

Sorodstvena pravila¹

V izvoru poročnih pravil, celo pri takih, ki so tako svojevrstna, da navidez zahtevajo posebno interpretacijo, lahko vedno najdemo sistem menjave. V obravnavanem delu smo bili priče, kako je koncept menjave postajal zapleten in raznovrsten; nenehno se je pred nami pojavljal v drugačni obliki. Včasih je menjava neposredna (primer poroke z dvostransko sorodnico), drugič je posredna (v tem primeru se menjava lahko ravna po dveh pravilih, kontinuiranem in diskontinuiranem, to se ujema z dvema različnima praviloma, ki urejata poroko s sorodnico). Včasih menjava deluje znotraj celotnega sistema (to je teoretično skupna značilnost dvostranske poroke in poroke s sorodnico po materini strani), spet drugič sproža oblikovanje neomejenega števila med seboj nepovezanih posebnih sistemov in kratkih obdobj (v tej obliki pomeni neprestano grožnja polovicam in kot neizogibna slabost napada patrilateralne sisteme). Včasih je menjava videti kot denarna ali kratkoročna transakcija (z izmenjavo sester in hčera ter pri stričevi poroki), včasih pa kot dolgoročna transakcija (kot v primeru, v katerem prepovedane stopnje vključujejo prve in, občasno, druge sorodnice). Včasih je menjava eksplicitna, včasih pa je implicitna (kot je bilo videti v primeru tako imenovane poroke z nakupom). Včasih je menjava zaprta (ko mora poroka

¹ Besedilo *Sorodstvena pravila* je sklepno poglavje Lévi-Straussovega temeljnega dela, njegove doktorske disertacije z naslovom *Les Structures élémentaires de la Parenté /orig. 1949/*. (Temeljne strukture sorodstva. Prevod je narejen po angleškem prevodu izvirnika: *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press, 1969, str. 478–497.) Delo, ki je ob izidu zelo razburkalo francosko intelektualno sceno, je v zgodovini francoskega strukturalizma in tudi širše v zgodovini idej umeščeno ob bok Freudove *Interpretacije sanj* in Marxovega *Kapitala*. V doktorski disertaciji, in sicer ravno v tem sklepnem poglavju, je Lévi-Strauss prvič primerjal družbeni sistem, sistem poročnih pravil, s sistemom jezika. Ta primerjava je ključna za francoski strukturalizem, saj na njej temelji osrednji koncept francoskega strukturalizma – simbolno –, s tem pa je tudi fundamentalna za tako imenovani diskurzivni obrat v družboslovju, do katerega je bolj eksplicitno prišlo v šestdesetih letih dvajsetega stoletja. Francoski strukturalisti so jezikovni sistem razumeli v okvirih Saussurjeve strukturalne lingvistike, kot *la langue*, iz tega besedila pa je razvidno, da se Lévi-Strauss v svoji originalni primerjavi družbe z jezikom še ni opiral na Saussurja, kot se običajno misli, pač pa na delo Trubetzkoya in Cassirerja, kasneje pa na Jakobsonovo fonologijo. Op. M. H.).

zadostiti posebnemu pravilu zaveznitva med poročnimi razredi ali posebnemu rodovnemu pravilniku prednostnih stopenj), medtem ko je drugič lahko odprta (ko je pravilo eksogamije samo zbirka negativnih dogovorov, ki, ne glede na prepovedane stopnje, dopušča svobodno izbiro). Včasih je menjava zavarovana z nekakšno hipoteko na rezervirane kategorije (razrede ali stopnje); včasih pa temelji na širši zaupni garanciji, tako imenovanem teoretično svobodnem dostopu do katerekoli ženske v skupini v zamenjavo za odpoved določeni označeni ženski v družinskem krogu (kot v primeru enostavne prepovedi incesta, prisotne tudi v vseh sodobnih družbah). Svoboda, ki jo zagotavlja splošna razširjenost prepovedi in na enak način zadeva vsakega moškega posebej in vse moške na splošno. Ne glede na to, v kakšni obliki se menjava pojavlja, bodisi da je posredna ali neposredna, splošna ali posamična, takojšnja ali odložena, eksplicitna ali implicitna, zaprta ali odprta, konkretna ali simbolična, vedno je temeljna in skupna osnova vseh različnih modalitet institucije poroke. Če bi te modalitete lahko povzeli pod splošnim terminom eksogamije (kajti, kot smo videli v prvem poglavju, endogamija ni nasprotje eksogamiji, pač pa jo predpostavlja), potem je pravilo eksogamije, kljub navidezni negativiteti, osnovno načelo, ki s prepovedjo poročanja znotraj prepovedanih stopenj omogoča celotno in kontinuirano kroženje najbolj pomembne vrednosti skupine, njenih žena in hčera.

V predhodnih poglavjih smo razložili in izpostavili funkcionalno vrednost eksogamije v najširšem pomenu. Ta vrednost je v prvi vrsti negativna. Eksogamija zagotavlja edino sredstvo reguliranja skupine kot skupine, izogibanja neskončnemu cepljenju in deljenju, kar bi bila posledica porok v krvnem sorodstvu. Če bi bile tovrstne poroke redne ali celo prepogoste, ne bi bilo potrebno veliko časa, da bi se družbena skupina razdrobila na neskončno število družin, ki bi oblikovale zaprte sisteme ali zapečatenе monade in ki jim nič ne bi moglo preprečiti povečanega razmnoževanja ali konfliktnih odnosov. Pravilo eksogamije, aplicirano v najenostavnejši obliki, ni v celoti učinkovito pri preprečevanju te za družbeno skupino smrtne nevarnosti. Tak primer so dualne organizacije. Pri njih ni dvoma, da je tveganje, da bi se biološka družina vzpostavila kot zaprt sistem, zmanjšano; biološka skupina v dualni organizaciji ne more biti več ločena od sistema in sorodstvene vezi z drugo družino zagotavljajo prevlado družbenega nad biološkim in kulturnega nad naravnim. Toda nemudoma se pojavi drugačno tveganje: da se dve družini, ali bolje dva rodova izolirata od družbenega kontinuuma, da bi oblikovala bipolaren sistem, neskončno samozadosten par, neprepustno povezan z nadaljnjimi medsebojnimi porokami. Pravilo eksogamije, ki določa modalitete za oblikovanje takih parov, daje takim sistemom brez dvoma družbeni in kulturni značaj, vendar ta teži k razkroju. Tej nevarnosti se izognejo bolj celovite oblike eksogamije, kot je na primer načelo generalizirane menjave

ali delitev polovic v oddelke in pododdelke, v katerih vse bolj številne lokalne skupine tvorijo neskončno bolj zapletne sisteme. Vrednost žensk je tako izvrstno upodobljena v domorodskem izreku kot *“delo šivanke za šivanje strehe, ki isto ovijalko plete in razpleta, jo vodi naprej in nazaj ter tako drži slamo skupaj”*.² Kljub temu pa dualna organizacija ni neučinkovita, četudi ne vsebuje takih postopkov. Videli smo, kako poseg prednostnih stopenj sorodstva znotraj polovice, na primer posebno nagnjenje k resničnemu križanju sorodstev, celo določen tip pravega križanja sorodstva, kot med Karieri, zagotavlja način blaženja tveganja preveč avtomatičnega funkcioniranja razredov. Kot nasprotje endogamiji, njeni težnji k omejitvi skupine in nato diskriminaciji znotraj skupine, predstavlja eksogamija nenehno spodbudo k večji povezanosti navzven, učinkovitejši solidarnosti in bolj prilagodljivi organizaciji.

Tako je zato, ker vrednost menjave ni preprosto enaka vrednosti izmenjanih dobrin. Menjava – in posledično pravilo eksogamije, ki jo izraža – ima sama v sebi družbeno vrednost. Je sredstvo povezovanja ljudi in, poleg naravnih sorodstvenih vezi, način vzpostavljanja umetnih sorodstvenih vezi, ki jih urejajo pravila. Umetnih v smislu, da so premeščene v odnosu do naključnih srečanj ali promiskuitetnega družinskega življenja. V nekaterih šolah je poroka med mladimi ljudmi istega spola model za umeten in začasen “zakonski stan”; o tem je Balzac modro pripomnil, da nikoli ne nastane kot posledica krvnega sorodstva, pač pa ga nadomešča: “Čudno je, toda v svojem času nikoli nisem poznal bratov, ki bi bili ‘Aktivisti’. Če človek živi samo po svojih občutkih, nemara misli, da bo njegovo življenje revnejše, če naklonjenost po svoji izbiri spoji v naravno vez.”³

Na tej ravni dobijo nekatere teorije eksogamije, ki smo jih na začetku tega dela kritizirali, novo vrednost in pomen. Če imata, kot smo sugerirali, eksogamija in prepoved incesta stalen funkcionalen pomen za celotno družbo, potem je nemara mogoče, da vse raznolike interpretacije vsebujejo vsaj kanček resnice? Tako imajo teorije McLennana, Spencerja in Lubbocka vsaj simboličen pomen. Spomnimo se, da je McLennan verjel, da eksogamija izvira iz plemenske prakse detomora deklic, to je posledično vodilo v iskanje žena za sinove zunaj plemena. Podobno je nakazoval Spencer, namreč da se je eksogamija pojavila med vojaškimi plemeni, ki so ugrabljali ženske sosednjih plemen. Lubbock je predpostavil primitivno nasprotje med dvema oblikama poroke, endogamno, v kateri so ženske pojmovane kot skupna lastnina moških, in eksogamno, ki pojmuje zajeto žensko kot privatno lastnino ugrabitelja. Iz slednje izhaja tudi moderna individualna

² Leenhardt, M. (1939): “Notes d’ethnologie néo-calédonniène.” *Travaux et mémoires de l’Institut d’Ethnologie*, vol. VIII., str. 48, 54.

³ “Zakonski odnos, ki je nas fante združeval in ki smo ga izražali tako, da smo se klicali ‘Aktivisti’...” Balzac, H. (1937): *Louis Lambert. (Œuvres Complètes, vol. X)*. Paris, str. 366, 382.

poroka. Čeprav bi bilo o podrobnostih mogoče razpravljati, je temeljna misel jasna: eksogamija ima bolj pozitivno kot negativno vrednost, omogoča družbeno eksistenco ljudi in prepoveduje endogamne poroke zgolj zato, da vpelje in predpiše povezavo s skupino, ki ni biološka družina. Seveda ne zato, ker bi bile poroke med krvnimi sorodniki biološko nevarne, temveč zato, ker eksogamne poroke prinašajo družbene dobrobiti.

Eksogamijo je tako potrebno razumeti kot pomemben element – brez dvoma daleč najpomembnejši element – v formalni zbirki manifestacij, ki, kontinuirano ali periodično, zagotavljajo integracijo ločenih enot v celotni skupini in terjajo sodelovanje zunanjih skupin. To so na primer banketi, praznovanja in ceremonije različnih vrst, ki tvorijo mrežo družbenega življenja. Toda eksogamija ni samo ena izmed mnogih manifestacij. Praznovanja in ceremonije so periodična in njihova funkcija je večinoma omejena. Pravilo eksogamije pa je, nasprotno, vseprisotno, deluje neprestano in kontinuirano; še več, nanaša se na vrednosti – ženske –, torej na vrednosti *par excellence*, tako z biološkega kot družbenega vidika, brez katerih življenje ni mogoče ali pa je, v najboljšem primeru, omejeno na najhujše oblike zavrženosti. Torej ni pretirano, če eksogamijo pojmujeemo kot arhetip vseh drugih manifestacij, temelječih na recipročnosti, ki predstavlja fundamentalno in trajno načelo obstoja skupine kot skupine. Best pripoveduje o maorskem primeru:

“Otroke ženskega in moškega spola s statusom dajejo v zakon osebam iz pomembnih in močnih plemen, po možnosti tistim, s katerimi niso čisto nič povezani, kot način, kako si pridobijo pomoč takih plemen v času vojne. V taki povezavi lahko vidimo aplikacijo naslednjega izreka iz starejših časov: “*He taura taonga e motu, he taura tangata e kore e motu*” (“Povezava, vzpostavljena z darom, je lahko pretrgana, toda človeška vez je trajna”). Dva človeka lahko prijateljujeta in si izmenjata darove, pa se kasneje kljub temu spreta in se bojujeta, toda poročne vezi povezujejo ljudi trajno.”⁴

V nadaljevanju Best navaja drug pregovor: “*He hono tangata e kore e motu, kapa he taura waka, e motu,*” “Človeško druženje je neločljivo, toda s slikarjem kanuja se lahko ločiš.”⁵ Filozofija, ki jo vsebuje ta pripomba, je toliko pomembnejša, kajti Maori nikakor niso bili nedovzetni za prednosti poročanja znotraj skupine. Če se obe družini prepirata in žalita, so rekli, to ni preveč resno, to so zgolj družinske zadeve in vojni se je mogoče izogniti.⁶

⁴ Best, E. (1929): “The Whare Kohanga (the ‘Nest House’) and Its Lore.” *Dominion Museum Bulletin*, št. 13, str. 34.

⁵ Prav tam, str. 36.

⁶ Best, E. (1924): *The Maori*. 2 vols. Wellington, vol. I, str. 447.

II

Prepoved incesta ni toliko pravilo, ki prepoveduje poroko z materjo, sestro ali hčerko, pač pa je predvsem pravilo, ki zapoveduje oddajo matere, sestre ali hčerke drugim. To je najvišje pravilo darovanja, in prav ta aspekt, vse prepogosto neprepoznan, nam dopušča razumevanje njegove narave. Vse napake v interpretaciji prepovedi incesta izhajajo iz pojmovanja poroke kot diskontinuiranega procesa, ki izpeljuje lastne meje in možnosti iz samega sebe, v vsakem individualnem primeru posebej.

Tako gre iskati razlog, zakaj mora biti poroka z materjo, hčerjo ali sestro preprečena, v kvaliteti, ki je notranja tem ženskam. To nas zanesljivo napeljuje na biološki vidik, kajti materinstvo, sestrstvo in hčerinstvo so biološke, ne družbene lastnosti. Vendar s sociološkega vidika ne smemo razumeti teh terminov v njihovi izoliranosti, temveč kot celoto odnosov med posameznicami in vsemi drugimi člani skupine. Materinstvo ni samo odnos matere do otrok, ampak je potrebno upoštevati tudi njene odnose do drugih članov skupine, ne kot matere, pač pa kot sestre, žene, sestrične ali preprosto tujke, v kolikor gre za sorodstvena razmerja. Tako je z vsemi družinskimi odnosi, ki so opredeljeni ne zgolj s posamezniki, ki jih vključujejo, pač pa tudi s tistimi, ki jih izključujejo. To je resnično do te mere, da se opazovalci pogosto znajdejo pred nezmožnostjo domorodcev, da bi si lahko predstavljali nevtralen odnos, ali natančneje, neodnos. Imamo občutek – ki je tudi imaginaren –, da odsotnost nekega sorodstvenega razmerja povzroča nevtralen odnos in nasprotno. Toda domneva, da je tako tudi v primitivni misli, ne vzdrži preizkusa. Vsak družinski odnos vsebuje neko zbirko pravic in dolžnosti, medtem ko odsotnost sorodstvenega odnosa ne pomeni nič, pač pa pomeni sovražnost:

“Če želite živeti med Nueri, morate to storiti po njihovo, se pravi, da se morate do njih obnašati kot neke vrste sorodnik, in potem bodo tudi oni z vami ravnali kot z neke vrste sorodnikom. Pravice, privilegiji in obveznosti so določeni s sorodstvom. Človek je bodisi sorodnik, v resnici ali fiktivno, bodisi je oseba, do katere nimate nobenih recipročnih obveznosti in jo obravnavate kot potencialnega sovražnika.”⁷

Prvotna avstralska skupnost je definirana v povsem enakih razmerah:

“Ko tujec pride v tabor, ki ga ni še nikoli obiskal, ne vstopi v tabor, pač pa ostane na razdalji. Nekaj starejših mož se mu približa in prva stvar, ki jo poskušajo ugotoviti, je, kdo je tujec. Najbolj pogosto vprašanje, ki mu ga zastavijo je: “Kdo je tvoj *maeli* (očetov oče)?” Razprava se nadaljuje po geneološki liniji, dokler vse

⁷ Evans-Pritchard, E., E. (1940): *The Nuer*. Oxford, str. 183.

strani ne določijo natančnih odnosov tujca do vsakega člana tabora. Ko dosežejo to točko, tujec lahko vstopi v tabor, in opozorijo ga na posamezne moške in ženske ter njegovo razmerje z njimi ... Če sem torej avstralski domačin in srečam drugega avstralskega domačina, je ta lahko bodisi moj sorodnik bodisi moj sovražnik. Če je moj sovražnik, bom izkoristil prvo priložnost, da ga ubijem, kajti bojim se, da bo drugače on ubil mene. To je bilo domačinsko načelo dolžnosti posameznika do soseda, preden je prišel beli človek ...”⁸

Glede na očitno vzporednost oba primera potrujeta univerzalno situacijo:

“Skozi daljše časovno obdobje in v velikem številu različnih družb je bil človek v posebnem stanju zavesti, v katerem je bil strah pretiran, prav tako pa je bila pretirana tudi velikodušnost. To se ni zdelo neumno nikomur, samo nam se zdi. V vseh družbah, ki predhodijo naši in ki nas še vedno obkrožajo, in celo v številnih običajih ljudske morale srednje poti ni. Obstaja bodisi popolno zaupanje bodisi popolno nezaupanje. Nekdo odloži orožje, odpokliče magijo in se odreče vsemu, vsakdanji gostoljubnosti, hčeri koga ali lastnini koga.”⁹

Pri takšni drži ne gre za barbarizem niti za arhaizem. Gre zgolj za do skrajne meje pripeljano sistematizacijo značilnosti, ki so lastne vsem družbenim odnosom.

Noben odnos ne more biti arbitrarno izoliran od drugih odnosov. Prav tako je nemogoče ostati na tej ali oni strani odnosov. Družbenega okolja si ne smemo zamišljati kot prazno ogrodje, znotraj katerega so lahko bitja in stvari medsebojno povezani ali pa preprosto postavljeni drug poleg drugega. Skupaj namreč ustvarjajo polje gravitacije, v katerem bližine in razdalje oblikujejo koordinirano celoto in v katerem sprememba enega elementa sproži spremembo v celotnem ravnovesju sistema. To načelo smo vsaj delno ilustrirali v analizi porok med sorodniki. Videti je bilo mogoče, kako je potrebno to polje aplikacije razširiti na vsa sorodstvena pravila in predvsem na tisto univerzalno in temeljno pravilo – prepoved incesta. Vsak sorodstveni sistem (in nobena človeška družba ni brez njega) ima totalen karakter. Zaradi tega so mati, sestra in hči neprestano združene z elementom sistema, ki v odnosu do njih ni niti sin, niti brat, niti oče, kajti ti so združeni z drugimi ženskami ali drugimi razredi žensk ali ženskimi elementi, ki jih opredeljujejo odnosi drugačnega reda. Ker je poroka menjava, ker je poroka arhetip menjave, lahko analiza menjave pripomore k razumevanju solidarnosti, ki povezuje dar in protidar ter poroko z drugimi porokami.

⁸ Radcliffe-Brown, A., R. (1913): “Three Tribes of Westren Australia.” *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. XLIII, str. 151.

⁹ Mauss, M. (1925): “Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.” *Année sociologique*, vol. I, str. 138.

Res je, da Seligman spodbija tezo, da je ženska edini ali dominanten instrument zveze. Navaja institucijo krvnega bratstva, kot se kaže v *henamo* odnosu med domorodci v Novi Gvineji.¹⁰ Ureditev krvnega bratstva v resnici vzpostavlja zavezniške vezi med posamezniki, ker pa s tem postanejo med seboj bratje, to vodi v prepoved poroke s sestro. Ne pade nam na pamet, da bi trdili, da je menjava ali darovanje žensk edini način vzpostavljanja zavezništva v primitivnih družbah. Že drugje smo pokazali, kako je med nekaterimi brazilskimi domorodskimi skupinami skupnost lahko izražena v terminih svaštva (*brother-in-law*) in bratstva. Svak je zaveznik, sodelavec in prijatelj; ta naziv dajejo odraslim moškim, ki pripadajo skupini, s katero je vzpostavljeno zavezništvo. V isti skupini je potencialni svak, križni sorodnik, nekdo, s komer se je posameznik v obdobju adolescence vdajal homoseksualnim aktivnostim, kar vedno pusti pečat v vzajemnem čustvovanju odraslih.¹¹ Tudi Nambikwara se, prav tako kot na opisani odnos svaštva, opirajo na misel bratstva: "Domorodec, ti nisi več moj brat!" je odslovljeni krik v prepiru z nesorodnikom. Nadalje, objekti, ki so jih našli, kot so koliba, steber, tuljava panove piščali ipd., so poimenovani kot "bratje" ali pa "drugi" v njihovem posamičnem odnosu. Terminološka podrobnost, ki je vredna primerjave z Montaignejevo opazko, da brazilski Indijanci, ki jih je srečal v Rouenu, imenujejo ljudi "polovice" drug drugega, čisto tako, kot mi rečemo "moja boljša polovica".¹² Celotna razlika med dvema vrstama vezi je očitna, jasna definicija je, da ena vrsta vezi izraža mehansko solidarnost (brat), medtem ko druga vrsta vezi vključuje organsko solidarnost (svak ali boter). Bratje so tesno povezani drug z drugim, ampak to je zaradi njihove podobnosti, kot je na primer podobnost med stebrom in cevjo panove piščali. Svaki pa so, nasprotno, med seboj solidarni zato, ker dopolnjujejo drug drugega in so drug drugemu funkcionalno koristni, bodisi da igrajo vlogo nasprotnega spola v otroških erotičnih igrah, bodisi da je njihovo odraslo moško zavezništvo potrjeno s tem, da drug drugemu omogočajo tisto, česar drugi nima – žene –, s simultano odpovedjo temu, kar oba imata – sestro. Prva oblika solidarnosti ničesar ne dodaja in ničesar ne združuje; temelji na kulturni meji, zadovoljena z reprodukcijo tistega tipa povezave, za katerega je model zagotovila narava. Druga oblika pa prinaša integracijo skupine na drugi ravni.

Lintonove opombe o krvnem bratstvu v Marquesas pomagajo umestiti instituciji (krvno bratstvo in križno poročanje) v recipročni perspektivi. Krvni bratje so imenovani sistem *enoa*: "Ko je nekdo *enoa* s človekom, ima enake pravice

¹⁰ Seligman, B., Z. (1935): "The Incest Taboo as a Social regulation." *The Sociological Review*, vol. XXVII, str. 75 - 93.

¹¹ Lévi-Strauss, C. (1948): "The Tupi-Cawahib." *Handbook of South American Indians*. Stewart, J., (ur.), vol. III, Bureau of American Ethnology, Washington, D.C.

¹² Montaigne, M., de. (1962): *Essais*. 2 vols. Paris, vol. I, pogl. XXXI ("*Des Cannibales*").

do njegove lastnine in je v enakem odnosu do njegovih sorodnikov kot on.”¹³ Vendarle iz konteksta postane kmalu jasno, da je *enoa* zgolj posamična rešitev, ki deluje kot nadomestek, medtem ko je resnična in učinkovita rešitev za odnose med skupinami, to je kolektivna in organska rešitev navzkrižnega poročanja, s posledičnim mešanjem plemen, postala nemogoča zaradi razmer v širšem okolju. Čeprav je krvno maščevanje v porasti, lahko institut *enoa* kot zgolj individualna zadeva, zagotovi minimum povezanosti in sodelovanja, celo kadar poroka, ki je skupinska zadeva, ni dogovorjena.

Domorodske teorije potrjujejo naše koncepte celo bolj neposredno. Arapeški informatorji Meadove so imeli sprva težave pri odgovarjanju na vprašanja o možnih kršitvah poročnih prepovedi. Ko pa so končno izrazili mnenje, je bil vir nesporazuma takoj odkrit: prepovedi ne dojemajo kot take, v njenem negativnem aspektu; prepoved je samo nasprotje ali dvojniki pozitivne zapovedi, ki pa je prisotna in aktivna v njihovi zavesti. Ali moški kdaj spi s svojo sestro? Vprašanje je absurdno. Seveda ne, odgovarjajo: “Ne, mi ne spimo z našimi sestrami. Mi dajemo sestre drugim moškim in drugi moški dajejo sestre nam.”¹⁴ Etnograf je vztrajal z vprašanjem, kaj bi si mislili ali kaj bi rekli, če bi se kljub vsemu kaj takega vendarle pripetilo. Informatorji so se zelo težko vživeli v takšno situacijo, kajti bila je komaj verjetna: “Kaj, ti bi rad poročil sestro! Pa kaj je narobe s teboj? Ali si ne želiš imeti svaka? Ali ne vidiš, da če se boš poročil s sestro drugega moškega in bo drugi moški vzel tvojo sestro, boš dobil vsaj dva svaka, če pa se boš poročil z lastno sestro, ne boš imel nobenega? S kom boš pa hodil na lov, s kom boš vrtnaril, koga boš obiskoval?”¹⁵

Brez dvoma, to je bil pričakovan odziv, ker je bil izzvan, toda domorodski aforizmi, ki jih je zbrala Meadova in jih navedla kot moto prvega poglavja, niso bili izzvani, njihov pomen pa je isti. Tudi druga evidenca potrjuje isto tezo. Za Chukchee je “slaba družina” definirana kot izolirana družina, “brez bratov in brez sorodnikov”.¹⁶ Še več, nujnost izzvati komentar (katerega vsebina je v vsakem primeru spontana) in težave pri pridobivanju informacij, odkrivajo nerazumevanje, ki je inherentno problemu poročnih prepovedi. To so prepovedi samo v drugotnem in izpeljanem pomenu. Bolj kot za prepoved poroke z neko kategorijo ljudi gre pri tem za zapoved, ki je usmerjena k drugi kategoriji. V tem pogledu so domorodske teorije dosti bolj pronicljive kot številni moderni

¹³ Linton, R. (1945): “Marquesan Culture.” *The Individual and His Society*. Kardiner, A., (ur.), New York, str. 149.

¹⁴ Mead, M. (1935): *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York, str. 84.

¹⁵ Prav tam.

¹⁶ Bogoras, W. (1904–9): “The Chukchee.” *Memoirs of the American Museum of natural History*, št. 11, str. 542.

komentarji. Nič takega ni v hčeri, sestri ali materi, kar bi jih diskvalificiralo kot take. Incest je najprej družbeno absurden, šele potem je moralno sporen. Nezaupljiv vzklík informatorja: "Ti torej ne želiš imeti svaka?" je pravo pravcato zlato pravilo družbenega stanja.

(...)¹⁷

Kljub tem občutkom je samo ena družbena veda dosegla točko, v kateri se srečata sinhrona in diahrona perspektiva. Medtem ko sinhrona razlaga omogoča rekonstrukcijo izvora sistemov in njihove sinteze, pa diahrona razlaga odkriva njihovo notranjo logiko in zaznava razvoj, ki jih usmerja k cilju. Ta družbena veda je lingvistika, razumljena kot študij fonologije.¹⁸ Če preučimo njeno metodo, in še bolj, njen objekt, se lahko vprašamo, ali sociologija družine, kot jo razumemo v tem delu, res obsega povsem drugačno realnost, kot je fonološka, in posledično, ali sociologija družine nima na razpolago enakih možnosti kot jih ima lingvistika.

Raznolikost zgodovinskih in geografskih modalitet sorodstvenih pravil in porok smo dojeli kot izčrpanje vseh možnih načinov za zagotavljanje integracije bioloških družin v družbeni sistem. Tako smo prišli do sklepa, da je to navidezno zapletenost in arbitrarnost pravil mogoče omejiti na majhno število. Samo tri možne elementarne sorodstvene strukture obstajajo; te tri strukture nastanejo kot posledica dveh oblik menjave, in ti dve obliki menjave sta odvisni od ene same razlikovalne lastnosti, to je harmonični ali disharmonični značaj preučevane oblike. V končni fazi lahko celoten aparat zapovedi in prepovedi rekonstruiramo *a priori* iz zgolj enega samega vprašanja: kakšen je odnos med pravilom naseljevanja in pravilom dedovanja v analizirani družbi? Vsak disharmoničen režim vodi v omejeno menjavo, tako kot vsak harmoničen režim razglasi generalizirano menjavo.

Napredovanje naše analize je tako blizu početju fonologa. Še več, če imata prepoved incesta in eksogamija v osnovi pozitivno funkcijo, če je torej razlog njunega obstoja vzpostavitev take vezi med ljudmi, ki sega onstran biološke k družbeni organiziranosti, česar ljudje brez omenjenih pravil ne morejo doseči, potem moramo priznati, da lingvist in sociolog, ne samo da uporabljata iste metode, pač pa tudi preučujeta isto stvar. Resnično, iz tega vidika "imata eksogamija in jezik /.../ fundamentalno isto funkcijo – komunikacijo in povezovanje med ljudmi."¹⁹ Obžalovanja vredno je, da je po tej pronicljivi pripombi avtor ušel v drugo smer in je vključil prepoved incesta med druge tabuje,

¹⁷ Zaradi obsežnosti sklepnega poglavja Lévi-Straussovega dela *Elementarne strukture sorodstva* sta iz prevoda izpuščena dva odstavka, ki po vsebini nista neposredno povezana s tematiko, ki jo v tem bloku člankov predstavljamo, pač pa se nanašata na antropološke teoretske diskusije o razlagi tabuja incesta. Op. M. H.)

¹⁸ Trubetzkoy, E., N. (1939): "La Phonologie actuelle." *Psychologie du langage*, str. 227–246. V *Grundzüge der Phonologie*. Praga.

¹⁹ Thomas, W., I. (1937): *Primitive Behaviour*. New York, str. 182.

kot so na primer prepoved spolnih odnosov z neobrezanim dečkom med Wachaggi ali inverzijo poligamnega pravila v Indiji.²⁰ Prepoved incesta namreč ni iste vrste, kot so druge prepovedi. To je prepoved v najbolj splošni obliki, prepoved, v odnosu do katere so vse druge prepovedi, začenši z omenjenima, zgolj posamični primeri. Prepoved incesta je univerzalna tako kot jezik, in če drži, da smo bolj informirani o naravi slednjega kot o izvoru incesta, moramo samo vztrajati pri primerjavi in lahko upamo, da se nam bo razkril pomen te institucije.

Moderna civilizacija je dosegla tako spretnost obvladovanja jezikovnih instrumentov in sredstev komuniciranja in razvila tako raznolike uporabe jezika, da smo postali kar nekako imuni na jezik ali pa vsaj verjamemo v to. Jezik dojemamo zgolj kot inerten posrednik, sam po sebi neučinkovit, pasiven nosilec idej, ki ga samo dejanje izražanja pusti nedotaknjena. Za večino ljudi jezik reprezentira stvari brez izkrivljanja. Toda sodobna psihologija je zavrnila to poenostavljeno pojmovanje: "Jezik ne vstopa v svet izgotovljenih objektivnih zaznav zgolj v obliki čisto zunanjih in arbitrarnih znakov ali 'imen' za posamične dane objekte, ki so jasno razmejeni eden od drugega; pač pa je sam po sebi posrednik pri formaciji objektov. V nekem smislu je vrhovni označevalec."²¹ Ta bolj točen pogled na dejstvo jezika ni odkritje ali nov izum. Pač pa postavlja ozko perspektivo civiliziranega belega človeka v širši in bolj pravilen zorni kot, v katerem otroška "manija poimenovanja" in subjektov prevrat kot posledica nenadnega spoznanja funkcije jezika samo potrjujeta opazovanja na terenu; iz tega izhaja, da koncepcija izgovorjene besede kot komunikacije, kot moči in akcije predstavlja univerzalno lastnost človeške misli.²²

Nekateri pojavi, znani iz psihopatologije, nakazujejo, da so odnosi med spoloma lahko razumljeni kot ena od modalitet velike "funkcije komunikacije", ki vključuje tudi jezik. Za nekatere obsesivne paciente je, kot je videti, hrupna konverzacija isto kot nebrzdana spolnost. Sami zato govorijo samo potihem in mrmraje, kot da bi bil človeški glas nezavedno interpretiran kot neke vrste nadomestek za spolno moč.²³ Toda tudi če smo pripravljeni sprejeti in uporabiti ta dejstva samo z rezervo (in tukaj se nanašamo na psihopatologijo samo zato, ker nam, tako kot otroška psihologija in socialna antropologija, omogoča bolj izčrpen način doživljanja družbenega univerzuma), moramo priznati, da glede nekaterih opažanj

²⁰ Prav tam, str. 197.

²¹ Cassirer, E. (1933): „Le Langage et la construction du monde des objets.“ *Psychologie du Langage*, str. 23.

²² Prav tam, str. 25. V Cassirer, E. (1944): *An Essay on man*. New haven, str. 31 in druge; Leenhardt, M. (1946): "Ethnologie de la parole." *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. I; Firth, R. (1939): *Primitive Polynesian Economy*. London, str. 317.

²³ Reik, T. (1931): *Ritual*. London, str. 263.

primitivnih običajev in vedenj dobivajo očitno potrditev. Spomniti se je treba na primer na Novo Kaledonijo, kjer je “zlobna beseda” prešušstvo, kajti “beseda” lahko pomeni “dejanje”.²⁴ Na razpolago je tudi bolj očitna evidenca. Za številna zelo primitivna ljudstva v malajskem arhipelagu največji greh, divja nevihta in vihar vključujejo serijo navidez nepovezanih dejanj, ki jih informator pomešano našteva kot: poroka z bližnjim sorodnikom; oče in hči ali mati in sin spita preblizu drug drugemu; neustrezen pogovor med sorodniki; napačno razumljen pogovor; za otroke hrupna igra in za odrasle sreča, ki jo pokažejo na družabnem srečanju; posnemanje glasov določenih insektov in ptic; smejanje svoji podobi v ogledalu; in končno, draženje živali, še posebej pa oblačenje opice kot človeka in norčevanje iz nje.²⁵ Kakšna neki bi bila lahko povezava med tako čudaško zbirko dejanj?

Naredimo kratko digresijo. V okoliški regiji je Radcliffe-Brown naletel samo na eno izmed teh prepovedi. Andamanski otočani verjamejo, da vihar sproži uboj škržata ali povzročanje hrupa, kadar škržat poje. Ker se zdi, da je to izolirana prepoved, in ker se je Radcliffe-Brown izogibal primerjalnim študijam v imenu načela, da je vsak običaj mogoče pojasniti z njegovo neposredno in očitno funkcijo, so angleški antropologi razlagali ta primer na čisto empiričnih osnovah: prepoved, pravijo, izhaja iz mita o predniku, ki je ubil škržata; zakričal je in pojavila se je noč. Ta mit torej, po Radcliffe-Brownu, v domorodski misli izraža razliko med pomenom dneva in noči. Noč ustvarja strah, ta strah se odraža v prepovedi, in ker na noč ni mogoče drugače vplivati, škržat postane objekt prepovedi.²⁶

Če bi to metodo uporabili za razlago celotnega sistema prepovedi, ki so našteje, bi vsak tabu zahteval drugačno razlago. Toda zakaj jih potem domorodska misel uvršča v isto kategorijo? Ali moramo domorodsko misel obtožiti nekonsistentnosti ali pa moramo poiskati skupne značilnosti, ki, v nekem pogledu, ta navidezno heterogena dejanja izražajo kot identične situacije.

Na pravo sled nas napelje naslednja domorodska pripomba. Pigmejci na Malajskem polotoku menijo, da je greh smejeti se svoji podobi v ogledalu, toda dodajajo, da ni greh zasmehovati resničnega človeka, kajti ta se lahko brani. Ta interpretacija očitno vključuje tudi oblečeno opico, ki je obravnavana kot človeško bitje, ko jo dražijo, in je videti kot človeško bitje (prav tako kot obraz v ogledalu), čeprav to ni. To interpretacijo lahko razširimo tudi na posnemanje oglašanja določenih insektov in ptic, “pojočih” bitij, brez dvoma, kot andamanski

²⁴ Leenhardt, M. (1946): “Ethnologie de la parole.” *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. I, str. 87.

²⁵ Skeat, W., W. and Blagden, C., O. (1906): *Pagan Races of the Malay Peninsula*, 2 vols., London, vol. II, str. 223; Schebesta, P. (1929): *Among the Forest Dwarfs of Malaya*, London; Evans, I., H., N. (1923): *Studies in Religion, Folk-lore, and Customs in British North Borneo and the Malay Peninsula*, Cambridge, str. 199–200; (1937): *The Negritos of Malaya*, Cambridge, str. 175.

²⁶ Radcliffe-Brown, A., R. (1933): *The Andaman Islanders*, Cambridge, str. 155 -156, 333.

škržat. Posnemovalec njihovega oglašanja oddaja glasove, ki zvenijo kot besede, čeprav niso. Tako imamo dve kategoriji dejanj, ki jih lahko opredelimo kot pretirana raba jezika: v prvem primeru iz kvantitativnega vidika, igrati se hrupno, smejati se preglasno ali norčevati se iz občutkov drugega; v drugem primeru pa iz kvalitativnega vidika, odzivati se na glasove, ki niso besede, ali zabavati se s čim (ogledalo, opica), kar zgolj spominja na človeka, v resnici pa ni.²⁷ Te prepovedi je tako mogoče zvesti na skupni imenovallec: vse vzpostavljajo *zlorabo jezika* in na tej osnovi jih lahko uvrščamo v isto kategorijo kot prepoved incesta ali dejanja, ki evocirajo incest. Kaj to pomeni drugega, kot da so ženske obravnavane kot znaki, ki so zlorabljeni, kadar niso uporabljeni na ustrezen način?

V tem pogledu jezik in eksogamija predstavljata dve rešitvi za eno in isto fundamentalno situacijo. Jezik je dosegel visoko stopnjo popolnosti, eksogamija pa je ostala tvegana in kočljiva zadeva. Tako neskladje pa ni brez nasprotja. Sama narava lingvističnega simbola odvrta od predolgega zadrževanja v stanju, v katerem so besede še vedno osnovna lastnina vsake posamezne skupine: vrednosti se prav tako kot znake ljubosumno ohranja, premišljeno izgovarja in izmenjuje za druge besede, katerih pomen, ko je enkrat razkrit, lahko poveže tujce. Posamezni odnos dveh posameznikov v komunikaciji dobi pomen, katerega bi sicer bil oropan. Dejanja in misli so odslej medsebojno usklajena, svoboda biti napačno razumljen pa izgubljena. Toda, če so besede postale skupna lastnina in je njihova označevalna funkcija izrinila njihov značaj vrednosti, je jezik, skupaj z znanstveno civilizacijo,²⁸ pripomogel k osiromašitvi percepcije in jo iztrgal iz njenih afektivnih, estetskih in magičnih implikacij, prav tako pa tudi sistematizirati misel.

Glede na govor pa je položaj na drugem področju komunikacije, pri sorodstvu, ravno nasproten. Posledica vznika simbolne misli je, da ženske, tako kot besede, postanejo stvari za menjavo. Resnično, v tem novem stanju je bil to edini način, kako preseči protislovje dveh nezdružljivih aspektov ženskosti: na eni strani kot objekta osebne želje, ki vzbuja seksualne in lastniške impulze; in na drugi strani kot subjekta želje drugih in torej kot možnega sredstva za povezovanje z drugimi. Toda ženska nikoli ne more postati samo znak in nič več, kajti še vedno je človek,

²⁷ Enako lahko opredelimo vsa dejanja, ki jih je Dayak opredelil kot *djeadjea* ali prepovedano "imenovanje človeka ali živali z imenom, ki ni njegovo /.../ ali govoriti o njem ali njej nekaj, kar je v nasprotju z njegovo naravo; na primer, da uš pleše ali podgana poje ali da gre muha v vojno; ali reči moškemu, da je njegova mati ali žena mačka. Zakopati katerokoli živo žival in reči: Pokopavam človeka." (Hardeland, (1985), cf. Caillouis, R. (1959): *Man and the Sacred*. Glencoe, Ill.) Verjamemo, da ta dejanja lahko razumemo v okviru naše predlagane interpretacije, vsekakor bolj kot pa s Calloisovo interpretacijo, ki temelji na neredu ali "nasprotnem-neredu" (prav tam, pogl. III). "Mistična homoseksualnost" se zdi kot lažna kategorija, kajti homoseksualnost ni prototip "zlorabe komunikacije", pač pa je eden izmed njenih posebnih primerov, iz enakega razloga (toda v drugem pomenu), kot so to tudi incest in druga naštetá dejanja.

²⁸ "Naša znanstvena civilizacija /.../ teži k osiromašenju človekove percepcije." (Köhler, W. (1937): "Psychological Remarks on Some Questions of Anthropology." *American Journal of Psychology*, vol. I, str. 277).

toda če je definirana kot znak, mora biti prepoznana kot generator znakov. V zakonskem dialogu moških ženska nikoli ni samo tisto, o čemer se govori; kajti če ženske v splošnem pomenijo določeno kategorijo znakov, ki jim je namenjena določena vrsta komunikacije, vsaka ženska kljub temu ohranja določeno vrednost, ki izhaja iz njenega talenta, pred poroko in po njej, z zavzemanjem njene vloge v paru. V nasprotju z besedami, ki so v celoti postale znaki, ženska ostaja hkrati znak in vrednost. To pojasnjuje, zakaj odnosi med spoloma ohranjajo vso afektivno bogastvo, strast in skrivnostnost, ki brez dvoma originalno prežema celoten univerzum človeške komunikacije.

Toda razpoloženje vročične vzburjenosti in občutljivosti, ki je sprožila simbolno misel in družbeno življenje, ki je njena kolektivna oblika, še vedno vnema naše sanje. Vse do danes človek še vedno sanjari o tem izmuzljivem trenutku, ko je bilo dopuščeno verjeti, da je zakon menjave mogoče izigrati, da lahko pridobimo, ne da bi izgubili, uživamo, ne da bi delili. Na vseh straneh neba in v obeh skrajnostih časa sumerski mit zlate dobe in andamanski mit o prihodnosti korespondirata, prvi postavljajoč konec primitivne sreče v čas, ko je zmeda jezikov spremenila besede v skupno lastnino, drugi opisujoč blaženost onstranstva kot stanje, ko ženske ne bodo več predmet menjave. Premik v nedosegljivo preteklost ali prihodnost, kjer bi vladala ta sreča, da bi se posameznik lahko držal sam zase, pomeni popolno zanikanje družbenega človeka.

Prevedla Majda Hrzenjak