IDENTITET KAO ALTERITET: VINKO PALETIN I GEOPOLITIKA NOVOOTKRIVENOG SVIJETA

Leo RAFOLT, Maroje BURUM

Vinko Paletin is one of the forgotten and less analyzed protagonists of the New World discoveries of the Americas or so called West Indies. His discourse is thus characterized by ethnographic and anthropological subjectivity of the early modern author and analyst – well acquainted in legal and philosophical questions of secularism, pagan identity, ecumenism etc. In the historiographic data his work was often interpreted as an approval of the Spanish conquistador politics. But his intellectual formation is far from the simplicity of these narrow minded historical materials from the early 20th century. His most famous work is a treatise *On the right and justification of war against Indians, dedicated to Phillip II, the Spanish King (De jure et justitia belli contra Indos ad Philippum II Hispaniarum regem*, 1557–1558, Span. ed. 1559). This treatise, often interpreted as a bitter Dominican response to New World traditional culture, will thus be a main subject of this research. Central assumption is the following: Vinko Paletin was justifying a "middle way" in solving issues between absolute legitimism of the King or King's figure and his transcendental legitimation (claimed by the contemporary humanists), and a battle run by Bartolomé de Las Casas, justifying the native rights, abolition of slavery, equal habitus between the natives and the conquistadors, etc. Using the methods of literary-anthropological analysis the cluster of stereotypes of the New World will be established, in order to redefine a thin border between Paletin's concepts of ethnic, religious and ideological alterity (otherness) on one side and the concepts of identity, acknowledged by this cosmopolitan humanist author – in all its rights, even to local paganism. Finally, his treatise is considered as contribution to geopolitical and cultural policy of the New World, as well as a tendency to redefine discursive frames or invariants of law treatise, travel writing, ethnography, and even essayistic literature.

Key words: Vinko Paletin, Bartolomé de Las Casas, New World, India, colonisation, stereotipy, canibalism, souvereignity

Viri a diis recentes (Seneka, Epistulae, 90).

Upravo je zato, bez obzira na redateljevu namjeru, Nazarećanin na dobrom putu: on će naći autentičnu ljubav prema Bogu samo ako se istinski i konkretno približi ljudima. Bogu o kojem svjedoče "kršćani" poput Nazarećanina upućuje bolan vapaj u svojim stihovima César Vallejo: "Bože moj, da si znao biti čovjek, sad bi znao biti Bog" (Gutiérrez 1989: 219).

"Ono što je Marx pisao prije više od sto godina nije izgubilo na vrijednosti: 'Sadašnji

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

> naraštaj sliči na Židove koje je Mojsije vodio kroz pustinju. Ne samo što treba da osvoji novi svijet nego treba i da umre kako bi ostavio prostora za ljude koji će biti na visini novoga svijeta" (Gutiérrez 1989: 156).

I.

Opće oduševljenje povodom otkrića "Zapadnih Indija" u književnoj je historiografiji izazvalo niz manje ili više paradigmatskih tumačenja, ponajčešće iz perspektive postkolonijalnih studija ili antropološko-imagološki impostirane kritike kolonizacijskog diskurza. U tom su se kontekstu nerijetko isticale krajnje točke imagemske eksplikacije *drugosti*, primjerice, u smislu tribalizma, primitivnosti i neciviliziranosti s kojom se prvotni kolonizatori tobože susreću ili, s druge strane apologije svega tradicionalnog, u maniri ranonovovjekovnih putopisaca i/ili etnografa. Paradigmatskim bi se u tom smislu mogli smatrati radovi novohistoričara, osobito studija Stephena Greenblatta o lingvističkim oblicima kolonizacije u engleskoj književnosti renesanse. Oslanjajući se ponajviše na fukoovsku analizu povijesnog diskurza, Greenblatt nastoji situirati obilježja kolonizatorskog diskurza u epistemološki poredak svojevrsnih *pisanih kultura* (*lettered cultures*), odnosno u mrežu preopterećenu europskim sustavima etike i društvene vrijednosti. Složenost lingvističke kolonizacije za Greenblatta možda ponajbolje odražava stih Samuela Daniela, koji aludira na donošenje bogatstva *našeg* jezika u novootkriveni svijet (*the treasure of our tongue, to what strange shores*), u svijet osuđen na usmenost (*unlettered cultures*), a posljedično i divljaštvo, odsustvo civilizacije, barbarstvo i kanibalizam. Paradigmatska je u tom smislu i Shakespeareova *Oluja* u kojoj se ideja distopije kolonizacijskog diskurza možda najbolje odražava u koliziji tobože civiliziranog Prospera i njegova antipoda Calibana, kultiviranog barbarina. Ključni je trenutak u toj drami, barem u kontekstu Greenblattove argumentacije, onaj u kojem Caliban kaže da ga je zapadni čovjek priučio mračnoj strani njemu stranog i posve nepoznatog jezika, koji je upoznao, nipošto razumio, koji mu nije materinski, na kojem može jedino psovati (*You taught me language, and my profit on't is, I know how to curse*). Takva će pretpostavka Greenblattu poslužiti za literarnu kontekstualizaciju Novog svijeta kao imagemske i/ili ideologemske konstrukcije, na tragu Danielova *Musophilusa* (1599), koji nastanjuju divljaci, bez jezika, dakle i bez povlaštenog diskurza – koji se ne mogu razlikovati od zvijeri (Greenblatt 1992: 24-26). Autor tu otvara nekoliko ključnih pitanja eurocentrične vizije novootkrivenih svjetova, od kojih valja istaknuti europski logocentrizam i ideju kulturalne monolitnosti kao heterostereotipne dominante. Romantičku ideju plemenitog divljaka (*noble savage*), tu utopijsku sliku primitivnog čovjeka koji je zbog nedostatka utjecaja moderne civilizacije zadržao slobodu i vezu s prirodom te mnoge vrline koje je moderni čovjek izgubio, mnogi će renesansni autori hipertrofirati, kako u smislu negativne tako i pozitivne aksiologije. Shakespeareov je

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

Caliban, naime, obilježen pretjeranom i gotovo karikaturalnom deformacijom tijela, osjećaja, jezika i mentalnih sposobnosti. Ili, Greenblattovim riječima, "ako je vjerovati Prosperu, on čak nije niti čovjek – nego rođeni đavao" (Greenblatt 1992: 43). Steven Orgel na jednom se mjestu zalagao za pozitivnije tumačenje Calibanova lika, u smislu edenske nevinosti koja je predcivilizacijska, liberalna u smislu oslobođenja osjećajnosti i, s druge strane, konzervativna u smislu opiranja svemu kulturnom i kultiviranom (Orgel 1987: 42-55). Novija tumačenja Greenblattove intervencije u Shakespearea, iako pionirske u smislu detekcije europske logocentričke logike (*lettered cultures*), ističu i neke specifičnosti Shakespeareovih ili njemu sličnih ranonovovjekovnih upisivanja u kolonijalni diskurz, bilo iz perspektive potlačenih ili dominantnih sociokulturnih vrijednosti. Problem kolonizacije *drugosti* i njezina naknadna opisa – u kontekstu vlastita epistemološkog poretka – redovito je najuže povezan s različitim praksama taksonomizacije alteriteta i nametanja reda "barbarstvu bez gospodara" (*imposing order on masterless barbarity*). Na djelu je diskurzifikacija vrijednosnog sistema koji ne počiva samo na jednoj jedinoj razlici, onoj između jastva (*identiteta*) i drugosti (*alteriteta*), nego na snopu različito stratificiranih, titrajućih i nestabilnih označenika drugosti, od kojih su necivilizirano st, barbarstvo, kanibalizam, sklonost prevari, divljaštvo i perverzija najučestaliji (Brown 1985: 50-62). U aksiološkom smislu, jedan je od najpoznatijih primjera apologije kulture novootkrivenog svijeta onaj Michela de Montaignea, osobito izražen u eseju o ljudožderima (*Des cannibales*), svojevrsnoj racionalnoj argumentaciji i disekciji kolonijalnog diskurza ranog novovjekovlja. U uvodnom dijelu eseja Montaigne raspravlja o antičkom poimanju barbarskih ili *drugih* (uglavnom njima nepoznatih) naroda, na temelju čega mu se nadaje sljedeći zaključak: "Eto kako se valja čuvati da se ne priklonimo onome što kaže običan puk i kako valja suditi pomoću razuma, a ne po svačijem govorenju" (Montaigne 2007: 312). Autorov pozitivni stav prema novootkrivenom svijetu, čini se, motiviran je dvama faktorima: otvorenom polemikom s pojedinim španjolskim, portugalskim i francuskim opisima Novog svijeta, među kojima Montaigne rijetko kad pronalazi sugovornike, i, s druge strane, kozmopolitskom idejom koju ističe na početku eseja o ljudožderima, prema kojoj je cijeli svijet nekoć bio jedno tkivo, jedna masa ili, metaforički, jedna jedinstvena civilizacija.

> "Haec loca, vi quondam et vasta convulsa ruina,
> Dissiluisse ferunt, cum protinus utraque tellus
> Una foret
>
> [Kažu da ova je zemlja jedinstvena nekada bila,
> ali u vrèmena toku promijeniti mnogo se može,
> pa su i na tome mjestu sverazorne prirodne sile
> nàdvoje rastrgle kopno]" (Vergilije, *Eneida*, III, 414).

U pravilu se Montaigne poziva na antičke autore, posebice na njihove imaginarije novih svjetova, samo kako bi ukazao na diskrepanciju između geografske/topografske i geopolitičke stvarnosti i nekadašnjih vjerovanja o svijetu

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

na drugoj strani Oceana. Pritom su mu najvažniji izvori Benzonijevo djelo koje je u francuski pretočio Michel Chaveton (*Histoire naturelle du nouveau monde*, 1579) i povijesno-geografski traktat o Indijama iz 1552, kojem je autor španjolski svećenik López de Gómara, i koji je ubrzo preveden na francuski (*Histoire générale des Indes*, 1578) i druge jezike. Međutim, Montaigneova je vizija Novog svijeta utemeljena, anakrono rečeno, na visokim etičkim kriterijima etnografskog diskurza. Jer pisanje o novootkrivenim kulturama spekulativne je i argumentativne naravi, povezano s izvorima moći i istine, zbog čega na mjestu svjedoka ili etnografskog kazivača "morate imati vrlo vjerodostojna čovjeka ili pak toliko prostodušnog koji neće imati što nadograđivati, a neće niti pokušati dati obličje istinitosti nečem izmišljenom, jer ionako nije ništa razumio" (Montaigne 2007: 315-316). U toj se definiciji etnografskog izvora krije nekoliko ključnih problema ranonovovjekovna kolonijalnog diskurza. Prvi od njih mogao bi se smjestiti u kontekst *vjerodostojnosti pripovijedanja o drugosti.* Montaigne je svjestan u kojoj je mjeri svjedočenje o novootkrivenim svjetovima kontaminirano eurocentrizmom natopljenom slikom lijepog, istinitog, ispravnog i dobrog. Drugi problem koji on ovdje otvara tiče se mehanizama retoričke kontrole, odnosno *načinima/modusima pripovijedanja o drugosti*: Montaigne primjećuje da su zapisi o Indijama, zanimljivo, nerijetko fakcionalizirani, pri čemu se tragovi retoričke prisutnosti autora skrivaju iza maske objektivne historiografske ili geografsko-kartografske istinolikosti. Istina je tako, deridaovski rečeno, u poziciji mekoputne *différance*, ispisana uvijek rukom kolonizatora, a opet egzistentna samo zato jer je napisana, pripada kulturi koja je *neusmena*, za razliku od domorodačke. Michel de Montaigne zato se i odlučuje na slušanje, zagovara topografsko bilježenje različitosti, svojevrsni srednji put u tumačenju i oblikovanju uvijek parcijalne slike alteriteta. Na jednom mjestu to objašnjava:

> "No da se vratim onom o čemu govorim, ja mislim da nema ničeg barbarskoga ili divljega u tom narodu, barem sudeći po onome što su mi pripovijedali, pa mogu samo reći da svatko naziva barbarstvom ono što nije u njegovim navadama, kao što i mi sami uistinu ne znamo drugačije zaključivati o istinitosti i razumnosti, nego samo prema primjeru mišljenja i običaja zemlje u kojoj živimo: tu je uvijek savršena religija, savršen način upravljanja i tu se uvijek najbolje zna kako se valja svime služiti. Oni su divlji onako kako i mi divljim nazivamo plodove koje je priroda sama na svoj način donijela, a zapravo bismo divljima morali nazivati one koje smo mi na vještački način promijenili i odvratili od općeg reda. U njima su živa i snažna prava i najkorisnija svojstva koja smo mi u ovim našima izopačili time što smo ih prilagodili za uživanje prema našem iskvarenom ukusu. Pa ipak, ukusnost i slasnost, čak i u usporedbi s našima, nalazi se u različitim plodovima iz tih zemalja gdje nema znanja o tome kako se zemlja teži. A nikako nije razumno misliti da je naša vještina odnijela pobjedu nad velikom i moćnom majkom prirodom. Svojim smo pronalascima toliko preopteretili savršenstvo i bogatstvo njezinih djela da smo ju gotovo svu zagušili [...] Ti su narodi za mene barbarski zato što su prihvatili vrlo malo različitosti ljudskoga duha, pa su vrlo blizu prvotne prirodnosti" (Montaigne 2007: 316-317).

Problem koji autor u tom ulomku otvara ekološko-kolonizacijske je naravi i, u neoplatoničkim okvirima, definira suživot s prirodom ili ranije spomenutu *edensku*

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

nevinost kao ključne faktore utopizma Novog svijeta. Nakon nekoliko redaka Montaigne govori i o "zlatnom dobu" kao mogućoj zapadnoj apropriaciji ideala novootkrivenog svijeta, navodeći, štoviše, jednu zanimljivu Senekinu frazu: "Viri a diis recentes", koja divljake Dalekih Indija designira kao ljude "što svježi tek izišđoše iz ruku bogova" (Seneka, *Epistulae*, 90, prema Montaigne 2007: 318). Zastupnici teorija ekološke kolonizacije ističu da su kolonizatori često sa sobom donosili različite bolesti, od kojih su poneke za domorodačko stanovništvo Novog svijeta bile i smrtonosne. Svježina o kojoj govori Seneka, a koju tako vješto podcrtava Montaigne, može se stoga i protumačiti kao prirodno ili prvotno stanje, okružje primordijalnog reda koje će osamnaestostoljetni i devetnaestostoljetni etnolozi nazivati tradicijskim zajedništvom. Iz svega rečenog vidljivo je da kritički ton usmjeren prema simplificiranim prikazima *naroda kanibala*, kako autor naziva sve netom otkrivene narode od Antila do južnoameričkog kontinenta, Montaigne legitimira trima etnografskim obilježjima, kao i njima pripadajućom aksiologijom: somatocentrizmom, ekocentrizmom i kanibalizmom. Zapadnim autorima kulture se dalekih Indija čine posve tjelesnima, što onda ponavlja i francuski esejist – pjevaju i plešu, obuzeti različitim performativnim ritualima, izvrsni su ratnici, spretni u svladavanju prepreka u prirodi, hodaju (polu)goli i bosi – te žive u sasvim skladnom odnosu s prirodom, poglavito s primarnim ekokontekstom. Zanimljivo je da će Montaigne i kanibalističke prakse novootkrivenih civilizacija često tumačiti na posve neutralan način, katkad i sa simpatijom, osobito ako je riječ o trijumfalnom činu, kao vrhuncu ratne pobjede.

> "Držim da ima više barbarstva kad se jede živa čovjeka, nego kad ga se jede mrtva, da je još gore kad se još duhato tijelo razdire paklenskim mukama i komad po komad peče, kad se daje psima i svinjama da ga grizu (kao što smo ne samo čitali nego i za našeg sjećanja vidjeli, i to ne među vjekovnim neprijateljima nego među susjedima i sugrađanima i, što je još gore, pod izlikom milosti i vjere), sve je to mnogo gore nego ispeći ga i pojesti nakon što je bilo mrtvo" (Montaigne 2007: 321).

Tu autor aludira na krvoprolića u njemu suvremenim vjerskim ratovima, posebice onima koji su opisani u djelima Blaisea de Monluca (*Commentaires*, 1592), ali istodobno iznosi mnogo općenitiji stav, koji je naslijeđen od starina, prema kojemu "nema nikakva zla u tome ako u nuždi iskoristimo strvinu i njome se nahranimo", jer niti "liječnici se ne ustručavaju tom se hranom služiti kada je to za naše zdravlje, bilo da je uzimaju za nutarnju ili izvanjsku uporabu" (Montaigne 2007: 321, 322). Takav opis kanibalizma u novootkrivenim zemljama Montaigne je naslijedio, iako kaže da ga je u potpunosti preuzeo "od jednog svog priprostog čovjeka". Naslijedio ga je vjerojatno iz opisa portugalskog povjesničara Jerónima Osória i različitih putnih zabilješki Jeana de Léryja. Važno je shvatiti da on razumski, argumentirano opravdava, štoviše i zagovara kanibalizam – ako je u medicinske svrhe ili u svrhu očuvanja života, o čemu u novije vrijeme progovara i Claude Lévi-Strauss (2013: 93-96, 105-112, 139-146). Međutim, katkada je (zlo)čin kanibalizma i

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

jedina moguća komunikacija s precima, totalno ponutrenje protivnika u ratništvu i pretka u zajedništvu.[1]

> "Imam pjesmu što ju je sastavio jedan od tih zarobljenika i u njoj se kaže i ovo: neka samo svi do jednoga dođu i neka se sakupe da ga pojedu za ručak, jer će tako jesti meso svojih djedova i pradjedova, koji su njemu bili hrana. 'Ovi mišići, kaže, ovo meso i ove žile, sve je to od vas, o vi luđaci, jer drugo i niste, zar ne vidite da u meni još uvijek kola srž tijela vaših predaka: uživajte u mojem mesu i naći ćete u njemu okus svojeg mesa.' U toj se pjesmi ne osjeća ni trunka barbarstva. Oni koji ih slikaju kako umiru ili koji prikazuju način kako ih se ubija, daju sliku zarobljenika koji pljuje u lice i krevelji se onima koji ga kolju. I doista, do posljednjeg daha ne prestaju prkositi i izazivati riječju i ponositim držanjem. Prava je istina da su ti ljudi u usporedbi s nama; jer, oni moraju svakako svjesno biti takovi ili smo pak takovi mi: postoji nepremostiva razlika između njihova i našeg držanja" (Montaigne 2007: 326).

U podlozi takve apologije kanibalizma leži ideja o plemenitim divljaku koju je u Francuskoj među prvima zagovarao i, posljedično, širio misionar i putnik André Thevet, a koju i Michel de Montaigne neminovno nasljeduje. Međutim, u tom se kratkom odjeljku iz *Eseja* nazire i ideja kulturalne raznolikosti, koju će u europskim razmjerima inaugurirati prosvjetiteljska filozofija i pedagogija. Povijest književnosti svojom je taksonomizacijskom logikom, periodizacijom ili kanonizacijom, pasterizirala esejistički opus Michela de Montaignea. On je jedan od autora, ističe Ivić, koji prihvaća ideju o prošlosti koja uvijek titra između, na granici *heurein* i *tekmeria*, jer ju je nemoguće *iznaći* – pa se valja poslužiti partikularnim indicijama, nesigurnim znanjima, nefiksiranim fantazmama prošlosti, sadašnjosti, identiteta i drugosti. Montaigne je komentator. On svoj vlastiti identitet *auctores* uspostavlja tako da izriče nešto drugo, drugo u tekstu, nešto što je već prezentirano u svojem izvornom smislu, a sada se pretvara u tumačiteljsku vježbu (Ivić 2007: 5-14). U tom je smislu Montaigneov esej o ljudožderima pokušaj nove distribucije sociokulturnog prostora Novog svijeta, svojevrstan *index locorum* koji, u isti mah, stvara znanje o divljaku i pretvara ga u *doksu*, u krajnje nesigurno znanje o svemu što dolazi iz semantičke sfere drugosti. Štoviše, spomenuti Steven Greenblatt ističe da su Michel de Montaigne i Bartoloméo de Las Casas pravi primjeri tumača i komentatora čiji se apologijski diskurz novih svjetova može uklopiti u revizije postkolonijalnih matrica, kako ranonovovjekovlja tako i modernog doba (Greenblatt 1992: 24). Lévi-Strauss na jednom je mjestu napisao da imaginaciji nije potrebna topografija. Mnogi su ranonovovjekovni autori otkrivali Zapadne Indije na temelju grčkih i rimskih zapisa o novim barbarskim svjetovima, tek kasnije na temelju zapisa španjolskih, portugalskih i francuskih putopisaca ili osvajača. U tom raskolu, ističe Lévi-Strauss, nastaje i osobita Montaigneova *svijest o razlici* "između velikih civilizacija Meksika i Perua i oskudnih nizinskih kultura tropske Amerike" (Lévi-Strauss 2014: 94). Zbog toga je njegov esejistički opus istodobno proto-prosvjetiteljski, u smislu traženja

[1] Kanibalizam je nerijetko bio središnja točka kritike običaja domorodačkog stanovništva, iz perspektive europskih kolonizatora; o somatocentrizmu, s druge strane, kolonijalni diskurz nerijetko šuti – ili ga pak simplificira, svodeći ga na kritiku seksualnih navika domorodaca.

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

idealne prirodne pedagogije ili društveno važećeg ugovora, i kulturno-relativistički, u smislu negiranja jedne jedinstvene civilizacijske norme, algoritma prema kojem se mogu sklanjati sve sociokulturno vrijednosti, bez obzira je li riječ o tradicionalnim ili modernim industrijskim društvima. Naravno, ima i protivnika takvog mišljenja. Francuski antropolog Claude Lévi-Strauss ističe:

> "No prema uvriježenom mišljenju kanibalizam je monstruoznost, toliko neshvatljivo odstupanje od ljudske prirode da neki autori, žrtve iste predrasude, poriču da je kanibalizam ikada postojao. To je izum putnika i etnologa, kažu oni. Ovo je njihov dokaz: tijekom devetnaestog i dvadesetog stoljeća putnici i etnolozi proizveli su bezbrojna svjedočanstva koja potječu iz cijeloga svijeta, no nigdje nisu izravno zapazili scenu kanibalizma. (Ostavljam po strani one iznimne slučajeve u kojima su ljudi, da ne bi umrli od gladi, bili prisiljeni jesti svoje već mrtve sudrugove, jer ono što se osporava jest postojanje kanibalizma kao običaja ili kao institucije.) [...] Nijedan ozbiljan etnolog ne osporava realnost kanibalizma, no svi također znaju da ga se ne može svesti na najokrutniji oblik koji se sastoji u ubijanju neprijatelja kako bi ih se pojelo. Taj je običaj zasigurno postojao, primjerice u Brazilu – da ostanem samo na tom primjeru – gdje su o njemu vrlo rječito svjedočili neki stari putnici i portugalski jezuiti koji su, u šesnaestom stoljeću, godinama živjeli među Indijancima i govorili njihov jezik" (Lévi-Strauss 2014: 108-110).

Isti autor ističe da kanibalizam nema jedno lice i predstavlja krajnje heterogeni splet socijalno i kulturno uvjetovanih odnosa između pojedinaca (pojedinačnih ili partikularnih identiteta) unutar neke zajednice i njihova grupnog identiteta, u odnosu na neku drugu, najčešće udaljenu zajednicu. Samim time, valjalo bi razlikovati endokanibalističke kontekste, u kojima se pojedinci hrane sirovim ili pak kuhanim mesom pripadnike vlastite zajednice, kako bi uvećali društvenu koheziju, ustanovili neko novo kohezivno stanje ili, jednostavno, nasljedovali krv/duh predaka, od egzokanibalističkih konteksta, unutar kojih se, iz istih ili sličnih pobuda, pojedinci odlučuju hraniti tijelima svojih protivnika i pripadnika neke druge zajednice. Ne treba smetnuti s uma da je takav oblik prehrane nerijetko bio opravdavan činjenicom da je to jedina hrana koja "ima ime", bez obzira što su modaliteti uspostave kanibalizma kao kulturnoantropološke ili čak biološke kategorije krajnje divergentni.[1] Podrijetlo društvenog ugovora, rusoovski rečeno, zapravo i leži u osjećaju koji nas tjera da se identificiramo s drugim, da dokinemo razliku između vlastite pozicije tobože čvrstog identiteta i, njemu nasuprotno, krajnje promjenjivog alteriteta – ili da tu razliku učinimo barem kontingentnom. "Najzad, najjednostavnije sredstvo da se drugoga poistovjeti sa sobom [a na to upozorava i Montaigne] jest i to da ga se pojede" (Lévi-Strauss 2014: 111).

[1] Uz ritualni, prehrambeni, magijski ili politički oblik kanibalizma, štoviše, danas se nerijetko govori i o terapijskom kanibalizmu, odnosno o različitim uporabama ljudskog mesa i organa, najčešće u medicinske svrhe: "On napokon može biti terapeutski, kao što potvrđuju brojni propisi antičke medicine, pa čak i u Europi [*sic!*] u ne tako dalekoj prošlosti. Injekcije hipofize i presadaka moždanih membrana o kojima sam govorio, transplantacije organa koje su danas postale tekućom praksom nedvojbeno spadaju u tu posljednju kategoriju" (Lévi-Strauss 2014: 110).

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

II.

U otvorenu polemiku s takvim apologijskim diskurzom o kanibalizmu, posve argumentirano govoreći o konkvistadorskim pravima, ulazi Vinko Paletin, jedan od manje poznatih protagonista osvajanja Novog svijeta, mornar, putopisac i sudionik pacifikacije Yukatana (1535-1541), pisac vrsnih rasprava o sustavu *encomienda* i ekonomskoj politici novootkrivenih zemalja, kao i o modelima preventivnog ratovanja na teritorijima Novog svijeta. Djelom *O pravu i opravdanosti rata* Paletin se uključuje u aktualne rasprave o pravima srednjoameričkih starosjedilaca na slobodu i posjedovanje zemlje, a protiv pokušaja nasilnog uključivanja u sustav *encomienda* i *repartimienta* gospodarski preživjelih u Europi. Konkvistadore, svoje nekadašnje prijatelje, uspoređuje s biblijskim junacima i antičkim ratnicima, smatrajući ih, u političkom i kulturnom smislu, osloboditeljima Zapadnih Indija. Njegove će ideje stoga imati više uspjeha u taboru konkvistadora negoli u branitelja prava američkih domorodaca, osobito onih koji su se zalagali za njihov osobni, sociokulturni i teritorijalni *status quo*. Paletinova stajališta uvijek su dvostruko motivirana, bilo ekonomsko-političkim razlozima, jer on je izvrsno poznavao sustav *encomienda* – o tome je, uostalom, napisao danas izgubljeno djelo *O instituciji dobrog vladanja* (*De la institución del buen govierno*) – bilo snažnom teološkom hermeneutikom, na tragu patrističke literature i pomnog čitanja biblijskog teksta. Njegova najznamenitija rasprava *O pravu i opravdanosti rata protiv Indijanaca, posvećeno španjolskom kralju Filipu II. (De jure et justitia belli contra Indos ad Philippum II Hispaniarum regem*, 1557–1558, španjolsko izdanje 1559), zanimljivo, priredila mu je niz neugoda unutar vlastitog dominikanskog reda, no istodobno i mnoge simpatije pristaša konkvistadorske politike na srednjoameričkom tlu. Tiskanje je te rasprave ostalo visjeti u zraku, iako je Paletin na mnogim mjestima intervenirao, braneći se iznimno uspješno, argumentirano, pred Filipom II, pred tajnikom Vijeća za Indije Franciscom de Erasom, potom pred padovanskim sveučilišnim tijelima i mletačkim vlastima. Sačuvane su, primjerice, i dvije kraljevske listine iz 1560. s formalnom zabranom raspačavanja te knjige u Novoj Granadi, današnjoj Kolumbiji, te na cijelom hispanoameričkom kontinentu. Sažeta španjolska verzija Paletinove rasprave pronađena je 1784. u tajništvu Glavnog ureda za Indije, odnosno španjolskog Ministarstva za kolonije. Tekst rasprave u latinskoj i kastiljanskoj redakciji autor je naposljetku predao mletačkim vlastima, Alexandru Busenellu i recenzentima padovanskog sveučilišta, koji mu daju dozvolu za objavljivanje knjige, ne nalazeći u tom tekstu ništa sporno, uvredljivo i protivno vjeri i dobrom vladanju. Godine 1566. mletačko Vijeće izdaje službeni dokument kojim se dozvoljava tiskanje Paletinove rasprave, i u izvorniku i na španjolskom, no, čini se, njegova rasprava ni nakon toga nije otisnuta. Na vrlo oštre, ponekad i konzervativne stavove o domorodačkom stanovništvu, vrlo je vjerojatno utjecalo njegovo aktivno sudioništvo u ratu španjolskih konkvistadora i Maja, najrazvijenije pretkolumbovske civilizacije, tijekom pokušaja "mirne pacifikacije Yukatana". Na temelju putopisne i

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

historiografsko-geografske literature i na temelju vlastitih uviđaja i gotovo etnografsko preciznih istraživanja Paletin svjedoči o velebnosti tih indijanskih civilizacija, no, na drugoj strani, i o okrutnosti njihovih ratnika koji muče i krvoločno ubijaju sve što im se nađe na putu, i protivnike i dobroćudne misionare. Valja pritom imati na umu da njegova svjedočanstva u mnogočemu razlikuju od poznatih *Izvješća o stvarima Yukatana* Diega de Lande:

> "koji optužuje vojnike Francisca de Montejo Mlađeg da su nepokorne Indijance žive spaljivali, zarobljenicima sjekli ruke i noge, a žene i djecu vješali su po stablima ili bi ih s kamenom o vratu bacali u vodu. Europljani su svoje postupke opravdavali tvrdnjom da Indijanci, koji su se odavali idolatriji i ljudožderstvu, zapravo i nisu ljudi, ali je [Bartoloméo de] Las Casas njihove sumnje raspršio izjavom: 'Ako su Indijanci životinje, kako to mnogi žele dokazati, tada je grijeh protiv naravi družiti se spolno s njihovim ženama, što mnogi Španjolci čine.' Vinkovo izvješće o žrtvovanju ljudi idolima i ritualnoj antropofagiji odgovara povijesnim činjenicama. Najčešće se žrtvama iz otvorenih grudi vadilo još živo srce ili bi ih se vezalo a onda su ih ratnici strelicama gađali ili im skidali kožu u koju bi se zaodijevali predstavnici kulta. Na ovakav način žrtvovanja naš sunarodnjak je naišao u pokrajini Chila u Meksičkom zaljevu, gdje su tamošnji Indijanci 'zaklali (više članova ekspedicije Francisca de Garay), hranili se njihovim mesom dok su kožu izvjesili u hramovima idola.' U gradu Chichén-Itzá, duhovnom i kulturnom središtu civilizacije Maya na Yucatánu, prakticiralo se žrtvovanje utapanjem, tj. žrtve bi se bacale u kraške vodom ispunjene ponore. S ljudima se bacalo životinje i različite predmete. Žrtvovanje ljudi u Maya se javljalo relativno kasno. Rukopisi Maya Indijanaca i bas-reljefi s monumentalnih hramova na Yucatánu ukazuju na praksu individualne pokore: pojedinci bi si dali probosti uši ili jezik i tako prikupljenu krv žrtvovali svojim božanstvima" (Šanjek 1994: 21-23).

Paletin će opravdanje za svoju oštrinu, katkad i uskogrudnost, pronalaziti u najrazličitijim izvorima, bilo onim historiografske naravi, pisanim vrelima Aristotela, Diodora Sicilskog i Plinija Starijeg, etnografskim zapisima, vlastitim i tuđim, bilo teološkim raspravama i biblijskim fragmentima. Međutim, ključna nota njegova djela je ona polemičke naravi, usmjerena ponajprije prema nekoliko tekstova Bartoloméa de Las Casasa, koje je potonji, nakon rasprava sa Sepúlvedom, tiskao u Sevilli 1552. Paletin, zanimljivo, ne spominje svoje protivnike, čak ni Las Casasa, kojeg naziva Biskupom. Izgleda kako mu je Las Casas samo metafora za niz unutarnjih protivnika, osobito za Bartoloméa de Carranzu y Miranda, u to doba iznimno poznatog diplomata i dominikanskog teologa koji je vjerojatno i kumovao zabrani spisa *De iure belli*. U oblikovanju njegovih stavova, nadalje, služio se sličnim izvorima kao i Las Casas, no zaključci koje na toj osnovi izvlači, kao i način teološke argumentacije, dijametralno su suprotni od onih u *Kratkom izvješću o uništenju Indija* poznatijega španjolskog dominikanca.[1] Teorijski impetum Paletinove polemike samo naoko je

[1] "Uvijek nastoji dati najnovije, najpouzdanije informacije. U svezi s događajima koji prate otkriće Novog svijeta i organiziranje španjolskih posjeda na američkom tlu Paletin najradije slijedi 'Opću povijest Indija' Francisca Lópeza de Gómare (1552). Realan je u opisivanju područja koja su Europljani zaposjeli i u njima organizirali društveno-gospodarski život. Za svaki dio osvojenog prostora u Zapadnoj Indiji učeni Korčulanin neizostavno navodi imena njihovih otkrivača ili, zapravo, osvojitelja.

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

neoskolastički: biblijski fragmenti u njega imaju istu važnost kao i filozofska tradicija Aristotela i Platona, dočim je vlastiti proto-etnografski diskurz ponajbolji oblik verifikacije vlastita spisa kao neke vrste polemičkog *exempluma*. Žarišta njegove argumentacije, ne ulazeći u teološke implikacije, moguće je svesti na nekoliko paradigmi. Prva se paradigma dotiče definicije prirodnog društva (*titulo naturalis societa*tis) i društvenog ugovora koji iz nje proizlazi, kako za domorodačko stanovništvo i njihovo pravo na slobodu i teritorij, tako i za konkvistadore i njihovo pravo na teritorij, ekumenizaciju i gušenje svake moguće pobune ratnim pohodima. Druga se paradigma Paletinova mišljenja odnosi na isključivo pravo na rat, koje ne samo da konkvistadorima (prema Paletinu i suprotno Las Casasovim stavovima) pripada, nego je i neophodno, jer Krist je Petru i njegovim nasljednicima posvetio "svjetsku vlast", a onda i vlast nad osvojenim teritorijima kršćanskih vladara.[1] Treća se paradigma iscrpljuje u pokušaju definicije ljudi Zapadnih Indija, odnosno domorodačkog identiteta *sui generis*: Vinko Paletin ne odobrava vrlo oprečne stavove Las Casasa (teza o plemenitom divljaku, sposobnom za najveća djela, moralno neiskvarenom i čistom) i Sepúlvede (teza o moralnoj inferiornosti domorodaca, koje treba nasilno civilizirati, pokrstiti i naučiti europskoj uljudbi, ako je potrebno i uz pomoć sile), već nastoji pronaći srednji put, pomirljivo, blagonaklono stajalište o umjerenim vrlinama i manama srednjoameričkih starosjedilaca. Upravo je na tom mjestu Paletin najdosljedniji – i posve pogodan za imagemsku analizu koja ne bi trebala ustvrditi samo narav njegove heterostereotipije (ona je u velikoj mjeri univerzalna, globalno-ranonovovjekovna) nego i problematizirati mogućnost tumačenja *suvereniteta konkvistadora* kao osobitog ranomodernog političkog *biosa*. U tu će svrhu od pomoći biti nekoliko autora, različitih teorijskih pozadina, od političke teologije i teologije oslobođenja do postkolonijalne i post-postkolonijalne kritike, čija će se razmatranja nastojati primijeniti na ranonovovjekovne procese podčinjavanja.[2]

Odatle i Vinkovi vrlo točni podaci o podvizima Kolumba, Cortésa, Ponce de Leóna, Nuñeza de Balboe, braće Pizarro, Almagra i drugih" (Šanjek 1994: 37).

[1] Rasprava o *justa causa* od najveće je važnosti za kolonijalni diskurz ranonovovjekovlja, iako, začudo, rijetko kad nalazi svoje mjesto u razmišljanjima modernih postkolonijalnih teoretičara. Iako su svi domoroci nevjernici, ističe Schmitt, iako su možda krivi za mnoge zločine ili grijehe, oni se ne smiju tretirati kao zločinci, nego kao protivnici u ratu, i jedino ih se na taj način – zbog toga – može ubijati, kao bilo koje protivnike kršćanskih vladara i kršćanstva uopće (Schmitt 2006: 101-125).

[2] Pojmove podčinjenosti, podjarmljenosti ili opresije ovdje valja prihvatiti u njihovu najširem značenju, daleko od preciznosti koja ih ukalupljuje u kontekstu, primjerice, *subaltern studies*. Međutim, semantika je vrlo slična, jer u svjetlu postkolonijalne teorije pojam *subaltern* referira na populaciju koja je socijalno, politički, kulturalno ili pak geografski izvan hegemonijske strukture preraspodjele moći. Pojam je izveden iz koncepta kulturalne hegemonije Antonija Gramscija, kod kojeg je označavao mahom sociopolitičku isključenost, klasnu optimizaciju sistema, dakle iz perspektive dominantne klase. Denotacije tom pojmu potom su pridavali Gayatri Chakravorty Spivak, čijom će se interpretacijom *subalteritet* donekle i kanonizirati (Spivak 1988: 271-313), kao i niz latinoameričkih autor(ic)a, u kojih će se pojam *developmentizirati*, odnosno povezati s osobitostima neravnomjernog razvoja zemalja Trećeg svijeta i prava na resurse (Santos 2002: 458-493). O nekim implikacijama tog pojma unutar Gutiérrezove teologije oslobođenja progovorit će se nešto kasnije, kao i o Agambenovoj koncepciji *homo sacer*, bliskoj semantici nasilne ekskluzije podčinjenika. Važno je istaknuti da se svi moderni

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

III.

Edward W. Said jednom će prigodom ustvrditi da je postkolonijalizam iscrpio gotovo sve svoje resurse u procesu kanonizacije drugosti kao podjarmljene pozicije (*subaltern*) u odnosu na neki transcendentni ili pak konkretni politički poredak. Bilo da je riječ o ranonovovjekovnom imagemskom ili stereotipskom opisu novootkrivena svijeta, Orijenta ili Zapadnih Indija, ili novovjekovnim "kolonijalizmima" etničke ili nacionalne, rodne i klasne prirode, postupak kojim se alteritet (najčešće u odnosu na neki tobože čvrsti identitet) uokviruje moguće je svesti na sljedeće: na proizvoljno uklapanje u interpretativne zajednice (*communities of interpretation*), gdje Orijent ili drugost uvijek reprezentira interese nekog višeg idejno-ideologemskog reda; zatim na isto tako proizvoljno poistovjećivanje drugosti s kognitivnim, biološkim, čak i "razvojnim hendikepom" ("Jedna je od osnovnih tendencija unutar disciplinarnih debata u zadnjih dvadesetak godina proizašla iz svijesti o ulozi zapadnjačkog kolonijalizma u proučavanju i reprezentaciji 'primitivnih' ili slabije razvijenih nezapadnjačkih društava, iz eksploatacije ovisnosti, opresije seljaštva i manipulacije upravljačkih struktura tradicionalnih društava u kolonijalne svrhe", Said 2002: 295); i na kraju, na antropologizaciju drugosti, u smislu (nerijetko fetišističke) pretvorbe u objekt istraživanja (na primjer, heterostereotip o plemenitom divljaku rezultat je upravo takvog postupka). Autor smatra da iz takve metodološke matrice postoji jednostavan izlaz, koji podrazumijeva istodobno transcendiranje bilo stereotipizacije (negativna aksiologija karakteristična za imagološki tip diskurza) bilo fetišizacije ili, u krajnjoj liniji, svakog nekritičkog slavljenja drugosti:

> "'Svjetskost' [*worldliness*] je pojam koji sam nerijetko smatrao upotrebljivim radi dvaju značenja koja u njemu zajedno obitavaju, jedno, kao neka ideja bivanja u sekularnom svijetu, a nasuprot 'onostranog' [*otherworldly*] bivanja, i drugo, zbog onoga što sugerira francuska riječ *mondanite*, svjetskost kao kvaliteta prakticiranog, pomalo već umornog znati činiti [*savoir faire*], svjetovno mudrog i ulično pametnog. Antropologija i svjetskost (u oba značenja) neophodno se potrebuju [...] Fetišizacija i neumorno slavljenje 'različitosti' i 'drugosti' moguće je sagledati kao prijeteći trend. Takav trend sugerira ne samo ono što je Jonathan Friedman nazvao 'spektakularizacijom antropologije, pri čemu se 'tekstualizacija' i 'kulturalizacija' društva pojavljuju neovisno o politici i povijesti, nego i bezglavo prilagođavanje i prevođenje svijeta procesom koji prema svim svojim relativističkim objavama, objavama epistemološke brige i tehničke ekspertize, ipak ne može olako biti razlikovan od procesa imperija" (Said 2002: 301-302).

Prema Saidovu mišljenju jedan od temeljnih problema moderne postkolonijalne teorije i hermeneutike drugosti leži u činjenici da je zapadnjački um orijentalističku paradigmu, i sve njezine konzekvence, na svoju žalost, shvatio

---

oblici teoretizacije isključivanja temelje na klasičnom poimanju kršćanskog suvereniteta kao preslike idealnog *communitas*, odnosno na dekonstrukciji pojma zajednice u smislu relacije (Nancy 2004; Agamben 2006, 2008, 2010; Esposito 2010).

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

previše ozbiljno. Drugost se u tom smislu treba prvo *odznačiti*, osloboditi se svoje stadijalističke povijesno-genološke semantike, koja seže od ranonovovjekovnih osvajanja Novog svijeta sve do modernih formi tržišno-ekonomske kolonizacije. Riječ je o različitim procesima, nejednoličnim, heterogenim obrascima upisivanja vlastitih (identitetskih) značenja u kulturni kontekst drugosti. O tom je fenomenu u nekoliko navrata govorila i Gayatri Chakravorty Spivak. Ona smatra da je postkolonijalni diskurz neminovno preopterećen idejom (ideologijom) pisanja alternativnih povijesti. Štoviše, od svega raspoloživog za pisanje alternativne povijesti – koncepta roda, rase, etnije, nacije i klase – posljednji je koncept zasigurno najapstraktniji. Služeći se Marxovom idejom svaštare znanja, kognitivnog *džumbusa* i konceptualnog nereda, autorica ističe da je pozicija implicitna radovima svojevrsnih *subaltern studies*, ponajprije zbog toga jer kolonije nikad nisu niti bile pogodne za razvoj industrijsko-kapitalističke klasne diferencijacije, upravo epistemološki *Mischmasch der Kenntnisse* (Spivak 2012: 57-72). Uistinu, analiza ranonovovjekovnog kolonijalnog diskurza jasno pokazuje da iskrsavanje različitih udica za (o)pis(iv)anje stereotipnih diskurza uvijek podrazumijeva neko transcendentno ideologemsko motrište, bez obzira je li riječ o teorijskoj poziciji, teološkim implikacijama, ideji kulturne homogenizacije tobože partikularnih identiteta dalekog i nepoznatog drugog ili, konkretnije, fizičkom nasilju pod maskom konkvistadorskog protektorata nad novootkrivenim teritorijem. Pogleda li se, primjerice, tijek Paletinove argumentacije, uvidjet će se da korčulanski autor nastoji osporiti Las Casasovu apologiju Novog svijeta implicirajući mu nedosljednost, pretjerivanje i svojevrsni diskurzivni i argumentacijski nered: Las Casas smatra da papa područja Zapadne Indije nije nikad poklonio španjolskim vladarima (riječ je o buli *Inter caetera* iz 1493), nego ih je obvezao da tamo pošalju misionare u mirotvorne misije, dok Paletin želi pokazati da je opseg tog dokumenta mnogo širi od jednostavno misionarskog, i iz te činjenice izvlači većinu argumentacije, koja pak posjeduje elemente etničke, klasne i konfesionalne stratifikacije domorodačkog stanovništva, o čemu će biti riječi nešto kasnije. To je navelo neke tumače Paletinova teksta da, zanimljivo – i u skladu s načinom kako na koncepciju podčinjenosti gleda Gayatri Spivak, istaknu njegove pomirljive segmente kao zagovor srednjeg puta u pronalaženju rješenja problematike *conquiste*. U tom smislu Šanjek ističe taksonomizaciju nevjerništva dominikanskog generala Kajetana (Caietanus), na čiji se autoritet i Vinko Paletin i las Casas pozivaju. Kajetan je razlikovao tri vrste nevjernika: prvu skupinu čine oni koji su rano postali podanici kršćanstva i kršćanskih vladara, poput Židova, Maura ili krivovjeraca; drugu čine oni na temelju koji kršćanski vladari izgrađuju "koncept neprijatelja", primjerice Turci, Osmanlije, koji su samo pravno ali ne i činjenično podanici kršćana i njihovih vladara; u treću skupinu spadaju svi oni narodi koji nisu ni pravno ni činjenično podanici kršćana, poput Indijanaca koji, ističe Kajetan, imaju pravo na svoju slobodu i teritorij, a prigrliti ih se kršćanstvu može samo blagošću, nikako ratom (Šanjek 1994: 53-54). Obespravljeni narodi, marginalizirane kulture, prezrene i podjarmljene rase ili obezvrijeđene klase, sve su to učestali obrasci kojima se unutar različitih teorijsko-epistemoloških koncepata nastojao definirati neki oblik sociokulturne relativizacije

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

drugosti, svođenje *njihova identiteta* na neku partikularnu manu, negativnost ili pak nedostatak. Polazeći iz perspektive suvremenosti, inaugurator teologije oslobođenja Gustavo Gutiérrez napominje da je marginalizacija srednjoameričkog i južnoameričkog domorodačkog stanovništva izazov koji uspostavlja jednakost između trećosti Novog svijeta i novosti Trećeg svijeta: to je svojevrstan kontinuum opresije s dalekosežnim etičkim posljedicama, kojemu valja pristupiti onkraj binarizma identiteta i alteriteta.

> "Pregnuća onih koji odbacuju rasizam i muški šovinizam (dva aspekta vrlo duboko ukorijenjena u kulturu i običaje naroda i pojedinaca), kao i onih koji se suprotstavljaju marginalizaciji starijih osoba, djece i drugih 'nevažnih' u našem društvu, otvorili su mi oči primjerice za važnost gesta i načina bivanja s njima a koje će neki možda smatrati politički nedjelotvornim" (Gutiérrez 1989: xxxiv).

Autor ovdje ističe klasnu uvjetovanost stereotipije, no njegova se refleksija o drugosti na tom konceptu nipošto ne zaustavlja, ona nipošto nije usko marksistička, već usmjerava teološku kritiku prema nekom obliku refleksivnog *agōna*, koji će u konačnici dovesti teologiju do prakse. Zanimljivo je da Gutiérrez na nekoliko mjesta spominje Las Casasove napore, prije svega u svjetlu kritičkog stava prema socijalnim i kulturnim obrascima kojima se katkad koristila *nedovoljno-kritička-teologija*, a na čije bi mjesto trebala stupiti refleksivna teologija oslobođenja, koja odbija služiti kao kršćanska justifikacija već zauzeta stava. Na jednom mjestu autor se, štoviše, koristi terminom *koinōnia*, u značenju zajednice različitosti i skupa partikularnih identiteta, koji bi trebali, u idealnom obliku, transcendirati kolonijalnu logiku isključivosti i/ili nasilne homogenizacije. Autentična se univerzalnost, nastavlja autor, sastoji u govorenju različitim jezicima, pri čemu se postiže potpuno razumijevanje – unutar granica vlastitosti jezika (Gutiérrez 1989: xlii-xliv). U legitimaciji tako sročenih diskurzivnih sloboda Gutiérrez upotrebljava Gramscijev filozofski algoritam, prema kojem je cilj svakog hegemonijskog diskurza oduzeti podčinjenom pravo na filozofiju, pretvarajući time filozofiju u ekskluzivnu disciplinu rezerviranu za članove jednog zatvorenog sustava, nasuprot činjenici da je ona doista vlasništvo svih (Gutiérrez 1989: 5). Nekoliko će ključnih pretpostavki Gutiérrezove refleksivno-kritičke teologije biti od velike koristi u ovdje predočenoj (re)konceptualizaciji Paletinove geopolitike Novog svijeta, zbog čega ih valja jasnije definirati. Prva se tiče pojma razvoja, na koji se autor osvrće iz perspektive suvremenosti, kao na spregu tehnicizma, ekonomicizma i modernog političkog poretka, a koji je u ranom novovjekovlju predstavljao naličja jednog jedinstvenog ekonomski uobličenog imperijalizma. Paletinova se rasprava, uostalom – kao i izvješće Bartoloméa de Las Casasa, iscrpljuje u opisu gospodarskog prava, svojevrsnog *encomienda* sustava, protektorata nad pojedincima i malim srednjoameričkim zajednicama posve nalik feudalnom sustavu (Himmerich y Valencia 1991: 5-134). Druga se pretpostavka tiče problema oslobođenja, koje Gutiérrez koncipira trojako: kao težnju u potlačenih društvenih klasa i naroda, usmjerenu prema konfliktnom društveno-političkom procesu koji ih obespravljuje i stavlja na marginu sociokulturnog sistema, koji je zapravo inherentno njihov; potom, kao sociopovijesni proces "u kojem čovjek na

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

svjestan način uzima sudbinu u svoje ruke, stavlja željene društvene promjene u dinamičan kontekst i širi im obzor"; naposljetku, kao neki oblik epistemološko-ontološko raskida s bilo kojim oblikom ideologemski nametnutog mišljenja, nasuprot pojmu razvitka, koji "pomalo ograničuje i zamagljuje" (Gutiérrez 1989: 45). U ranonovovjekovnim razmjerima, pojmom će se oslobođenja konkretizirati i kolonijalna *conquista*, jedan osobit oblik nametnutog razvoja koji neki autori, poput Sepúlvede, zagovaraju, dok drugi, poput Bartoloméa de Las Casasa, odlučno odbacuju te proglašavaju kolonijalno-imperijalističkim. Modeli oslobođenja koji se tu spominju zapravo produbljuju onu temeljnu razliku između postojanosti ili dugotrajnosti odnosa unutar nekog *sociusa*, nasuprot vrlo kratkotrajnih odnosa prema drugom, bližnjem, štoviše i sličnom. Upravo zato i problem kolonizacije na teritoriju novootkrivenih svjetova, barem u okvirima ranonovovjekovlja, valja promatrati kao napetost između *po/tlačenja* i *oslobođenja*, između svođenja identiteta drugosti na alteritet, semantički prazan, podložan bilo kojem obliku racionalizacije, poput biološkog *specimena*, i nastojanja da se drugo(tno)st percipira kao Saidova *worldliness*, raznolikost, razlučivost, kako u kozmološkom tako i u antropološkom smislu. Zanimljivo, imagemska struktura, odnosno slika starosjedilačkog stanovništva, u potpunosti je nestabilna, što je vidljivo i na planu terminologije: oni se, naime, nazivaju starosjediocima, domorocima i urođenicima, ali i divljacima, barbarima i ljudožderima (Todorov 2009). To se nerijetko legitimira i na kozmološkom planu, kao politeizam, animizam ili, jednostavno, bezboštvo. Međutim, prikaz za koji se, primjerice, Todorov ili Gutiérrez zalažu nipošto nije jednoobrazan, u aksiološkom smislu crno-bijel, već govori o potrebi nove konceptualizacije kolonijalnog naslijeđa – kako iz perspektive potlačenog, koji je katkad sam sebe fetišizirao, pretvarajući se u stranca-samog-po-sebi, tako i iz perspektive po/tlačitelja, koji se često nalazi u paradoksalnoj situaciji, jer izrabljuje sustav i resurse u koji se naknadno pokušava i integrirati. Paradigmatski čin sustavne *proizvodnje encomienda* ponajbolji je primjer takve shizofrene interpolacije kolonizatora i koloniziranih, a njega će, štoviše, naslijediti tobože liberalniji *repartimiento*, unutar kojeg je kolonizacija u etničkom ključu ustupila mjesto ekonomski motiviranom izrabljivanju, u mnogočemu nalik današnjem monetarnom imperijalizmu nad Trećim svijetom. Peruanski će teolog na jednom mjestu citirati Marxa kako bi podvukao kontingentnost tog procesa stvaranja *novog čovjeka* iz ostataka *novog (Novog) svijeta*:

> "Ono što je Marx pisao prije više od sto godina nije izgubilo na vrijednosti: 'Sadašnji naraštaj sliči na Židove koje je Mojsije vodio kroz pustinju. Ne samo što treba da osvoji novi svijet nego treba i da umre kako bi ostavio prostora za ljude koji će biti na visini novoga svijeta" (Gutiérrez 1989: 156).

Slično razmišlja i Johann Baptist Metz:

> "Predočimo si još jednom lica i oči: kojim očima je Latinska Amerika, taj 'katolički kontinent', otkriven? Na početku vijeka koji mi ovdje u Europi nazivamo 'novim', na početku novovjekovlja, razvila se – u obliku klice, i prekrivena mnogim religijskim i

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

> kulturnim simbolima – antropologija vladavine: čovjek se, u odnosu prema prirodi, sve više shvaćao kao subjekt koji gospodari i pokorava. Njegov identitet se izgradio na tom pokoravanju prirode i na uzimanju vlasti nad njome. Njegove oči su gledale prema dolje. Njegova logika je postala logika ovladavanja, a ne priznanja; možda jedna logika izjednačavanja, ali ne i [izjednačavanja] drugosti […] Izgleda da su nam dugo izmicale crte ove vladajuće logike i antropologije jer se prisila za pokoravanjem premjestila izvana – protiv tuđih manjina, rasa i kultura. Očigledno je da europska povijest kolonizacije ima ovdje jedan od svojih korijena. I tko bi se usudio zanijekati da se i u kršćanskoj povijesti misionarenja uvijek iznova probijao taj mehanizam vladavine?" (Metz 2004: 199).

Upravo na pozadini tih pretpostavki o (antropološki) novom čovjeku u (kozmološki i/ili teološki) novom svijetu – sa svim njegovim aporijama, osobito onoj o hermeneutičkoj nadređenosti kolonizatora – valja proniknuti u narav Paletinove i Las Casasove polemičke argumentacije. Todorov ističe da su domoroci u pravilu na malobrojne trupe prvih kolonizatora gledali u okvirima svoje vlastite slike svijeta. Ne treba stoga smetnuti s uma da to isto čine i prvi misionari. Na djelu su tako dvije vrlo različite ontologije, prva čisto pravno-imperativne naravi, Paletinova, a druga primarno etnografsko-apologijske prirode, u spisu Bartoloméa de Las Casasa.[1] Međutim, valja istaknuti da to nisu oprečne ontologije jer pristupaju istom problemu s različitih polazišta, uzimajući u obzir složenost misionarskog zavjeta *sui generis*. Ono što, s druge strane, obje argumentacije zaobilaze, nažalost, uska je povezanost kršćanski koncipiranog pojma zajednice i političkih implikacija fenomena *communitas*, koje iza takve misionarske rekonceptualizacije Novog svijeta neminovno proviruju.

IV.

Bartoloméo de Las Casas i Vinko Paletin u Novi su svijet otišli sa sličnim namjerama, da bi tamo doživjeli *nevjerojatne stvari* (Vinko Paletin koristi se tom frazom u predgovoru svojeg prijevoda *Arte del navegar* španjolskog kozmografa Pedra de Medine), da bi se suprotstavili starosjediocima kao mladi vojnici, da bi ih tako lakše priveli kršćanstvu, i da bi se obogatili na njihovoj zemlji, kao vlasnici *encomienda*, nekoć njihovih posjeda. Nakon obraćenja 1514. Las Casas ulazi u dominikanski red te usmjerava svu energiju prema borbi za oslobođenje indijanskog

[1] Zanimljivo je da preokret u tumačenju takvih stereotipa o novootkrivenim svjetovima istodobno pogađa tobože svjetovnu humanistiku (marksistička kritika, postkolonijalni studiji, studiji etniciteta, raznovrsni *subaltern studies*) i tobože nesvjetovnu teologiju. U svjetlu nove političke teologije to se nerijetko koncipira uz pomoć "trokriznosti" u kojoj se našla suvremena teološka misao: pred marksističkim izazovom revizije *klasnosti* identiteta potlačenih, pred antiidealističkim izazovom nakon strahota Holokausta i, za ovu prigodu najpoticajnije, pred izazovom jasno ocrtanih granica Trećeg svijeta, odnosno "jednog socijalno antagonističkog i kulturalno policentričnog svijeta […] na kraju svojeg eurocentrizma" (Metz 2004: 158). Isti autor, govoreći ovaj put i o Gutiérrezu, uspostavlja nišu za jednu novu kritičko-refleksivnu teologiju oslobođenja, koja se mora rastati od svoje društvene nedužnosti, svoje povijesne nedužnosti ("od univerzalizma povijesti koji je bez subjekta, bez konkretne situacije, na neki način bez ljudi") i, konačno, od svoje etničko-kulturalne nedužnosti (Metz 2004: 186-188).

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

stanovništva, pri čemu mu uglavnom pomažu dominikanci sa salamankanskog sveučilišta te sveučilišta u gradu Alcalá. Njegovo *Kratko izvješće o uništenju Indija* još se uvijek smatra svojevrsnim izazovom svakom obliku imperijalizma i jedna je od najprevođenijih knjiga na španjolskom jeziku. Svaka epoha u tom je spisu tražila rješenje nekih svojih gorućih problema, među inima i onih hladnoratovskih, problema vijetnamskog rata, čak i problema modernog ekoimperijalizma; primjerice, prilikom prijevoda na japanski, taj je spis predstavljen kao povijesna podloga za borbu protiv eksploatacije prirodnih resursa. Nakon što se Las Casas kao osamnaestogodišnjak 1502. uputio u Novi svijet, u predjelu Concepción de la Vega, na današnjem Haitiju, postao je vlasnik e*ncomienda*, zemljišta s pripadnom indijanskom radnom snagom. Nakon sudjelovanja u jednoj od Velázquezovih misija, dakle po povratku iz susjednih hispanoameričkih zemalja, Las Casas se odriče svih posjeda i počinje boriti za ukidanje *encomienda* i *repartimienta*, uvjeren da su oni upravo prava slika španjolske konkvistadorske hegemonije, nespojive s kršćanskim oblicima misionarenja. Upravo na toj liniji argumentacije izbit će i polemika između Las Casasa i Paletina. Valja pritom napomenuti da Paletin dobro poznaje cjelokupan opus svojeg polemičkog protivnika (*Historia de las Indias*, *Apologetica historia*, *De unico vocationis*), ali se odlučuje najveću pozornost posvetiti *Kratkom izvješću* iz 1541. Na povratku u Novi svijet (1545) Las Casas doživljava niz razočaranja. Španjolski mu doseljenici u nekoliko navrata otvoreno prijete, a on im čak i odgovara polemičkim *Upozorenjem ispovjednicima* (*Avisos y reglas para confesores*). Nakon 1546. Las Casas više formalno nije ni imao podršku klera, da bi, naposljetku, u Gvatemali, ispunio svoj životni san o mirnoj evangelizaciji indijanskog stanovništva. Svoju borbu za prava Indijanaca nastavlja i nakon 1550, kad je Sepúlveda pročitao sažetak svoje rasprave *Democrates alter*: neumorni je Las Casas punih pet dana izlagao sadržaj svoje apologije u kojoj se obračunava s aristotelovskom koncepcijom barbara, koji su predodređeni za robovsku klasu. Njegov je aktivizam u tom smislu usmjeren ne samo protiv tzv. modernih oblika ekonomskog i sociopolitičkog imperijalizma, kakve on zatječe u svim kolonijama, nego i protiv povijesno nametnute stereotipije o *barbarskom divljem kao drugom*, koja se nalazi u korijenima ranonovovjekovne koncepcije kolonijalne (pre)moći.[1]

[1] "Njegovi ga sunarodnjaci smatraju suodgovornim i za stvaranje tzv. 'crne legende' (leyenda negra), raširene po evropskim zemljama, koja optužuje Španjolsku za genocid Indijanaca. Druga 'crna legenda' optužuje Las Casasa zbog sugestije, iznijete u predstavkama 1516. i 1518. te u pismu *Vijeću za Indije* 1931. godine, da se neotporne stanovnike antilskih otoka zamijeni 'crnim i drugim robovima iz Španjolske'. Riječ je o zarobljenicima iz španjolskih ratova protiv Islama. Kada je nakon 1552. godine doznao za nečasnu trgovinu Portugalaca afričkim crncima, Las Casas postaje svjestan svoje nesmotrenosti, koju će u *Povijesti Indija* (I/22 i 27, III/102 i 109) javno priznati i smatrati se suodgovornim za nevolje crnačkog življa u Americi. Godine 1564. Las Casas sastavlja oporuku u kojoj proriče pad španjolske moći […] Nova društvena i politička gibanja u Latinskoj Americi gledaju u Las Casasu svog osloboditelja (libertador), apostola i borca za prava potlačenih i ravnopravnije odnose među ljudima" (Šanjek 1982: 19). Agamben bi to nazvao pretvaranjem *speciesa* u načelo identiteta i klasifikacije, koje je, štoviše, i izvorni grijeh ove kulture, njezin najnesmiljeniji dispozitiv. "Nešto se personalizira – referira na neki identitet – samo ako se pritom žrtvuje njegova specijalnost. Specijalno je naime ono biće – lice, gesta, događaj – koje ne nalikujući na *nekoga*, nalikuje na s*ve* ostale. Specijalno

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

Agambenovskim riječima formulirano, distinkcija između Paletinova i Las Casasova određenja identiteta domorodačkog stanovništva može se svesti na perceptivnu razliku u njihovu *biosu* – u njihovu političkom biću. U starogrčkom nije postojao termin za izražavanje onog što ki danas nazivamo ili razumijevamo pod riječju *život*. Upotrebljavali su dva termina – semantički posvema različita – "iako objašnjiva zajedničkim etimološkim korijenom: *zoe*, koji izražava jednostavnu činjenicu života zajedničku svim živim bićima (životinjama, ljudima ili bogovima) i *bios*, koji upućuje na formu ili način življenja svojstven pojedincu ili grupi" (Agamben 2006: 7). Upravo na mjestu tog cijepa Agambenova se misao uklapa u Foucaultovo tumačenje bio-političkog, jer upravo "na pragu modernog doba, prirodni život počinje bivati uključen u mehanizme i kalkulacije državne moći a politika se transformira u bio-politiku" (Agamben 2006: 8). Iz takvog procesa proizlazi osobit tip stereotipizacije ili svojevrsna animalizacija čovjeka, svođenje njegova sociopolitičkog bića na *goli život*, na *zoe*, pri čemu je radikalna posljedice takvog čisto bio-političkog čina etničko ili kolonijalno nasilje, egzodus, konačno i holokaust. Paradoks takve situacije nalazi se u sljedećoj činjenici, koja zapravo definira političku etiku u najrigoroznijem, zapadnjačkom smislu riječi, kao politiku isključenja, opstanka, alijenacije, projekcije vlastitih nesigurnosti u goli život neke izmišljene, novootkrivene, a opet nepoznate drugosti. Ili, drugim riječima rečeno:

> "Goli život ima u zapadnjačkoj politici tu svojevrsnu privilegiju da bude ono na čijem isključenju se temelji grad ljudi […] Temeljni kategorijalni par zapadnjačke politike nije prijatelj-neprijatelj, nego goli život-politička egzistencija, *zoe-bios*, uključenje-isključenje. Politika opstoji jer je čovjek živo biće koje u jeziku odvaja i protustavlja sebi vlastiti goli život te se istodobno održava u odnosu s njim u isključivoj uključivosti" (Agamben 2006: 13-14).

Politika se u tom smislu ne temelji na ideji zajedništva nego, naprotiv, *razdora zajedništva* isključenjem. U legitimaciji tog postupka *isključenja* Agamben se koristi Schmittovom definicijom *suverena*, kao onog koji je istodobno izvan i unutar sistema, koji predstavlja sistemski rub, koji transcendira pravni poredak, jer posjeduje legalnu moć suspenzije valjanih zakona i/ili valjanosti zakona uopće.

> "*Exceptio* rimskog procesnog prava dobro pokazuje tu posebnu strukturu iznimke. *Exceptio* je sredstvo obrane tuženika na sudu, a njezina je namjena neutralizacija punovažnosti razloga što ih afirmira tužitelj u slučaju u kojemu bi normalna primjena *ius civile* bila nepravedna. Rimljani su u njoj vidjeli formu iznimke okrenute protiv primjene *ius civile* […] U tom smislu, *exceptio* nije apsolutno izvan prava, nego pokazuje prije kontrast između dva pravna zahtjeva koji u rimskom pravu podsjeća na antitezu između *ius civile* i *ius honorarium,* dakle prava što ga je uveo pretor da bi ublažio pretjeranu općenitost normi civilnog prava" (Agamben 2006: 25).

---

je biće predivno jer se *par excellence* nudi općoj uporabi, ali ne može biti predmet personalnoga vlasništva. Od personalnoga, naprotiv, nisu mogući ni uporaba ni uživanje, nego samo vlasništvo i ljubomora" (Agamben 2010: 67).

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

Agambenovski *homo sacer* je pojedinac čiji je identitet sveden na *zoe*, koji je izbačen iz sustava upravo takvim sustavom legitimne iznimke, koji se nerijetko naziva izvanrednim stanjem, stanjem *exceptio*. On ne pripada sustavu, na isti način kao i suveren. Ono što određuje stanje *homo sacer* nije toliko navodna izvorna ambivalentnost pojma svetosti, koja je u njemu sadržana, koliko poseban karakter dvostrukog isključenja u koji je uhvaćen ili nasilje kojemu je izložen. To je nasilje zapravo nekažnjivo ubojstvo, koje bilo tko može počiniti i nemoguće ga je klasificirati niti kvalificirati, niti kao žrtvovanje niti kao neki oblik ubojstva, niti kao izvršenje osude niti kao svetogrđe.

> "Strukturalna analogija između suverene iznimke i *sacratio* pokazuje ovdje sav svoj smisao. Suveren i *homo sacer* su simetrične figure na dvije krajnje granice poretka koje imaju jednaku strukturu i korelati su u smislu da je suveren onaj kojemu su svi ljudi potencijalno *homines sacri,* a *homo sacer* je onaj spram kojega su svi ljudi potencijalni suvereni" (Agamben 2006: 77).

Suveren je onaj koji odlučuje o statusu i normativima iznimke, kako ističe Carl Schmitt i podcrtava zatim u nekoliko navrata Agamben. Zakon je u tom smislu istodobno suspendiran i ispunjen, jer se nalazi, kao što napominje Agamben, u izričito antimesijanskoj konstelaciji. Struktura samog zakona ukalupljena je u iznimci, a ne u normi, pri čemu je slučaj *exceptio* zanimljiviji od pravila: normalno ne dokazuje ništa i ne ukazuje ni na što, iznimka ne samo da potvrđuje pravilo, pravilo uistinu živi od iznimke, zbog čega u uspostavljanju prava nema fiksnih i stalno važećih pravila (Schmitt 1985: 5-35). Agamben u jednom od poglavlja knjige *Vrijeme što ostaje komentira* tu političko-teološku formulaciju na način da uspostavlja tri temeljne karakteristike zakona utemeljenog na iznimci koja, naposljetku, nije samo isključenje, nego je inkluzivno isključenje (*ex-ceptio*). Prvi paradoks slučaja *exceptio* jest taj da je vladar istodobno unutar i izvan zakona, jer ima legitimno pravo da ga suspendira. Drugo, ako je tomu tako, onda je unutar takve matrice nemoguće razlikovati što je poštivanje a što kršenje zakona. I konačno, treće, u stanju *exceptio* zakon je nemoguće jasno formulirati, on još nema snagu legitimnosti, bilo kao propis bilo kao zabrana, pa i oznaku neizrazivosti zakona "tu valja razumjeti doslovno" (Agamben 2010a: 102). Paletin se poziva upravo na takvu (Schmittovu) koncepciju iznimke koju valja primijeniti na osvajanje (*conquista*) Novog svijeta, jer bitna oznaka kršćanskog imperijalizma nije vječno kraljevstvo nego ovo sadašnje *upravo-na-zemlji*, povijesno važeće kraljevstvo, s transcendentalno legitimiranim kraljem (Schmitt 2003: 42-85) ili implikacijom Božjeg poretka (Agamben 2010a: 105-107).[1]

[1] Nerijetko se pojam *exceptio* dovodio u vezu i s Austinovim performativom: "I kao što u statusu iznimke zakon suspendira svoje izvođenje samo zato da bi time utemeljio svoju valjanost u normalnom slučaju, tako i jezik u performativu suspendira svoju denotaciju samo zato da bi utemeljio svoju povezanost sa stvari [...] To znači da je performativ svjedočenje o nekom razdoblju ljudske kulture u kojem se jezik ne odnosi na stvari – kao što smo navikli misliti – na temelju nekog konstativnog ili istinosnog odnosa, nego preko posebne operacije u kojoj riječ priseže na samu sebe, ona sama je temeljni fakt. Mogli bismo čak reći da je denotativni odnos između jezika i svijeta jednostavno ono što

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

Iako se poziva na Schmittov rad o *nomosu*, *Jus Publicum Europeaum*, Agamben preskače poglavlje koje se, ovom prilikom, čini iznimno poticajnim – poglavlje o *poimanju zakona* i *apropriaciji zemlje* u Novom svijetu. U tom poglavlju Schmitt se osvrće na "globalno linearno mišljenje" koje je i omogućilo uspostavu pravnih iznimki u svrhu prisvajanja i/ili osvajanja teritorija novootkrivenih svjetova. U tom će smislu i ovo čitanje Paletinove argumentacije ići ruku pod ruku s egzegezom dalekosežnih Schmittovih postavki iz upravo tog dijela knjige. U antičkom je svijetu pojam *nomosa* imao šire značenje od *prava* i podrazumijevao je neki tip objektivizacije *polisa*, jedan od najznačajnijih stadija obrazovanja (*paideia*). *Nomos* je zemlje, stoga, jedinstvo pravila, dakle i zajedništvo političkih entiteta koji slijede neku pravnu normu – prostorni, politički i sudbeni sustav koji, u današnjem smislu riječi, obuhvaća međunarodne pravno-političke odnose. Od doba otkrića prostore europskog međunarodnog prava nerijetko je definirala eurocentrična norma, osobito vjerovanje u neki jedinstveni konsenzus europskog civilizacijskog prava i/ili reda. prema Schmittu, takav se proces održao na snazi sve do 1890, kad se *Völkerrecht* rasplinuo u univerzalizam onkraj norme prostornog identiteta: jednom kad se *zemaljski nomos* gubi, gubi se i *nomos* utemeljen na *Völkerrecht*. Schmitt smatra da se europska osvajanja nisu dogodila slučajno, iz vedra neba, nego su rezultat eurocentričnog racionalizma i stvaranja posve nove kartografije kao kognitivnog sredstva prisvajanja značenja. Dakle, pomak je išao, tvrdi Schmitt, od ikonografije prema kartografiji, od semantike prema konkretnom označitelju. Novi se globalni red nastojao uspostaviti nekom vrstom spacijalne raspodjele, čiji je sastavni (ako ne i središnji) dio bilo prisvajanje zemlje. Europsko-kršćanska civilizacijska norma bila je utemeljena na geometrijskoj stratifikaciji novootkrivenih zemalja, nekoj vrsti globalne preraspodjele, ili, s druge strane, na poimanju Novog svijeta kao "slobodne zemlje za prisvajanje", u kojoj ne vrijede "stari zakoni" (Schmitt 2006: 86-139). Schmitt će takav složeni pravno-povijesni modus (samo)opravdavanja protumačiti na temelju pet ključnih točaka, koje naziva: (1) globalno linearno mišljenje, (2) uspostava jasne linije (ne)prijateljstva, (3) otkriće i okupacija, (4) opravdanost rata i (5) razlika između čvrstog tla i slobodnog mora, a koje su, štoviše, vidljive i u Paletinovoj argumentaciji kao relikt ranonovovjekovnog poimanja *nomosa*. Svaki od navedenih elemenata zbog toga valja ukratko aplicirati na Paletinovu misao, tim više što se na taj način i njemački filozof prava raskrinkava kao proto-postkolonijalni teoretičar, a osvajanje novih teritorija – i u pragmatičko-spacijalnom smislu *širenja* i u geografsko-kartografskom smislu – kao pravno-politička eksplikacija kolonizatorske *moći-činjenja-iznimke* (*exceptio*).

V.

proishodi iz prekinuća izvornoga magijsko-performativnog odnosa između riječi i stvari" (Agamben 2010a: 126).

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

Globalno linearno mišljenje je pojam koji za Schmitta predstavlja (međunarodno) legitimnu tezu da su kršćanske zemlje one koje stvaraju zakonski poredak primjenjiv na cijelu zemaljsku kuglu, pri čemu se, štoviše, kršćanski imperij promatra kao onaj koji će obuzdati (*katechon*) bilo koji drugi oblik nekršćanski intonirane civilizacije. U čisto geopolitičko-geometrijskom smislu, usporedno s otkrivanjem američkog kontinenta, odnosno Novog svijeta, javlja se i nova percepcija prostora u međunarodnom (europskom) pravu. Novootkrivene zemlje poimaju se odjednom kao *slobodni prostor*, kao prazna ploča otvorena za europsku okupaciju ili europski intoniranu kulturnu ekspanziju. Upravo se u tom trenutku počinje crtati i nova *mappa mundi* i stvarati, njoj pridružena, kao produžena ruka ideologije, posve nova geopolitička kartografija, najčešće između Španjolske i Portugala – ali ne isključivo. Jasna linija neprijateljstava jedan je od najznačajnijih kriterija uspostave međunarodno priznatih granica, koje idu pod ruku već ustaljenih dihotomija između kršćanstva i islama, a odsad i između kršćanstva i poganskih religija novootkrivenog kontinenta. Međutim, logika ukalupljivanja Novog svijeta ocrtavala je geopolitiku starog kontinenta ili, Schmittovim riječima:

> "U pravilu *rayas* nisu bile globalne linije koje odvajaju kršćanske od nekršćanskih teritorija, nego unutrašnje podjele između dvaju kršćanskih vladara koji prisvajaju zemlju unutar okvira jednog te istog prostornog reda. S tim u skladu, *rayas* su se zasnivale na konsenzusu u međunarodnom pravu, koje se ticalo prisvajanja zemlje, gdje nije postojala distinkcija između prisvajanja zemlje i prisvajanja mora. Ti kršćanski vladari, ljudi koji su bili uključeni u prisvajanje zemlje i prisvajanje mora, još uvijek unutar prostornog reda srednjovjekovne *respublica Christiana*, posjedovali su zajedničko povjerenje u kršćanstvo te u jedan zajednički autoritet, crkvenog poglavara, rimskog Papu. Naime, smatrali su se međusobno jednakim stranama u sporazumu podjele i distribucije prisvojene zemlje" (Schmitt 2006: 92).

Procesi otkrivanja i okupacije u tom su se smislu rukovodili principom *res communis omnium*, koji se u vrlo kratkom roku ustalio u međunarodnom europskom pravu, gotovo kao fraza, i imao je, po Schmittu, dalekosežne posljedice – jer je doveo u pitanje sve tradicionalne intelektualne i moralne principe i, još važnije, jer je otvorio mogućnost suspenzije zakona, koja je ostavljena na volju (španjolskog, engleskog, portugalskog) suverena. Problem opravdanosti rata i kolonizacije novootkrivenih zemalja, posljedično i *conquiste*, postat će jedan od temeljnih problema europskog ranonovovjekovnog prava, s kojim su se u koštac uhvatili mnogi, no, Schmittovim riječima, tek poneki u pravno-političkom smislu opravdano.[1] Ishod je takvih polemika ili argumentacija bio različit, no u praksi je prevladavalo mišljenje o papinskom misonarskom pravu na konkvistadorske pothvate u Novom svijetu, koje valja protumačiti kao *iznimku* u rukama kršćanskih vladara, kao

[1] Pored Las Casasa i Sepúlvede Carl Schmitt spominje navodno objektivnijeg Francisca de Vitoria, koji je odbacivao proturječnu argumentaciju suvremenih mu teologa te "očito tretirao kršćane i nekršćane kao jednake u pravnom smislu, barem s polazišta međunarodnog prava. Niti Papa, koji je imao jedino duhovnu moć, niti car, koji nipošto nije bio vladar zemlje, niti bilo koji kršćanski vladar, nisu mogli učiniti štogod su htjeli s nekršćanskim narodima i njihovom zemljom" (Schmitt 2006: 105).

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

suspenziju jednog dijela međunarodnog prava – "u smislu *jus gentimu respublica Christiana*" (Schmitt 2006: 111). Državno pravo, pravo zajednice, u smislu kako ga koncipira Schmitt, zapravo je *pravo unutar odnosa*, odnosno *pravo odnosa*, ili očigledno *jus inter gentes* (Schmitt 2006: 129). Novi se svijet Europljanima *nudio* na osvajanje, prvo, unutar koncepcije otkrića – kao *terra incognita*, i drugo, kao pokušaj uspostave zajednice (*communitas*) po europskom modelu, po modelu globalne europske republike (*jus respublicum Europeaum*). Upravo je takvo razmišljanje, po Schmittu, u središtu eurocentrične svijesti koja je proizvela imperijalizam pod koprenom globalno-linearnog tipa raspodjele svijeta. S tim u skladu, ono što ostaje izvan dometa dosadašnjih pravno-političkih i teoloških razmišljanja o Paletinu, odnosno o njegovu spisu, zanimljiv je koncept zajednice. Političko-pravni sloj s kojim se valja stoga uhvatiti u koštac tiče se ideje svijeta bez dobrih zakona. Nadređeno mjesto pripada vrhovnoj zajednici smrtnika – najšire shvaćeno ljudskom rodu – dok kraljevstva, pokrajine i gradovi čine pojedine podređene zajednice, sastavljene od članova te zajednica kao najnižeg sloja. Iz takvog poretka Paletin izvodi zaključak o potrebi represivnih mjera usmjerenih protiv onih članova zajednice koji štete njezinu općem dobru, a provođenje zakonitih kazni pridruženo je najsavršenijim članovima, odnosno vladaru, autoritetu *per se*. Prema ljestvici političke moći, onaj koji je nadređen ima odgovornost brinuti o stabilnosti pravnog poretka, pa tako ima pravo i oduzeti gospodstvo onom koji je taj poredak narušio. Prema Paletinu narodi Zapadnih Indija narušili su taj poredak kad su prekršili ugovore o slozi i miru sa španjolskim poklisarima, ograničili njihovo pravo na slobodno kretanje i trgovinu te ih nadasve okrutno ubijali, žrtvovali svojim bogovima, štoviše i jeli. Indijanci su prikazani kao izrazito *negostoljubivi*. Paletin piše da su to *barbari* koji ne dopuštaju Španjolcima da dođu u njihovu zemlju i, u konačnici, da ostvare pravo na otkriće, slobodan prolaz i trgovinu, a zbog *divljačke naravi* ne podnose gospodstvo stranaca i pridošlica. Naziva ih *varalicama* i *izdajicama* koje hine prijateljstvo sa španjolskim odličnicima, a pritom snivaju kako da ih okrutno, iz zasjede, uhvate, ubiju i pojedu. U tom ponašanju nema nikakvih tragova nevinosti, ljudskosti ili poniznosti, već ih Paletin izjednačava s divljim zvijerima koje ne mare za *nomos*, za Božji, ljudski i prirodni zakon. Ide i korak dalje, smatrajući ih čak i nižim bićima od divljih zvijeri, jer i one se tobože daju pripitomiti laskanjem ili dobrim djelima. Narodi su Zapadnih Indija prikazani, dakle, kao zajednica koja ne prihvaća pravo i zakone europskog svijeta kojemu Paletin pripada – *jus respublica Christiana*. Ne pristajući na pravno uređenje kakvo vlada u europskim zajednicama tog doba, poglavito u Španjolskoj, štoviše – odbijajući europski pravno-civilizacijski poredak oružjem i nasiljem, stanovnici novootkrivenog svijeta Paletinu daju argument da se protiv njih može povesti opravdan rat, kako bi ih se pokorilo i stavilo pod vlast španjolske krune. Time bi se ostvario europski pravni poredak, svojevrsna apropriaciija Novog svijeta – *barbarskih naroda* koji broje milijune *divljih Indijanaca* – u krilo *respublica Europeaum*. Okrutna ubojstva poklisara, trgovaca, redovnika i mornara navode Vinka Paletina na oštar diskurz, koji poziva na otvoreno pokoravanje oružjem, pripisujući kršćanskom Bogu i volju i legitimaciju: da *pobiju, unište i pobijede te*

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

proklete Indijance. Paletin razloge za takvo divljačko ponašanje Indijanaca vidi u njihovoj *divljoj naravi*, suprotstavljajući se tako onima koji su smatrali da je to ponašanje izazvano time što su Španjolci podjarmljivali Indijance i tjerali ih na rad u rudnicima, kako bi stekli zlato kojim je obilovala njihova zemlja. Zajednica naroda Zapadnih Indija prikazana je, konačno, kao zajednica *ubojica poklisara* i *kršitelja ljudskih zakona*, čiji se jedini faktor homogenizacije, zanimljivo, nalazi u europskom, eurocentričnom pravu. Doduše, u slučaju poštivanja pravnog i zakonitog poretka, za Paletin ipak nema razlike između vjernika i nevjernika. I jedni i drugi imaju zakonitu vlast i odgovornost provoditi prirodne i božanske zakone u uređenim zajednicama (u španjolskom slučaju to je kraljevina), u kojima je vlast ili vlada, odnosno gospodstvo, božanskom voljom potvrđeno i prenosi se dogovorom zajednice ili pravom nasljedstva. Iako Paletin na nekim mjestima precizno diferencira Indijance kao *nevjernike* od vjernika-kršćana, u ovom slučaju razlika nije učinjena. Štoviše, vjernici i nevjernici izjednačeni su u pravnom i u političkom smislu te trebaju jednako težiti ostvarenju svojih prava. Nevjernici su jednaki vjernicima sve dok prepoznaju zakonito gospodstvo ili kršćanski legitimiran suverenitet – kao oblik vladavine suprotan decentriranoj tiraniji – svojstven božanskom naumu i ostvaren u španjolskom poretku vlasti. Nadalje, na sličan način Paletin barata pojmovima vjernika il nevjernika kad govori o opravdanosti ili zakonitosti oduzimanju gospodstva i jednima i drugima, argumentirajući tako i opravdanost španjolskog osvajanja naroda Zapadnih Indija. Nevjernike je, štoviše, potrebno primoravati da štuju prirodne i ljudske zakone jednako kao i vjernike. Za potonje Paletin vjerojatno smatra da te zakone već poštuju, držeći da poštuju i kategoriju božanskog zakona u kojem su sadržani i ovi zakoni. Prema tome, kršćanima Paletin pripisuje puninu zakona kojoj se *nevjernici* moraju pokoravati, bilo svojevoljno, bilo nametanjem. Svijet u kojem nema takva zakonita poretka Paletin naziva *pustinjom* u kojoj ljudi naprosto žive, ali *bez dobrih zakona, dobrih običaja i savršenih vrlina.* Diferencijacija Indijanaca kao *nevjernika* od vjernika-kršćana, koja je izostala u pravnom smislu, bit će jasno učinjena u odnosu prema *konfesionalnom drugom*. Pitanje koje se ovdje neminovno nameće ono je o svođenju domorodaca, prastanovnika Novog svijeta, na matricu pravnog sistema eurocentrične *respublica* ili, drukčije rečeno, na matricu golog života, *biosa*, kojem se obespravljenost pripisuje odjednom, *ex abrupto*, suspenzijom pravnog poretka te iste *respublica*. Njih se iz svojevrsne zajednice (*communitas*) isključuje upravo po principu drugosti, naravno zbog afirmacije vlastitog kršćanskog identiteta – s one strane Oceana. Uostalom, zajednica se uvijek shvaća i objavljuje u smrti drugog (Nancy 2004: 9). Suveren je taj koji imunizira zajednicu, kako bi je zaštitio od nje same, od njezinih ekscesnih elemenata (Esposito 2010: 1-21). On je taj koji koloniziranu/kolonijalnu drugost, pod suspenzijom prava, pretvara u *homo sacer*, kako bi na taj način imunizirao zajednicu koja je tobože sastavljena od punopravnih partikulariteta. Nije stoga naodmet ponoviti Agambenovu definiciju takvog svetog čovjeka, preuzetu od Seksta Pompeja Festa, koji:

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

> "[...] je pod natuknicom *sacer mons* svojega traktata *De verborum significatu* [O značenju riječi] sačuvao spomen na figuru arhaičnog rimskog prava u kojoj se po prvi puta karakter svetosti povezuje s ljudskim životom kao takvim. Odmah nakon što je opisao Svetu goru koju je plebs u trenutku odcjepljenja posvetio Jupiteru, dodaje: *At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia priva cavetur 'si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit'. Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet.* [Sveti je čovjek onaj kojega je puk osudio zbog zločina; i nije ga dopušteno žrtvovati, a onaj tko ga ubije neće biti osuđen zbog ubojstva; i doista se u prvom tribunskom zakonu upozorava da 'ako tko ubije onoga koji je plebiscitom svet, neće ga se tretirati kao ubojicu'. Otuda dolazi to da se zlobnog ili nečistog čovjeka po navici nazivlje svetim]" (Agamben 2006: 24).

Ambivalentnost *svetosti* koja je u tom pojmu sadržana zapravo podrazumijeva dvostruko isključenje ili dvostruko nasilje kojem su takav pojedinac i takva skupina izloženi: to se nasilje, za koje nitko ne može biti kažnjen, ne može, posljedično, niti jasno definirati, jer nije žrtvovanje a nije niti umorstvo, pa stvara zasebnu sferu ljudskog djelovanja koja "nije ni *sacrum facere* niti sfera profanog djelovanja" (Agamben 2006: 75). Argumentacija koju Paletin zagovara, i kojom opravdava rat i kolonizaciju, uistinu vodi prema stvaranju viška religioznog u sferi profanog i prema stvaranju viška profanog u religioznoj sferi, gdje se i pojam umorstva *in-diferencira*: "Suverena je sfera u kojoj se može ubiti, a da se počini umorstvo i da se ne izvrši žrtvovanje, a svet je, dakle takav da ga se može ubiti a da ga se ne da žrtvovati, život uhvaćen u tu sferu" (Agamben 2006: 76), i, s druge strane, gdje se politika kolonizacije pretvara u biopolitiku. U tom se procjepu rađa i kritika svakog imagološkog pristupa drugosti, jer predodžbe o alteritetu – poput stereotipa o domorodačkom stanovništvu Novog svijeta – nisu samo *slike u glavi*, nego akumulirane ili dugotrajnim upisivanjem fosilizirane i naturalizirane socijalne relacije, koje se ekonomijom mišljenja ili simplifikacijom, nažalost, poistovjećuju sa *slikom drugosti*. Nema baš nikakvog singulariteta mišljenja u prikazu domorodaca kao divljaka. Naprotiv, riječ je o heterogenosti koja se pokušava (ali ne uspijeva) oduprijeti ideji – da bude jedino ideja o drugosti. Paletin često upućuje na *negostoljubivost* Indijanaca, posebice u odnosu na španjolske ekspediste i osvajače. Ti potonji, kao pripadnici modernog svijeta, na aksiološkoj razini, okarakterizirani su, naprotiv, biranim riječima, dok su narodi Novog (predmodernog) svijeta varalice sklone nekršćanskim običajima, osobito kanibalizmu (u Paletinovoj perspektivi Španjolci su redovito *odlični kršćani i katolici*, *odlični muževi*, *milosrdni* i *srdačni*, a njihovo je ponašanje u skladu sa slikom razvijenog europskog modela lijepog ponašanja). Europski su osvajači, prema korčulanskom autoru, *sklopili prijateljstvo* s domorocima i, u skladu s politikom *communitasa*, razmijenili darove. Tako su istodobno ugovorili poslove i donijeli mir. S druge strane, prema Paletinovoj argumentaciji, na tragu polemike s Las Casasom, Indijanci redovito *hine prijateljstvo* s gostima, kako bi ih zaskočili iz zasjede te ubili i pojeli. Zanimljivo je da Paletin u tu svrhu aktivira povijesnu argumentaciju – izigravši povjerenje koje su imali kod Španjolaca, domorodačko je stanovništvo razbilo utvrdu koju je još podigao Kristofor Kolumbo na obalama otoka Hispaniola i Santo Domingo te potom ubili

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

trideset i osam poklisara. Paletin to razaranje i ubojstva naziva zločinačkim činom, opet počinjenim s namjerom žrtvovanja. No, njihovo je ponašanje označeno barbarskim čak i onda kad takva zlodjela izostaju. Tako Paletin ističe da je Vasca Nuneza de Balbou zadivila količina ljudskosti i uljudnost postupanja u jednog, kako ističe, *barbarskog* kralja Carenta. Takvo postupanje za korčulanskog konkvistadora pretpostavlja priznavanje španjolske krune i, u konačnici, primanje kršćanstva. To su pak neki domorodački narodi naizgled prihvaćali, da bi se naposljetku razotkrili kao najokrutniji ubojice koji *nemaju milosti* u svojim zločinima, bez mogućnosti oslobođenja zarobljenih. Ti su narodi, u Paletinovoj negativnoj aksiologiji, uglavnom puni *okrutnosti* i *silovitosti,* surove *životinjske divljine,* pa čak i *zloće.* Opisujući narode Novog svijeta, autor se osvrće na opise biskupa Las Casasa. Oštrim i podrugljivim tonom demantira tobožnju *gostoljubivost, pitomost* ili *blagost* tih naroda, koje Las Casas katkad naziva *nevinim anđelima,* dajući, naprotiv, vlastiti imagemski konstrukt *ljudoždera koji vlastitu zloću lako prikrivaju prijevarama.* Na osobit će način Paletin istaknuti upravo ubijanje Španjolaca u hranidbene svrhe, opisujući sam postupak žrtvovanja, u kojemu bi se žrtvi britvom rastvorila prsa, srce izvadilo i žrtvovalo, a tijelo bacilo niz stepenice hrama, na dnu kojih bi ga se raskomadalo i odnijelo za jelo. Takvo ponašanje za njega je početak kraja razumnosti u čovjeka. Kao *neprijatelji ljudske prirode*, primjerice, primili su neke redovnike *hinjenom dobrostivošću i srdačnošću*, da bi im zatim odvojili glavu od tijela i tijelo raskomadali poput *bezdušnih živina.* Kanibalizam je, stoga, unutar Paletinova svjetonazora, animalizam, pa su tako i oni koji ga prakticiraju svedeni na razinu *divljih lavova, tigrova i okrutnih životinja*. Oni ne poštuju Božji ili ljudski zakon, već zakon *divljih zvijeri* – a pred došljacima se samo razmeću *lažnom čovječnošću*. Postupkom dehumanizacije, točnije animalizacije, Paletin pak potencira markiranje takvog ponašanja kao izrazito životinjskog, u odnosu na civiliziranost, uglađenost i tobožnju razvijenost modernog europskog svijeta, suprotstavljajući mu mnoge španjolske *vrsne muževe* – nositelje titula vojvoda, admirala, markiza, grofova, namjesnika i upravitelja. Narav je Indijanaca, zaključuje Paletin, naprosto *divlja,* u diskrepanciji s prirodom onih koji su s njima postupali milosrdno, dobrostivo, čak i onda kad bi ih oružjem pokorili. Takav prikaz kulminira pred kraj Paletinova teksta, gdje se na trenutak odmiče od tobože objektivne, argumentirane rasprave, kako bi na posvema osoban način aksiologizirao Indijance, nazvavši ih *lažljivim pijanicama* i *izdajicama* te *dušmanima svih vrlina i dobrota,* koje valja prvo kazniti, pripitomiti, oružjem pokoriti, a tek im onda navijestiti kršćansko evanđelje. Takav se preokret u Paletinovoj argumentaciji dešava odjednom, iznenada, bez neke logičke motivacije, te svjedoči o razvoju njegove misli, bilo u smjeru negativne i stereotipizirajuće aksiologije s jedne strane, bilo u smjeru pokušaja pronalaženja trećeg puta, mirne koegzistencije bez aproprijacijske logike. No, zanimljivo je da Paletin, s jedne strane, pretpostavlja postojanje prirodnog moralnog zakona i, s druge, međunarodno aplikabilnog europskog prava (Schmittov *Jus Publicum Europeaum*), o koje su se Indijanci u mnogočem već ogriješili.[1] Takvo preoblačenje civilizacijskih normi i

[1] Ako bi se barbari protivili pravu na slobodan prolaz i slobodno misionarenje, na *liberum commercium*

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

običaja Novog svijeta europskim pravnim ruhom konstanta je kolonijalne politike ranog novovjekovlja, i u tome je Paletinova argumentacija sasvim tipična. Autor primjećuje i brojna, kako piše, *odvratna tjelesna ponašanja,* među kojima se ponajviše ističu devijantna seksualna ponašanja, primjerice sodomija, odnosno *protuprirodni prijestupi* koji vrijeđaju ljudski razum i prirodni ustroj stvari. Može se stoga zaključiti da Paletin smatra kako postoje određeni univerzalni moralni obrasci ponašanja koji se mogu iščitati iz prirodnog ustroja stvari te koje valja očuvati u neposrednoj životnoj okolini. Te je obrasce moderno društvo prepoznalo kao prirodne zakone i postupno zakonski kodificiralo, a odstupanja koja su vidljiva u Indijanaca Paletin pripisuje njihovim urođenim instinktima. naposljetku, konfesionalna predodređenost važno je obilježje Paletinove argumentacije. Autor jasno razlikuje *vjernike* i *nevjernike*, pri čemu pripadnost jednoj od tih dviju skupina označava i stupanj legitimacije. Autoritet koji pripada španjolskoj kruni rezultat je njezine pripadnosti katoličkoj vjeri i vjernosti Svetoj Stolici. Pokrštavanje Novog svijeta tumači se kao dužnost koja potječe od samog Krista koji je odaslao apostole da po svijetu naviještaju evanđelje. Pokrštavanje nevjernika, odnosno svih onih koji ne pripadaju kršćanskoj vjeri, Paletin opravdava božanskom voljom, koja se očitovala u slučaju Hernanda Cortesa, koji je čudotvornom Božjom pomoći bio spašen u jednom sukobu s Indijancima. Iako Paletin pokušava svoju argumentaciju potkrijepiti "čisto" teološkim štivom, u pozadini je njegove misli jedna osobita politička teologija. Naime, u sukobu s nevjernicima Bog uvijek stoji na strani kršćanskih vladara. On će zauzeti stranu Španjolaca – kao što zauzima i stranu izabranog naroda u starozavjetnim ratovima protiv poganskih naroda – no legitimitet takvog odabira nije nipošto transcendentalan nego, naprotiv, proistječe iz interpretacije političkog legitimiteta europskih vladara na podlozi kršćanske političko-teološke matrice neupitne suverenosti. Paletin stoga i može zaključiti da se protiv *nevjernih Indijanaca* smije povesti rat *radi širenja vjere*. Problematika *justa causa* ostaje tako izvan definicije (Schmitt 2006: 122). Izvorno stanje tih naroda nije problematično samo po sebi; oni su *pogani koji nikad nisu čuli za vjeru,* dočim su španjolski vladari na sebe preuzeli zadatak *propovijedanja* i *obraćanja* pogana. Sukob nastaje u trenutku kada ti narodi počinju *okrutno ubijati i jesti propovjednike* i *redovnike*, one koje bi trebali jednako ljubazno primiti i vjernici i *nevjerni narodi.* Njihovu pogiblju u sukobima sa Španjolcima – koju je kritizirao biskup Las Casas – Paletin tumači kao *Božju kaznu* te potiče kršćanske vladare da povedu rat protiv barbara, neprijatelja Krista i vjere.[1] Postupak koji Vinko Paletin zagovara tipičan je

[slobodnu trgovinu] i slobodnu propagandu, tada bi narušavali postojeća prava Španjolaca, prema *jus genium* [...] U okvirima međunarodnog prava, opravdan rat označavao je legalnu okupaciju i pripajanje američkog teritorija i podvrgnuće domorodaca [...] *Papinski misionarski mandat* bio je legalna baza za *conquistu* (Schmitt 2006: 109-111).

[1] Autor upućuje na mnogobrojne pokušaje mirne integracije Indijanaca u kršćansku zajednicu. Cortes je, primjera radi, na otoku Cozumelu 1517. postavio križeve i sliku Djevice Marije te pokrštavao, s manjim otporima. Oštrijim diskursom, naprotiv, autor Indijance dovodi u bliskost s Maurima, koji su također ratovali protiv kršćana, pritom pozivajući kršćanske vladare da *osvete kršćane* i *silu odbiju silom,* braneći svoje i oslobađajući tuđe. Primjećuje i da Indijanci radije brane svoju *nevjeru* i *idole,*

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

postupak ranonovovjekovnog kolonijalnog mišljenja, koje se iscrpljuje u ideji jedne, jedinstvene konfesionalno-političke zajednice – i s ove i s one strane Oceana – unutar koje su sredstva prisile zapravo imunizacijske naravi, jer tobože brane zajednicu od sebe same. *Exceptio*, iznimka o kojoj piše Schmitt, koja – valja podcrtati – egzistira onkraj *nomosa*, u izvorištu je političke teologije modernih europskih državnosti, najčešće kao *justa causa* apropriacije, homogenizacije ili pak uništenja drugosti. Semantiku Paletinova traktata valja, stoga, promotriti negdje na toj tromeđi. Europsko međunarodno pravo izniklo iz takve kolonijalne paradigme mišljenja, prema kojoj se drugost može kriminalizirati, na ovom mjestu valja ostaviti po strani. U tom je plodnom kontekstu i pokrenuta transformacija "pravnog koncepta *justus hostis* u tobože teološki koncept neprijatelja" (Schmitt 2006: 124).

Literatura

Agamben, Giorgio. 2006. *Homo sacer: suverena moć i goli život*. Zagreb: Multimedijalni institut.

Agamben, Giorgio. 2008. *Izvanredno stanje.* Zagreb: Deltakont.

Agamben, Giorgio. 2010. *Profanacije*. Zagreb: Meandarmedia.

Agamben, Giorgio. 2010a. *Vrijeme što ostaje: komentar uz Poslanicu Rimljanima*. Zagreb: Izdanja Antibarbarus.

Brown, Paul. 1985. "This thing of darkness I acknowledge mine: *The Tempest* and the discourse of colonialism", u: *Political Shakespeare*, ur. Jonathan Dollimore i Alan Sinfield. Manchester: Manchester University Press.

Esposito, Roberto. 2010. *Communitas: The Origin and Destiny of Community.* Stanford: Stanford University Press.

Greenblatt, Steven. 1992. "Learning to Curse: Aspects of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century", u: *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture*. New York – London: Routledge.

Gutiérrez, Gustavo. 1989. *Teologija oslobođenja: povijest, politika, spasenje*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Himmerich y Valencia, Robert. 1991. *The Encomenderos of New Spain, 1521–1555*. Austin: University of Texas Press.

Ivić, Nenad. 2007. "Michel de Montaigne", u: *Sabrana djela Michela de Montaignea. Eseji. Knjiga prva*. Zagreb: Disput.

Krasić, Stjepan. 1992. "Vicko Paletin, prvi hrvatski istraživač Srednje Amerike", *Dubrovnik*, 5.

Las Casas, Bartolomé de. 1982. *Kratko izvješće o uništenju Indija*. Zagreb: Globus.

---

negoli svjetovna dobra, imanja i sirotinju. Indijanci su ponajviše u suprotnosti sa Španjolcima, prema Paletinovoj percepciji kršćanske vjere, upravo vjerom u različite idole, kojima su ti narodi često *žrtvovali ljude*. Prinošenje *ljudskih žrtava* ne samo da je protivno ljudskom razumu, već je i očiti znak *krivovjerstva*; tako su Indijanci označeni *krivovjernicima* i *idolopoklonicima* koji *štuju lažne bogove i spodobe* čašću koja pripada jednom kršćanskom Bogu. Nadalje, njihovi su idoli demonizirani (izravno nazvani *vragovima*) u prikazima ptica, životinja i zmija kojima su podizani hramovi i žrtvenici. Stoga i Indijanci, koji su podložni utjecaju *zloduha*, žive u svijetu punom *grijeha okrutnosti, neljudskosti, nemilosrđa i ogavnih opačina.* Taj je svijet Paletin u više navrata doveo u odnos sa starozavjetnim gradovima Sodomom i Gomorom, predviđajući a na trenutke čak i prizivajući kaznu kakva je snašla te gradove. Paletin, štoviše, svojom argumentacijom dolazi i do ruba hereze, na primjer ističući potrebu razaranja domorodačkog stanovništva poput onog Sodome i Gomore. S druge pak strane, ublažava svoj diskurs, tvrdeći kako treba žaliti te *nesretnike* jer će nastradati kao *krivokletnici.*

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)

Lévi-Strauss, Claude. 2014. *Svi smo mi kanibali*. Zagreb: TIM press.

Metz, Johann Baptist. 2004. *Politička teologija*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Montaigne, Michel de. 2007. "O ljudožderima", u: *Sabrana djela Michela de Montaignea. Eseji. Knjiga prva*. Zagreb: Disput.

Nancy, Jean-Luc. 2004. *Dva ogleda: Razdjelovljena zajednica & O singularnom i pluralnom bitku*. Zagreb: Multimedijalni institut.

Orgel, Steven. 1987. "Shakespeare and the Cannibals", u: *Cannibals, Witches and Divorce*, ur. Marjorie Garber. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Paletin, Vinko. 1994. *Rasprava o pravu i opravdanosti rata što ga španjolski vladari vode protiv naroda Zapadne Indije (1559) / Tratado del derecho y justicia dela guerra que tienen los reyes de España contra las naciones dela Yndia Ocidental (1559)*. Zagreb: Nakladni zavod Globus.

Polić-Bobić, Mirjana. 1984-1985. "Un intento de classificación de la obra Tratado del derecho y justicia della guerra que tienen los reyes de España contra las naciones de la India occidental", *Studia Romanica et Anglica Zagrabiensia*, 29-30.

Polić-Bobić, Mirjana. 1992. "Paletinov pogled na svijet u povijesnom kontekstu", *Croatica christiana periodica*, 29.

Said, Edward W. 2002. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.

Santos, Boaventura de Sousa. 2002. *Toward a New Legal Common Sense*. London: LexisNexis.

Schmitt, Carl. 1985. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty.* Cambridge Massachusetts – London: The MIT Press.

Schmitt, Carl. 2006. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. New York: Telos Press Publishing.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Can the subaltern speak?", u: *Marxism and the Interpretation of Culture*, ur. Carry Nelson i Lawrence Grossberg. Urbana Illinois: University of Illinois Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 2012."Who claims alterity?", u: *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge Massachusetts – London: Harvard University Press.

Šanjek, Franjo. 1978. "Korčulanin Vinko Paletin istraživač Yucatána i teoretičar španjolske 'conquiste' u 16. stoljeću", *Croatica christiana periodica*, 2.

Šanjek, Franjo. 1982. "Prilozi za biografiju Vinka Paletina OP", *Croatica christiana periodica*, 9.

Šanjek, Franjo. 1992. "Uvod", u: *Kratko izvješće o uništenju Indija*. Zagreb: Globus.

Šanjek, Franjo. 1994. "Vinko Paletin (1508 – ps. 1571). Život, znanstveni rad i idejna opredjeljenja", u: *Rasprava o pravu i opravdanosti rata što ga španjolski vladari vode protiv naroda Zapadne Indije (1559) / Tratado del derecho y justicia dela guerra que tienen los reyes de España contra las naciones dela Yndia Ocidental (1559)*. Zagreb: Nakladni zavod Globus.

Todorov, Tzvetan. 2009. *Strah od barbara*. Zagreb: TIM press.

BDD-A27196 © 2016 Editura Universității din București
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:06:16 UTC)