulicama grada (kao

veštice), danju i noću, s kanticama punim kerozina i natpisom „B. P. B“ („bon pour bruler“, dobro za potpalu), navodno sledeći instrukcije koje su dobile, u velikoj zaveri da se Pariz pretvori u pepeo pred nadiranjem vojske iz Versaja. Tomas piše kako su se „*petroleuses* mogle videti svuda. U delovima grada koje je okupirala versajska vojska, bilo je dovoljno da žena bude siromašna i bedno obučena, da nosi korpu, kutiju ili flašu mleka“, da bi bila osumnjičena.“ (Thomas 1966: 166–67) Na stotine žena bilo je proizvoljno pogubljeno, dok ih je buržoaska štampa ocrnjivala. Kao i veštica, *petroleuse* je bila opisana kao starija žena, opakog, divljeg zgloda, raščupane kose. U ruci je nosila kanticu s tečnošću s kojom je izvodila svoje zločine.^[184]

^[181] U srednjem veku, kada bi dete preuzelo porodično vlasništvo, automatski je preuzimalo i brigu o starim roditeljima, dok su u XVI veku roditelji počeli da se napuštaju, a prioritet je postalo ulaganje u sopstvenu decu. (Macfarlane 19670: 205)

^[182] Ukazom Džejmisa I propisana je smrtna kazna za sve koji se služe „duhovima i magijom“, čak i kada ne bi pravili nikakvu vidljivu štetu. Taj ukaz je kasnije postao osnova za progon veštica u američkim kolonijama.

^[183] U eseju „Outrunning Atlanta: Feminine Destiny in Alchemical Transmutations“, Alen i Habs pišu: „Čest simbol u alhemičarskim delima ukazuje na opsednutost izokretanjem ili čak ukidanjem ženske hegemonije nad procesom biološke kreacije. To priželjkivano ovladavanje izraženo je i u prikazima Zeusa koji rađa Atinu iz svoje glave... ili Adama koji rađa Evu iz svojih grudi. Alhemičar koji oličava primordijalnu težnju za kontrolom nad prirodnim svetom teži ničemu drugom do magiji materinstva... Tako je i veliki alhemičar Paracelzus potvrdno odgovorio na pitanje, 'Da li je u umetnosti i prirodi moguće da se čovek rodi izvan tela žene i prirodne majke'.“ (Allen i Hubbs 1980: 213)

^[184] O prikazu *petroleuse*, videti Albert Boime, *Art and the French Commune* (1995: 109–111; 196–99) i Rupert Christiansen, *Paris Babylon: The Story of the Paris Commune* (1994: 352–53).

Tablice

Račun za jedno suđenje u škotskom gradu Kirkaldiju, iz 1636 (Robbins 1959: 114)

	Funti	Šilinga	Penija
Za deset tovara uglja, za njihovo spaljivanje, pet maraka ili	3	6	8
Za jedno bure katrana		14	
Za sukno, za njihovu odeću	3	10	
Za njeno krojenje		8	
Za odlazak do vlastelina u Finmout, koji bi trebalo da vodi suđenje		6	
Za dželatov trud	8	14	
Za njegove troškove		16	4

V. Kolonizacija i pokrštavanje: *Kaliban i veštica u Novom svetu*

„... i tako oni misle da smo mi došli na ovaj svet samo zato da bismo ga uništili. Kažu kako vetrovi ruše kuće i obaraju drveće, a vatra ih pali, ali da mi proždiremo sve, da jedemo zemlju, menjamo tok rekama, nikada nemamo mira, ne znamo za predah, već da stalno jurimo tamo-amo, tražeći zlato i srebro, nikad zadovoljni, a onda se kockamo s time, ratujemo, ubijamo jedni druge, pljačkamo, kunemo, nikada ne govorimo istinu i kako smo ih lišili sredstava za život. I konačno, oni proklinju more koje je na zemlju izbacilo tako zlu i okrutnu decu.“ — Girolamo Benzoni, *Historia del Mondo Nuovo*, 1565.

„... svladane mučenjem i bolom (žene) su bile prisiljene da priznaju kako su obožavale *huacas* (sveta mesta) ... Jadikovale su, 'U ovom životu, mi žene... sada smo hrišćanke; možda onda treba kriviti sveštenike ako mi, žene, obožavamo planine, ako bežimo u brda i *puna* (visoravni), budući da za nas ovde nema pravde'.“ — Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva Chronica y Buen Gobierno*, 1615.

Uvod

Istorija tela i lova na veštice koju sam prikazala počiva na pretpostavci koju sažeto izražavaju „Kaliban i veštica“, likovi iz *Bure*, simboli otpora američkih Indijanaca kolonizaciji.^[185] Pretpostavka je kontinuitet između potčinjavanja stanovništva Novog sveta i naroda Evrope, naročito žena, u prelasku na kapitalizam. U oba slučaja prisutni su prisilno izmeštanje sa zemlje celih zajednica, masovno osiromašenje i kampanje „pokršćavanja“, koji su uništili autonomiju ljudi i komunalne odnose. Videli smo i stalno međusobno oplodavanje, budući da su se razni oblici represije razvijeni u Starom svetu prenosili u Novi svet, a zatim opet uvozili u Evropu.

Razlike se ne smeju potcenjivati. Do XVIII veka, zahvaljujući dotoku zlata, srebra i drugih resursa iz Amerike u Evropu, razvila se nova internacionalna podela rada, koja je podelila novi globalni proletarijat pomoću različitih klasnih odnosa i sistema discipline, označavajući tako početak često konfliktnih istorija unutar radničke klase. Ali, sličnost u tretmanu kojem su populacije Evrope i Amerike bile izložene dovoljno su velike da bi otkrile jednu i jedinstvenu logiku koja je upravljala razvojem kapitalizma i strukturalnim karakterom zločina počinjenih u tom procesu. Jedan od najupečatljivijih primera je proširivanje lova na veštice na američke kolonije.

Progon žena i muškaraca na osnovu optužbi zbog veštičarenja pojava je kojom su se u prošlosti uglavnom bavili istoričari ograničeni na Evropu. Jedini izuzetak od tog pravila jesu suđenja vešticama u Salemu, koja su ostala u središtu pažnje istraživača lova na veštice u Novom svetu. Danas je, međutim, prihvaćeno da su optužbe zbog obožavanja đavola imale ključnu ulogu i u kolonizaciji američkih urođenika. Dva teksta od posebnog značaja za tu temu, moraju se pomenuti kao osnova za moja razmatranja u ovom poglavlju. Prvi je knjiga Ajrin Silverblat, *Mesec, Sunce i veštica* (Irene Silverblatt, *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, 1987), studija lova na veštice i redefinisanja rodni odnosa i društvu Inka i kolonijalnom Peruu, koja je (koliko je meni poznato) prva koja je engleskom jezičkom području rekonstruisala istoriju andskih žena koje su bile progonjene kao veštice. Druga je knjiga Lučijana Parineta, *Veštice i moć* (*Streghe e Potere*, 1998), zbirka eseja koji dokumentuju uticaj lova na veštice u Americi na suđenja vešticama u Evropi, praćenih, međutim, autorovim insistiranjem da je progon veštica bio rodno neutralan.

Oba dela pokazuju da je u Novom svetu lov na veštice bio *svesna strategija vlasti za zavođenje terora*, radi slamanja kolektivnog otpora, učutkivanja celih zajednica i guranja njihovih članova u međusobne obračune. *Bila je to i strategija ograđivanja*, koje je, u zavisnosti od konteksta, moglo značiti ograđivanje zemlje, tela ili društvenih odnosa. Iznad svega, kao i u Evropi, lov na veštice je bio sredstvo za dehumanizaciju, i, kao takav, paradigmatički oblik represije, koji je trebalo da opravda porobljavanje i genocid.

Lov na veštice nije uništio otpor kolonizovanih. Pre svega zahvaljujući borbi žena, veze američkih Indijanaca sa zemljom, lokalnim religijama i prirodom preživjele su progon i više od pet vekova služile kao izvor antikolonijalnog i antikapitalističkog otpora. To je izuzetno važno i za nas, u vreme obnovljenog napada na resurse i oblike življenja urođeničkih populacija širom planete; naime, danas moramo da iznova sagledamo kako su konkvistadori nastojali da pokore one koje su kolonizovali i šta je ovim drugima omogućilo da osujete njihove planove i da, uprkos uništenju njihovog društvenog i fizičkog univerzuma, stvore novu istorijsku realnost.

^[185] Sikoraks, veštica, u stvari nije postala deo imaginacije latinoameričkih revolucionara, kao što je to bio slučaj s Kalibanom; ona je i dalje nevidljiva, kao što je to dugo vremena bila i borba žena protiv kolonizacije. Kada je reč o Kalibanu, ono što on predstavlja dobro je izrazio, u jednom svom veoma uticajnom eseju, kubanski pisac Roberto Fernandez Retamar:

Naš simbol nije Arijel... već Kaliban. To je nešto što smo mi, mestički žitelji tih istih ostrva na kojima je živeo Kaliban, videli naročito jasno. Prospero je osvojio ostrva, pobio naše pretke, porobio Kalibana i naučio ga svom jeziku, da bi ga ovaj mogao razumeti. Šta je drugo Kaliban mogao da uradi osim da taj isti jezik upotrebi – danas nema drugog – da bi ga prokleo...? Od Tupaka Amarua (Tupac Amaru)... Tusen-Luvertira (Toussaint-Louverture), Simona Bolivara... Hosea Martija (Jose Marti)... Fidela Kastru... Če Gevare... Franca Fanona (Frantz Fanon) – šta je bila naša istorija, naša kultura, ako ne istorija i kultura Kalibana? (Retamar 1989: 14; 5–21)

Videti i Margaret Paul Joseph, *Caliban in Exile* (1992):

„Prospero i Kaliban pružaju nam snažnu metaforu kolonijalizma. Jedan ogranak tog tumačenja jeste apstraktno viđenje Kalibana, žrtve istorije, frustrirane svešću o svojoj krajnjoj bespomoćnosti. U Latinskoj Americi je usvojeno drugo, mnogo pozitivnije tumačenje, zato što Kaliban tamo predstavlja mase koje teže ustanku protiv tlačenja od strane elite.“ (1992: 2)

Rođenje kanibala

Kada je Kolumbo zaplovio ka „Indijima“, lov na veštice u Evropi još nije bio masovna pojava. Međutim, upotreba obožavanja đavola kao oružja za napad na političke neprijatelje i ocrnjivanje celih populacija (kao što su muslimani i Jevreji) već je bila uobičajena među elitom. Povrh toga, kao što piše Simor Filips, unutar srednjovekovne Evrope razvila su se „progonjena društva“, podstaknuta hrišćanskim militarizmom i netolerancijom, koji su u „Drugom“ uglavnom videli metu za napad. (Seymour Phillips, 1994) Zato ne čudi to što su „kanibal“, „nevernik“, „varvarin“, „čudovišne rase“ i obožavaoci đavola bili „etnografski modeli“ s kojima su Evropljani „zakoračili u novo doba ekspanzije“ (*ibid.*, str. 62); naime, oni su poslužili kao filter kroz koji su misionari i konkvistadori tumačili kulture, religije i seksualne običaje naroda s kojima su se susretali.^[186] Obeležja drugih kultura doprinela su izmišljanju „Indijanaca“. Najviše su bili žigosani njihova „golotinja“ i „sodomija“ – što je verovatno bila i projekcija potrebe Španaca za radnom snagom – što je trebalo da znači da se američki Indijanci nalaze u životinjskom stanju (tako da se ne mogu pretvoriti u tegleću marvu), iako su neki izveštaji, kao dodatni znak njihove bestijalnosti, naglašavali njihov običaj da sve dele i „daju sve što imaju u zamenu za stvari male vrednosti“. (Hulme 1994: 198)

Definicija američkih urođenika kao kanibala, sledbenika đavola i sodomita, podupirala je fikciju po kojoj osvajanje Amerike nije bilo samo nekontrolisana potraga za zlatom i srebrom već misija pokrštavanja, što je španskoj Kruni pomoglo da 1508. dobije papski blagoslov i potpunu vlast nad crkvom u Americi. Pored toga, taj izgovor je u očima sveta, a verovatno i samih kolonizatora, uklonio sve sankcije zbog zlodela koja će počinuti nad „Indijancima“ i tako služio kao dozvola za ubijanje, bez obzira na ponašanje budućih žrtava. I zaista, „Bič, vešala, stubovi srama, zatvaranje, mučenje, silovanje i nasumično ubijanje postali su standardna oružja za nametanje radne discipline.“ (Cockcroft 1990: 19)

U prvoj fazi, međutim, slika kolonizovanih ljudi kao sledbenika đavola mogla je da postoji uporedo s pozitivnijim i čak idiličnim prikazom „Indijanaca“ kao nevinih i velikodušnih bića, koja žive „slobodna od mukotrpnog rada i tiranije“, što je evociralo mitsko „Zlatno doba“ ili raj na zemlji. (Brandon 1986: 6–8; Sale 1991: 100–101)

Ta slika je možda bila književni stereotip ili, kako je to, između ostalih, izrazio Roberto Retamar, retorička protivteža slici „divljaka“, kao izrazu nesposobnosti Evropljana da narode koje su sretali vide kao prava ljudska bića.^[187] Ali, to optimističko viđenje se poklapalo s periodom osvajanja (između 1520–1540), kada su Španci još verovali da se urođeničko stanovništvo može lako preobratiti i pokoriti. (Cervantes 1994) Bilo je to vreme masovnog pokrštavanja, kada su „Indijanci“ s mnogo žara nagovarani da promene svoja imena i napuste stare bogove i seksualne običaje, naročito poligamiju i homoseksualnost. Gologrude žene su bile prisiljavane da se pokriju, muškarci koji su nosili samo pregače oko pojasa morali su da navuku pantalone. (Cockcroft 1983: 21) Ali, u to vreme, borba protiv đavola sastojala se uglavnom od spaljivanja lokalnih „idola“, iako je franjevački sveštenik Huan Zumaraga izveo na sud i spalio na lomači mnoge političke i verske vođe iz centralnog Meksika, između 1536 (kada je u Južnu Ameriku stigla Inkvizicija) i 1543.

Međutim, kako se osvajanje nastavljao, nestao je prostor za bilo kakvo prilagođavanje. Nametanje vlasti ljudima nije moguće bez njihove degradacije do tačke koja isključuje svaki oblik identiteta. Tako je, uprkos ranijim propovedima o dobroćudnom narodu Taino (Karibi), u pogon stavljena ideološka mašinerija, pored one vojne, koja je kolonizovane narode prikazivala kao „prljava“ i demonska bića, koja upražnjavaju sve vrste grozota, pri čemu su isti oni zločini koji su raniji bili pripisivani nedostatku verskog obrazovanja – sodomija, kanibalizam, incest, polno naopako oblačenje – sada bili tretirani kao dokaz da su „Indijanci“ u vlasti đavola i da im se s punim pravom mogu oduzimati zemlja i životi. (Williams 1986: 136–137) U osvrtu na tu promenu slike, Fernando Servantes, u svojoj knjizi *Đavo u Novom svetu*, piše:

„Pre 1530. bilo je teško predvideti koje će od tih viđenja prevladati. Međutim, do sredine XVI veka, trijumf je odnelo negativno viđenje američkih urođeničkih kultura, a njegov uticaj je kao gusta magla obavijao sve zvanične i nezvanične izjave o tom pitanju.“ (Cervantes, *The Devil in The New World*, 1994)

Na osnovu istorija „Indija“ objavljenih u to vreme – kao što su ona De Gomarina (De Gomara, 1556) i Akostina (Acosta, 1950) – moglo bi se pretpostaviti da je tu promenu perspektive podstakao i susret Evropljana sa

imperijalističkim državama Asteka i Inka, čija je represivna mašinerija uključivala i praksu ljudskog žrtvovanja. (Martinez et al 1976) U knjizi *Historia Natural Y Moral de Las Indias*, koju je 1590. u Sevilji objavio jezuita Hose da Acosta (José de Acosta), živo je opisana odvratnost koju su kod Španaca izazvala masovna žrtvovanja, naročito kod Asteka, koja su uključivala hiljade mladih osoba (ratnih zarobljenika ili kupljene dece i robova).^[188] Ipak, kada čitamo izveštaj Bartolomea de las Kazasa (Bartolomé de las Casas) o uništavanju Indija ili bilo koji drugi izveštaj o osvajanju Amerike, pitamo se zašto bi Španci bili toliko šokirani tom praksom kada se ni sami nisu ustezali da počine neopisiva zlodela, u ime boga i zlata, i da, prema Kortezu, godine 1521, pobiju 100.000 ljudi samo prilikom zauzimanja Tenočtitlana. (Cockcroft 1983: 19)

Slično tome, kanibalistički rituali otkriveni u Americi, koji se ističu u zapisima iz vremena osvajanja, sigurno se nisu previše razlikovali od medicinskih praksi raširenih u Evropi u tom periodu. U XVI, XVII i čak i u XVIII veku, ispijanje ljudske krvi (naročito krvi osoba koje su umrle nasilnom smrću) i mumificirane telesne tečnosti, dobijene držanjem ljudskog mesa u raznim rastvorima, bili su uobičajeni lekovi za epilepsiju i druge bolesti u mnogim evropskim zemljama. Pored toga, ta vrsta kanibalizma, koja je „uključivala ljudsko meso, krv, srce, lobanju, koštanu srž i druge delove tela, nije bila ograničena samo na rubne delove društva već se upražnjavala i u najvišim krugovima“.^[189] (Gordon-Grube 1988: 406–407) Zato se novo užasavanje koje su Španci osetili prema urođeničkim populacijama, od druge polovine XVI veka, ne može pripisati kulturnom šoku, već se mora videti kao odgovor svojstven logici kolonizacije, koja nužno mora da u isti mah dehumanizuje one koje želi da kolonizuje i da strahuje od njih.

Koliko je ta strategija bila uspešna vidi se i po lakoći s kojom su Španci racionalizovali visoku stopu smrtnosti u epidemiji koja je pogodila taj region posle kontakta, uoči samog osvajanja, što su tumačili kao božiju kaznu za bestijalno ponašanje Indijanaca.^[190] Godine 1550, u Valjadolidu, razvila se i debata između Bartolomea de las Kazasa i španskog sudije Huana Ginesa de Sepulveda (Juan Ginés de Sepúlveda), o tome da li „Indijance“ treba ili ne treba smatrati ljudskim bićima, koja bi bila nezamisliva bez prethodne kampanje u kojoj su ovi bili prikazivani kao životinje i demoni.^[191]

Brojne ilustracije sa scenama iz života u Novom svetu, koje su počele da kruže Evropom od druge polovine XVI veka, dovršile su taj proces degradacije, sa svojim mnoštvom nagih tela i ljudožderskim gozbama, sličnim veštičjim sabatima, na kojima su glavne poslastice bile ljudske glave i udovi. Pozni primer tog književnog žanra je *Le Livre des Antipodes* („Knjiga o Antipodima (Americi)“, 1630), Johana Ludviga Gotfrida (Johann Ludwig Gottfried), koja donosi veliki broj groznih slika: žene i deca koji proždiru ljudske iznutrice ili kanibalska zajednica okupljena oko ražnja, koja jede ruke i noge, dok gleda kako se drugi ljudski ostaci još peku. Raniji doprinos kulturnoj proizvodnji američkih Indijanaca kao bestijalnih stvorenja bile su ilustracije iz knjige *Les Singularitéz de la France Antarctique* („Neobičnosti antarktičke Francuske“, Pariz, 1557), francuskog franjevca Andrea Tevea (André Thevet), koje su se još tada bavile ljudskim čerečenjem, kuvanjem i kanibalskim gozbama; tu je i knjiga Hansa Stadena, *Wahrhaftige Historia* („Verodostojna istorija“, Marburg, 1557), u kojoj autor opisuje svoje zarobljeništvo među brazilskim kanibalskim indiosima. (Parinetto 1998: 428)

^[186] U svom izveštaju sa ostrva Hispanjole, Francisko Lopez de Gomara je u *Historia General de Las Indias* (1551) mogao da krajnje sigurno izjavi kako je „glavni bog kojeg imaju na ovom ostrvu đavo“, kao i da je đavo živeo među ženama. (de Gomara: 49) Slično tome, peta knjiga Akostine *Historia* (1590), u kojoj ovaj razmatra religiju i običaje stanovnika Meksika i Perua, posvećena je raznim oblicima na koje su ti narodi obožavali đavola, uključujući i prinošenje ljudskih žrtvi.

^[187] „Slika kariba/ kanibala“, piše Retamar, „suprotstavljena je drugoj, onoj koja se može naći u Kolumbovim spisima, gde ovaj piše o američkom čoveku: Aruaku (Aravak; Arawak), s Velikih Antila – Tainu, pre svega – koga opisuje kao miroljubivog, blagog i čak kao plašljivog i kukavičkog. Obe vizije američkog urođenika kružice vrtoglavo Evropom... Taino će postati rajski stanovnik utopijskog sveta... S druge strane, Karib će postati kanibal – ljudožder, bestijalni čovek, smešten na rub civilizacije, s kojim se mora voditi borba na život i smrt. Ali, te dve slike su manje kontradiktorne nego što se to čini na prvi pogled.“ Svaka slika odgovara nekoj kolonijalnoj intervenciji – koja sebi dodeljuje pravo da kontroliše živote urođeničkog stanovništva Kariba – za koju Retamar smatra da se nastavlja i danas. Potvrdu srodnosti između te dve slike Retamar vidi u činjenici da su i blagi Taino i strašni Karib bili istrebljeni. (*Ibid*: 6–7)

^[188] Prinošenje ljudskih žrtvi čini veliki deo Akostinog izveštaja o religioznim običajima Inka i Asteka. On opisuje kako je u Peruu bilo žrtvovano tri ili četiri stotine dece, uzrasta od dve do pet godina – što je bio „duro e inhumano spectaculo (težak i okrutan prizor)“, prema njegovim rečima. A opisuje, između ostalog, i žrtvovanje sedamdeset španskih vojnika, zarobljenih u bici u Meksiku, i kao i de Gomara, s krajnjom sigurnošću tvrdi da su ta ubistva bila delo đavola. (str. 250ff)

^[189] Medicinski praktikanti iz Nove Engleske su spravljali lekove „od ljudskih leševa“. Među najpopularnijim, koji se naširoko preporučivao kao

lek za sve bolesti, bila je „Mumija“, preparat napravljen od nekog ostatka leša, osušenog ili balsamovanog. Kada je reč o pijenju ljudske krvi, Gordon-Gruber piše kako je „povlastica dželata bila da prodaje krv kriminalaca kojima je odrubio glave. Davala se dok je još bila topla, epileptičarima i drugim mušterijama, koji su u gomilama čekali na mestu pogubljenja, 's lončićima u rukama'.“ (1988: 407)

[190] Volter L. Viliams piše: „Špancima nije bilo jasno zašto Indijanci podležu bolestima, već su u tome videli znak božje namere da iskoreni nevernike. Ovijedo zaključuje: 'Bog nije bez razloga dopustio da budu uništeni. I ne sumnjam da će zbog njihovih grehova bog uskoro završiti s njima.' Zatim, u pismu kralju, u kojem osuđuje Maje zbog prihvatanja homoseksualnog ponašanja, dodatno objašnjava: 'Želim da spomenem i to, da bih još snažnije naglasio krivicu zbog koje bog kažnjava Indijance, kao i razlog zašto se nisu našli u našoj milosti.'“ (Williams 1986: 138)

[191] Teoretska osnova Sepulvedine argumentacije u prilog porobljavanja Indijanaca bila je Aristotelova doktrina o „prirodnom ropstvu“. (Hanke 197: 16ff)

Eksploatacija, otpor i demonizacija

Do prekretnice u antiindijanskoj propagandi i antiidolatrijskoj kampanji, koje su pratile proces kolonizacije, došlo je u drugoj polovini XVI veka, odlukom španske Krune da u američkim kolonijama zavede mnogo strožiji sistem eksploatacije. Ta odluka je bila motivisana krizom „ekonomije pljačke“, uvedene posle osvajanja, u kojoj je akumulacija bogatstva više zavisila od prisvajanja „indijanskih“ viškova dobara nego od direktne eksploatacije njihovog rada. (Spalding 1984; Steve J. Stern 1982) Sve do druge polovine XVI veka, uprkos masakrima i eksploataciji na osnovu sistema *encomienda*, Španci nisu potpuno narušili samodovoljne ekonomije koje su zatekli u kolonizovanim područjima. Umesto toga, u akumulaciji bogatstva, oslanjali su se na sistem danka koji su uveli Asteci i Inke, u kojem su im posebno imenovane poglavice (*caciquez* u Meksiku, *kuracas* u Peruu) davale određene kvote dobara i radne snage, koje su izgleda dopuštale opstanak lokalnih ekonomija. Danak koji su Španci izvlačili bio je mnogo veći od onoga što su Asteci ili Inke ikada tražili od onih koje su pokorili: ali, to opet nije moglo da zadovolji njihove prohteve. Do polovine XVI veka ustanovili su da im je sve teže da obezbede dovoljno radne snage kako za *obrajes* (radionice za proizvodnju dobara namenjenih internacionalnom tržištu), tako i za eksploataciju nedavno otkrivenih rudnika srebra i žive, kao što su legendarni rudnici iz Potosija (Bolivija).^[192]

Potreba da se iz urođeničkih populacija iscedi što više rada izvirala je delom iz situacije kod kuće, gde je španska Kruna doslovno plivala u američkom blagu, od plodova i dobara koji nisu bili proizvedeni u samoj Španiji. Pored toga, opljačkano bogatstvo je finansiralo teritorijalnu ekspanziju Krune u Evropi. To je do te mere zavisilo od stalnog priliva mase srebra i zlata iz Novog sveta da je do sredine XVI veka Kruna bila spremna da umanjí moć *encomenderosa*, da bi prisvojila najveći deo indijanskog rada radi iskopavanja srebra namenjenog Španiji.^[193] Ali, otpor kolonizaciji bio je sve veći.^[194] (Spalding 1984: 134–135; Stern 1982) U odgovoru na tu pretnju, objavljen je rat urođeničkim kulturama Meksika i Perua, što je utrlo put drakonskom intenziviranju kolonijalne vladavine.

U Meksiku je taj rat počeo 1562, kada je na inicijativu provincijala Dijega de Lande (Diego de Landa) pokrenuta antiidolatrijska kampanja na Jukatani, u kojoj je više od 4.500 ljudi bilo zarobljeno i brutalno mučeno, pod optužbom da prinose ljudske žrtve. Zatim su bili podvrgnuti dobro orkestriranom javnom kažnjavanju, koje se završilo uništavanjem njihovih tela i njihovog morala. (Clendinnen 1987: 71–92) Kazne su bile toliko okrutne (bičevanje do krvi, godine robijanja u rudnicima), da su mnogi ljudi umrli ili bili onesposobljeni za rad; neki su pobjegli od svojih kuća, a neki se ubili, tako da je rad bio obustavljen, a lokalna ekonomija ozbiljno narušena. Ipak, progon koji je pokrenuo Landa poslužio je kao temelj novoj kolonijalnoj ekonomiji, budući da je lokalnom stanovništvu pokazao da su Španci rešeni da ostanu i da je vladavina starih bogova okončana jednom za svagda. (*Ibid.*: 190)

I u Peruu je prvi opšti napad na dijabolizam usledio šezdesetih godina XVI veka, uporedo sa usponom pokreta Taki Onkoj (Taki Onqoy),^[195] militantnog urođeničkog pokreta, koji je propovedao protiv kolaboracije sa Evropljanima i u prilog panandskog saveza lokalnih bogova (*huacas*), koji će okončati kolonizaciju. Takionkosi su pretrpljeni poraz i sve veću smrtnost pripisivali odricanju od lokalnih bogova i ohrabivali ljude da odbace hrišćansku religiju, kao i imena, hranu i odeću koje su dobili od Španaca. Podsticali su ih i da odbiju da plaćaju danak i rade za Špance, kao i da „više ne nose košulje, šešire, sandale ili bilo koju drugu odeću iz Španije“. (Stern 1982: 53) Ako tako postupe – obećavali su – oživljeni *huacas* će preokrenuti svet i uništiti Špance tako što će na njih poslati bolest i potopiti njihove gradove, a okean će se podići i izbrisati svako sećanje na njihovo postojanje. (Stern 1982: 52–64)

Pretnja Taki Onkoja bila je ozbiljna, zato što je pozivala na panandsko ujedinjenje *huacas*, čime je taj pokret označio početak stvaranja novog identiteta sposobnog da prevaziđe podelu na osnovu tradicionalne organizacije *ayullus* (porodičnih jedinica). Prema Sternovim rečima, bilo je to prvi put da su narodi sa Anda počeli da sebe gledaju kao na jedan narod, kao na „Indijance“ (Stern 1982: 59), tako da se pokret brzo širio, „na sever sve do Lime, na istok do Kuska i preko visoravni na jugu do La Paza u današnjoj Boliviji“. (Spalding 1984: 246) Odgovor je usledio na crkvenom Koncilu u Limi, održanom 1567, na kojem je odlučeno da sveštenici treba da „iskorene bezbrojna praznoverja, ceremonije i dijabolične obrede Indijanaca. Takođe treba da žigošu pijančenje, hapse vračeve i iznad svega otkrivaju i uništavaju svetilišta i talismane“ povezane sa obožavanjem lokalnih božanstava (*huacas*). Te preporuke su bile ponovljene na sinodu i Kitu (Ekvador) 1570, na kojem je još jednom

ukazano kako „poznati vračevi... čuvaju *huacas* i pričaju s đavolom“. (Hemming 1970: 397)

Huacas su bili planine, izvori, kamenje i životinje u kojima su boravili duhovi predaka. Kao takvi, bili su predmet kolektivne brige, negovani i poštovani među svima za koje je to bila glavna spona sa zemljom, kao i sa poljoprivrednim praksama od središnjeg značaja za ekonomsku reprodukciju. Žene su im se obraćale, kao što u nekim delovima Južne Amerike izgleda rade i danas, da bi obezbedile zdravu letinu.^[196] (Descola 1994: 191–214) Njihovo uništavanje ili zabrana njihovog obožavanja bili su napad na zajednicu, na njene istorijske korene, na odnos ljudi sa zemljom i njihov intenzivno duhovni odnos s prirodom. To su shvatili i Španci, koji su od sredine XVI veka započeli sa sistematičnim uništavanjem svega što je podsećalo na neki predmet obožavanja. Ono što su Klod Bode i Sidni Pikaso pisali o antiidolatrijskoj kampanji koju su franjevci sprovodili protiv Maja na Jukatanu, važi i ostatak za Meksika, kao i za i Peru:

„Idoli su uništavani, hramovi spaljivani, a oni koji su poštovali urođeničke običaje i prinosili žrtve bili su kažnjavani smrću; svetkovine kao što su gozbe, pesma i ples, kao i umetničke i intelektualne aktivnosti (slikanje, vajanje, posmatranje zvezda, hijeroglifsko pismo) – osumnjičeni da su nadahnuti đavolom – bili su zabranjeni, a oni koji su se time bavili nemilosrdno proganjani.“ (Claude F. Baudez i Sydney Picasso 1992: 21)

Taj proces je išao ruku pod ruku sa reformom koju je zahtevala španska kruna da bi povećala eksploataciju urođeničke radne snage i olakšala dotok blaga u svoje kovčege. U tu svrhu uvedene su dve mere, obe podstaknute antiidolatrijskom kampanjom. Prvo, drastično je povećana kvota rada koju su lokalne poglavice morali da obezbede za rudnike i *obrajes*, a uvođenje novih pravila stavljeno je pod nadzor lokalnih predstavnika Krune (*corregidore*), koji su bili ovlašćeni da hapse i sprovede druge oblike kažnjavanja, u slučaju neposlušnosti. Dalje, započet je program preseljenja (*reducciones*), u kojem je veći deo seoskog stanovništva prebačen u određena naselja, tako da budu pod neposrednijom kontrolom. Uništavanje *huacas* i proganjanje religije predaka povezane s njima bilo je značajno za obe mere, budući da je *reducciones* crpeo snagu iz demonizacije lokalnih mesta obožavanja.

Ubrzo je, međutim, postalo jasno da pod maskom hrišćanstva ljudi i dalje obožavaju svoje bogove, kao što su se i dalje vraćali na svoja *milpas* (polja) i posle progona iz svojih domova. Tako se, umesto da oslabi, napad na lokalne bogove vremenom pojačao, s vrhuncem između 1619. i 1660, kada je uništavanje idola bilo praćeno pravim lovom na veštice, ovog puta posebno ciljajući na žene. Karen Spalding je opisala lov na veštice koji je 1660, na *repartimiento* (kolonijalnom imanju) u Hvaročiri (Peru), sproveo sveštenik-inkvizitor Don Huan Sarmiento. Prema njenom prikazu, suđenje je održano prema obrascu lova na veštice u Evropi. Počela je čitanjem ukaza protiv idolatrije i propovedi protiv greha. Sledilo je iznošenje tajnih optužbi, od strane anonimnih potkazivača, zatim ispitivanje osumnjičenih, s mučenjem radi iznuđivanja priznanja, i na kraju presuda i kažnjavanje, koje se u ovom slučaju sastojalo od javnog bičevanja, progona i drugih oblika poniženja:

„Osuđene osobe su dovođene na trg... Tu su ih peli na mazge i magarce, s drvenim krstovima dugačkim oko dvadeset centimetara okačenim oko vrata. Bilo im je naređeno da nose te znake poniženja od tada nadalje. Verske vlasti su im na glave stavljale srednjovekovne *coroze*, kape u obliku visokih kupa, napravljene od kartona. što je među evropskim katolicima bio znak srama i poniženja. Kosa ispod tih kapa bila im je odsečena – što je bio andski znak poniženja. Onima koji su bili osuđeni na bičevanje, leđa su bila gola. Oko vrata su im vezali užad. Išli su sporo ulicama varoši, dok je glasnik ispred njih čitao spisak njihovih zlodela... Posle tog spektakla, ljudi su se vraćali nazad, neki s leđima okrvavljenim od 20, 40 ili 100 udaraca korbačem od devet žila, koje im je zadao seoski dželat.“ (Spalding 1984: 256)

Karen Spalding zaključuje:

„Kampanje protiv idolatrije bile su egzemplarni rituali, didaktički teatar, namenjen kako publici, tako i učesnicima, vrlo slično javnim vešanjima u Evropi.“ (*Ibid.*: 265)

Njihov cilj je bio da zastraše stanovništvo, da stvore „prostor smrti“,^[197] u kojem bi potencijalni buntovnici bili toliko paralisani strahom da bi radije prihvatili bilo šta, samo da ne prođu kroz muke onih koji su bili javno pretučeni i poniženi. Španci su u tome bili delimično uspešni. Suočeni s mučenjem, anonimnim optužbama i javnim poniženjima, mnogi savezi i prijateljstva bili su prekinuti; vera ljudi u delotvornost njihovih bogova je oslabila, a obožavanje se pretvorilo u potajne lične prakse, umesto da bude kolektivno, kao što je to bilo u Americi pre osvajanja.

Koliko je duboko društveno tkivo bilo oštećeno tim kampanjama zastrašivanja, vidi se, prema Karen Spalding, i po promeni do koje je vremenom došlo i u samim optužbama. Dok su polovinom XVI veka ljudi mogli da otvoreno izraze svoju ličnu i zajedničku odanost tradicionalnoj religiji, do polovine XVII veka zločini za koje su bili optuživani počeli su da se odnose na „veštičarenje“, praksu koja je sada podrazumevala tajno ponašanje, pri čemu su optužbe sve više ličile na one protiv veštica u Evropi. Na primer, u kampanji pokrenutoj 1660. u oblasti Hvaročire, „zločini koje su vlasti otkrile... odnosili su se na iscelivanje, pronalaženje izgubljenih stvari i druge oblike koji bi se generalno mogli smatrati 'veštičarenjem'“. Ipak, ista kampanja je otkrila da su uprkos progonima, u očima zajednica, „preci i *huacas* i dalje bili od suštinskog značaja za njihov opstanak.“ (Spalding 1984: 261)

[192] Rudnik je otkriven 1545, pet godina pre debate između Las Kazasa i Sepulvede.

[193] Polovinom XVI veka, opstanak španske Krune je toliko zavisio od američkog blaga – zbog isplate plaćenika koji su se borili u ratovima – da je oduzimala i toware blaga koji su stizali privatnim brodovima. Oni su obično nosili kući uštedeni novac učesnika pohoda, koji su planirali da se povuku u Španiju. Tako je, tokom mnogo godina, buktao sukob između iseljenika i Krune, koji je za ishod imao da je prvima bilo ograničeno pravo na akumuliranje bogatstva.

[194] Snažan opis tog otpora nalazi se u knjizi Enrike Majera (Enrique Mayer), *Tribute to the Household* (1982), u delu koji govori o čuvenim *visitas*, u kojima su *encomenderos* obilazili sela da bi utvrdili koliko svaka zajednica duguje njima i Kruni. U andskim planinskim selima, satima pre njihovog dolaska, ljudi bi primetili kolonu konjanika, posle čega su mladi bežali iz sela, deca se preraspoređivala po različitim domovima, a zalihe sakrivala.

[195] Naziv Taki Onkoj (Taki Onqoy) odnosi se na trans u koji su zapadali plesači, pripadnici pokreta.

[196] Filip Deskola piše da je kod Ačuaara (Achuar), naroda iz gornjeg toka Amazona, „nužan uslov dobrog vrtlarstva direktna harmonična i stalna razmena sa Nunkui, pokroviteljskim duhom vrtova“. (Philippe Descola 1994: 192) To je ono što svaka žena radi, kada peva tajne pesme i magijske bajalice, „koje zna napamet“, travama i biljkama iz svog vrta, pozivajući ih da rastu. (*Ibid.*: 198) Odnos između neke žene i duha koji štiti njen vrt je toliko intiman, da kada ona umre, „njena bašta ide za njom, zato što se, osim njene neudate kćerke, nijedna druga žena neće usuditi da stupi u odnos u koji nije sama upućena.“ Kada je reč o muškarcima, oni su „prema tome, potpuno nesposobni da zamene svoje žene u slučaju potrebe... Kada neki muškarac ostane bez bilo koje žene (majke, žene, sestre ili kćerke) koja bi obrađivala vrt i spremala hranu, on nema drugog izbora osim da se ubije.“ (*Ibid.*: 175)

[197] Taj izraz je upotrebio Majkl Tausig u svojoj knjizi *Shamanism, Colonialism and the Wild Man* (Tausig 1991), da bi naglasio funkciju terora u uspostavljanju kononijalne hegemonije u Americi:

„Kakve god zaključke da izvedemo o tome zašto se hegemonija tako brzo širila, pogrešićemo ako previdimo ulogu terora. A pod time podrazumevam razmišljanje kroz teror, što je kako psihološko, tako i društveno stanje, čija se posebnost sastoji u ulozi posrednika kolonijalne hegemonije *par excellence*: to je *prostor smrti*, u kojem su Indijanci, Afrikanci i belci stvorili Novi svet.“ (Str. 5; kurzivi su autorkini.) Tausig, međutim dodaje da je *prostor smrti* i „prostor transformacije“, budući da se „kroz iskustvo približavanja smrti može steći i mnogo intenzivniji osećaj života; strah može doneti ne samo veću samosvest već i fragmentaciju, a zatim i gubitak sebstva koje se povinuje autoritetu.“ (*Ibid.*: 7)

Žene i veštice u Americi

Nije slučajno to što je „među osobama optuženim u istrazi 1660. u Hvaročiri bilo najviše žena (28 od 32)“ (Spalding 1984: 258), isto kao što su žene bile najviše zastupljene i u pokretu Taki Onkoj. Žene su bile te koje su najsnažnije branile stari način života i suprotstavljale se novim strukturama vlasti, verovatno zato što su njima bile najviše i pogođene.

Položaj žena u prekolumbovskim društvima bio je veoma snažan, što se vidi i po brojnim i važnim ženskim božanstvima iz njihovih religija. Kada je 1517. dospelo na jedno ostrvo nadomak obale jukatanskog poluostrva, Hernandez de Kordoba (Cordoba) ga je nazvao Isla Mujeres (Ostrvo žena), „zato što su se u hramovima koje su obišli nalazili brojni ženski idoli.“ (Baudez i Picasso 1992: 17) U Americi pre osvajanja, žene su imale sopstvenu organizaciju, svoju društveno priznatu sferu aktivnosti i mada nisu bile ravnopravne s muškarcima, ^[198] smatralo se da se dopunjuju s njima, sa svojim doprinosom porodici i društvu.

Pored toga što su radile na poljima, vodile domaćinstva i tkale, one su bile zadužene i za proizvodnju raznobojnih tkanina, za odeću koja se nosila svakodnevno ili za vreme ceremonija, pravile grnčariju, bile travarke, iceliteljke (*curanderas*) i sveštenice (*sacerdotisas*) u službi kućnih božanstava. U južnom Meksiku, u oblasti Oahake, bavile su se proizvodnjom *pulque-maguey*, svete supstance za koju se verovalo da su je stvorili bogovi i povezane sa *Mayahuel*, boginjom zemlje, koja se nalazila u „središtu religije seljaka“. (Taylor 1970: 31–32)

Ali, s dolaskom Španaca sve se promenilo, budući da su ovi sa sobom doneli tovar mizoginih uverenja i restrukturirali ekonomiju i političku vlast u korist muškaraca. Žene su trpele i tako što su dospele u ruke tradicionalnih poglavica, koji su, da bi zadržali svoju vlast, počeli da otimaju komunalnu zemlju i da ženama iz zajednice oduzimaju pravo na korišćenje zemlje i izvora vode. Tako su unutar kolonijalne ekonomije žene bile svedene na status sluškinja (u službi *encomenderos*, sveštenika i *corregidores*) ili su radile kao tkalje u *obrajes*. Žene su bile prisiljene i da prate svoje muževe koji su morali da rade u rudnicima, u režimu *mita* – sudbina koju su ljudi smatrali gorom od smrti – budući da su 1528. vlasti propisale da se supružnici ne smeju razdvajati, tako da su se i žene i deca od tada mogli iskoristiti za rad u rudnicima, pored toga što su spremale hranu za muške radnike.

Drugi izvor degradacije žena bio je novi španski zakon koji je zabranio poligamiju, tako da su muškarci morali da se preko noći odreknu svojih žena ili da ih proglase za sluškinje (Mayer 1981), dok su deca iz tih veza bila svrstana u pet različitih kategorija nelegitimnosti. (Nash 1980: 143) Ironično, dok su poligamne veze bile zabranjene, s dolaskom Španaca nijedna urođenička žena nije bila bezbedna od silovanja ili otimanja, tako da su mnogi muškarci, umesto da se žene, počeli da odlaze kod prostitutki. (Hemming 19670) U mašti Evropljana, sama Amerika je bila ispružena, naga žena, koja zavodljivo doziva bele došljake. Ponekad su „indijanski“ muškarci bili ti koji su svoje ženske rođake izručivali sveštenicima ili *encomenderos* u zamenu za neku ekonomsku korist ili javni položaj.

Iz svih tih razloga, žena je postala glavni neprijatelj kolonijalne vladavine, tako što je odbijala da ide na misu, da krsti decu ili da na bilo koji način sarađuje s kolonijalnim vlastima i sveštenicima. U Andima, neke žene su se radije ubijale i ubijale svoju mušku decu, verovatno zato da bi sprečile da ih odvedu u rudnike, ali i zbog zgađenosti zlostavljanjem od strane svoje muške rodbine. (Silverblatt 1987) Druge su organizovale svoje zajednice i, suočene sa izdajom mnogih lokalnih poglavica, koji su se uključili u kolonijalne strukture, postale sveštenice, liderke i čuvarke *huacas*, preuzimajući tako uloge koje nikada ranije nisu postojale. To objašnjava zašto su žene bile kičma pokreta Taki Onkoj. U Peruu, one su i pripremale ljude za ispoved, kada bi ovi trebalo da odu kod katoličkih sveštenika, tako što su ih savetovale šta bi bilo bezbedno da im kažu, a šta im ne bi trebalo otkriti. I dok su pre osvajanja žene bile zadužene isključivo za obrede posvećene ženskim božanstvima, kasnije su postale pomoćnice ili glavne službenice kultova posvećenih *huacama* muških predaka – što im je pre osvajanja bilo zabranjeno. (Stern 1982) Protiv kolonijalne vlasti su se borile i tako što se povlačile na visoravni (*punas*), gde su mogle da neguju staru religiju. Kao što piše Ajrin Silverblat:

„I dok su muški urođenici često bežali od tlačiteljske *mite* i plaćanja danka, tako što su napuštali svoje zajednice i odlazili da rade kao *yaconas* (kvazikmetovi) na velikim hacijendama, žene su bežale na visoravni, nepristupačne i

veoma udaljene od režima *reducciones* iz svojih urođeničkih zajednica. Kada bi se jednom dokopale visoravni, žene su odbacivale sve sile i simbole svoje potlačenosti, odbijale španske administratore i sveštenstvo, kao i zvanične predstavnike svojih zajednica. Žestoko su odbacivale i kolonijalnu ideologiju, koja je pojačavala njihovu potlačenost, tako što su odbijale da idu na misu, da idu na katoličku ispoved ili uče zvaničnu katoličku dogmu. Što je još važnije, žene nisu samo odbacivale katolicizam; one su se vraćale svojoj urođeničkoj religiji, najbolje što su umele, onom kvalitetu društvenih odnosa koji je ta religija izražavala.“ (1987: 197)

Prema tome, time što su žene proganjali kao veštice, Španci su ciljali na sledbenice stare religije i podstrekačice antikolonijalne pobune, pri čemu su pokušavali da redefinišu „sferu aktivnosti u kojoj su urođeničke žene mogle da učestvuju“. (Silverblatt 1987: 160) Kao što ukazuje Ajrin Silverblat, koncept veštičarenja bio je stran andskom društvu. I u Peruu, kao i u svakom preindustrijskom društvu, mnoge žene su bile „stručne poznavateljke medicinskog znanja“, koje su poznavale svojstva trava i biljaka, a bile su i vračare. Ali, hrišćanski pojam đavola bio im je nepoznat. Ipak, do XVII veka, pod uticajem mučenja, intenzivnog progona i „prisilne akulturacije“, uhapšene andske žene, većinom one siromašne i stare, bile su optužene za iste one zločine za koje su i žene iz Evrope bile optuživane na suđenjima vešticama: pakt i kopulacija s đavolom, davanje biljnih lekova, upotreba pomada, letenje, pravljenje voštanih figurica. (Silverblatt 1987: 174) Bile su prisiljavane da priznaju kako obožavaju kamenje, planine i izvore i da hrane *huacas*. Što je najgore, priznavale su kako su omađijale autoritete i druge osobe iz redova vlasti i izazivale njihovu smrt. (Ibid.: 187–88)

Kao i u Evropi, mučenje i teror su korišćeni da bi se optuženi prisilili da odaju druga imena, tako da se krug progona sve više širio. Ali, jedan od ciljeva lova na veštice, izolacija veštica od ostatka zajednice, nije bio ostvaren. Andske veštice nisu postale otpadnice. Naprotiv, bile su „aktivno tražene kao *comadres* (babice), a njihovo prisustvo je bilo obavezno na neformalnim seoskim venčanjima, pošto su se u svesti kolonizovanih, veštičarenje, negovanje drevnih tradicija i svestan politički otpor sve više preplitali.“ (Ibid.) Stara religija je i ostala sačuvana dobrim delom zahvaljujući otporu žena. Obožavanje je otišlo u ilegalu, na štetu njegovog kolektivnog karaktera iz vremena pre osvajanja. Ali, veze s planinama i drugim boravištima *huacas* nisu bile uništene.

Na sličnu situaciju nailazimo i u centralnom i južnom Meksiku, gde su žene, pre svega sveštenice, imale važnu ulogu u odbrani svojih zajednica i kultura. U tom regionu, prema knjizi Antonija Garsije Leona, *Otpor i utopija* (Antonio Garcia de Leon, *Resistencia y Utopia*, 1985), u periodu posle osvajanja, žene su „vodile ili savetovale sve velike narodne pobune“. (de Leon 1985, Vol. 1: 31) U Oahaki, žene su učestvovala u narodnim pobunama sve do XVIII veka, kada su, u jednom od četiri slučaja, predvodile napade na vlasti i bile „upadljivo agresivnije, uvredljivije i buntovnije.“ (Taylor 1979: 116) I u Čijapasu su žene imale ključnu ulogu u očuvanju stare religije i antikolonijalnoj borbi. Tako su 1524, kada su Španci krenuli u vojni pohod da bi pokorili buntovne Čijapanekose, sveštenice bile te koje su predvodile urođeničke trupe. Žene su učestvovala i u tajnim aktivnostima sledbenika idola i pobunjenika, koje su sveštenici povremeno otkrivali. Na primer, 1584, tokom obilaska Čijapasa, biskupu Pedru de Feriji (de Feria) bilo je rečeno kako nekolicina lokalnih indijanskih poglavica i dalje poštuju stare kultove i da su ih u tome savetovale žene, s kojima su se „upuštali u prljave radnje, kao što su (sabat) slični obredi u kojima su se mešali jedni s drugima i pretvarali u bogove i boginje, gde su žene bile zadužene da donesu kišu i blagostanje onima koji bi to od njih tražili“. (de Leon 1985, Vol. 1: 76)

Prema tome, ironično je to što su južnoamerički revolucionari za simbol svog otpora kolonizaciji uzeli Kalibana, a ne njegovu majku, vešticu Sikoraks. Naime, Kaliban je mogao da se bori protiv svog gospodara samo tako što ga je proklinjao na jeziku koji je naučio od njega, postavši tako zavistan od „oruđa svog gospodara“ čak i u svojoj pobuni. Mogao je biti i obmanut kako se može osloboditi kroz silovanje i inicijative koje su u Novi svet doneli neki oportunistički beli proleter, koje je ovaj obožavao kao bogove. Nasuprot tome, Sikoraks, veštica tako moćna „da mesecom je samim vladala, i oseku i plimu pravila“ (*Bura*, čin V, scena 1), mogla je da svog sina poduči kako da poštuje lokalne sile – zemlju, vode, drveće, „prirodna blaga“ – kao i one komunalne veze koje su, tokom vekova patnje, nastavile da hrane borbu za oslobođenje, sve do naših dana, i da Kalibanovu maštu nadahne svojim obećanjem:

*O, ne boj se – jer ostrvo je puno glasova,
I raznih zvukova, slatkih pesama,
Što duši gode, a ne vređaju,
I ponekad na hiljade svirala
Zazveči mi oko ušiju; a ponekad,*

*Kao da sam trgnuo iz dugog sna,
Neki glasovi uspavali bi me opet i onda bih sanjao,
Oblake što se otvaraju i otkrivaju blago
Spremni da ga na mene prospu,
I tada bih se probudio
I kričao da sanjam opet.*

(Bura, čin III, scena 2)

[198] O položaju žena u Meksiku i Peruu pre osvajanja, videti June Nash (1978, 1980) Irene Silverblatt (1978) i Maria Rostworowski (2001). Džun Neš razmatra opadanje moći žena kod Asteka, koje je bilo povezano s njihovim preobražajem iz „srodnički zasnovanog društva... u klasno strukturirano carstvo“. Ona ukazuje da se do XV veka, kako se društvo Asteka razvijalo u ratoborno carstvo, pojavila rigidna seksualna podela rada; u isto vreme, žene (poraženih neprijatelja) postale su „plen koji su delili pobednici“. (Nash 1978: 356, 358) Uporedo s tim, ženska božanstva su potisnuli muški bogovi – naročito krvožedni Uicilopočtli (Huitzilopochtli) – iako je narod nastavio da ih poštuje. Ipak, „u društvu Asteka žene su imale brojne specijalizacije, kao nezavisne proizvođačice grnčarije i tekstila, kao sveštenice, lekarke i prodavačice. Španska politika razvoja, koju su sprovodili samo sveštenici i predstavnici krune, izokrenula je kućnu proizvodnju u muške radionice i mlinove.“ (*Ibid.*)

Evropske veštice i „Indiosi“

Da li je lov na veštice u Novom svetu uticao na zbivanja u Evropi? Ili su ta dva progona samo poticala iz istog rezervoara represivnih strategija i taktika, koje je evropska vladajuća klasa kovala još od srednjeg veka i progona jeretika?

Postavila sam sebi ta pitanja, imajući na umu tezu koju je izneo italijanski historičar Lučijano Parinetto, koji smatra da je lov na veštice u Novom svetu presudno uticao na razvoj ideologije veštičarenja u Evropi, kao i na hronologiju evropskog lova na veštice.

Ukratko, Parinettova teza glasi da je u drugoj polovini XVI veka, pod uticajem američkog iskustva, lov na veštice u Evropi postao masovna pojava. Naime, vlasti i sveštenstvo su u Americi pronašli potvrdu za svoje shvatanje obožavanja đavola, tako što su poverovale u postojanje celih populacija veštica, što su kao uverenje zatim ugradili u svoju hrišćansku misiju kod kuće. Tako je još jedan uvoz iz Novog sveta, koji su sveštenici nazivali „zemljom đavola“, bio usvojen od strane evropske države kao politička strategija istrebljivanja, koja je, vrlo verovatno, nadahnula pokolj Hugenaota i omasovljavanje lova na veštice u poslednjim decenijama XVI veka.^[199] (Parinetto 1998: 417–35)

Dokaz za suštinsku vezu između ta dva progona, prema Parinetu, jeste način na koji su evropski demonolozi koristili izveštaje sa Kariba. Parinetto se fokusira na Žana Bodena, ali spominje i Frančeska Mariju Gvaca i kao primer navodi „efekat bumeranga“ izazvan presađivanjem lova na veštice u Ameriku, u slučaju inkvizitora Pjera Lankra, koji tokom nekoliko meseci progona u oblasti Laburda (francuska Baskija) optužio celo stanovništvo kao veštice. Kao ništa manje važne dokaze za svoju tezu, Parinetto navodi i skup tema koje su, u drugoj polovini XVI veka, postale istaknuti deo repertoara ideologije veštičarenja u Evropi: kanibalizam, žrtvovanje dece đavolu, reference na pomade i droge, kao i poistovećivanje homoseksualnosti (sodomije) sa dijabolizmom – što je sve, po njemu, imalo svoju matricu u Novom svetu.

Kako prići toj teoriji i gde povući crtu koja razdvaja ono što je u njoj pouzdano, od onog spekulativnog? To je pitanje kojim će morati da se pozabave buduća istraživanja. Ovde ću se ograničiti na nekoliko zapažanja.

Parinettova teza je važna zbog toga što pomaže u odbacivanju evrocentrizma, koji je odlikovao proučavanje lova na veštice, i zato što potencijalno može da odgovori na neka pitanja o progону veštica u Evropi. Ali, njen glavni doprinos se sastoji u proširivanju svesti o globalnom karakteru kapitalističkog razvoja, što nam može pomoći da shvatimo da se do XVI veka u Evropi formirala vladajuća klasa koja se u svakom pogledu – praktičnom, političkom i ideološkom – posvetila stvaranju svetskog proletarijata i tako stalno baratala znanjem prikupljenim na internacionalnom planu, iz razvoja svojih modela dominacije.

Kada je reč o Parinetovim tvrdnjama, možemo primetiti da je istorija Evrope pre osvajanja Amerike dovoljan dokaz da Evropljani nisu morali da prelaze okean da bi pronašli volju za istrebljivanjem onih koji su im stajali na putu. I hronologija lova na veštice u Evropi može se utvrditi bez oslanjanja na hipotezu o uticaju Novog sveta, budući da je u periodu između šezdesetih godina XVI i dvadesetih godina XVII veka došlo do masovnog osiromašanja i društvene dislokacije širom zapadne Evrope.

Još sugestivnija, u pozivu na novo promišljanje evropskog lova na veštice iz ugla lova na veštice u Americi, jeste tematska i ikonografska korespondencija između te dve pojave. Jedan od najboljih primera je tema samopomazivanja, budući da opisi ponašanja sveštenika kod Asteka ili Inka, prilikom prinošenja ljudskih žrtvi, evociraju prikaze iz demonologija, koji opisuju pripreme veštica za Sabat. Pogledajmo sledeći odlomak iz Akoste, koji na američku praksu gleda kao na izokretanje hrišćanskog običaja pomazivanja sveštenika svetim uljem:

„Sveštenici meksičkih idola pomazuju sami sebe na sledeći način. Mažu se lojem, od glave do pete uključujući i kosu... supstanca kojom se mažu potiče od običnog čaja, koji se od pamtiveka prinosisio kao dar bogovima i zato smatrao svetim... to je bilo njihovo uobičajeno mazanje ... osim kada bi išli na žrtvovanje... ili u pećinama u kojima su držali svoje idole, kada bi se koristili druge masti, da im daju hrabrost... Ta mast se pravila od otrovnih materija... žaba, daždevnjaka, zvečarki... s tom mašću mogli su da se pretvore u vešce (*brujos*) i da razgovaraju s

Istom otrovnom smesom su i evropske veštice premazivale svoja tela (kako su govorili njihovi tužioci) da bi mogle da odlete na Sabat. Ali, ne može se pretpostaviti da je ta tema nastala u Novom svetu, budući da se osvrta na žene koje prave pomade od krvi žaba ili dečjih kostiju mogu pronaći još na suđenjima i u demonologijama iz XV veka.^[200] Ono što je verovatnije, jeste da su izveštaji iz Amerike oživeli te optužbe, dodajući im nove detalje i autoritativniji ton.

Na sličan način se može objasniti ikonografska korespondencija između prikaza Sabata i raznih predstava o porodicama i klanovima ljudoždera, koje su u Evropi počele da se pojavljuju krajem XVI veka, kao što bi se mogle pronaći i mnoge druge „podudarnosti“, na primer, činjenica da su i u Evropi i u Americi veštice bile optuživane da žrtvuju decu đavolu.

^[199] Parineto piše da je veza između istrebljivanja američkih „divljaka“ i Hugenota bila veoma jasno prisutna u svesti i literaturi francuskih protestanata posle Vartolomejske noći i da je to posredno uticalo i na Montenjev esej o kanibalima, kao i, na potpuno drugačiji način, na Bodenovo asociranje evropskih veštica sa ljudožderskim i sodomitskim indiosima. Parineto navodi francuske izvore i smatra da je to povezivanje (između divljaka i Hugenota) dostiglo vrhunac u poslednjim decenijama XVI veka, kada su masakri koje su Španci sproveli u Americi (uključujući i pokolj francuskih kolonista, optuženih da su luteranci, u Floridi 1565) postao „široko korišćeno političko oružje“ u borbi protiv španske dominacije. (Parineto 1998: 429–30)

^[200] Ovde posebno mislim na suđenja koja je vodila Inkvizicija u Dofineu (Dauphiné) četrdesetih godina XV veka, kada je veliki broj siromašnih ljudi (seljaka ili pastira) bio optužen da kuvaju decu da bi od njihovih tela pravili čarobne praškove (Russell 1972: 217–18); kao i na delo švapskog dominikanca Jozefa Najdera (Joseph Naider), *Formicarius* (1435), u kojem čitamo da „veštice peku i kuvaju decu, jedu njihovo meso i piju supu koja ostaje u loncu... Od čvrste materije prave čarobne meleme ili pomade, čije je dobijanje treći razlog za ubijanje dece.“ (*Ibid*: 240) Rasel ukazuje da su „melemi ili pomade spadali u najvažnije elemente veštičarenja u XV veku i kasnije.“ (*Ibid*.)

Lov na veštice i globalizacija

Lov na veštice u Americi trajao je, u talasima, sve do kraja XVII veka, kada su pritisak demografskog opadanja i sve veća politička i ekonomska sigurnost kolonijalnih struktura vlasti okončali progon. Tako je u istim onim oblastima u kojima je, u XVI i XVII veku, vodila antiidolatrijske kampanje, Inkvizicija do XVII veka prestala da na bilo koji način utiče na moralna i verska verovanja stanovništva, očigledno uverena da ona više nisu pretnja kolonijalnoj vladavini. Umesto progona, razvila se paternalistička perspektiva, koja je na idolatriju i magijske prakse gledala kao na slabosti neukih ljudi, kojima „la gente de razon (razumna gospoda)“ ne bi trebalo da pridaju nikakav značaj. (Behar 1987) Od tada je preokupacija obožavanjem đavola ustuknula pred razvojem robovlasničkih plantaža, u Brazilu, na Karibima i u Severnoj Americi, gde su (počevši od ratova Kralja Filipa), engleski doseljenici pravdali pokolje američkih urođenika tako što su ove nazivali slugama đavola. (Williams i Williams Adelman 1978: 143)

Tako su bila opravdavana i suđenja vešticama u Salemu, uz obrazloženje da su se doseljenici u Novu Englesku naselili u zemlji đavola. Kao što je pisao Koton Mader, mnogo godina kasnije, u sećanjima na događaje iz Salema:

„Susreo sam se mnogo čudnih stvari... što me je navelo da pomislim da je taj neobjašnjivi rat (to jest, rat duhova iz nevidljivog sveta protiv žitelja Salema) možda potekao od Indijanaca, za čije su poglavice (*sagamore*) naši zarobljenici pričali da su grozni vračevi i pakleni čarobnjaci i da kao takvi razgovaraju s đavolom.“ (*Ibid.*: 145)

U tom kontekstu, značajno je to što su suđenja u Salemu podstakla proricanja ropkinje sa Kariba – Titube – koja je bila uhapšena među prvima, a da je poslednje pogubljenje, na engleskim teritorijama, bilo ono crne ropkinje Sare Baset (Sarah Basset), ubijene na Bermudima 1730. (Daly 1978: 179) U stvari, do XVIII veka, veštica je postala afrička sledebnica *obeah*, obreda kojeg su se plantažeri plašili i demonizovali kao podsticanje na pobunu.

Lov na veštice nije nestao iz repertoara buržoazije sa ukidanjem robovlasništva. Naprotiv, globalna ekspanzija kapitalizma, pomoću kolonizacije i pokrštavanja, postigla je da se progon usadi u tela kolonizovanih društava, tako da su vremenom počele da ga sprovode same pokorene zajednice, u svoje ime, i protiv sopstvenih pripadnika.

Tako je, na primer, četrdesetih godina XIX veka, došlo do talasa lova na veštice u zapadnoj Indiji. U tom periodu ubijeno je više žena nego u praksi *sati* (samospaljivanje udovica, na lomačama svojih preminulih muževa). (Skaria 1997: 110) Do tih ubistava je došlo u kontekstu društvene krize izazvane kako napadom kolonijalnih vlasti na zajednice iz šuma (u kojima su žene imale daleko veću moć nego u kastinskim društvima iz ravnica) tako i kolonijalnom devalvacijom moći žena, što je za ishod imalo opadanje poštovanja ženskih božanstava. (*Ibid.*: 139–40)

Lov na veštice se ukorenio i u Africi, gde i danas opstaje kao ključni instrument podele u mnogim zemljama, naročito u onim uključenim u trgovinu robljem, kao što su Nigerija i Južna Afrika. I tu je lov na veštice bio praćen opadanjem statusa žena, usled uspona kapitalizma i sve intenzivnije borbe oko resursa, koja je u novije vreme bila pogoršana nametanjem neoliberalne agende. Zbog borbe na život i smrt, oko sve oskudnijih resursa, na desetine žena – po pravilu starih i siromašnih – bilo je progonojeno tokom devedestih godina prošlog (XX) veka u Severnom Transvalu (Južna Afrika), pri čemu je 1994, za samo četiri meseca, njih sedamdeset bilo spaljeno. (Weekly Mail and Guardian: 1994–1995) Do lova na veštice je došlo i u Keniji, Nigeriji i Kamerunu, tokom osamdesetih i devedesetih godina, uporedo s nametanjem politike MMF i Svetske banke za strukturalno prilagođavanje, što je dovelo do novog talasa ograđivanja i izazvalo nezabeležno osiromašenje stanovništva. [\[201\]](#)

Tokom osamdesetih godina, nevine devojčice iz Nigerije bile su prisiljavane da priznaju kako su ubile na desetine ljudi, dok su u drugim afričkim zemljama vlastima slate peticije za strožije progonojanje veštica. U međuvremenu, u Južnoj Africi i Brazilu, susedi i rođaci su ubijali starije žene pod optužbom da su veštice. U isto vreme, razvila se nova vrsta verovanja u veštice, koju je Majkl Tausig dokumentovao u Boliviji, u kojem siromašni sumnjaju da su *nouveau riches* stekli svoje bogatstvo pomoću zabranjenih, natprirodnih sredstava, i optužuju ih kako žele da svoje žrtve pretvore u zombije, da bi ih naterali da rade. (Geschiere i Nyamnjoh 1998: 73–74; Tausig 1980)

O lovu na veštice koji se danas vodi u Africi ili Južnoj Americi retko se izveštava u Evropi i Sjedinjenim Državama, kao što i lov na veštice iz XVI i XVII veka, dugo vremena, nije mnogo zanimao istoričare. Čak i kada bi se o njemu izveštavalo, njegov značaj je po pravilu ostajao zanemaren, što takođe govori koliko je rašireno verovanje da takve pojave pripadaju davno minulom dobu, koje s „nama“ više nema nikakve veze.

Ali, ako na sadašnjost primenimo lekcije iz prošlosti, shvatamo da je obnavljanje lova na veštice u mnogim delovima sveta, tokom osamdesetih i devedesetih godina XX veka, jasan znak procesa „prvobitne akumulacije“, koji govori da su privatizacija zemlje i drugih komunalnih resursa, masovno osiromašenje, pljačka i sejanje razdora u nekada čvrsto povezanim zajednicama opet na dnevnom redu. „Ako se ovako nastavi“, rekli su stariji ljudi iz nekog senegalskog sela jednom američkom antropologu, izražavajući svoja strahovanja za budućnost, „naša deca će jesti jedni druge.“ I to je zaista ono što prati lov na veštice, bez obzira da li se ovaj sprovodi odozgo, kao sredstvo za kriminalizaciju otpora pljački, ili odozdo, kao sredstvo za prisvajanje sve oskudnijih resursa, kao što je to izgleda danas slučaj, u nekim delovima Afrike.

U nekim zemljama, taj proces i dalje zahteva mobilizaciju veštica, duhova i đavola. Ali, ne treba da se zavaravamo kako nas se to više ne tiče. Kao što je to primetio Artur Miler, u svom tumačenju suđenja vešticama iz Salema (Arthur Miller, *The Crucible*, 1953), čim se sa suđenja vešticama ukloni metafizička pompa, u njima prepoznajemo nešto sasvim poznato.

[201] O „novoj pažnji koja se pridaje veštičarenju (u Africi), eksplicitno konceptualizovanoj u odnosu moderne promene“, videti izdanje *African Studies Review* iz decembra 1998, posvećeno toj temi. Posebno videti Diane Ciekawy i Peter Geschiere, „Containing Witchcraft: Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa“ (*ibid*: 1–14). Takođe, Adam Ashforth, *Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa* (Chicago: Univ. Of Chicago press, 2005) i dokumentarni video, „Witches in Exile“, u produkciji i režiji Allison Berg (California Newsreel, 2005).

Bibliografija

- Abbott, L. D. (1946). *Masterworks of Economics*. New York: Doubleday.
- Accati, L. et al. (1980). Parto e Maternità: momenti della biografia femminile. Quaderni Storici/ 44, Ancona-Roma, Agosto 1980.
- Acosta, Joseph El P. (1590). *Historia Natural Y Moral de Las Indias*. Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1962 (second revised edition).
- Alighieri, Dante. (13xx). *Divina Commedia*. Priredio Mario Craveri. Napoli: Il Girasole, 1990.
- Allen, Sally G. i Johanna Hubbs. (1980). „Outrunning Atalanta: Feminine Destiny in Alchemical Transmutation“. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 1980, Winter, vol. 6, no. 2, 210–229.
- Amariglio, Jack L. (1988). „The Body, Economic Discourse, and Power: An Economist’s Introduction to Foucault“. *History of Political Economy*, vol. 20, n. 4. Durham, NC: Duke University Press.
- Amin, Samir. (1974). *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment*. Vol. 1. New York: Monthly Review Press.
- (1976). *Unequal Development. An Essay on the Formation of Peripheral Capitalism*. New York: Monthly Review Press.
- Amman, Jost and Hans Sachs. (1568). *The Book of Trades*. New York: Dover, 1973.
- Anderson, A. i R. Gordon. (1978). „Witchcraft and the Status of Women: The Case of England“. *British Journal of Sociology*. Vol. 29, no. 2, June 1987.
- Anderson, Perry. (1974). *Passages From Antiquity to Feudalism*. London: Verso, 1978.
- Andreas, Carol. (1985). *When Women Rebel. The Rise of Popular Feminism in Peru*. Westport (CT): Lawrence Hill & Company.
- Ankarloo, Bengt i Gustav Henningsen, eds. (1993). *Early Modern European Witchcraft: Centers and Peripheries*. Oxford: Clarendon Press.
- Anohesky, Stanislav. (1989). *Syphilis, Puritanism and the Witch-hunt*. New York: St. Martin’s Press.
- Appleby, Andrew B. (1978). *Famine in Tudor and Stuart England*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Ariés, Philippe. (1972). „On the Origin of Contraception in France“. Navedeno u Orest and Patricia Ranum eds., op. cit. (1972), 11–20.
- Ashforth, Adam. (1995). „Of Secrecy and the Commonplace: Witchcraft and Power in Soweto“. Unpublished Manuscript. (APABB@CUNYVM.CUNY. EDU).
- (1998). „Reflections on Spiritual Insecurity in Soweto“. *African Studies Review*. Vol. 41, No. 3, December.
- Bacon, Francis. (1870). *The Works of Francis Bacon*. London: Longman.
- (1870). *The Advancement of Learning*. In Works, Vol.III. London: Longman.
- (1974). *The Advancement of Learning and New Atlantis*. Oxford: Clarendon Press.

- Baden, John A. i Douglas S. Noonan. (1998). *Managing the Commons*. 2nd ed. Bloomington (IN): Indiana University Press.
- Badinter, Elizabeth. (1980). *L'Amour en plus. Histoire de l'amour maternel. XVII-XX siècles*. Paris: Flammarion.
- (1987). „Maternal Indifference“. In *Toril Moi, ed., op. cit.* (1987), 150–178.
- Baillet, Adrien. (1691). *La Vie de Monsieur Descartes*. Geneve: Slatkine Reprints, 1970.
- Bainton, Roland H. (1965). *Here I Stand: The Life of Martin Luther*. New York: Penguin Books.
- Bakhtin, Mikail. (1965). *Rabelais and His World*. (Prevedeno sa ruskog). MIT Press.
- Bales, Kevin. (1999). *Disposable People: New Slavery in the Global Economy*. University of California Press.
- Barber, Malcolm. (1992). *The Two Cities: Medieval Europe 1050–1320*. New York: Routledge.
- Barker, Anthony. (1978). *The African Link. British Attitudes to the Negro in the Era of the Atlantic Slave Trade. 1550–1807*. London: Frank Cass, Inc.
- Barnes, Barry i Steven Shapin, eds. (1979). *Natural Order: Historical Studies of Scientific Culture*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Baroja, Julio Caro. (1961). *The World of the Witches*. University of Chicago Press, 1973.
- Barry, J., M. Hester i G. Roberts, eds. (1996). *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*. Cambridge University Press.
- Bartlett, Robert. (1993). *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change: 950–1350*. Princeton University Press.
- Bassermann, Lujo. (1967). *Il Mestiere Più Antico*. (Prevedeno sa nemačkog). Milano: Edizioni Mediterranee.
- Barstow, Anne Llewellyn. (1994). *Witchcraze: A New History of the European Witch Hunts, Our Legacy of Violence Against Women*. New York: Pandora HarperCollins.
- Baudez, Claude i Sydney Picasso. (1987). *Lost Cities of the Mayas*. New York: Harry N. Abrams, Inc., Publishers, 1992.
- Baumann, Reinhard. (1996). *I Lanzichenecchi. La loro storia e cultura dal tardo Medioevo alla Guerra dei trent'anni*. (Prevedeno sa nemačkog). Torino: Einaudi.
- Baumgartner, Frederic J. (1995). *France in the Sixteenth Century*. New York: St. Martin's Press.
- Bayle, Pierre. (1697). *Dictionnaire Historique et Critique*. Rotterdam: R. Leers.
- (1965). *Historical and Critical Dictionary: Selections*. Pripredio Richard H. Popkin. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Beckles, Hilary McD. (1989). *Natural Rebels. A Social History of Enslaved Black Women in Barbados*. New Brunswick (NJ): Rutgers University Press.
- Beckles, Hilary. (1995). „Sex and Gender in the Historiography of Caribbean Slavery“. In *Shepherd, Brereton, and Bailey, eds. op. cit.*, (1995), 125–140.
- Beckles, Hilary i Verene Shepherd eds. (1991). *Caribbean Slave Society and Economy: A Student Reader*. New York: The New Press.

- Becker Cantarino, Barbara. (1994). „'Feminist Consciousness' and 'Wicked Witches': Recent Studies on Women in Early Modern Europe“. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 1994, vol. 20, no. 11 .
- Beer, Barrett L. (1982). *Rebellion and Riot: Popular Disorder in England During the Reign of Edward VI*. The Kent State University Press.
- Beier, A. L. (1974). „Vagrants and the Social Order in Elizabethan England“. *Past and Present*, no. 64, August, 3–29.
- (1986). *Masterless Men. The Vagrancy Problem in England, 1560–1640*. London: Methuen.
- Behar, Ruth. (1987). „Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late-Colonial Mexico“. *American Ethnologist*. Vol. 14, no.1, February, 34–54.
- Beloff, Max. (1962). *The Age of Absolutism: 1660–1815*. New York: Harper and Row.
- Bennett, H. S. (1937). *Life on the English Manor. A Study of Peasant Conditions. 1150–1400*. Cambridge University Press, 1967.
- Bennett, Judith M. (1988). „Public Power and Authority in the Medieval English Countryside“. Erler and Kowaleski, eds., *op. cit.*, (1988).
- et al., eds. (1976). *Sisters and Workers in the Middle Ages*. The University of Chicago Press.
- Benzoni, Girolamo. (1565). *La Historia del Mondo Nuovo*. (Venezia). Milano 1965.
- Bercé, Yves-Marie. (1986). *History of Peasant Revolts: The Social Origins of Rebellion in Early Modern France*. (Prevedeno sa francuskog). Cornell University Press, 1990.
- Birrell, Jean. (1987). „Common Rights in the Medieval Forest: Disputes and Conflicts in the Thirteenth Century“. *Past and Present*, no. 117, November, 22–49.
- Black, George F. (1938). *A Calendar of Cases of Witchcraft in Scotland, 1510–1727*. (1971 edition). New York: Arno Press Inc.
- Blaut, J. M. (1992). 1492. *The Debate on Colonialism, Eurocentrism and History*. Trenton (NJ): Africa World Press.
- (1992a). „1492“. Blaut (1992), 1–63.
- Blickle, Peter. (1977). *The Revolution of 1525: The German Peasant War From a New Perspective*. (Prevedeno sa nemačkog). Baltimore: John Hopkins University Press.
- Blok, Petrus Johannes. (1898). *History of the People of the Netherlands: Part 1. From the Earliest Times to the Beginning of the Fifteenth Century*. New York: G. P. Putnam's Sons.
- Bloom, Harold, ed. (1988). William Shakespeare. *The Tempest*. New York: Chelsea House Publishers.
- Boas, George. (1966). *The Happy Beast*. New York: Octagon Books.
- Bodin, Jean. (1577). *La République*. Paris.
- (1992). *The Six Books of a Commonwealth*. Cambridge University Press.
- Boguet, Henry. (1603). *An Examen of Witches*. (Prevedeno sa francuskog). Priredeno u Rev. Montague Summers. New York: Barnes and Noble, 1971.
- Boime, Albert. (1995). *Art and the French Commune: Imagining Paris After War and Revolution*. Princeton: Princeton University Press.

- Boissonnade, P. (1927). *Life and Work in Medieval Europe*. New York: Alfred A. Knopf.
- Bolton, J. L. (1980). *The Medieval English Economy. 1150–1500*. London: J. M. Dent & Sons Ltd., 1987.
- Bono, Salvatore. (1999). *Schiavi Mussulmani nell'Italia Moderna. Galeotti, Vú cumpra, domestici*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Bordo, Susan. (1993). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*. University of California Press.
- Bosco, Giovanna and Patrizia Castelli, eds. (1996). „Stregoneria e Streghe nell'Europa Moderna“. *Convegno Internazionale di Studi*, Pisa 24–26 Marzo 1994. Pisa: Biblioteca Universitari di Pisa.
- Bostridge, Ian. (1997). *Witchcraft and Its Transformations, 1650–1750*. Oxford: Clarendon Press.
- Boswell, John. (1980). *Christian Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago University Press.
- Botero, Giovanni. (1588). *Delle cause della grandezza delle città*. Roma.
- Bottomore, Tom, ed. (1991). *A Dictionary of Marxist Thought*. Oxford: Basil Blackwell.
- Bovenschen, Silvia. (1978). „The Contemporary Witch, the Historical Witch and the Witch Myth“. *New German Critique*. no.15, Fall, 83ff.
- Bowle, John. (1952). *Hobbes and His Critics: A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*. London: Oxford University Press.
- Boxer, C. R. (1962). *The Golden Age of Brazil: 1650–1750*. University of California Press.
- Bradley, Harriett. (1918). *The Enclosures in England: An Economic Reconstruction*. New York: AMS Press, 1968.
- Braidotti, Rosi. (1991). *Patterns of Dissonance. A Study of Women in Contemporary Philosophy*. New York: Routledge.
- Brandon, William. (1986). *New Worlds For Old: Reports from the New World and their Effect on the Development of Social Thought in Europe, 1500–1800*. Ohio University Press.
- Braudel, Fernand. (1949). *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip the II*. Volume I and II. (Prevedeno sa francuskog). New York: Harper and Row, 1966.
- (1967). *Capitalism and Material Life, 1400–1800*. (Prevedeno sa francuskog). New York: Harper and Row, 1973.
- (1979). *The Wheels of Commerce: Civilization and Capitalism, 15th–18th Century*. Vol. 2. New York: Harper and Row, 1982.
- Brauner, Sigrid. (1995). *Fearless Wives and Frightened Shrews: The Construction of the Witch in Early Modern Germany*. Priredio sa uvodom Robert H. Brown. University of Massachusetts Press.
- Brenner, Robert. (1982). „Agrarian Roots of European Capitalism“. *Past and Present*. no.97, November, 16–113.
- Brian and Pullan, eds. (1968). *Crisis and Change in the Venetian Economy in the Sixteenth and Seventeenth Century*. London: Methuen.
- Bridenthal, Renate and Claudia Koonz, eds. (1977). *Becoming Visible: Women in European History*. New York: Houghton Mifflin Co.

- Briggs, K.M. (1962). *Pale Ecate's Team*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Briggs, Robin. (1996). *Witches and Neighbours: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. London: Penguin.
- Brink, Jean R., et al., eds. (1989). *The Politics of Gender in Early Modern Europe*. Vol. 12 of Sixteenth Century Essays and Studies. Priredili Charles G. Nauert, Jr. Kirksville (MO): Sixteenth Century Journal Publishers, Inc.
- Britnell, R. H. (1993). *The Commercialization of English Society, 1000–1500*. Cambridge University Press.
- Brown, Judith and Robert C. Davis, eds. (1998). *Gender and Society in Renaissance Italy*. New York: Longman.
- Brown, Paul. (1988). „This Thing of Darkness I Acknowledge Mine’: The Tempest and The Discourse of Colonialism“. Bloom, *op. cit.*, (1988), 131–152.
- Browne, Thomas Sir. (1643). *Religio Medici*. London: J. M. Dent & Sons, 1928.
- Browning, Robert. (1975). *Byzantium and Bulgaria: A Comparative Study Across the Early Medieval Frontier*. University of California Press.
- Brundage, James. (1987). *Love, Sex and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago University Press.
- Brunner, Otto. (1974). „Il Padre Signore.“ In Manoukian ed., *op. cit.*, (1974), 126–143.
- Buenaventura-Posso, Elisa and Susan E. Brown. (1980). „Forced Transition from Egalitarianism to Male Dominance: The Bari of Columbia“. In Etienne and Leacock, eds. *op. cit.*, (1980).
- Bullough, Vern L. (1976). *Sex, Society, and History*. New York: Science History Publications.
- Bullough, Vern and Bonnie Bullough. (1993). *Crossdressing, Sex and Gender*. University of Pennsylvania Press.
- Burguière, André, et al. (1996). *A History of the Family. Volume Two. The Impact of Modernity*. Harvard University Press.
- and François Lebrun. (1996). „Priests, Prince and Family“. Burguière, et al., *op. cit.*, (1996), 96–160.
- Burke, Peter. (1978). *Popular Culture in Early Modern Europe*. New York University Press.
- ed. (1979). *The New Cambridge Modern History Supplement*. Cambridge University Press.
- Burkhardt, Jacob. (1927). *La Civiltà del Rinascimento in Italia*, Vol. 2. (Prevedeno sa nemačkog). Firenze: Sansoni.
- Burt, Richard and John Michael Archer, eds. (1994). *Enclosures Acts. Sexuality, Property, and Culture in Early Modern England*. Cornell University Press.
- Burton, Robert. (1621). *The Anatomy of Melancholy. What It Is, With All The Kinds, Causes, Symptomes, Prognostickes & Severall Cures Of It*. New York: Random House, 1977.
- Bush, Barbara. (1990). *Slave Women in Caribbean Society: 1650–1838*. Indiana University Press.
- Butler, Judith. (1999). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Byrne, Patrick. (1967). *Witchcraft in Ireland*. Cork: The Mercier Press.
- Caffentzis, George. (1989). *Clipped Coins, Abused Words and Civil Government: John Locke's Philosophy of Money*. New York: Autonomedia.

- (2001). „From Capitalist Crisis to Proletarian Slavery“. *Midnight Notes*, eds. (2001).
- Camden, Carol. (1952). *The Elizabethan Woman*. New York: Elsevier Press.
- Campbell, Josie P. (1986). *Popular Culture in the Middle Ages*. Bowling Green University Popular Press.
- Campbell, Mavis C. (1990). *The Maroons of Jamaica, 1655–1796*. Trenton (NJ): Africa World Press.
- Capitani, Ovidio, ed. (1971). *L'eresia Medievale*. Bologna: Il Mulino.
- ed. (1974). *La Concezione della povertá nel medioevo*. Bologna: Patron.
- ed. (1983). *Medioevo Ereticale*. Bologna: Il Mulino.
- Cardini, Franco, ed. (1989). *Gostanza, la strega di San Miniato*. Firenze: Laterza.
- Carroll, William C. (1994). „The Nursery of Beggary: Enclosure; Vagrancy; and Sedition in the Tudor-Stuart Period“. Burt, Richard i John Michael Archer, eds., *op.cit.*, (1994).
- Carus, Paul. (1990). *The History of the Devil and the Idea of Evil*. La Salle, Illinois: Open Court Publishing House.
- Casagrande, Carla ed. (1978). *Prediche alle donne del secolo XIII*. Milano: Bompiani.
- Cavallo, S. and S. Cerutti. (1980). „Onore femminile e controllo sociale della riproduzione in Piemonte tra Sei e Settecento“. L. Accati ed., *op.cit.*, (1980), 346–83.
- Cervantes, Fernando. (1994). *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*. Yale University Press.
- Chaucer, Geoffrey. (1386–1387). *The Canterbury Tales*. London: Penguin 1977.
- Chejne, Anwar G. (1983). *Islam and the West. The Moriscos*. Albany: State University Press.
- Christiansen, Rupert. (1994). *Paris Babylon: The Story of the Paris Commune*. New York: Viking.
- Christie-Murray, David. (1976). *A History of Heresy*. Oxford University Press.
- Ciekawi, Diane and Peter Geschiere. (1998). „Containing Witchcraft: Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa“. *African Studies Review*. vol. 41, Number 3, December, 1–14.
- Cipolla, Carlo M. (1968). „The Economic Decline in Italy“. Brian and Pullan, eds., *op. cit.*, (1968).
- (1994). *Before the Industrial Revolution: European Society and Economy 1000–1700*. New York: W. W. Norton.
- Clark, Alice. (1919). *The Working Life of Women in 17th Century England*. London: Frank Cass and Co., 1968.
- Clark, Stuart. (1980). „Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft“. *Past and Present*. no. 87, May, 98–127.
- Clendinnen, Inga. (1987). *Ambivalent Conquest: Maya and Spaniards in Yucatan, 1517–1570*. Cambridge University Press.
- Cockcroft, James D. (1990). *Mexico: Class Formation, Capital Accumulation, and the State*. New York: Monthly Review Press.
- Cohen, Esther. (1986). „Law, Folklore and Animal Lore“. *Past and Present*. no.110, February, 6–37.

- Cohen, Mitchel. (1998). „Fredy Perlman: Out in Front of a Dozen Dead Oceans“. (Unpublished Manuscript).
- Cohn, Norman. (1970). *The Pursuit of the Millennium*. New York: Oxford University Press.
- (1975). *Europe's Inner Demons*. New York: Basic Books.
- Cohn, Samuel K., Jr. (1981). „Donne in Piazza e donne in tribunal a Firenze nel Rinascimento“. *Studi Storici*, July–September 1981, 3, Anno 22, 515–33.
- Colburn, Forrest D., ed. (1989). *Everyday Forms of Peasant Resistance*. New York: M. E. Sharpe, Inc.
- The Commoner*. A Web Journal For Other Values. www.commoner.org.uk
- Condé, Maryse. (1992). *I, Tituba, Black Witch of Salem*. (Prevedeno sa francuskog) New York: Ballantine Books.
- Condren, Mary. (1989). *The Serpent and the Goddess: Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*. San Francisco: Harper & Row Publishers.
- Cook, Noble David. (1981). *Demographic Collapse. Indian Peru, 1520–1620*. Cambridge University Press.
- Cooper, J. P., ed. (1970). *The New Cambridge Modern History. Vol. IV. The Decline of Spain and Thirty Years' War, 1609–1649*. Cambridge University Press.
- Cornwall, Julian. (1977). *Revolt of the Peasantry, 1549*. London: Routledge & Kegan Paul
- Cornej, Peter. (1993). *Les Fondements de l'Histoire Tchèque*. Prague: PBTisk.
- Coudert, Allison P. (1989). „The Myth of the Improved Status of Protestant Women“. Brink et al. eds., *op. cit.*, (1989).
- Couliano, Ioan P. (1987). *Eros and Magic in the Renaissance*. University of Chicago Press.
- Coulton, G. G. (1955). *Medieval Panorama: The English Scene from Conquest to Reformation*. New York: The Noonday Press.
- Cousin, Victor. (1824–26). *Ouvres de Descartes*. Paris: F. G. Levrault
- Crosby, Alfred W., Jr. (1972). *The Columbian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492*. Westport (CT): Greenwood Press. Inc.
- Crown, William. (1983). *Changes in the Land. Indians, Colonists, and the Ecology of New England*. New York: Hill and Wang.
- Cullen, Michael J. (1975). *The Statistical Movement in Early Victorian Britain. The Foundations of Empirical Social Research*. New York: Barnes and Nobles.
- Cunningham, Andrew and Ole Peter Grell. (2000). *The Four Horsemen of the Apocalypse. Religion, War, Famine and Death in Reformation Europe*. Cambridge University Press.
- Curtis, Bruce. (2002). „Foucault on Governmentality and Population: The Impossible Discovery“. *Canadian Journal of Sociology* 27, 4 (Fall), 505–533.
- Dale, Marian K. (1933). „The London Silkwomen of the Fifteenth Century“. *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, no. 21, Winter 1989, 489–501.
- Dalla Costa, Giovanna Franca. (1978). *The Work of Love. Unpaid Housework, Poverty and Sexual Violence at the Dawn of the 21st Century*. (Prevedeno sa italijanskog). New York: Autonomedia, 2004.
- Dalla Costa, Mariarosa. (1972). *Potere Femminile e Sovversione Sociale*. Venezia: Marsilio Editori.

- (1995). „Capitalismo e Riproduzione“. *Capitalismo, Natura, Socialismo*, N. 1, 124–135.
- (1998). „The Native in Us. The Earth We Belong To“. *Common Sense*, 23,14–52.
- Dalla Costa, M. i James, S. (1975). *The Power of Women and the Subversion of the Community*. Bristol: Falling Wall Press.
- Daly, Mary. (1978). *Gyn/ Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon.
- Davis, Robert. (1998). „The Geography of Gender in the Renaissance“. Judith C. Brown & Robert C. Davis, eds., *op. cit.*, (1998).
- De Angelis, Massimo. (2001). „Marx and Primitive Accumulation: The Continuous Character of Capital's Enclosures“. *The Commoner*. no.2, September, www.commoner.org.uk
- de Givry, Grillot. (1971). *Witchcraft, Magic and Alchemy*. (Prevedeno sa francuskog) New York: Dover Publications, Inc.
- De Gomara, Francisco Lopez. (1556). *Historia General de Las Indias*. Barcelona: Editorial Iberia, 1954.
- De Las Casas, Bartolomé. (1552). *A Short Account of the Destruction of the Indies*. New York: Penguin Books, 1992.
- De Leon, Antonio Garcia. (1985). *Resistencia y Utopia*. Vols. 1 and 2. Mexico D. F.: Ediciones Era.
- Demetz, Peter. (1997). *Prague in Black and Gold: Scenes from the Life of a European City*. New York: Hill and Wang.
- Descartes, René. (1824–1826). *Ouvres de Descartes*. Volume 7. Correspondence. Victor Cousin. Paris: F. G. Levrault.
- (1637). „Discourse on Method“. *Philosophical Works*, Vol. I.
- (1641). „Meditations“. *Philosophical Works*, Vol. I
- (1650). „Passions of the Soul“. *Philosophical Works*, Vol. I
- (1664). „Le Monde“.
- (1640). *Treatise of Man* (Prevod sa francuskog i komentari: Thomas Steele Hall). Harvard University Press, 1972
- (1973). *Philosophical Works of Descartes*. Vols. I & II. (Prevod sa francuskog: E. S. Haldane i G. R. T. Ross). Cambridge University Press.
- Descola, Philippe. (1994). *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. (Prevod sa francuskog). Cambridge University Press.
- De Vries, Jean. (1976). *The Economy of Europe in an Age of Crisis, 1660–1750*. Cambridge University Press.
- Dickson, David. (1979). „Science and Political Hegemony in the 17th Century“. *Radical Science Journal*. No. 8, 7–39.
- Dingwall, E. G. (1931). *The Girdle of Chastity*. London: Routledge and Sons.
- Di Nola, Alfonso. (1999). *Il Diavolo: La Forma, la storia, le vicende di Satana e la sua universale e malefica...* Roma: Newton and Compton Editore.
- Di Stefano, Antonino. (1950). „Le Eresie Popolari nel Medioevo“. *Ettore Rota ed., op. cit.*, (1950).

- Dobb, Maurice. (1947). *Studies in the Development of Capitalism*. New York: International Publishers.
- Dobson, R. B. (1983). *The Peasant Revolt of 1381*. London. Macmillan.
- Dockes, Pierre. (1982). *Medieval Slavery and Liberation* (prevod s francuskog). London: Methuen.
- Dodgshon, Robert A. (1998). *From Chiefs to Landlords: Social Economic Change in the Western Highlands and Islands, c.1493–1820*. Edinburgh University Press.
- Douglass, C. North i Robert Paul Thomas. (1973). *The Rise of the Western World: A New Economic History*. Cambridge University Press.
- Duby, Georges i Jacques Le Goff. (1981). *Famiglia e parentela nell'Italia medievale*. Bologna: Il Mulino.
- Duby, Georges. (1988). *Love and Marriage in the Middle Ages*. The University of Chicago Press.
- Duerr, Hans Peter. (1988). *Nuditá e Vergogna. Il Mito del Processo di Civilizzazione*. (Prevedeno sa nemačkog). Venezia: Marsilio Editori,1991.
- Dunn, Richard S. (1970). *The Age of Religious Wars.1559–1715*. New York: W.W. Norton & Company, Inc.
- Dupaquier, Jacques. (1979). „Population“. Burke ed., *op.cit.*, (1979).
- Duplessis, Robert S. (1997). *Transitions to Capitalism in Early Modern Europe*. Cambridge University Press.
- Dyer, Christopher. (1968). „A Redistribution of Income in 15th Century England“. *Past and Present*, no. 39, April, 11–33.
- (1989). *Standards of Living in the Later Middle Ages: Social Change in England. 1200–1320*. Cambridge University Press.
- (The) Ecologist. (1993). *Whose Common Future? Reclaiming the Commons*. Philadelphia (PA): New Society Publishers u saradnji sa Earth-scan Publications Ltd.
- Easlea, Brian. (1980). *Witch-Hunting, Magic and the New Philosophy. An Introduction to the Debates of the Scientific Revolution*. Brighton (Sussex): The Harvester Press.
- Ehrenreich, Barbara and Deirdre English. (1973). *Witches, Midwives and Nurses. A History of Women Healers*. Old Westbury, NY: The Feminist Press.
- Elias, Norbert. (1939). *The Civilizing Process. The History of Manners*. (Prevod sa nemačkog). New York: Urizen Books,1978.
- Elton, G. R. (1972). *Policy and Police*. Cambridge University Press.
- Engels, Frederick. (1870). *The Peasant War in Germany*. Moscow: Progress Publishers, 1977.
- (1884). *The Origin of the Family, Private Property, and the State*. New York: International Publishers, 1942.
- Ennen, Edith. (1986). *Le donne nel Medioevo*. (Prevedeno sa nemačkog). Bari: Laterza.
- Erasmus, Desiderius. (1511). *The Praise of Folly*. (Prevedeno sa latinskog.) New York: Modern Library, 1941.
- Erbstosser, Martin. (1984). *Heretics in the Middle Ages* (prevedeno s nemačkog.) Edition Leipzig.
- Erhard, Jean. (1963). *L'Idée de Nature en France dans la première moitié de XVIII siècle*. Paris: Ecole Pratique de Haute Etudes.

- Erler, Mary i Maryanne Kowaleski, eds. (1988). *Women and Power in the Middle Ages*. University of Georgia Press.
- Etienne, Mona i Eleanor Leacock, eds. (1980). *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*. New York: Praeger.
- Evans, Richard J. (1996). *Rituals of Retribution: Capital Punishment in Germany, 1600–1987*. Oxford University Press.
- Farge, Arlette. (1987). „Women’s History: An Overview“. Toril Moi, ed., *op. cit.*, (1987), 133–149.
- Fauré, Christine. (1981). „Absent from History“. (Prevedeno sa francuskog). *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 7, no.1, 71–80.
- Federici, Silvia i Leopoldina Fortunati. (1984). *Il Grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale*. Milano: Franco Angeli Editore.
- Federici, Silvia. (1975). „Wages Against Housework“. Malos ed., *op.cit.*, (1980), 187–194.
- (1988). „The Great Witch-Hunt“. *Maine Scholar*, Vol. 1, no.1, Autumn, 31–52.
- ed. (1995). *Enduring Western Civilization. The Construction of the Concept of the West and its 'Others'*. Westport (CT): Praeger.
- Ferrari, Giovanna. (1987). „Public Anatomy Lessons and the Carnival: The Anatomy Theatre of Bologna“. *Past and Present*. no. 117, November, 50–106.
- Firpo, Luigi, ed. (1972). *Medicina Medievale*. Torino: UTET.
- Fischer, David Hackett. (1996). *The Great Wave: Price Revolutions and the Rhythm of History*. Oxford University Press.
- Fisher, F. J., ed. (1961). *Essays in the Economic and Social History of Tudor and Stuart England, in Honor of R. H. Tawney*. Cambridge University Press.
- Flandrin, Jean Louis. (1976). *Families in Former Times. Kinship, Household and Sexuality*. (Prevedeno sa francuskog). Cambridge University Press, 1979.
- Fletcher, Anthony. (1973). *Tudor Rebellions* (Drugo izdanje). London: Longman.
- Fletcher, Anthony & John Stevenson, eds. (1985). *Order and Disorder in Early Modern England*. Cambridge University Press.
- Fletcher, Robert. (1896). „The Witches’ Pharmacopeia“. *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital*, Baltimore, August 1896, Vol. VII, No. 65, 147–56.
- Foner, Philip S. (1947). *History of the Labor Movement in the United States. Vol. 1. From Colonial Times to the Founding of the American Federation of Labor*. New York: International Publishers.
- Fontaine, Nicholas. (1738). *Mémoires pour servir à l’histoire de Port-Royal*.
- Ford, John. (1633). „’Tis a Pity She’s a Whore“. *Webster and Ford: Selected Plays*. London: Everyman’s Library, 1964.
- Forman Crane, Elaine. (1990). „The Socioeconomics of a Female Majority in Eighteenth-Century Bermuda“. *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 15, no. 2, Winter, 231–258.
- Fortunati, Leopoldina. (1981). *L’Arcano della Riproduzione. Casalinghe, Prostitute, Operai e Capitale*. Venezia: Marsilio Editori.

- (1995). *The Arcane of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor and Capital*. Brooklyn: Autonomedia.
- (1984). „La ridefinizione della donna“. Federici and Fortunati, *op. cit.*, (1984).
- Foucault, Michel. (1961). *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*. (Prevedeno sa francuskog). New York: Random House, 1973.
- (1966). *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*. (Prevedeno sa francuskog). New York: Vintage Books, 1970.
- (1969). *The Archeology of Knowledge & The Discourse On Language*. (Prevedeno sa francuskog). New York: Routledge, 1972.
- (1975). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. (Prevedeno sa francuskog). New York: Vintage Books, 1977).
- (1976). *The History of Sexuality*. Vol. 1: An Introduction. (Prevedeno sa francuskog). New York: Random House, 1978.
- (1997). *The Politics of Truth*. Priredio Sylvère Lotringer. New York: Semiotext(e).
- Fox, Sally. (1985). *Medieval Women: An Illuminated Book of Days*. New York: Little, Brown and Co.
- Fraser, Antonia. (1984). *The Weaker Vessel*. New York: Alfred Knopf.
- Fryde, E. D. (1996). *Peasants and Landlords in Later Medieval England*. New York: St. Martin's Press.
- Furniss, Edgar. (1957). *The Position of the Laborer in a System of Nationalism*. New York: Kelly and Millan.
- Galzigna, Mario. (1978). „La Fabbrica del Corpo“. *Aut-Aut* (Milano), No. 167–68, September–December, 153–74.
- Garrett, Clarke. (1977). „Women and Witches: Patterns of Analysis“. *Signs, Journal of Women in Culture and Society*. (Winter), 1977.
- Gatrell, V. A. C. et al. eds. (1980). *Crime and the Law: The Social History of Crime in Western Europe Since 1500*. London: Europe Publications.
- Geis, Gilbert i Ivan Bunn. (1997). *A Trial of Witches. A Seventeenth-century Witchcraft Prosecution*. New York: Routledge.
- Gelis, Jacques. (1977). „Sages femmes et accoucheurs, l'obstetrique populaire au XVIIème et XVIIIème siècles“. *Annales*, no. 32, July–December.
- Gerbi, Antonello. (1985). *Nature in the New World: From Christopher Columbus to Gonzalo Fernandez de Oviedo*. (Prevedeno sa italijanskog). University of Pittsburgh Press.
- Geremek, Bronislaw. (1985). *Mendicanti e Miserabili Nell'Europa Moderna. (1350–1600)*. Roma: Istituto dell' Enciclopedia Italiana Treccani.
- (1987). *The Margins of Medieval Society*. Cambridge University Press.
- (1988). *La Stirpe di Caino. L'immagine dei vagabondi e dei poveri nelle letterature europee dal XV al XVII secolo*. Milano: Il Saggiatore.
- (1994). *Poverty. A History*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gert, Bernard, ed. (1978). *Man and Citizen: Thomas Hobbes*. Gloucester, MA.

- Geschiere, Peter and Francis Nyamnjoh. (1998). „Witchcraft as an Issue in the 'Politics of Belonging': Democratization and Urban Migrants' Involvement with the Home Village“. *African Studies Review*, Vol. 49, N. 3, December 1998, 69–91.
- Gilboy, Elizabeth. (1934). *Wages in Eighteenth-Century England*. Harvard University Press.
- Ginzburg, Carlo. (1966). *I Benandanti*. Torino: Einaudi.
- (1991). *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*. (Prevedeno sa italijanskog). New York: Pantheon.
- Glanvil, Joseph. (1661). *The Vanity of Dogmatizing: The Three „Versions“*. Uvod: Stephen Medcalf. Hove (Sussex): Harvester Press, 1970.
- Glass, D.V. i Everseley, D.E.C., eds. (1965). *Population in History*. Chicago University Press.
- Goetz, Hans-Werner. (1986). *Life in the Middle Ages*. London: University of Notre Dame Press.
- Goldberge, Jonathan. (1992). *Sodometries. Renaissance Texts, Modern Sexualities*. Stanford University Press.
- Goodare, Julian, ed. (2002). *The Scottish Witch-hunt in Context*. Manchester University Press.
- Gordon-Grube, Karen. (1988). „Anthropophagy in Post-Renaissance Europe: The Tradition of Medical Cannibalism“. *American Anthropologist Research Reports*. (90), 405–08.
- Gosse, Edmund. (1905). *Sir Thomas Browne*. London: The Macmillan Company.
- Gottfried, Johann Ludwig. (1630). *Le Livre des Antipodes*. Paris: Maspero, 1981.
- Gottliebe, Beatrice. (1993). *Family in the Western World: From the Black Death to the Industrial Age*. Oxford University Press.
- Goubert, Jean. (1977). „L'Art de Guérir: médecine savante et médecine populaire dans la France de 1790“. *Annales*, no.32, July–December.
- Goubert, Pierre. (1982). *The French Peasantry in the Seventeenth Century*. (Prevedeno sa francuskog). Cambridge University Press.
- Graus, Frantisek. (1967). „Social Utopia in the Middle Ages“. *Past and Present*. no. 38, December, 3–19.
- Greaves, Richard L., et al. (1992). *Civilizations of the West. Vol. I: From Antiquity to 1715*. New York: HarperCollins.
- (1992). *Civilizations of the West. Vol.2. From 1660 to the Present*. New York: HarperCollins.
- Green, Monica. (1989). „Women's Medical Practice and Healthcare in Medieval Europe“. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, no. 2, Winter, 434–473.
- Gregory, Annabel. (1991). „Witchcraft, Politics and 'Good Neighborhood' in Early Seventeenth-Century Rye“. *Past and Present*, no. 133, November, 31–66.
- Greven, Philip. (1977). *The Protestant Temperament. Patterns of Child-Raising, Religious Experience, and the Self in Early America*. New York: Alfred Knopf.
- Griffin, Susan. (1978). *Women and Nature. The Roaring Inside Her*. San Francisco: Sierra Club.
- Guillaumin, Colette. (1995). *Racism, Sexism, Power and Ideology*. New York: Routledge.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe. (1615). *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1936.

- Guazzo, Francesco-Maria. (1608). *Compendium Maleficarum*. Priredio Montague Summers. New York: Barnes and Nobles, 1970. (First edition, 1929.)
- Gunder Frank, André (1978). *World Accumulation, 1492–1789*. New York: Monthly Review Press.
- Hacker, Barton C. (1981). „Women and Military Institutions in Early Modern Europe: A Reconnaissance“. *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 6, no. 41, Summer, 643–71.
- Hamilton, Earl J. (1965). *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501–1650*. New York: Octagon Books.
- Hanawalt, Barbara A. (1986a). „Peasants Resistance to Royal and Seignorial Impositions“. F. Newman, ed., *op. cit.*, (1986), 23–49.
- (1986b). *The Ties That Bound: Peasant Families in Medieval England*. Oxford University Press.
- (1986c). „Peasant Women’s Contribution to the Home Economy in Late Medieval England“. Barbara Hanawalt (1986d).
- (1986d). *Women and Work in Pre-industrial Europe*. Indiana University Press.
- Hanke, Lewis. (1959). *Aristotle and the American Indians: A Study in Race Prejudice in the Modern World*. Indiana University Press.
- Hardin, Garrett. (1968). „The Tragedy of the Commons“. *Science* 162, 1243–48.
- Harris, Marvin. (1974). *Cows, Pigs and Witches*. New York: Random House.
- Hart, Roger. (1971). *Witchcraft*. New York: G. Putnam’s Sons.
- Harvey, P. D. A. (1973). „The English Inflation: 1180–1220“. *Past and Present*, no. 61, November.
- Harvey, William. (1961). *Lectures on the Whole of Anatomy*. University of California Press.
- Hatcher, John. (1977). *Plague, Population and the English Economy, 1348–1530*. New York: Macmillan.
- (1994). „England in the Aftermath of the Black Death“. *Past and Present*. no. 144, August, 3–36.
- Hay, Douglas. (1975). „Property, Authority and the Criminal Law“. Hay et al., *op. cit.*, (1975), 17–63.
- et al. (1975). *Albion’s Fatal Tree: Crime and Society in 18th Century England*. New York: Pantheon Books.
- Heckscher, Eli J. (1965). *Mercantilism*, Vol. 1 and 2. (Prevedeno sa švedskog). London: George Allen & Unwin Ltd.
- Helleiner, K. F. (1958). „New Light on the History of Urban Populations“. *Journal of Economic History*, XVIII.
- Heller, Henry. (1986). *The Conquest of Poverty: The Calvinist Revolt in Sixteenth Century France*. Leiden (Netherlands): E. J. Brill.
- Hemming, John. (1970). *The Conquest of the Incas*. New York: Harcourt Brace and Company.
- Henderson, Katherine Usher i McManus, Barbara F. (1985). *Half Humankind: Contexts and Texts of the Controversy about Women in England, 1540–1640*. University of Illinois Press.
- Henriques, Fernando. (1966). *Storia Generale Della Prostituzione. Vol. 2. Il Medioevo e l’eta’ moderna*. (Prevedeno sa engleskog). Milano: Sugar Editore.
- Herlihy, David. (1995). *Women, Family and Society in Medieval Europe: Historical Essays. 1978–91*.

- Providence (RI): Berghahn Books.
- (1985). *Medieval Households*. Harvard University Press.
- (1997). *The Black Death and the Transformation of the West*. Harvard University Press.
- Herzog, Don. (1989). *Happy Slaves. A Critique of Consent Theory*. University of Chicago Press.
- Hill, Christopher. (1952). „Puritans and the Poor“. *Past and Present*, no. 2. (November).
- (1958). *Puritanism and Revolution: The English Revolution of the 17th Century*. New York: Schocken Books.
- (1961). *The Century of Revolution, 1603–1714*. New York: W. W. Norton & Company, 1980.
- (1964). *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*. New York: Schocken Books.
- (1965). *Intellectual Origins of the English Revolution*. Oxford University Press.
- (1971). *Antichrist in Seventeenth-Century England*. Oxford University Press.
- (1975). *Change and Continuity in 17th-Century England*. Harvard University Press.
- (1975a). *The World Upside Down*. London: Penguin.
- Hilton, Rodney. (1953). „The Transition from Feudalism to Capitalism“. *Science and Society*, XVII, 4, Fall, 341–51.
- (1966). *A Medieval Society: The West Midlands at the End of the Thirteenth Century*. Cambridge University Press, 1983.
- (1973). *Bond Men Made Free. Medieval Peasant Movements and the English Rising of 1381*. New York: Viking Press, Inc.
- (1985). *Class Conflict and the Crisis of Feudalism: Essays in Medieval Social History*. London: The Hambledon Press.
- Hilton, Rodney, Maurice Dobb, Paul Sweezy, H. Takahashi i Christopher Hill (1976). *The Transition from Feudalism to Capitalism*. London: New Left Books.
- Himes, Norman. (1963). *Medical History of Contraception*. New York: Gamut Press.
- Himmelman, P. Kenneth. (1997). „The Medicinal Body: An Analysis of Medicinal Cannibalism in Europe, 1300–1700“. *Dialectical Anthropology*, 22, 180–203.
- Hobbes, Thomas. (1962). *Behemoth: The History of the Causes of the Civil War of England and the Counsels and Artifices by which they were Carried on from the Year 1640 to the Year 1660. English Works. Vol. VI*. Germany: Scientia Aalen.
- (1963). *Leviathan*. New York: World Publishing Company.
- (1966). *English Works. Vol. IV*. Germany: Scientia Verlag Aalen.
- Hobsbawm, E. J. (1954). „The General Crisis of the European Economy in the 17th Century“. *Past and Present*, no. 5, (May 1954) 33–53.
- Hodges, Richard i Whitehouse, David. (1983). *Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe*. Cornell University Press.

- Holbein, Hans the Younger. (1538). *The Dance of Death*. Published by Melchior and Gaspar Trechsel, Lyons, France.
- Holmes, Clive. (1993). „Women, Witnesses and Witches“. *Past and Present*, no. 140 (1993) 45–78
- Holmes, Ronald. (1974). *Witchcraft In British History*. London: Frederick Muller Ltd.
- (1975). *Europe: Hierarchy and Revolt. 1320–1450*. New York: Harper & Row.
- Holt, Richard. (1987). „Whose Were the Profits of Corn Milling? An Aspect of the Changing Relationship Between the Abbots of Glastonbury and Their Tenants. 1086–1350“. *Past and Present*, no. 116, (August 1987) 3–23.
- Homans, G. C. (1960). *English Villagers of the Thirteenth Century*. New York: Russell and Russell.
- Hone, Nathaniel J. (1906). *The Manor and Manorial Records*. London: Methuen & Co.
- Hoskins, W. G. (1976). *The Age of Plunder: The England of Henry VIII, 1500–1547*. London: Longman.
- Howell, Martha. (1986). *Women, Production and Patriarchy in Late Medieval Cities*. Chicago University Press.
- Hsia, R. Po-Chia (1988a). „Munster and the Anabaptists“. R. P. Hsia ed., *op.cit.*, (1988b).
- ed. (1988b). *The German People and the Reformation*. Cornell University Press.
- Hufton, Olwen. (1993). „Women, Work, and the Family“. Davis and Farge eds., *op. cit.*, (1993).
- Hughes, Diane Owen. (1975). „Urban Growth and Family Structure in Medieval Genoa“. *Past and Present*, no. 66, February, 3–28.
- Hughes, William. (1991). *Western Civilization, Vol. II. Early Modern Through the 20th Century*. Guilford (CT): The Duskin Publishing Group.
- Hull, Gloria T., Patricia Bell Scott, i Barbara Smith. (1982). *All Women Are White, All Blacks Are Men. But Some of Us Are Brave. Black Women’s Studies*. New York: The Feminist Press.
- Hulme, Peter. (1994). „Tales of Distinction: European Ethnography and the Caribbean“. Schwartz, Stuart B., ed., *op. cit.*, (1944),157–200.
- Hunt, David. (1970). *Parents and Children in History: The Psychology of Family Life in Early Modern France*. New York: Basic Books.
- Hutchinson, E. P. (1967). *The Population Debate*. New York: Houghton Mifflin.
- Hybel, Nils. (1989). *Crisis or Change: The Concept of Crisis in the Light of Agrarian Structural Reorganization in Late Medieval England*. Aarhus University Press.
- Innes, Brian. (1998). *The History of Torture*. New York: St. Martin’s Press.
- James, Margaret. (1966). *Social Problems and Policy During the Puritan Revolution, 1640–1660*. New York: Barnes & Noble.
- James, Selma. (1975). *Sex, Race and Class*. Bristol: Falling Wall Press.
- Jonson, Ben. (1610). *The Alchemist*. ed. by Gerald E. Bentley Wheeling (IL): Harlan Davidson Inc., 1947.
- Jordan, W. C. (1996). *The Great Famine. Northern Europe in the Early Fourteenth Century*. Princeton University Press.

- Joseph, Margaret Paul. (1992). *Caliban in Exile: The Outsider in Caribbean Fiction*. Westport (CT): Greenwood.
- Kaltner, Karl Hartwig. (1998). „Sulle guerre contadine in Austria.” (Prevedeno sa nemačkog). *Thea* (1998).
- Kamen, Henry. (1972). *The Iron Century: Social Change in Europe, 1550–1660*. New York: Praeger Publishers.
- Karras, Ruth Mazo. (1989). „The Regulations of Brothels in Later Medieval England“. *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol.14, no. 21, Winter, 399–433.
- (1996). *Common Women: Prostitution and Sexuality in Medieval England*. Oxford University Press.
- Kay, Marguerite. (1969). *Bruegel*. London: The Hamlyn Publishing Group.
- Kaye, Harvey J. (1984). *The British Marxist Historians*. New York: St. Martin's Press, 1995.
- Kaye, Joel. (1998). *Economy and Nature in the Fourteenth Century*. Cambridge University Press.
- Kelly, Joan. (1977). „Did Women Have a Renaissance?“ Bridenthal and Koonz eds., *op.cit.*, (1977).
- (1982). „Early Feminist Theory and the Querelle des Femmes,1400–1789.” *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. 1982, vol. 8, no.1, Autumn, 4–28.
- (1984). *Women, History and Theory. The Essays of Joan Kelly*. The University of Chicago Press.
- Kieckhafer, R. (1976). *European Witch-trials: Their Foundations in Popular Culture, 1300–1500*. University of California Press.
- King, Margaret L. (1991). *Women of the Renaissance*. (Prevedeno sa italijanskog). University of Chicago Press.
- Kingston, Jeremy. (1976). *Witches and Witchcraft*. Garden City, NY: Doubleday.
- Kittredge, G. L. (1929). *Witchcraft in Old and New England*. Harvard University Press.
- Klaitis, Joseph. (1985). *Servants of Satan: The Age of the Witch-Hunts*. Indiana University Press.
- Klapitsch-Zuber, Christiane ed. (1996). *Storia delle Donne in Occidente. Il Medioevo*. Bari: Laterza.
- Koch, Gottfried. (1983). „La Donna nel Catarismo e nel Valdismo Medievali“. I Capitani ed., *op. cit.*, (1983).
- Koning, Hans. (1991). *Columbus: His Enterprise: Exploding the Myth*. New York: Monthly Review Press.
- (1993). *The Conquest of America: How the Indian Nations Lost Their Continent*. New York: Monthly Review Press.
- Kors, Alan C. i Edward Peters. (1972). *Witchcraft in Europe 1100–1700:A Documentary History*. University of Pennsylvania Press.
- Kowaleski, Maryanne i Judith M.Bennett. (1989). „Crafts, Guilds, and Women in the Middle Ages; Fifty Years After Marian K. Dale“. *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, no. 2, Winter, 474–88.
- Kramer, Heinrich i James Sprenger. (1486). *Malleus Maleficarum*. (Prevedeno sa nemačkog, sa uvodom Rev. Montague Summers). New York: Dover Publications, Inc., 1971.
- Kriedte, Peter. (1983). *Peasants, Landlords, and Merchant Capitalists. Europe and the World Economy, 1500–1800*. Cambridge University Press.
- Kuen, Thomas. (1998). „Person and Gender in the Laws“. Judith C. Brown and Robert C. Davis, eds., *op.cit.*,

- (1998), 87–106.
- Kurlansky, Mark. (1999). *The Basque History of the World*. London: Penguin.
- Lambert, Malcolm. (1977). *Medieval Heresy*. Oxford: Basil Blackwell, 1992.
- Langland, William. (1362–1370). *The Vision of William Concerning Piers the Plowman*. Oxford University Press, 1965.
- Larner, Christina. (1980). „Crimen Exceptum? The Crime of Witchcraft in Europe“. Gatrell, V.A.C. et al., eds., *op. cit.*, (1980).
- (1981). *Enemies of God. The Witch-Hunt in Scotland*. The John Hopkins University Press.
- (1984). *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief*. Edited and with a Foreword by Alan Macfarlane. Oxford: Basil Blackwell.
- La Rocca, Tommaso, ed. (1990). *Thomas Müntzer e la rivoluzione dell'uomo comune*. Torino: Claudiana.
- Laslett, Peter. (1971). *The World We Have Lost*. New York: Scribner's.
- Lavallee, Joseph. (1809). *Histoires des Inquisitions Religieuses d'Italie, d'Espagne et de Portugal*. Paris.
- Lawson, George (Rev.). (1657). *Examination of Leviathan*.
- Lea, Henry Charles. (1888). *A History of the Inquisition of the Middle Ages. Vol.2*. New York: Harper & Brothers.
- (1922). *A History of the Inquisition of the Middle Ages*. London: MacMillan.
- (1957). *Materials Towards a History of Witchcraft*. Ed. by Arthur C. Howland, with an Introduction by George Lincoln Burr, 3rd vol. New York: Thomas Yoseloff.
- (1961). *The Inquisition of the Middle Ages*. New York: Macmillan Company.
- Leacock, Eleanor. (1980). „Montagnais Women and the Jesuit Program For Colonization“. Etienne and Leacock, eds., *op.cit.*, (1980), 25–4.
- Leacock, Eleanor Burke. (1981). *Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally*. New York: Monthly Review Press.
- Lecky, W. E.H. (1886). *History of the Rise of Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*. New York: Appleton & Co.
- Le Goff, Jacques. (1956). *Tempo della Chiesa e tempo del Mercante*. (Prevedeno sa francuskog). Torino: Einaudi, 1977.
- ed. (1980). *La Nuova Storia*.(Prevedeno sa francuskog). Milano: Mondadori.
- (1988). *Medieval Civilization*. Oxford: Basil Blackwell.
- Lenoble, Robert. (1943). *Mersenne ou la Naissance du Mechanisme*. Paris: Vrin.
- Lerner, Robert E. (1972). *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*. University of California Press.
- LeRoy Ladurie, Emmanuel. (1966). *Les Paysans de Languedoc*. Paris, Gallimard.
- (1974). *Peasants of Languedoc*. (Prevedeno sa francuskog). University of Illinois Press.

- (1979). *Il Carnevale di Romans*. (Prevedeno sa francuskog). Milano: Rizzoli, 1981.
- (1981). *The Mind and Method of the Historian*. University of Chicago Press.
- et al. (1987). *Jasmin's Witch*. New York: George Braziller. et al. (1987)
- Levack, Brian P. (1987). *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. London: Longmans.
- ed. (1992). *Witchcraft, Magic and Demonology*. New York: Garland Publishing.
- Levine, David ed. (1984). *Proletarianization and Family History*. New York: Academic Press.
- Linebaugh, Peter. (1975). „The Tyburn Riots Against the Surgeons“. Hay et al., *op. cit.*
- (1992). *The London Hanged. Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*. Cambridge University Press.
- Linebaugh, Peter i Marcus Rediker. (2001). *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*. Boston: Beacon Press.
- Lis, C. & H. Soly. (1979). *Poverty and Capitalism in Pre-Industrial Europe*. Atlantic Highlands (NJ): Humanities Press.
- (1984). „Policing the Early Modern Proletariat, 1450–1850“. Levine ed., *op. cit.*, (1984), 163–228.
- Little, Lester K. (1978). *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*. Cornell University Press.
- Lombardini, Sandro. (1983). *Rivolte Contadine in Europa (Secoli XVI–XVIII)*. Torino: Loescher Editore.
- Luzzati, Michele. (1981). „Famiglie nobili e famiglie mercantili a Pisa e in Toscana nel basso medioevo“. Georges Duby and Jacques Le Goff eds., *op. cit.*, (1981), 185–206.
- Macfarlane, Alan. (1970). *Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study*. New York: Harper & Row, Publishers.
- (1978). *Origins of English Individualism: The Family, Property and Social Transition*. Oxford: Basil Blackwell
- Macpherson, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*. Oxford University Press.
- Malebranche, Nicolas. (1688). *Entretiens sur la metaphysique et sur la religion*. „Dialogues on Metaphysics and Religion“. Popkin, ed., *op. cit.*, (1966).
- Malos, Ellen ed. (1980). *The Politics of Housework*. New York: The New Clarion Press.
- Manning, Roger B. (1988). *Village Revolts: Social Protest and Popular Disturbances in England, 1509–1640*. Oxford: Clarendon Press.
- Mandrou, Robert. (1968). *Magistrates et Sorcieres en France au XVII Siècle*. Paris: Librairies Plon.
- Manoukian, Agopic ed. (1974). *Famiglia e Matrimonio nel Capitalismo Europeo*. Bologna: Il Mulino.
- Marks, Elaine and Isabelle Courtivron eds. (1981). *New French Feminisms. An Anthology*. New York: Schocken Books.
- Marlowe, Christopher. (1604). *Doctor Faustus*. London.

- Marshall, Dorothy. (1926). *The English Poor in the Eighteenth Century*. London: George Routledge & Sons.
- Marshall, Rosalyn. (1983). *Virgins and Viragos: A History of Women in Scotland, 1080–1980*. Academy Chicago Ltd.
- Martin, Emily. (1987). *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press.
- Martin, Ruth. (1989). *Witchcraft and the Inquisition in Venice, 1550–1650*. London: Basil Blackwell Inc.
- Martinez, Bernardo Garcia et al. (1976). *Historia General De Mexico, Tomo 1*. Mexico D. F.: El Colegio de Mexico.
- Marvell, Andrew. (1681). *Miscellaneous Poems*. Priredila Mary Marvell. Scolar Press, 1969.
- Marx, Karl. (1857–58). *Grundrisse*. (Prevedeno sa nemačkog). London: Penguin, 1973.
- (1867). *Capital. A Critique of Political Economy. Vol. I and Vol.III*. Chicago: Charles H. Kerr & Company, 1909.
- (1932). *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*. Moscow: Foreign Languages Publishing House (1961).
- Mather, Cotton. (1681–1708). *Diary of Cotton Mather*. 2 vols. Massachusetts Historical Society Collection, (1911–12). Citirao Philip Greven u *The Protestant Temperament*.
- Maxwell-Stuart, P.G. (2001) *Satan's Conspiracy: Magic and Witchcraft in Sixteenth-Century Scotland*. Edinburgh: Tuckwell Press.
- Mayer, Enrique. (1981). *A Tribute to the Household Domestic Economy and the Encomienda in Colonial Peru*. Austin (Texas): Institute of Latin American Studies.
- Mazzali, Tiziana. (1988). *Il Martirio delle streghe: Una drammatica testimonianza dell' Inquisizione laica del seicento*. Milano: Xenia.
- Mazzi, Maria Serena. (1991). *Prostitutes and Lenoni in Florence of the Quattrocento*. Milano: Il Saggiatore.
- McDonnell, Ernest W. (1954). *The Beguines and Beghards in Medieval Culture, with Special Emphasis on the Belgian Scene*. Rutgers University Press.
- McManners, J. (1981). *Death and the Enlightenment*. Oxford University Press.
- McNamara, Jo Ann and Suzanne Wemple. (1988). „The Power of Women Through the Family in Medieval Europe, 500–1100“. Erler and Kowaleski, eds., *op. cit.*, (1988).
- Meillassoux, Claude. (1975). *Maidens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Community*. Cambridge University Press.
- (1986). *The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold*. (Prevedeno sa francuskog). Chicago University Press, 1991.
- Melossi, Dario and Massimo Pavarini. (1977). *The Prison and the Factory: Origins of the Penitentiary System*. (Prevedeno sa italijanskog). Totowa (NJ): Barnes and Noble.
- Mendelson, Sara i Patricia Crawford. (1998). *Women in Early Modern England, 1550–1720*. Oxford: Clarendon Press.
- Merchant, Carolyn. (1980). *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. New York: Harper and Row.

- (1987). „Mining the Earth’s Womb“. Rothschild ed., *op. cit.*, (1987), 99–117.
- Mereu, Italo. (1979). *Storia dell’Intolleranza in Europa*. Milano: Mondadori.
- Mergivern, James J. (1997). *The Death Penalty: An Historical and Theological Survey*. New York: Paulist Press.
- Midelfort, Erik H. C. (1972). *Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562–1684: The Social and Intellectual Foundations*. Stanford University Press.
- Midnight Notes Collective. (1990). „The New Enclosures“, *Midnight Notes* no. 10, Fall.
- (2001). *Auroras of the Zapatistas: Local and Global Struggles of the Fourth World War*. New York: Autonomedia.
- Mies, Maria. (1986). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*. London: Zed Books.
- Milano, Attilio. (1963). *Storia defli Ebrei in Italia*. Torino: Einaudi.
- Milton, John. (1667). „Paradise Lost“. S. Orgel and J. Goldberg, eds., John Milton. Oxford University Press, (1992).
- Mingay, G. E. (1997). *Parliamentary Enclosures in England: An Introduction to Its Causes, Incidence and Impact, 1750–1850*. London: Longman.
- Moi, Toril, ed. (1987). *French Feminist Thought: A Reader*. Oxford: Basil Blackwell.
- Molitor, Ulrich. (1489). *De Lamiis et Pythonicis Mulieribus*.
- Moller, Herbert ed. (1964). *Population Movements in Modern European History*. New York: The Macmillan Company.
- (1964a). „Population and Society During the Old Regime, c.1640–1770“. Moller ed., *op.cit.*, (1964), 19–42.
- Momsen, Janet H., ed. (1993). *Women and Change in the Caribbean: A Pan-Caribbean Perspective*. London: James Currey.
- Montaigne, Michel Eyquem de. (1580). *The Essays*. Oxford University Press, 1942.
- Montanari, Massimo. (1993). *La fame e L’abbondanza. Storia dell’alimentazione in Europa*. Roma-Bari: Laterza.
- Monter, William E. Monter, E.W. (1969). *European Witchcraft*. New York: John Wiley and Sons.
- (1969). „Law, Medicine and the Acceptance of Women“. Monter, ed., *op cit.*, (1969).
- (1976). *Witchcraft in France and Switzerland: The Borderlands During the Reformation*. Cornell University Press.
- (1977). „The Pedestal and the Stake: Courtly Love and Witchcraft“. Bridental and Koonz eds., *op. cit.*, (1977).
- (1980). „Women in Calvinist Geneva“. *Signs, Journal of Women in Culture and Society*, vol. 6, no. 2, Winter, 189–209.
- Moore, Henry. (1659). *On The Immortality of the Soul*. A. Jacob ed., *International Archives of the History of Ideas*, no. 122.
- Moore, R. I. (1975). *The Birth of Popular Heresy*. New York: St. Martin’s Press.

- (1977). *The Origins of European Dissent*. New York: St. Martin's Press.
- Moore, Thomas. (1518). *Utopia*. New York: W. W. Norton & Company, 1992.
- Morato, Turri. (1975). „Aborto di Stato“. *Canti di Donne in Lotta*. Gruppo Musicale del Comitato per il Salario al Lavoro Domestico di Padova.
- Morgan, Edmund. (1966). *The Puritan Family. Religion and Domestic Relations in Seventeenth Century England*. New York: Harper and Row.
- Morgan, Robin ed. (1970). *Sisterhood is Powerful*. New York: Vintage.
- Mornese, Corrado i Gustavo Buratti. (2000). *Fra Dolcino e gli Apostolici fra eresie, rivolte, e roghi*. Centro Studi Dolciniani. Novara: Derive/ Approdi.
- Morrissey, Marietta. (1989). *Slave Women in the New World: Gender Stratification in the Caribbean*. University Press of Kansas.
- Morse Earle, Alice. (1993). *Home Life in Colonial Days*. Stockbridge (MA): Berkshire Publishers.
- Mosher Stuard, Susan ed. (1987). *Women in Medieval History and Historiography*. University of Pennsylvania Press.
- Moulier Boutang, Yann. (1998). *De l'esclavage au salariat. Economie historique du salariat bridé*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Mumford, Lewis. (1962). *Technics and Civilization*. New York: Harcourt Brace and World Inc.
- Mun, Thomas. (1622). *England's Treasure by Forraigne Trade*. London.
- Müntzer, Thomas. (1524). *Open Denial of the False Belief of the Godless World*.
- Muraro, Luisa. (1976). *La Signora del Gioco: Episodi di caccia alle streghe*. Milano: Feltrinelli Editore, 1977.
- Murray, Margaret. (1921). *The Witch-Cult in Western Europe*. Oxford University Press, 1971.
- Murstein, B. I. (1974). *Love, Sex, and Marriage Through the Ages*. New York: Springer Publishing Company.
- Nash, June. (1978). „The Aztecs and the Ideology of Male Dominance“. *Signs, Journal of Women in Culture and Society*. vol. 4, no. 21, 349–62.
- (1980). „Aztec Women: The Transition from Status to Class in Empire and Colony“. Etienne and Leacock, eds., *op.cit.*, (1980), 134–48.
- Neel, Carol. (1989). „The Origins of the Beguines“. *Signs, Journal of Women in Culture and Society*. vol. 14, no. 2, Winter, 321–41.
- Neeson, J. M. (1993). *Commoners: common right, enclosure and social change in England, 1700–1820*. Cambridge University Press.
- Newman, Francis X., ed. (1986). *Social Unrest in the Late Middle Ages*. Binghamton (NY): Center for Medieval and Early Renaissance Texts and Studies.
- Niccoli, Ottavia ed. (1998). *Rinascimento al femminile*. Bari: Laterza.
- Nicholas, David. (1992). *Medieval Flanders*. London: Longman. Nider, Johannes. (1435–37). *Formicarius*.
- Nietzsche, F. (1887). *The Birth of the Tragedy and The Genealogy of Morals*. New York: Doubleday (1965).

- Noonan, John T. (1965). *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*. Harvard University Press.
- Norberg, Kathryn. (1993). „Prostitutes“. Davis and Farge eds., *op. cit.*, (1993).
- Normand, Lawrence i Gareth Roberts, eds. (2000). *Witchcraft in Early Modern Scotland: James VI's Demonology and the North Berwick Witches*. University of Exeter Press.
- North, Douglas C. i Robert Paul Thomas. (1943). *The Rise of the Western World: A New Economic History*. Cambridge University Press.
- Notestein, Wallace. (1911). *A History of Witchcraft in England from 1558 to 1718*. New York: Russell and Russell, 1965.
- O'Brien, Mary. (1981). *The Politics of Reproduction*. Boston: Routledge & Kegan Paul.
- O'Brien, Patrick i Roland Quinault, eds. (1993). *The Industrial Revolution and British Society*. Cambridge University Press.
- O'Malley C. D., Poynter F. N. L., Russell K. F. (1961). William Harvey. *Lectures on the Whole of Anatomy*. University of California Press.
- O'Malley, C.D. (1964). *Andreas Vesalius of Brussels, 1514–1564*. University of California Press.
- Omolade, Barbara (1983). „Heart of Darkness.“ Ann Snitow, Christine Stansell, and Sharon Thompson, eds., *op.cit.*, (1983).
- Opitz, Claudia. (1996). „La vita quotidiana delle donne nel tardo Medioevo. (1200–1500)“. Klapitsch-Zuber ed., *op. cit.*, (1996).
- Orioli, Raniero. (1984). *Fra Dolcino. Nascita, vita e morte di un'eresia medievale*. Novara: Europia. (1993).
- Orlandi, Arianna. (1989). „I Viaggi di Gostanza“. Cardini ed., *op. cit.*, (1989).
- Ortalli, Gherardo. (1981). „La famiglia tra la realtà dei gruppi inferiori e la mentalità dei gruppi dominanti a Bologna nel XIII secolo“. Georges Duby and Jacques Le Goff eds., *op. cit.*, (1981),125–43.
- Oten, Charlotte F., ed. (1986). *A Lycanthropy Reader: Werewolves in Western Culture*. Syracuse University Press.
- Otis, Leah Lydia. (1985). *Prostitution in Medieval Society: The History of an Urban Institution in Languedoc*. The University of Chicago Press.
- Overbeek, J. (1964). *History of Population Theories*. Rotterdam University Press.
- Ozment, Steven. (1983). *When Father Ruled: Family Life in Reformation Europe*. Harvard University Press.
- Parinetto, Luciano. (1983). *Streghe e Politica. Dal Rinascimento Italiano a Montaigne. Da Bodin a Naude*. Milano: Istituto Propaganda Libreria.
- (1996). „La Traversata delle streghe nei nomi e nei luoghi“. Bosco e Castelli, eds., *op. cit.*, (1996).
- (1998). *Streghe e Potere: Il Capitale e la Persecuzione dei Diversi*. Milano: Rusconi.
- Partridge, Burgo. (1960). *A History of Orgies*. New York: Bonanza Books.
- Pascal, Blaise. (1656). „Lettre écrite à un provincial“, posthumno izdato kao *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets* (1670).

- *Pensées and The Provincial Letters*. New York: Modern Library, 1941.
- Pateman, Carol. (1988). *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.
- Pearson, Lu Emily. (1957). *Elizabethans at Home*. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Perelman, Michael. (2000). *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation*. Durham: Duke University Press.
- Perlman, Fredy. (1985). *The Continuing Appeal of Nationalism*. Detroit: Black and Red.
- Peters, Edward. (1978). *The Magician, The Witch, and the Law*. University of Pennsylvania Press.
- Peters, Edward, ed. (1980). *Heresy and Authority in Medieval Europe. Documents in Translation*. University of Pennsylvania Press.
- Petty, Sir William. (1690). *Discourse on Political Arithmetick*. London.
- Pezzuoli, Giovanna. (1978). *Prigioniera in Utopia. La Condizione Della Donna Nel Pensiero Degli Utopisti*. Milano: Edizioni Il Formichiere.
- Phelps Brown, E. H. i Sheila Hopkins. (1971). „Seven Centuries of the Prices of Consumables, Compared with Builders' Wage Rates“. Ramsey ed., *op. cit.*, (1971), 18–41.
- (1981). *A Perspective of Wages and Prices*. London.
- Phillips, Seymour. (1994). „The Outer World of the European Middle Ages“. Stuart B. Schwartz, ed., *op. cit.*, (1994).
- Picchio, Antonella. (1992). *Social reproduction: the political economy of the labour market*. Cambridge University Press.
- Piers, Maria W. (1978). *Infanticide*. New York: W. W. Norton and Company.
- Pirenne, Henri. (1937). *Economic and Social History of Medieval Europe*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers.
- (1952). *Medieval Cities*. Princeton University Press.
- (1956). *Storia d'Europa dalle invasioni al XVI secolo*. Firenze: Sansoni.
- (1988a). „Munster and the Anabaptists“. Po-Chia Hsia ed., *op. cit.*, (1988), 51–70.
- Polanyi, Karl. (1944). *The Great Transformation*. New York: Rinehart & Company, Inc.
- Popkin, Richard H. (1966). *The Philosophy of the 16th and 17th Centuries*. New York: The Free Press.
- Powell, Chilton Latham. (1917). *English Domestic Relations 1487–1653*. Columbia University Press
- Preto, Paolo. (1988). *Epidemia, Paura e Politica Nell'Italia Moderna*. Roma-Bari: Laterza.
- Prosperi, Adriano. (1989). „Inquisitori e Streghe nel Seicento Fiorentino“. Cardini, *op. cit.*, 1989.
- Quetel, Claude. (1986). *History of Syphilis*. (Prevedeno s francuskog). Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.
- Rabelais, François. (1552). *Gargantua and Pantagruel*. Priredio Samuel Putnam. New York: Viking Press, 1946.

- Raftis, J. A. (1996). *Peasant Economic Development within the English Manorial System*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Ramazanoglu, Caroline. (1993). *Up Against Foucault. Exploration of Some Tensions Between Foucault and Feminism*. New York: Routledge.
- Ramsey, Peter H. ed. (1971). *The Price Revolution in Sixteenth-Century England*. London: Methuen.
- Randers-Pehrson, J. D. (1983). *Barbarians and Romans. The Birth of the Struggle of Europe. A.D. 400–700*. University of Oklahoma Press.
- Ranum, Orest and Patricia Ranum, eds.,(1972). *Popular Attitudes toward Birth Control in Pre-Industrial France and England*. New York: Harper and Row.
- Read, Donna et al. (1990). *The Burning Times*. (Video snimak). Los Angeles: Direct Cinema Ltd.
- Remy, Nicolas. (1597). *Demonolatry*. Rev. Montague Summers, ed. New York: Barnes and Noble, 1970.
- Retamar, Roberto Fernandez. (1989). *Caliban and Other Essays*. University of Minnesota Press.
- Riddle, John M. (1997). *Eve's Herbs: A History of Contraception and Abortion in the West*. Cambridge University Press.
- Riquet, Michel. (1972). „Christian Population“. Orest and Patricia Ranum eds., *op. cit.*, (1972), 37ff.
- Robbins, Rossell Hope. (1959). *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*. New York: Crown Publishers.
- Roberts, Nickie. (1992). *Whores in History. Prostitution in Western Society*. New York: Harper Collins Publishers.
- Robertson, George Croom. (1971). *Hobbes*. Edinburgh: AMS Press.
- Rocke, Michael. (1997). *Forbidden Friendships. Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*. Oxford University Press.
- Rodolico, Niccoló. (1971). *I Ciompi. Una Pagina di storia del proletariato operaio*. Firenze: Sansoni.
- Rogers, James E. Thorold. (1894). *Six Centuries of Work and Wages: The History of English Labour*. London, Sonnenschein.
- Rojas, Fernando de. (1499). *The Celestina*. (Translated from the Spanish.) University of California Press, 1959.
- Roper, Lyndal. (2000). „'Evil Imaginings and Fantasies': Child-Witches and the End of the Witch Craze“. *Past and Present*, no. 167, May.
- Rosen, Barbara, ed. (1969). *Witchcraft in England, 1558–1618*. University of Massachusetts Press, 1991.
- Rosenberg, Charles E., ed. (1975). *The Family in History*. University of Pennsylvania Press.
- Rosenfield, Leonora Cohen. (1968). *From Beast-Machine to Man-Machine. Animal Soul in French Letters. From Descartes to La Mettrie*. New York: Octagon Books Inc.
- Rossiaud, Jacques. (1988). *Medieval Prostitution*. (Translated from the Italian). Oxford: Basil Blackwell.
- Rostworowski, Maria. (2001). *La Mujer en El Peru Prehispanico*. Documento de Trabajo, no. 72. Lima: IEP (Instituto de Estudios Peruanos).
- Rota, Ettore ed. (1950). *Questioni di Storia Medievale. Secoli XI-XIV*. Milano: Marzorati.

- Rotberg, R.I. and Rabb, T. K., eds. (1971). *The Family in History: Interdisciplinary Essays*. New York: Harper and Row.
- Rothschild, Joan. (1983). *Machina Ex Dea. Feminist Perspectives on Technology*. New York: Pergamon Press, 1987.
- Rousseau, Jean Jacques. (1775). *Discourse on the Origin of Inequality*. Hackett Publishing Company, 1992.
- Rowland, Alison. (2001). „Witchcraft and Old Women in Early Modern Germany“. *Past and Present*, no. 173, November.
- Rowling, Nick. (1987). *Commodities: How the World Was Taken to Market*. London: Free Association Books.
- Rowse, A. L. (1974). *Sex and Society in Shakespeare's Age. Simon Foreman the Astrologer*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Rublack, Ulinka. (1996). „Pregnancy, Childbirth and the Female Body in Early Modern Germany“. *Past and Present*. no. 150, February, 84–110.
- Ruggiero, Guido. (1985). *The Boundaries of Eros: Sex, Crime and Sexuality in Renaissance Venice*. Oxford University Press.
- (1993). *Binding Passions. Tales of Magic, Marriage, and Power at the End of the Renaissance*. Oxford University Press.
- Russell, Jeffrey B. (1972a). *Witchcraft in the Middle Ages*. Cornell University Press.
- (1972b). *Dissent and Order in the Middle Ages: The Search for Legitimate Authority*. New York: Twayne Publishers, 1992.
- (1980). *A History of Witchcraft, Sorcerers, Heretics and Pagans*. London: Thames and Hudson Ltd.
- (1984). *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*. Cornell University Press.
- Sale, Kirkpatrick. (1991). *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy*. New York: Penguin Books.
- Sallmann, Jean-Michel. (1987). *Le Streghe. Amanti di Satana*. (Prevedeno sa francuskog). Paris: Electa/Gallimard.
- Salleh, Ariel. (1997). *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern*. London: Zed Books.
- Schepherd, Verene A., ed. (1999). *Women in Caribbean History*. Princeton (N.J.): Markus Wiener Publishers.
- Schochet, Gordon J. (1975). *Patriarchalism in Political Thought: The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes Especially in Seventeenth-Century England*. New York: Basic Books.
- Schwartz, Stuart B., ed. (1944). *Implicit Understandings. Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters Between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*. Cambridge University Press.
- Scot, Reginald. (1584). *The Discoverie of Witchcraft*. Introduction by Rev. Montague Summers. New York: Dover Publications, 1972.
- Scott, James C. (1985). *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press.
- (1989). „Everyday Forms of Resistance“. F. D. Colburn, ed., *op. cit.*, (1989).
- Scott, Joan Wallach ed. (1996). *Feminism and History*. Oxford University Press.

- (1996a). „Gender: A Useful category of Historical Analysis“. Joan Wallach Scott, ed., *op. cit.*, (1996).
- Secombe, Wally. (1992). *A Millennium of Family Change: Feudalism to Capitalism in Northwestern Europe*. London: Verso.
- (1993). *Weathering the Storm: Working-Class Families From the Industrial Revolution To The Fertility Decline*. London: Verso.
- Seligman, Kurt. (1948). *Magic, Supernaturalism and Religion*. New York: Random House.
- Sennett, Richard. (1994). *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization*. W. W. Norton & Company.
- Shahar, Shulamith. (1983). *The Fourth Estate: A History of Women in the Middle Ages*. London: Methuen.
- Shakespeare, William. (1593–1594). *The Taming of the Shrew*. New York: Washington Square Press, 1962.
- (1600–1601). *Hamlet*. New York: New American Library, 1963.
- (1605). *King Lear*. New York: New Folger Library, 2000
- (1612). *The Tempest*. New York: Bantam Books, 1964
- Sharpe, J. A. (1987). *Early Modern England: A Social History, 1550–1760*. Bungay (Suffolk): Edward Arnold.
- Shepherd, Verene A., ed. (1999). *Women in Caribbean History: The British-Colonised Territories*. Princeton (NJ): Markus Wiener Publishers.
- Shepherd, Verene, Bridget Brereton and Barbara Bailey, eds. (1995). *Engendering History. Caribbean Women in Historical Perspective*. New York: St. Martin's Press.
- Shiva, Vandana. (1989). *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*. London: Zed Books.
- Siemon, Richard. (1993). „Landlord Not King: Agrarian Change and Interarticulation“. Richard Burt and John Michael Archer, *op. cit.*, (1993).
- Silverblatt, Irene. (1980). „'The Universe Has Turned Inside Out...There Is No Justice For Us Here': Andean Women Under Spanish Rule“. Etienne and Leacock, eds., *op. cit.*, 149–85.
- (1987). *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton University Press.
- Sim, Alison. (1996). *The Tudor Housewife*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Simmel, Georg. (1900). *The Philosophy of Money*. (Translated from the German). Boston: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- Skaria, Ajay. (1997). „Women, Witchcraft, and Gratuitous Violence in Colonial Western India“. *Past and Present*, no. 155, May, 109–41.
- Slater, Gilbert (1907). *The English Peasantry and the Enclosure of the Common Fields*. New York: Augustus M. Kelly, 1968.
- Slicher Van Bath, B. H. (1963). *The Agrarian History of Western Europe. A.D. 500–1850*. (Prevedeno s nemačkog). New York: St. Martin's Press.
- Smollett, Tobias George, (compiler). (1766). *A compendium of authentic and entertaining voyages, digested in a chronological series. The whole exhibiting a clear view of the customs, manners, religion, government, commerce, and natural history of most nations in the known world*, 2nd edition. 7 vols., vol. 1,

- Smout, T.C. (1972). *A History of the Scottish People, 1560–1830*. London: Fontana.
- Snitow, Ann, Christine Stariseli, and Sharon Thompson, eds. (1983). *Powers of Desire. The Politics of Sexuality*. New York: Monthly Review Press.
- Social England Illustrated: A Collection of XVIIIth Century Tracts*. (1903). Westminster: Archibald Constable and Co.
- Soman, Alfred. (1977). „Les Procès de Sorcellerie au Parlement du Paris, 1565–1640.“ *Annales*, no. 32, July, 790ff.
- (1978). „The Parlement of Paris and the Great Witch-Trials, 1565–1640“. *Sixteenth Century Review*, 9, 30–44.
- (1992). *Sorcellerie et justice criminelle: Le Parlement de Paris, 16–18 siècles*. Brookfield/ Variorum.
- Sommerville, Margaret R. (1995). *Sex and Subjection: Attitudes to Women in Early Modern Society*. London: Arnold.
- Spalding, Karen. (1984). *Hurochiri: An Andean Society Under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.
- Spence, Louis. (1920). *The Encyclopedia of Occultism*. New York: Citadel Press.
- Spencer, Colin. (1995a). *Homosexuality in History*. New York: Harcourt Brace.
- (1995b). *The Heretics' Feast. A History of Vegetarianism*. University Press of New England.
- Spengler, Joseph J. (1965). *French Predecessors of Malthus: A Study in Eighteenth Century Wage*
- Spooner, F. C. (1970). „The European Economy, 1609–50“. Cooper ed., *op. cit.*, (1970).
- Staden, Hans. (1557). *Warhaftige Historia*. Marburg, Germany.
- *True History of His Captivity*. Translated and edited by Malcolm Letts. London: George Routledge and Sons, 1928.
- Stangeland, C. E. (1904). *Pre-malthusian Doctrines of Population*. New York.
- Stannard, David E. (1992). *American Holocaust: Columbus and the Conquest of the New World*. Oxford University Press.
- Starhawk. (1982). *Dreaming the Dark: Magic Sex and Politics*. Boston: Beacon Press, 1997.
- Steifelmeier, Dora. (1977). „Sacro e Profano: Note Sulla Prostituzione Nella Germania Medievale.“ *Donna, Woman, Femme*, no. 3.
- Stern, Steven J. (1982). *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. University of Wisconsin Press.
- Stone, Lawrence. (1977). *The Family, Sex and Marriage in England, 1500–1800*. New York: Harper and Row.
- Strauss, Gerald, ed. (1971). *Manifestations of Discontent on the Eve of the Reformation*. Indiana University Press.
- (1975). „Success and Failure in the German Reformation“. *Past and Present*, no. 67, May.

- Stuart, Susan Mosher. (1995). „Ancillary Evidence For The Decline of Medieval Slavery“. *Past and Present*, no. 149, November, (3–28).
- Taussig, Michael T. (1980). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. (Fourth edition.) University of North Carolina Press.
- (1987). *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago University Press.
- Taylor, G. R. (1954). *Sex in History*. New York: The Vanguard Press.
- Taylor, William B. (1979). *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. Stanford University Press.
- Tawney, R. H. (1967). *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century*. New York: Harcourt Brace.
- (1926). *Religion and the Rise of Capitalism*. New York: Harcourt Brace.
- Teall, J. L. (1962). „Witchcraft and Calvinism in Elizabethan England: Divine Power and Human Agency“. *Journal of the History of Ideas*, no. 23.
- Terborg Penn, Rosalyn. (1995). „Through African Feminist Theoretical Lens: Viewing Caribbean Women’s History Cross-Culturally“. Shepherd, Verene, Bridget Brereton and Barbara Bailey, eds., *op. cit.*
- Thea, Paolo. (1998). *Gli artisti e Gli 'Spregevoli'. 1525: la creazione artistica e la guerra dei contadini in Germania*. Milano: Mimesi.
- Thevet, André. (1557). *Les Singularitez del la France antarctique, autrement nomme Amérique, et de plusieurs de terres et isles découvertes de notre temps*. Paris.
- Thirsk J. (1964). „The Common Fields“. *Past and Present*, no. 29, 3–25.
- Thomas, Edith. (1966). *The Women Incendiaries*. (Prevedeno s francuskog). New York: George Braziller.
- Thomas, Hugh. (1997). *The Slave Trade: The Story of the Atlantic Slave Trade, 1400–1870*. New York: Simon and Schuster.
- Thomas, Keith. (1971). *Religion and the Decline of Magic*. New York: Charles Scribner’s Sons.
- Thompson, E. P. (1964). *The Making of the English Working Class*. New York: Pantheon.
- (1991). *Customs in Common. Studies in Traditional Popular Culture*, New York: The New Press.
- (1991a). „Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism“. Thompson (1991) 352–403.
- Thorndike, Lynn. (1958). *History of Magic and Experimental Science*, 8 vols. (1923–58). Vol. VIII, Columbia University Press.
- Tigar, Michael E., and Medeleine R. Levy. (1977). *Law and the Rise of Capitalism*. New York: Monthly Review Press.
- Tillyard, E. M. W. (1961). *The Elizabethan World Picture*. New York: Vintage Books.
- Titow J. Z. (1969). *English Rural Society. 1200–1350*. London: George Allen and Unwin Ltd.
- Trachtenberg, Joshua. (1944). *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Anti-Semitism*. Yale University Press.
- Trevor-Roper, Hugh R. (1956). *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and*

- Other Essays*. New York: Harper & Row, 1967.
- ed. (1968). *The Age of Expansion. Europe and the World: 1559–1660*. London: Thames and Hudson.
- Trexler, Richard C. (1993). *The Women of Renaissance Florence. Power and Dependence in Renaissance Florence*. Vol. 2. Binghamton, NY: Medieval and Renaissance Texts and Studies.
- Turner, Bryan S. (1992). *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*. New York: Routledge.
- Underdown, David E. (1985). *Revel, Riot and Rebellion: Popular Politics and Culture in England, 1603–1660*. Oxford: Clarendon Press.
- (1985a). „The Taming of the Scold: The Enforcement of Patriarchal Authority in Early Modern England“. Fletcher & Stevenson, eds., *op.cit.*, (1985), 116–36.
- Vallejo, Eduardo Aznar. (1994). „The Conquest of the Canary Islands“. Schwartz, ed., *op.cit.*, (1994).
- Vaneigem, Raoul. (1986). *The Movement of the Free Spirit*. (Prevedeno s francuskog). New York: Zone Books.
- Van Ussel, Jos. (1970). *La repressione sessuale. Storia e cause del condizionamento borghese*. (Prevedeno s nemačkog). Milano: Bompiani.
- Vauchez, André. (1990). *Ordini mendicanti e società italiana XIII–XV secolo*. Milano: Mondadori.
- Vesalius, Andrea. (1543). *De Humani Corporis Fabrica*. Edited by O'Malley, *op. cit.*
- Vigil, Mariló. (1986). *La vida de la mujeres en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Siglo veintiuno de España Editores.
- Vives, Juan Luis. (1526). *De Subvention Pauperum sive De Humanis Necessitatibus*. Bruges.
- Volpe, Gioacchino. (1922). *Movimenti Religiosi e Sette Radicali Nella Società Medievale Italiana. Secoli XI–XIV*. Firenze: Sansoni, 1971.
- (1926). *Il Medioevo*. Firenze: Sansoni, 1975.
- Wakefield, Walter L. and Austin P. Evans. (1969). *Heresies of the High Middle Ages*. Columbia University Press, 1991.
- Wallach Scott, Joan. (1988). *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.
- Wallerstein, Immanuel. (1974). *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.
- Watson, R. (1966). *The Downfall of Cartesianism, 1673–1712*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Weber, Max. (1920). *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. (Prevedeno s nemačkog). New York: Charles Scribners Sons (1958).
- Werner, E. (1974). „Povertà e ricchezza nella concezione degli eretici della chiesa orientale e occidentale dei secoli X–XII“. O. Capitani, ed., *op. cit.*, (1974).
- Westermarck, Edward. (1906–08). *The Origin and Development of Moral Ideas* Vol. 1 London: Macmillan Company (1924).
- Wiesner, Merry E. (1986). *Working Women in Renaissance Germany*. Rutgers University Press.
- (1993). *Women and Gender in Early Modern Europe*. Cambridge University Press.

- Wightman, W. P. (1972). *Science and Renaissance Society*. Hutchinson University Library.
- Williams, Eric. (1944). *Capitalism and Slavery*. New York: Capricorn Books.
- Williams, Marty and Anne Echols. (2000). *Between Pit and Pedestal. Women in the Middle Ages*. Princeton: Marcus Wiener Publications.
- Williams, Selma R. and Pamela Williams Adelman. (1992). *Riding the Nightmare: Women and Witchcraft from the Old World to Colonial Salem*. New York: Harper Collins.
- Williams, Walter L. (1986). *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*. Boston: Beacon Press.
- Wilson, Charles. (1965a). *England's Apprenticeship, 1603–1763*. New York: St. Martin's Press.
- (1965b). „Political Arithmetic and Social Change“. Charles Wilson, *op. cit.*, (1965a), 226ff.
- Wilson, Stephen. (2000). *The Magical Universe: Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe*. London and New York: Hambledon.
- Winstanley, Gerrard. (1649). *The New Law of Righteousness*. In Gerrard Winstanley *op. cit.*, (1941)
- *Works*. Cornell University Press, 1941.
- Woolf, Virginia. (1929). *A Room of One's Own*. New York: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1989.
- Wright, Lawrence. (1960). *Clean and Decent*. New York: Viking Press.
- Wright, Louis B. (1935). *Middle-Class Culture in Elizabethan England*. Cornell University Press, 1965.
- Yates, Francis. (1964). *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. University of Chicago Press.
- Zemon Davis, Natalie. (1968). „Poor Relief, Humanism and Heresy: The Case of Lyon“. *Studies in Medieval and Renaissance History*, vol. 5, no. 27, 246–269.
- Ziegler, Philip. (1969). *The Black Death*. New York: Harper and Row, Publishers.
- Zilborg, Gregory. (1935). *The Medical Man and the Witch During the Renaissance*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Zolkran, Durkon. (1996). *The Tarot of the Orishas*. St. Paul (MN): Llewellyn Publications.

O autorki

Silvija Federiči je feministička aktivistkinja i autorka. Predavala je na Univerzitetu u Port Harkurtu, u Nigeriji, a sada je počasna profesorka na katedri za međunarodne studije i političku filozofiju na Novom koledžu pri Univerzitetu Hofstra, u Hempstedu (SAD). Autorka je mnogih eseja o kulturi, obrazovanju i borbama žena.

(Biografska crtica iz originalnog izdanja.)

Izbor iz bibliografije

Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle, Brooklyn/ Oakland: Common Notions/ PM Press, 2012.

„Il Femminismo e il Movimento contro la guerra USA“, *Derive Approdi* #24, 2004.

Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation. Brooklyn, NY: Autonomedia, 2004.

A Thousand Flowers: Structural Adjustment and the Struggle for Education in Africa. Africa World Press, 2000 (ed.)

African Visions: Literary Images, Political Change, and Social Struggle in Contemporary Africa. Westport, CT, and London: Praeger, 2000 (eds.)

Enduring Western Civilization: The Construction of the Concept of Western Civilization and Its „Others“. Westport, CT, and London: Praeger, 1995 (ed.)

Il grande Calibano: storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale, Silvia Federici i Leopoldina Foruntato, Franco Angeli, Milano, 1984.

Table of Contents

titlepage	2
start body	3
Zahvalnica	4
Predgovor	5
Uvod	8
I. Ovaj svet treba dobro prodrmati: Društveni pokreti i politička kriza u srednjovekovnoj Evropi	14
Uvod	15
Kmetstvo kao klasni odnos	16
Borba oko zajedničkih dobara	19
Sloboda i društvena podela	22
Milenaristički i jeretički pokreti	25
Politizacija seksualnosti	30
Žene i jeres	31
Borbe u gradovima	33
Crna smrt i kriza radne snage	36
Polna politika, uspon države i kontrarevolucija	39
II. Akumulacija rada i degradacija žena: Stvaranje „razlike“ u „prelasku na kapitalizam“	41
Uvod	42
Kapitalistička akumulacija i akumulacija rada u Evropi	45
Privatizacija zemlje u Evropi, proizvodnja oskudice i razdvajanje produkcije od reprodukcije	48
Revolucija cena i pauperizacija evropske radničke klase	54
Državna intervencija u reprodukciji rada: pomoć siromašnima i kriminalizacija radničke klase	60
Opadanje stanovništva, ekonomska kriza i disciplinovanje žena	63
Devalvacija ženskog rada	68
Žene: novo zajedničko dobro i zamena za izgubljenu zemlju	71
Patrijarhat nadnice	72
Pripitomljavanje žena i redefinisavanje femininosti i maskuliniteti: žene kao divljakinje Evrope	75
Kolonizacija, globalizacija i žene	77
Pol, rasa i klasa u kolonijama	81
Kapitalizam i polna podela rada	86
Tablice	87
Distribucija zemlje po socijalnim grupama u Engleskoj i Velsu	88
III. Veliki Kaliban: Borba protiv buntovnog tela	89
Veliki Kaliban	90
IV. Veliki lov na veštice u Evropi	105
Uvod	106
Spaljivanje veštica i inicijativa države	108
Verovanje u đavola i promene u obliku proizvodnje	112
Lov na veštice i klasni revolt	115

Lov na veštice, lov na žene i akumulacija rada	120
Lov na veštice i muška nadmoć: pripitomljavanje žena	124
Lov na veštice i kapitalistička racionalizacija seksualnosti	127
Lov na veštice i Novi svet	131
Veštica, isceliteljka i rođenje moderne nauke	132
Tablice	136
Račun za jedno suđenje u škotskom gradu Kirkaldiju, iz 1636 (Robbins 1959: 114)	137
V. Kolonizacija i pokrštavanje: Kaliban i veštica u Novom svetu	138
Uvod	139
Rođenje kanibala	141
Eksploatacija, otpor i demonizacija	144
Žene i veštice u Americi	147
Evropske veštice i „Indiosi“	150
Lov na veštice i globalizacija	152
Bibliografija	154
O autorki	184
Izbor iz bibliografije	185