

Idea społeczeństwa to potężny wzór. Jego potęga leży w jego mocy kontrolowania i stymulowania ludzkich działań. Wzór ten ma swoją formę – ma granice zewnętrzne, obrzeża, strukturę wewnętrzną. W jego obrębie mieści się moc nagradzania posłuszeństwa i odpierniania ataków. Na jego obrzeżach i obszarach pozabawionych struktury kryje się energia. Każde ludzkie doświadczenie struktury, obrzeży i granic jest gotowym, poręcznym symbolem społeczeństwa.

Van Gennep¹ pokazuje, że progi symbolizują początek nowego statusu. Dla czego pan młody przenosi pannę młodą przez próg? Ponieważ stopień, belka i framuga drzwi tworzą ramę, która jest codziennym, niezbywalnym warunkiem wejścia do domu. Znajome doświadczenie przechodzenia przez drzwi może wyrażać tak wiele sposobów wchodzenia. Podobnie rozstaje, luki, nowe pory roku, nowe ubrania i tym podobne. Żadne doświadczenie nie jest tak przyziemne, by nie mogło uzyskać nowego, podniosłego znaczenia obrzędowego. Im bardziej osobiste i intymne źródło symboliki obrzędowej, tym więcej mówi nam jej przesłanie. Im dany symbol bliższy jest wspólnemu fundamentowi ludzkiego doświadczenia, tym szersza i tym pewniejsza jego recepcja.

Struktura organizmów żywych może lepiej odzwierciedlać złożone formy społeczne niż progi czy framugi. Stwierdzamy zatem, że rytuały ofiarne precyzują, jakiego rodzaju zwierzęcia należy użyć, starego czy młodego, samicy czy kasty, i że reguły te oznaczają różne aspekty sytuacji, w której niezbędna jest ofiara. Również sposób zabicia zwierzęcia jest uregulowany. Dinkowie przecinają zwierzę wzdłuż linii organów płciowych, jeśli ofiara ma zmasać kaziroństwo, w poprzek zaś na pół, jeśli ofiara ma uczcić rozejm; przy niektórych okazjach dużą zwierzę, przy innych zaś zadeptują je na śmierć. Symbolika ludzkiego ciała jest jeszcze bardziej bezpośrednia. Ciało jest modelem, który może symbolizować każdy system ograniczony. Jego granice mogą symbolizować wszelkie zagrożone lub niepewne granice. Ciało jest strukturą złożoną. Funkcje jego różnych części i ich wzajemne relacje dostarczają źródła symboli innych złożonych struktur. W żaden sposób nie będziemy w stanie zinterpretować obrzędów wyko-

¹ Zob. Arnold van Gennep, *Obrzędy przejścia*, tłum. Beata Biały, Warszawa 2006.

rzysujących wydali, mleko, ślinę i całą resztę, jeśli nie będziemy gotowi spojrzeć na ciało jako na symbol społeczeństwa i ujrzeć w ludzkim ciele pomniejszone odbicie mocy i zagrożeń przypisywanych strukturze społecznej.

Łatwo stwierdzić, że ciało ofiarnego wolu jest używane jako schemat sytuacji społecznej. Kiedy jednak próbujemy podobnie odczytywać rytuały ludzkiego ciała, tradycja psychologiczna odwraca się od społeczeństwa i wraca do jednostki. Publiczne obrzędy mogą wyrażać to, co wszystkich obchodzi, kiedy wykorzystują nieożywione progi czy ofiary zwierzęce. Publiczne obrzędy odprawiane z wykorzystaniem ludzkiego ciała mają jednak wyrażać wyłącznie to, co osobiste i prywatne. Nie da się uzasadnić tego przeskoku interpretacyjnego na podstawie faktu, że rytuały te dotyczą ludzkiego ciała. Z tego co wiem, twierdzenie to nigdy nie doczekało się metodycznego dowodu. Jego protagoniści po prostu wyszli z niekwestionowanych założeń, które z kolei wzięły się z wyraźnego podobieństwa niektórych form obrzędowych do zachowania jednostek psychopatycznych. Zakładano, że w pewnym sensie kultury pierwotne odpowiadają infantylnym stadiom rozwoju ludzkiej psychiki. W konsekwencji takie obrzędy interpretowano tak, jak gdyby wyrażały takie same potrzeby jak te, które wypełniają umysły dzieci i psychopatów.

Weźmy jako przykład dwie nowoczesne próby wykorzystania kultur pierwotnych dla pogłębienia refleksji psychologicznej. Obie wpisują się w długi ciąg podobnych dyskusji, obie są mylące, ponieważ nie wyjaśniają relacji między kulturą a psychiką jednostki.

*Rany symboliczne*² Bettelheima to przede wszystkim interpretacja obrzezań i obrzędów inicjacyjnych. Autor próbuje wykorzystać wybrane obrzędy australijskie i afrykańskie, aby rzucić nieco światła na zjawiska psychiczne. Bettelheim pragnie zwłaszcza pokazać, że psychoanalitycy przecenili zazdrość dziewczynki wobec płci męskiej i nie docenili zazdrości chłopców wobec płci żeńskiej. Pomysł ten przyszedł mu pierwszy raz do głowy podczas badania grupy schizofrenicznych dzieci zbliżających się do wieku dojrzewania. Wydaje się prawdopodobne, że jest to pomysł ważny i sensowny, i bynajmniej nie mam zamiaru krytykować jego badania schizofrenii. Jednak kiedy twierdzi on, że rytuały mające na celu wywołanie krwawienia z genitaliów u mężczyzn mają wyrażać męską zazdrość wobec kobiecych procesów reprodukcyjnych, przy tak nieadekwatnej interpretacji publicznego obrzędu antropolog powinien protestować. Nieadekwatność interpretacji bierze się z tego, że jest ona zaledwie opisem. To, co odbija się w ludzkim ciele, to obraz społeczeństwa. Wśród podzielonych na klany i fratrie plemion, które opisuje Bettelheim, a mianowicie Murngin i Arunta, bardziej prawdopodobne jest, że publiczne obrzędy mają na celu stworzenie symbolu dwóch części społeczeństwa.

² Zob. Bruno Bettelheim, *Rany symboliczne. Rytuały inicjacji i zazdrość męska*, tłum. Danuta Danek, Warszawa 1989.

Kolejną książką to *Life against Death*, Normana Browna. Autor kreśli w niej wyraziste porównanie kultury naszej i „człowieka archaicznego”, wyrażone w kategoriach infantylnych i neurotycznych fantazji, które rzekomo dochodzą w nich do głosu. Ich [tj. Bettelheima i Browna] wspólne założenia co do kultur pierwotnych pochodzą od Gézy Róheima³: kultura pierwotna jest autoplastyczna, nasza zaś alloplastyczna. Kultura pierwotna stara się osiągnąć swoje cele przez samomanipulację, dokonywanie chirurgicznych zabiegów na własnym ciele, aby wywołać płodność w przyrodzie, posłuszeństwo kobiet czy powodzenie na łowach. W kulturze nowoczesnej staramy się osiągać nasze cele, działając wprost na otoczenie zewnętrzne, z godnymi podziwu rezultatami technicznymi, które decydują o najbardziej oczywistej różnicy między obiema kulturami. Bettelheim przyjmuje takie sumaryczne ujęcie różnic między cywilizacjami obrzędowymi a technicznymi. Sądzi on jednak, że kultura pierwotna jest tworzona przez niepełne, niedojrzałe osobowości, a nawet że niedostatki psychiczne dzikich stanowią wyjaśnienie ich nikłych osiągnięć technicznych:

Gdyby osobowość ludzka u plemion przedpiśmiennych była równie złożona, jak u człowieka współczesnego, gdyby dysponował on równie skomplikowanymi mechanizmami obronnymi, a wymogi jego sumienia były podobnie subtelne i władcze, gdyby zachodząca w jego podświadomości dynamiczna współzależność między ego, superego i id była tak samo zawiślana, ego zaś równie dobrze przystosowane do przewyżniania i zmieniania rzeczywistości zewnętrznej – czy u ludów tych nie rozwinęłyby się wówczas struktury społeczne równie złożone jak nasze, choć prawdopodobnie odmienne? Tymczasem społeczności te pozostają niewielkie, a wykazywana przez nie zdolność radzenia sobie z rzeczywistością zewnętrzną jest wciąż względnie słaba. Być może jedną z przyczyn tego stanu rzeczy należy upatrywać w charakterystycznej dla owych ludów tendencji, która polega na podejmowaniu prób rozwiązywania nastroczających się problemów głównie przez działania autoplastyczne, a nie alloplastyczne⁴.

Raz jeszcze powiedzmy, jak wielu antropologów przed nami, że nie ma powodu, by przypuszczać, że kultura pierwotna jako taka stanowi produkt pierwotnego typu jednostki, której osobowość przypomina osobowość niemowlęcia lub neurotyka. Wezwijmy psychologów, by przedstawili sylogizm, na którym taka hipoteza mogłaby się oprzeć. U podłoża całego sporu leży założenie, że problemy, które mają zostać rozwiązane przez obrzędy, to osobiste problemy psychiczne. Bettelheim idzie nawet jeszcze dalej, porównując uczestników obrzędów w społeczeństwach pierwotnych do dziecka bijącego się z wściekłości po głowie. To założenie widać w całej jego książce.

³ Zob. Géza Róheim, *Australian Totemism*, London 1925.

⁴ Bruno Bettelheim, *Rany symboliczne*, s. 119.

Brown robi podobne założenie, acz rozumuje nieco subtelniej. Nie sądzi on, iż pierwotny stan kultury spowodowany jest jednostkowymi, osobistymi rysami: bardzo poprawnie zostawia on miejsce na efekt kulturowego warunkowania jednostkowej osobowości. Dalej jednak stwierdza, że kulturę w jej całokształcie można porównać do dziecka lub upośledzonego dorosłego. Kultura pierwotna ucieka się do magii cielesnej, by zaspokoić swoje potrzeby. Znajduje się w stadium ewolucji kulturowej porównywalnym z dziecięcym erotyzmem analnym. Rozpoczynając następującą maksymą:

Infantylna seksualność jest autoplastyczną kompensacją utraty Innego; sublimacja jest alloplastyczną kompensacją utraty Ja⁵,

stwierdza dalej, że kultura archaiczna zmierza do tych samych celów, co infantylna seksualność, czyli do ucieczki przed trudnymi realiami straty, rozłąki i śmierci. Epigramaty są z natury swojej niejasne. Oto kolejny pogląd na kulturę pierwotną, którego pełnej artykulacji bardzo bym sobie życzyła. Brown rozwija ten wątek jedynie bardzo zwięźle, w następujących słowach:

Człowiek archaiczny jest opętany przez kompleks kastrata, tabu kazirodztwa i deseksualizacji członka, czyli przeniesienie bodźców genitalnych w obszar pozbawionego celu *libido*, które podtrzymuje system pokrewieństwa stanowiący podstawę archaicznego życia. Niski poziom sublimacji, odpowiadający niskiemu poziomowi rozwoju technologii, implikuje – na mocy uprzednio przyjętych definicji – słabsze *ego*, *ego*, które nie doszło jeszcze do ładu (poprzez negację) z własnymi bodźcami pregenitalnymi. W rezultacie wszystkie fantastyczne życzenia niemowlęcego narcyzmu wyrażają się w formie niewysublimowanej, przez co człowiek pierwotny zachowuje magiczne ciało wieku niemowlęcego⁶.

Fantazje te każą sądzić, że samo ciało mogłoby spełnić niemowlęcą potrzebę niekończącej się i samonapędzającej się przyjemności. Są one ucieczką od rzeczywistości, odmową uznania straty, rozłąki i śmierci. *Ego* rozwija się dzięki sublimacji takich fantazji. Ciało staje się śmiertelne, ekskrementom odebrana zostaje magiczność i w ten sposób człowiek stawia czoło rzeczywistości. Sublimacja jednak wprowadza kolejny zbiór nierealnych dążeń i celów, oferując jednocześnie następny zestaw fałszywych środków ucieczki od straty, rozłąki i śmierci. Tak rozumiem ten argument. Im więcej materii, którą zaawansowana technologia stawia między nami a zaspokojeniem naszych infantylnych potrzeb, tym najwyraźniej intensywniej działała w danym społeczeństwie sublimacja. Jednak teza odwrotna wydaje się wątpliwa. Czy możemy twierdzić, że im gorzej rozwinięte są podstawy materialne danej cywilizacji, tym mniej było w niej procesów sublima-

⁵ Ibid., s. 170.

⁶ Norman O. Brown, *Life against Death*, London 1959, s. 298–299.

cji? Jaka dokładnie może być analogia do infantylnych fantazji, która miałaby sens w przypadku pierwotnej kultury opartej na prymitywnej technologii? Jak niski poziom rozwoju technologicznego może „łączyć się z *ego*, które nie doszło jeszcze do porządku (poprzez negację) z własnymi bodźcami pregenitalnymi”? W jakim sensie jedna kultura może być bardziej wysublimowana niż inna?

To oczywiście pytania techniczne, które nie powinny zajmować antropologa. W dwóch sprawach jednak antropolog ma jeszcze coś do powiedzenia. Po pierwsze, w kwestii tego, czy kultury pierwotne istotnie lubują się w magii ekskrementalnej – odpowiedź brzmi „nie”. Po drugie, chodzi o to, czy kultury pierwotne sprawiają wrażenie, jakby szukały ucieczki od rzeczywistości. Czy naprawdę stosują one magię, ekskrementalną czy jakąkolwiek inną, by zrekompensować sobie utratę sukcesów w wysiłkach opanowania otoczenia zewnętrznego? I znowu odpowiedź brzmi „nie”.

Weźmy najpierw kwestię magii ekskrementalnej. Informacja jest tu błędna, po pierwsze ze względu na relatywnie zbyt duży nacisk na ciało jako coś odrębnego od innych wątków symbolicznych, po drugie zaś ze względu na zarówno pozytywne, jak i negatywne postawy wobec odchodów, dostrzegane w pierwotnych obrzędach.

Zajmijmy się najpierw tym ostatnim: użycie ekskrementów i innych wydaliny ciała w kulturach pierwotnych zwykle odbiega od wątków dziecięcych fantazji erotycznych. Ekskrementy nie są bynajmniej źródłem gratyfikacji, przeciwnie – ich używanie jest potępiane. Bynajmniej nie są one postrzegane jako narzędzie dostarczania przyjemności, wręcz przeciwnie – częściej nakazuje się unikać mocy obecnej na obrzeżach ciała. Pobieżne odczytanie w etnografii może wytwarzać to fałszywe wrażenie zasadniczo z dwóch powodów: są nimi skrzywienia interpretacyjne informatorów i obserwatorów.

Uważa się, że czarnoksiężnicy używają produktów ciała do realizacji swoich nieczystych celów. W tym sensie magia ekskrementalna z pewnością służy spełnieniu pragnień jej użytkownika, jednak informacja o czarnoksięstwie zwykle podawana jest z punktu widzenia jego rzekomej ofiary. Barwne opowieści o *materia medica* czarnoksięstwa zawsze można usłyszeć od jej ofiar. Znacznie rzadsze są księgi przepisów dyktowanych przez zdeklarowanych czarnoksiężników. Jedną rzeczą to podejrzewać, że inni bezprawnie używają odchodów przeciwko nam, inna zaś to sądzić, że informatorzy uważają tego rodzaju substancje za dostępne im na ich własny użytek. Zatem w wyniku pewnego rodzaju złudzenia optycznego to, co powinno być po stronie pasywów, nagle trafia na stronę aktywów.

Skrzywienie interpretacyjne obserwatora także wyolbrzymia rozmiary, w jakich kultury pierwotne czynią pozytywny użytek magiczny z odchodów. Z wielu powodów najlepiej znanych psychologom każde odniesienie do magii ekskrementalnej zwraca od razu uwagę czytelnika i budzi jego zainteresowanie. W ten sposób pojawia się kolejne zakłócenie. Pomija się całe bogactwo i różnorodność symboliki albo sprowadza je do kilku skatologicznych zasad. Jako przykład ta-

kiego skrzywienia weźmy rozważania Browna nad mitem o Tricksterze Indian Winnebago, o którym wspominałam w rozdziale 5. Wątki analne pojawiają się tylko dwa czy trzy razy w toku długiej serii przygód Trickstera. Cytowałam jeden z tego typu przypadków, kiedy to Trickster próbował traktować swój odbyt jako odrębną osobę. Wrażenie Browna na temat mitu jest tak odmienne, że w pierwszej chwili mylnie uznałam, że w sposób typowy dla erudyty odwołuje się do bardziej pierwotnych źródeł niż Radin, kiedy powiada:

Trickster w prymitywnych mitologiach otoczony jest niewysublimowaną i jawną analnością.

Zgodnie z poglądem Browna Trickster Winnebago, który jest również wielkim bohaterem kulturowym, „może stworzyć świat za pomocą brudnych sztuczek, z odchodów, mułu, gliny”. Cytuje on jako przykład fragment mitu, w którym Trickster lekceważy ostrzeżenie, by nie jeść jakichś bulw, te zaś napelniają jego brzuch wiatrami, których kolejne erupcje podnoszą go coraz wyżej. Wola do ludzi, by go przytrzymali, dziękuje im jednak za wysiłek wkładany w próby pomocy w ten sposób, że w ostatniej erupcji wiatrów rozrzuca ich wszystkich daleko po ziemi. W historii opowiedzianej przez Radina nie ma jakichkolwiek oznak kreatywności defekacji Trickstera. Jest ona raczej niszcząca. Jeśli przeanalizujemy słownik Radina i przedmowę do jego pracy, dowiemy się, że Trickster nie stworzył świata i nie jest w żadnym razie bohaterem kulturowym. Radin uważa, że cytowany epizod ma jednoznacznie negatywny morał, spójny z całym wątkiem stopniowego rozwoju Trickstera jako istoty społecznej. To tyle na temat skrzywienia, które każe dostrzegać zbyt wiele ekskrementalnej magii w kulturach pierwotnych.

Kolejna kwestia związana z analogiami kulturowymi do analnego erotyzmu leży w pytaniu, w jakim sensie kultury pierwotne uciekają od rzeczywistości rozłąki i straty. Czy usiłują one ignorować jedność życia i śmierci? Wręcz przeciwnie, mam wrażenie, że obrzędy, które najbardziej otwarcie przypisują moc zepsutej materii, czynią największy wysiłek zmierzający do afirmacji fizycznej pełni rzeczywistości. Jak wolno sądzić, kultury, które otwarcie posługują się symboliką ciała, bynajmniej nie używają magii ciała jako ucieczki, lecz konfrontują doświadczenie z jego nieuniknionym bólem i stratą. Dzięki tego rodzaju tematom stawiają czoło wielkim paradoksom egzystencjalnym, co pokażę w ostatnim rozdziale. Tutaj krótko tylko wspominam o tym w kontekście paraleli z dziecięcą psychologią: jeśli etnografia twierdzi, że kultury pierwotne przypisują brudowi moc twórczą, przeczy ona zarazem idei, jakoby te wątki kulturowe mogły być zestawiane z fantazjami infantylnej seksualności.

Aby sprostować te dwa rodzaje przekłamania dowodów, do których nasz przedmiot daje okazję, powinniśmy starannie zaklasyfikować konteksty, w których brudowi ciała przypisuje się moc. Może on być używany obrzędowo w do-

brej sprawie przez tych, którym przysługuje moc błogosławienia. Krew w religii hebrajskiej uważana była za źródło życia, którego nie należało dotykać inaczej niż w uświęconych warunkach ofiary. Niekiedy ślina osób zajmujących kluczowe pozycje uważana jest za skuteczne narzędzie błogosławieństwa. Czasem zwłoki ostatniej osoby sprawującej dany urząd dostarczają materiału potrzebnego do wyznaczenia jego królewskiego następcy. Na przykład martwe ciało ostatniej królowej ludu Balobedu z Gór Smoczych używane jest do przygotowania olejków, które umożliwiają aktualnej królowej panowanie nad pogodą⁷. Przykłady te można mnożyć. Powielają one przedstawioną w poprzednim rozdziale analizę mocy przypisywanych strukturze religijnej lub społecznej dla jej własnej obrony. To samo dotyczy brudu cielesnego jako obrzędowego narzędzia wykorzystywanego do szkodenia. Można je przekazać osobom zajmującym kluczowe pozycje, aby mogły bronić struktury albo też czarownikom nadużywającym swoich pozycji w strukturze, albo outsiderom ciskającym kawałki kości i inne przedmioty w słabe punkty struktury.

Teraz gotowi jesteśmy do podjęcia kwestii centralnej. Dlaczego odchody miałyby być symbolem zagrożenia i mocy? Dlaczego czarnoksiężnicy mieliby podlegać inicjacji poprzez upuszczanie krwi, kazirodztwo lub ludożerstwo? Dlaczego po inicjacji ich sztuka miałyby polegać głównie na manipulacji mocami zamieszkującymi obrzeża ludzkiego ciała? Dlaczego obrzeża ciała są uważane za źródło szczególnej mocy i zagrożenia?

Po pierwsze, możemy od razu wykluczyć ideę, jakoby publiczne rytuały wyrażały infantylne fantazje. Erotyczne pragnienia, którymi mają być marzenia dziecka o zaspokojeniu w granicach ciała, są prawdopodobnie wspólne całej ludzkości. Co za tym idzie, symbolizm ciała jest częścią wspólnego zbioru symboli, głęboko emotywnym ze względu na doświadczenie jednostki. Jednak obrzędy sięgają wybiórczo do owego wspólnego zbioru symboli. Niektóre powstają tu, inne tam. Wyjaśnienia psychologiczne nie mogą z natury swojej zdać sprawy z tego, co wyróżnia daną kulturę.

Po drugie, wszelkie obrzeża są groźne. Ich przesuwanie w tę i ową stronę zmienia kształt fundamentalnego doświadczenia. Każda struktura pojęciowa jest wrażliwa w obszarach krańcowych. Możemy się spodziewać, że otwory ciała będą symbolizować jej szczególnie wrażliwe punkty. Materia, która się z nich wydobywa, to ewidentna substancja marginalna. Plwocina, krew, mleko, mocz, kał lub łzy przekraczają granice ciała, po prostu pojawiając się. To samo dotyczy zbędnych fragmentów ciała, naskórka, paznokci, ścinków włosów i potu. Błędem byłoby traktować obszary krańcowe ciała inaczej niż wszelkie inne obrzeża. Nie ma żadnego powodu, by zakładać prymat doświadczenia emocjonalnego jednostki i jej postawy wobec własnego ciała, a nie jej doświadczenia kulturowego i spo-

⁷ Zob. Eileen Jensen Krige, Jacob Daniel Krige, *The Realm of the Rain Queen*, London 1943, s. 273–274.

tecznego. Tu właśnie należy poszukiwać wyjaśnienia niejednokrotnego traktowania różnych aspektów ciała w różnych obrzędach na całym świecie. W niektórych z nich pojawia się lęk przed zanieczyszczeniem krwią menstruacyjną jako śmiertelnym zagrożeniem – w innych ten wątek zupełnie się nie pojawia (zob. rozdział 9). W niektórych nieczystość związana ze śmiercią jest czymś codziennym – w innych nie. W niektórych wydaliny są groźne, w innych zaś są tylko pretekstem dla dowcipów. W Indiach gotowane pożywienie i ślina są podatne na nieczystość, podczas gdy Buszmeni wyjmują pestki melona z ust, by je upiec i zjeść⁸.

Każda kultura ma swoje specyficzne rodzaje ryzyka i problemy. To, któremu konkretnie z obrzeży ciała jej wierzenia przypisują moc, zależy od tego, jaką sytuację odzwierciedla ciało. Zdawałoby się, że nasze najgłębsze lęki i pragnienia przejawiają się ze skwapliwą łatwością. Aby zrozumieć nieczystość związaną z ciałem, powinniśmy spróbować wyjść od znanych nam zagrożeń uznawanych w danej kulturze i umieścić je w kontekście znanych nam wątków związanych z ciałem, by wychwycić zasadę ich wzajemnego przyporządkowania sobie.

Starając się ostatecznie zredukować wszelkie zachowania jednostek do ich problemów psychologicznych z własnymi ciałami, psychologowie po prostu trzymają się swego.

Pewnego razu uczyniono psychoanalizie zarzut, że podświadomość w każdym wypukłym obiekcie dostrzega członka, a w każdym wklęsłym – odbył lub pochwę. Sądzę, że to zdanie dość dobrze oddaje rzeczywisty stan rzeczy⁹.

Każdy rzemieślnik musi trzymać się swego. Socjolodzy mają obowiązek konfrontować cudzy redukcjonizm ze swoim własnym. To, że ciało symbolizuje wszystko inne, jest równie (i tym bardziej) prawdziwe jak to, że wszystko może być symbolem ciała. W kolejnych odsłonach symbolizm ten prowadzi nas ostatecznie aż do doświadczenia własnego ciała przez Ja. Socjolog ma pełne prawo przyjmować ten symbolizm za punkt wyjścia w poszukiwaniu kolejnych warstw analizy doświadczenia Ja w społeczeństwie.

Jeśli erotyzm analny wyrażany jest na poziomie kulturowym, nie możemy spodziewać się populacji przypisanej erotyce analnej. Musimy rozejrzeć się za przyczyną tego, co umożliwia zasadną kulturową analogię do erotyzmu analnego. Procedura ta przypomina w pewnym stopniu Freudowską analizę dowcipów. Próbuąc odkryć związek między formą werbalną a wzbudzaniem przez nią rozbawieniem, Freud starannie sprowadził interpretację dowcipów do kilku ogólnych reguł. Żaden komediopisarz nie mógłby wykorzystać tych reguł, tworząc dowcipy, pomagają one jednak dostrzec związki między śmiechem, nieświadomością

mością a strukturą fabuły. Analogia jest trafna, gdyż zanieczyszczenie jest niczym odwrócona forma humoru. Nie jest dowcipem, bo nie jest zabawna. Niemniej struktura jej symboliki podobnie jak struktura dowcipu opiera się na porównaniu i dwuznacznościach.

Cztery rodzaje społecznego zanieczyszczenia zasługują na wyodrębnienie: po pierwsze, zagrożenie związane z naporem na zewnętrzne granice; po drugie, zagrożenie wynikające z przekroczenia granic wewnątrzsystemowych; po trzecie, zagrożenie na obrzeżach tych granic. Czwarty rodzaj to zagrożenie sprzeczności wewnętrznej, gdy niektóre z podstawowych postulatów przeczą innym podstawowym postulatom, tak że w niektórych punktach system wydaje się wewnętrznie skonfliktowany. W tym rozdziale pokazuję, jak symbolizm obrzeży ciała jest wykorzystywany w tego rodzaju niezbyt śmiesznych dowcipach, aby dać wyraz zagrożeniu krańców wspólnoty.

Życie obrzędowe Kodagów¹⁰ sprawia wrażenie, iż są to ludzie opętani strachem przed groźnymi nieczystościami wkraczającymi w ich system. Traktują oni ciało jak obłąconą twierdzę, strzegąc każdego wejścia i wyjścia przed szpiegami oraz zdrajcami. Nic, co wydobyło się z ciała, nie może w nie z powrotem wnikać i trzeba tego starannie unikać. Najgroźniejsze zanieczyszczenie następuje wskutek ponownego wejścia w ciało czegoś, co raz się z niego wydostało. Pewien krótki mit, skądinąd trywialny, wyjaśnia tak wiele ich zachowań i przejawów systemu myślowego, że etnograf musi odwoływać się do niego trzy czy cztery razy. Oto pewna bogini pokonała swoich dwóch braci we wszelkich próbach sprytu i siły. Jako że od wyniku tego konkursu zależało przyszłe przywództwo, postanowili oni pokonać ją podstępem. Skłonili ją sprytnie, by wyjęła z ust kawałek betelu, który żuła, pod pozorem, że chcą sprawdzić, czy jest czerwieńszy niż ich, po czym wzięła go z powrotem do ust. Kiedy zdała sobie sprawę, że zjadła coś, co wcześniej już było w jej własnych ustach, przez co skałała się śliną, musiała – acz z płaczem i wyrzekaniem – zaakceptować swój słuszny upadek. Błąd ten anulował jej poprzednie zwycięstwa i ustalił raz na zawsze dominację jej braci.

Kodagowie mają swoje miejsce w indyjskim systemie kastowym. Istnieją dobre powody, by nie uważać ich za wyjątkowych czy nietypowych w hinduistycznych Indiach¹¹. Myślą oni o statusie w kategoriach czystości i nieczystości, które to idee znajdują zastosowanie w całym reżimie kastowym. Najniższe kasty są najbardziej nieczyste i to ich pokorna posługa pozwala kastom wyższym żyć w wolności od nieczystości cielesnych. To ich członkowie piorą odzież, strzygą włosy, ubierają zwłoki i tak dalej. Cały system reprezentuje ciało, w którym w wyniku podziału pracy głowa jest odpowiedzialna za myślenie i modlitwę, a naj-

⁸ Zob. Elizabeth **Marshall-Thomas**, *The Harmless People*, New York 1959, s. 44.

⁹ Sandor **Ferenczi**, *Sex in Psycho-analysis*, New York 1960, s. 227, cyt. za: Norman O. **Brown**, *Life against Death*.

¹⁰ Zob. Mysore Narasimhachar **Srinivas**, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford 1952.

¹¹ Zob. Louis **Dumont**, David F. **Pocock**, *For a Sociology of India*, „Contribution to Indian Sociology” 1959, t. 3, s. 88–101.

mniej prominentne części ciała zajmują się wyrzucaniem zbędnych substancji. Każda regionalna społeczność w ramach kasty świadoma jest swojej relatywnej lokalizacji na skali czystości. Z punktu widzenia ego system czystości kastowej ma strukturę od obserwatora w górę. Ci, którzy są nad nim, są bardziej czystszy. Wszystkie pozycje poniżej, choćby były nawet precyzyjnie rozróżniane, są dla niego źródłem nieczystości. Tak więc z perspektywy wszystkich ego w ramach systemu niebezpieczny brak struktury, od którego należy odgrodzić się barierą, znajduje się poniżej niego. Smętny żart nieczystości wypowiadającej się na temat funkcji ciała symbolizuje regres w strukturze klasowej wskutek kontaktu z kałem, krwią i zwłokami.

Kodagowie dzielą z innymi kastami lęk przed tym, co niżej i na zewnątrz. Jednak żyjąc w odosobnieniu w górach, byli oni także zamkniętą społecznością, kontaktującą się w otaczającym ją świecie tylko rzadko i w sposób kontrolowany. Dla nich model wejść i wyjść ciała ludzkiego jest dwakroć bardziej trafną symboliczną soczewką skupiającą ich lęk jako mniejszości w szerszym układzie społecznym. Twierdzę, że tam gdzie istnieją obrzędy wyrażające niepokój związany z otworami ciała, socjologicznym odpowiednikiem takich obrzędów jest troska o polityczną i kulturalną jedność mniejszości. Izraelici w toku całej swojej historii byli uciskaną mniejszością. W ich wierzeniach wszystkie produkty ciała były nieczyste: krew, ropa, wydaliny, nasienie i tym podobne. Zagrożenie obrzeży ich politycznego ciała doskonale odbijało się w trosce o całość, jedność i czystość ich ciała fizycznego.

Hinduski system kastowy obejmuje co prawda wszystkie mniejszości, jednak jako odrębne podjednostki kulturowe. W każdej społeczności lokalnej każda podkasta może być mniejszością. Im wyższy i czystszy jej status, tym bardziej musi być w mniejszości. Zatem zakaz dotykania zwłok i odchodów nie tylko wyraża miejsce kasty w całym systemie – niepokój związany z obrzeżami ciała stanowi wyraz poczucia zagrożenia dla przetrwania grupy.

To, że podejście socjologiczne do nieczystości kastowej jest bardziej przekonujące niż podejście psychoanalityczne, staje się jasne, gdy weźmiemy pod uwagę prywatne postawy Hindusów wobec defekacji. W sferze obrzędowej wiemy, że dotknięcie ekskrementów oznacza skalanie oraz że czyszciciele latryn stanowią najniższy szczebel hierarchii kastowej. Gdyby reguły nieczystości wyrażały indywidualne lęki, można by oczekiwać, że Hindusi będą zachowywali rezerwę i dyskrecję w kwestii aktu defekacji. Zdecydowanie szokujący jest fakt, że na ogół traktują ją oni całkowicie lekceważąco, do tego stopnia, że odchody leżą na posadzkach, werandach i w miejscach publicznych, czekając, aż je ktoś zamiecie.

Hindusi defekują wszędzie, głównie wzdłuż torów kolejowych. Defekują jednak także na plażach, na ulicach, nigdy nie szukają ustronnego miejsca. [...] Nigdy nie mówi się o tych przykucniętych postaciach – które dla przybysza po pewnym czasie są równie wieczne i emblematyczne jak *Myśliciel* Rodina – nigdy się o nich nie pisze,

nie wspomina w powieściach i opowiadaniach, nie pojawiają się w filmach fabularnych ani dokumentalnych. Można to uważać za przejaw dozwolonej intencji upiększenia rzeczywistości. Tak naprawdę jednak Hindusi nie widzą owych kucających i mogliby wręcz, z całą szczerością, zaprzeczyć ich istnieniu¹².

Zamiast twierdzić, że nieczystość kastowa reprezentuje erotyzm analny lub oralny, bardziej zasadne byłoby przyjęcie, że nie jest ona niczym więcej, niż pozostaje we własnych oczach. Jest ona systemem symbolicznym opartym na wizerunku ciała, którego podstawową potrzebą jest uporządkowanie hierarchii społecznej.

Warto przy okazji przykładu indyjskiego zapytać, dlaczego ślina i wydzieliny genitalne są bardziej zanieczyszczające niż łzy. „Jeśli mogę namiętnie pić jego łzy, dlaczego nie mogę zlizać równie przezroczystej kropli zwisającej u czubka jego nosa?” – napisał Jean Genet¹³. Można odpowiedzieć, po pierwsze, że wydzielina z nosa nie jest tak przezroczysta jak łza. Przypomina ona bardziej syrop niż wodę. Kiedy gęsty płyn wydobywałby się z oczu, nie wydawałby się bynajmniej bardziej poetyczny niż płyn płynący z nosa. Wartko płynące łzy są jednak materiałem dla romantycznej poezji – nie są one źródłem nieczystości. Jest tak po części dlatego, że łzy z natury rzeczy są niejako konsumowane przez symbolikę mycia się. Łzy są jak rzeka oczyszczającej wody. Oczyszczają, zmywają brud, kąpią oczy, jak więc mogą prowadzić do nieczystości? Co ważniejsze jednak, łzy nie mają związku z cielesnymi funkcjami trawienia i prokreacji, stąd w mniejszym zakresie mogą symbolizować relacje i procesy społeczne. Staje się to oczywiste, gdy myślimy o strukturze kastowej. Skoro miejsce w hierarchii czystości jest przenoszone biologicznie, zachowanie seksualne jest istotne dla zachowania czystości kasty. Z tego powodu w wyższych kastach nieczystość obrzeży ciała koncentruje się wokół kwestii seksualnych. Przynależność jednostki do kasty określana jest po linii macierzystej, ponieważ nawet gdyby weszła ona przez małżeństwo do wyższej kasty, dzieci przejmą po niej przynależność kastową. Zatem kobieta jest bramą, przez którą wchodzi się do danej kasty. Czystość kobiet jest pilnie strzeżona, a kobieta brutalnie karana, jeśli okaże się, że odbyła stosunek seksualny z mężczyzną z niższej kasty. Męska czystość seksualna nie jest związana z taką odpowiedzialnością, dlatego też męska rozwiązłość jest problemem mniejszej wagi. Rytualna kąpiel w zupełności wystarczy, by oczyścić mężczyznę po kontakcie seksualnym z kobietą z niskiej kasty. Jednak i jego seksualność nie jest całkowicie wolna od bagażu trosk, którą nieczystość obrzeży kojarzy z kałem. Według wierzeń hinduskich świętość zawarta jest w nasieniu, którego nie można marnować. W swoim odkrywczym eseju na temat czystości kobiet w Indiach Yalman pisze:

¹² Vidiadhar Surajprasad Naipaul, *An Area of Darkness*, London 1964, rozdz. 3.

¹³ Zob. Jean Genet, *Dziennik złodzieja*, tłum. Piotr Kamiński, Kraków 2004.

O ile czystość kastową należy chronić w kobietach, przyznając znacznie większą swobodę mężczyznom, o tyle lepiej jest jednak, by mężczyźni nie marnotrawili świętości zawartej w ich nasieniu. Wiadomo powszechnie, że zachęca się ich do unikania nie tylko kobiet z niskich kast, ale kobiet w ogóle [...]. Utrata nasienia bowiem oznacza utratę tej potężnej substancji. [...] Najlepiej w ogóle nigdy nie spać z kobietami¹⁴.

Fizjologię zarówno mężczyzn, jak i kobiet można widzieć w kategoriach analogii do naczynia, któremu nie wolno wylewać ani też zanieczyszczać swoich płynów żywotnych. Całkiem poprawnie postrzega się kobiety jako wejście, które może zostać wykorzystane do zanieczyszczenia czystej zawartości. Mężczyzn traktuje się jak szczeliny, przez które cenna substancja może wyciekać na zatrącenie, osłabiając tym samym cały system.

Do występków seksualnych często stosuje się podwójne standardy moralne. W systemie patrylinearnym żona stanowi drzwi, którymi wchodzi się do grupy. Pod tym względem zajmują miejsce analogiczne do pozycji sióstr w hinduskiej kaście. Przez cudzołóstwo żony nieczysta krew wnika do rodu. Symbolika niedoskonałego naczynia słusznie zatem ma większą wagę w przypadku kobiet niż mężczyzn.

Jeśli potraktujemy rytualną ochronę otworów ciała jako symbol społecznego niepokoju związanego z wejściami i wyjściami, nabiera znaczenia czystość gotowanego pożywienia. Poniżej cytuję fragment na temat nieczystości gotowanego pożywienia i jego potencjału jako nośnika nieczystości (z anonimowej recenzji na temat czystości i nieczystości).

Kiedy człowiek używa jakiegoś przedmiotu, przedmiot ten staje się jego częścią, uzyskuje w nim udział. Zawłaszczenie to musi być niewątpliwie jeszcze bliższe w przypadku pożywienia, a problem polega na tym, że zawłaszczenie wyprzedza spożycie, ponieważ towarzyszy już gotowaniu. Można twierdzić, że gotowanie pociąga za sobą całkowite zawłaszczenie pożywienia przez gospodarstwo domowe. To prawie tak, jak gdyby jedzenie, przed „wewnętrznym spożyciem” przez jednostkę, było najpierw wstępnie przeżuwane kolektywnie w czasie gotowania. Nie można dzielić z innymi ludźmi przygotowanego przez nich posiłku, nie dzieląc zarazem ich natury. To jeden aspekt sytuacji. Drugi to ten, że pożywienie gotowane jest szczególnie podatne na zanieczyszczenie¹⁵.

Oto poprawny przekaz hinduskiej symboliki związanej z nieczystością gotowanego pożywienia. Jakąż jednak wartość ma przytaczanie opisu tak, jakby był on wyjaśnieniem? W Indiach proces gotowania uważany jest za początek poży-

wania posiłku, stąd gotowanie jest podatne na zanieczyszczenie, podobnie jak proces jedzenia. Dlaczego jednak ten syndrom znajdujemy w Indiach, w niektórych częściach Polinezji, w judaizmie i w innych miejscach, a nie po prostu wszędzie, gdzie ludzie jedzą? Twierdzę, że pożywienie nie powinno być nośnikiem nieczystości, chyba że zewnętrzne granice systemu społecznego są narażone na naciski. Możemy posunąć się o krok dalej w wyjaśnieniu, dlaczego właśnie gotowanie jedzenia w Indiach musi być rytualnie czyste. Czystość kast skorelowana jest z rozbudowanym, dziedzicznym systemem podziału pracy między kastami. Praca wykonywana przez każdą kastę ma ładunek symboliczny: mówi coś o stanie względnej czystości owej kasty. Pewne rodzaje pracy odpowiadają wydajniczym funkcjom ciała, jak w przypadku praczek, golibrodów, zamiataczy. Wykonywanie niektórych zawodów ma związek z alkoholem lub przelewem krwi, jak w przypadku wojowników, farbiarzy czy rozlewaczy napojów alkoholowych. Ludzie ci plasują się nisko na skali czystości, stosownie do tego, jak dalece ich zajęcie odbiega od braministycznych ideałów. W momencie przygotowywania jedzenia do podania na stół wzajemna relacja między strukturą czystości a strukturą zawodową musi zostać wyjaśniona. Posilek zostaje przygotowany dzięki połączonym wysiłkom wielu kast o różnym stopniu czystości: kowala, cieśli, rolnika, konopnika. Jakiś czytelny podział symboliczny musi być dokonany przed dopuszczeniem pożywienia do ciała, aby zaznaczyć jego separację od koniecznych, lecz nieczystych kontaktów. Proces gotowania, powierzony w czyste ręce, tworzy ten rytualny podział. Tego rodzaju podziału można by oczekiwać zawsze, gdy przygotowanie jedzenia jest w rękach osób względnie nieczystych.

Na tej mniej więcej zasadzie można rozpatrywać związek między prymitywnymi rytuałami a porządkiem społecznym i kulturą, w której one występują. Specjalnie podałam przykłady jaskrawe, by wyrazić sprzeciw wobec niektórych współczesnych tendencji w badaniu wątków rytualnych. Wiele prac psychologicznych zostało poświęconych koncepcji nieczystości Juroków¹⁶. Ci Indianie z północnej Kalifornii, utrzymujący się z połowu łososia w rzece Klamath, wydają się opętani kwestią zachowania się płynów, jeżeli w ogóle można powiedzieć, że idee nieczystości wyrażają ich obsesje. Uważają oni, by nie mieszać dobrej wody ze łzą, nie oddawać moczu do rzek, nie mieszać wody słodkiej z morską i tak dalej. Twierdzę, że te reguły nie mogą wyrażać obsesyjnych neuroz i nie można ich interpretować, nie wzięwszy uprzednio pod uwagę płynnej bezkształtności ich życia społecznego, w którym dużą rolę odgrywa konkurencja¹⁷.

¹⁶ Zob. Sollie Henry Posinsky, *The Problem of Yurok Annality*, „Psychiatric Quarterly” 1965, t. 30, s. 598–632.

¹⁷ Zob. Cora A. Du Bois, *The Wealth Concept as an Integrative Factor in Tolova-Tutuini Culture*, w: *Essays in Anthropology. Presented to A. L. Kroeber in Celebration of His Sixtieth Birthday, June 11, 1936*, Freeport, N.Y. 1968.

¹⁴ Nur O. Yalman, *On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 1967, t. 93, s. 25–58.

¹⁵ „Contribution to Indian Sociology” 1959, t. 3.

8. Granice we

Podsumowując, niewątpliwie istnieje związek między zainteresowaniami jednostki a rytuałami społeczności pierwotnych. Związek ten nie jest jednak tak prosty, jak zakładali niektórzy psychoanalitycy. Pierwotny rytuał nawiązuje oczywiście do osobistego doświadczenia – to truizm. Nawiązania te są jednak tak wybiórcze, że nie można uznać, by były one spowodowane przede wszystkim potrzebą rozwiązania indywidualnych problemów wspólnych całej ludzkości, tym bardziej zaś nie można ich wyjaśnić w toku badań klinicznych. Ludy pierwotne nie próbują za pomocą publicznych rytuałów leczyć osobistych neuroz czy im zapobiegać. Psychologowie mogą nam powiedzieć, czy publiczna ekspresja lęku jednostki może rozwiązać jej osobiste problemy. Na pewno musimy założyć, że jakaś interakcja tego rodzaju jest możliwa. Jednak problem nie polega na tym. Możemy przystąpić do analizy rytualnej symboliki dopiero wtedy, gdy uznamy, że rytuał stanowi próbę stworzenia i podtrzymywania określonej kultury, określonego zbioru założeń służących kontrolowaniu doświadczenia.

Każda kultura jest ciągiem powiązanych struktur, który zawiera formy społeczne, wartości, kosmologię i całość wiedzy, za których pośrednictwem przekazywane jest doświadczenie. Pewne wątki kulturowe wyrażane są przez manipulację ciałem. W tym bardzo ogólnym sensie kultury pierwotne można nazwać autoplastycznymi. Celem tych rytuałów nie jest jednak ucieczka od rzeczywistości. Nie można rozsądnie porównywać sądów w nich wyrażonych do ucieczki niemowlęcia w ssanie kciuka czy masturbację. Rytuały te odtwarzają formę relacji społecznych i pozwalają ludziom poznać ich własne społeczeństwo, dając tym relacjom widoczny wyraz. Rytuały działają w sferze ciała politycznego poprzez medium symboliczne, którym jest materialne ciało ludzkie.

Na początku XX wieku sądownicze wspólne z etyką. W ten wprowadzony szczególny rodzaj, że rytuały związane z małżeństwem znalazły dla nich miejsce. Wczesnych religii we wspólne bliskie związki nieczystości z tym

To prawda, że koncepcje rytualnym. Niektóre typy zachowań się do powstania wierzeń związanych, mimo że nie było nagany. Reguły związane z nieczystością podzbiór zbioru zachowań podlegających od konieczności postawienia ścieżką jest arbitralny, czy też nie

By odpowiedzieć na to pytanie, należy i przemyśleć relację między rzecz biorąc, własne sumienie na siebie. Jak powiada David

Publiczny kodeks, który tworzy dla siebie przekształcani i przemian. W ten oddziaływania publicznych z nich wynika z drugiego i podlega ukierunkowaniu. Jak mówią?

Na ogół nie ma potrzeby śmy w stanie zrozumieć dzieła

¹ David Pole, *Conditions of the* don 1961, s. 91-92.