

F A K T Y I P R O B L E M Y

BARTŁOMIEJ WALCZAK

*Pedagogium. Wyższa Szkoła Pedagogiki Resocjalizacyjnej w Warszawie***BRUD A SPOŁECZEŃSTWO
FUNKCJA MARGINALIZACJI KATEGORII
Z PERSPEKTYWY ANTROPOLOGII SPOŁECZNEJ**

Pierwsze wydanie *Purity and Danger* Mary Douglas ukazało się niemal czterdzieści lat temu. Początkowo praca ta nie odniosła oszałamiającego sukcesu, jednak z czasem zyskała tak wysoki *impact factor*, że śmiało możemy mówić o niej jako o książce-instytucji. Skupiła na sobie ataki, ale też stała się punktem odniesienia dla wszystkich autorów podejmujących zbliżoną problematykę. Choć poglądy Douglas można uznać za polemiczne — być może z perspektywy lat sześćdziesiątych XX wieku lepszym określeniem byłoby „kontrowersyjne” — można przyjąć, że *Purity and Danger* zalicza się do kanonu literatury antropologicznej. A już sam fakt, że rozważania w całości poświęcone rzeczom *par excellence* wstrętnym znalazły sobie miejsce w antropologicznym panteonie, daje do myślenia.

Mary Douglas urodziła się w 1921 r. we Włoszech. Znaczną część swojej kariery akademickiej, poczynwszy od zdobycia pierwszych stopni naukowych, spędziła na Uniwersytecie Oksfordzkim, studiując pod kierunkiem Edwarda Evans-Pritcharda. W latach pięćdziesiątych prowadziła badania terenowe wśród Lele zamieszkujących region Kasai w — podówczas belgijskim — Kongu. Raport z tych badań ukazał się w 1954 r. pod tytułem *Lele of Kasai*, ale wątki związane z Lele będą przewijać się w wielu jej późniejszych pracach. W 1977 r. Mary Douglas przenosi się za ocean, początkowo obejmuje posadę dyrektora badawczego w nowojorskiej Russell Sage Foundation, później profesora w Avalon Foundation na wydziale nauk humanistycznych Uniwersytetu Northwestern i *visiting professor* na Wydziale Religioznawstwa Uniwersytetu Princeton. Po formalnym przejściu na emeryturę wróciła do Londynu. Napisałem „formalnym”, ponieważ emerytowana Mary Douglas publikuje niemal równie dużo co przedtem. Pełna lista jej ważniejszych prac obejmuje blisko

Adres do korespondencji: b.walczak@anthro.edu.pl

osiemdziesiąt pozycji, z czego kilka można śmiało zaliczyć do kanonu antropologii i socjologii wiedzy. Po polsku ukazały się dotychczas przekłady artykułu *Cultural Bias* z 1978 r. i książki *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, opublikowanej pierwotnie w 1970 r.¹ *Cultural Bias* zamyka w pracy naukowej Mary Douglas wczesny okres, w którym warto zwrócić uwagę na cztery łączące się ze sobą wątki:

— zdecydowany zwrot w stronę kultury, a w zwłaszcza ku systemowi kosmologicznemu i taksonomicznemu;

— wskazanie na społeczne źródła wiedzy: kategorie poznawcze, myślowe i język, a także wierzenia są wykształcone społecznie;

— próba stworzenia narzędzia analizy porównawczej kultur. Próba zakończona sukcesem, jeśli za jego miarę przyjąć liczbę cytowań i permutacji. Teoria *grid and group*, bo o niej tu mowa, znalazła zastosowanie między innymi w politologii, ekosocjologii i nauce o zarządzaniu².

BRUD I TABU A PORZĄDEK WSZECHRZECZY

Najbardziej znaną książką Mary Douglas pozostaje chyba *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*³. Jakkolwiek nosi w tytule słowo „czystość”, jest to w całości książka o brudzie. Brudzie, który nigdy nie jest jednostkowym wydarzeniem. „Gdzie jest brud, tam jest system. [...] Buty nie są brudne same w sobie, ale nieczyste jest stawianie ich na stole; jedzenie nie jest brudne jako takie, podczas gdy pozostawianie akcesoriów kuchennych w sypialni lub resztek pokarmu na ubraniu jest nieczyste; podobnie wyposażenie łazienki w salonie; ubrania leżące na krzesłach; rzeczy z dworu wewnątrz domu; przedmioty z piętra na parterze; bielizna noszona na wierzchu i tak dalej” (s. 44–45). Brudne jest to, co nie jest na swoim miejscu⁴. Brud jest wieloznaczny, występuje w obszarach granicznych podstawowych, dys-

¹ M. Douglas, *Profile kultury*, tłum. E. Klekot, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, PWN, Warszawa 2005; M. Douglas, *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii, z nowym wprowadzeniem*, tłum. E. Dżurak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004.

² Więcej o teorii *grid and group* można znaleźć w przywołanych wyżej pracach Mary Douglas: *Symbole naturalne* i *Profile kultury*.

³ Począwszy od pierwszego wydania z 1966 r. książka ta doczekała się wielu wznowień. Ostatnie, z 2001 r. (Routledge and Kegan Paul, London–New York), zawiera poszerzony wstęp autorki i jest podstawą polskiego przekładu Marty Bucholc. Cytaty pochodzące z tego tłumaczenia oznaczyłem cyframi arabskimi umieszczonymi w nawiasach, a fragmenty opisane cyframi rzymskimi odsyłają do owego poszerzonego wstępu z 2001 r. (te wyjątki podaję w moim tłumaczeniu). Obydwie numeracje wskazują na strony wydania Routlege z 2001 r. Polski przekład pt. *Czystość i zmaza. Analiza pojęć nieczystości i tabu* ma ukazać się w Serii Antropologicznej PIW w 2007 r.

⁴ Albert J. Bergesen stawia tu pytanie, czy chodzi o obiektywne bycie poza miejscem, czy też stosunek jednostki do przedmiotu? Intuicyjnie można by odpowiedzieć, że bycie poza miejscem jest tu kategorią subiektywną. Tyle tylko, że Mary Douglas odwołuje się do bytu kolektywnego, nie jednostkowego, dlatego pytanie Bergesena uznałbym za nieuzasadnione. Por. A. J. Bergesen,

tynktywnych kategorii wszechświata, jest źródłem anomalii. Anomalię Mary Douglas rozumie jako posiadanie przez obiekt cech sprzecznych z przyjętymi kategoriami. Przyjętymi systemowo, na zasadzie konsensu społecznego co do tego, czym jest wszechświat i jakie miejsce przypada w nim ludziom, zwierzętom i roślinom. Strategie przyjmowane przy spotkaniu z anomalią są różne: można ją zignorować, można zniszczyć jej nośnik, można wprowadzić reguły unikania. Ta ostatnia strategia oznacza zakwalifikowanie grupy obiektów jako stwarzających zagrożenie.

Fakt, iż społeczność stygmatyzuje i wypiera na margines jakiś obszar rzeczywistości, nie oznacza, że owa sfera nie istnieje i nie wpływa na „czysty” świat. Podsumując *Purity and Danger* w jednym zdaniu, powiedziałbym, że książka ta ukazuje, jak to, co niejednoznaczne i nieczyste, tworzy konstytutywny fundament porządku społeczno-kulturowego. Douglas przyjmuje za Durkheimem kategorię świadomości zbiorowej, przejawiającej się w tworzeniu norm niosących sankcje i usprawiedliwianiu ich, stąd właśnie tak duży nacisk na represywność systemu społecznego. Obok znanych wpływów myśli Durkheima, widać u Douglas fascynację egzystencjalizmem w wydaniu Nietzschego, a przede wszystkim Sartre’a. Fundamenty „naszego”, ustrukturyzowanego i koherentnego wszechświata wspierają się na nieodróżnionym, bezkształtnym brudzie, czymś w rodzaju Sartre’owskiej nicości. Aby mogła istnieć forma, konieczna jest bez-forma. Istnieje taki moment, w którym forma i bezkształt spotykają się. I to właśnie w głównej mierze zajmuje Mary Douglas w *Purity and Danger*. Moment zetknięcia z wieloznacznością, z chaosem jest momentem zagrożenia i jako taki wiąże się ze specjalnymi rytuałami społecznymi. „Ład implikuje ograniczenia: użyto ograniczonego wyboru spośród wszystkich dostępnych materiałów i wykorzystano ograniczony zbiór relacji wybranych spośród wszystkich możliwych. Wynika z tego, że bałagan jest nieograniczony, nie realizuje żadnego wzorca, ma jednak nieograniczony potencjał w zakresie tworzenia wzorców. Dlatego też starając się tworzyć porządek, nie odrzucamy nieporządku tak po prostu. Uznajemy, że jest on zagrożeniem dla istniejących wzorców, uznajemy też jego potencjał. Symbolizuje on zarówno moc, jak i zagrożenie” (s. 117).

W rytuale⁵ moc nie-porządku jest często wykorzystywana, zwłaszcza tam gdzie siła płynąca ze świadomego poznania będzie zbyt słaba. Przykładem mogą być chwile „natchnionego szaleństwa”, jak choćby postępowanie naznaczonego

Rituals, Symbol, and Society — Explicating the Mechanisms of the Moral Order, „The American Journal of Sociology” 1978, t. 83, nr 4, s. 1014.

⁵ W *Purity and Danger* nie znajdziemy definicji rytuału. Mary Douglas podała ją w artykule *The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception* („Man”. New Series 1968, t. 3, nr 3, s. 369): „Zwykły rytuał jest aktem symbolicznym, który wywodzi swoje znaczenie ze zbioru standardowych symboli. [...] Rytuał narzuca porządek i harmonię [...] tworzy jedność doświadczenia. Utrzymuje hierarchię i porządek. W ten sposób potwierdza wagę symbolicznego strukturyzowania wszechświata”.

przez duchy w syndromie powołania szamańskiego⁶. Jest to rodzaj wyprawy w nieodkryte, naznaczone nie-porządkiem obszary umysłu. Ponadto jest to podróż poza ograniczenia wyznaczone przez społeczeństwo. „Człowiek powracający z tych niedostępnych obszarów przynosi ze sobą moc niedostępną tym, którzy pozostali pod wpływem samokontroli i kontroli społecznej” (s. 118).

Ta gra między wyrażalną a niewyrażalną formą w rytuale jest kluczowa dla zrozumienia nieczystości. „kontrast między formą i otaczającym ją brakiem formy może służyć jako wyjaśnienie rozkładu mocy psychicznych i symbolicznych: zewnętrzny symbolizm wspiera jawną strukturę społeczną, a wewnętrzne, pozbawione formy moce zagrażają mu ze strony nie-struktury” (s. 123–124). Forma w rytuale wiąże się z władzą utrzymywania siebie w bycie. Bezkształt także może być uposażony w dobrą lub złą moc, stąd na przykład siła przypisywana nienarodzonym dzieciom. Wszystkie przejścia i reklasyfikacje wiążą się jednocześnie z mocą i niebezpieczeństwem — inicjowany może zginąć (to niebezpieczeństwo) lub zdobyć jakiś status (to moc). Okres przejścia jest okresem społecznego zmarginalizowania inicjowanego. Tak poza marginesem we współczesnym społeczeństwie znajdują się na przykład więźniowie i chorzy psychicznie — są oni obdarzeni stygmatem niebezpieczeństwa. U granic wyodrębnionej struktury znajduje się zatem olbrzymi rezerwuar mocy. U jej źródeł leży zaprzeczenie temu, co „ludzkie”, w istocie człowiek może być jedynie katalizatorem, ale nie dysponentem tej siły. Nieczystość to „moc, która stanowi zagrożenie dla niedbałych ludzi, zdecydowanie jest mocą zawartą w strukturze idei, mocą, dzięki której owa struktura się broni” (s. 140). W istocie jest to manichejski obraz wszechświata. Przywoływany powyżej Bergesen stawia tu zarzut zbytniego uproszczenia: kreatywna moc nie może ograniczać się do obszarów marginalnych, gdyż „istnieją zakazy zanieczyszczania, dotykania, oglądania świętych obiektów religijnych, które są zbiorową reprezentacją całego społeczeństwa, a nie marginesami życia społecznego”⁷.

TABU A SPÓJNOŚĆ SYSTEMU

„Tabu jest spontaniczną praktyką kodowania, która uruchamia język granic przestrzennych, jak również psychiczne i werbalne znaki dla ochrony bezbronnych relacji [ustanawiających porządek we wszechświecie — B.W.]. Tabu grozi specyficznymi niebezpieczeństwami, o ile kod nie jest respektowany” (s. xiii). Z jednej strony chroni pewien konsens co do tego, jak świat jest zorganizowany, z drugiej przenosi anomalię do kategorii *sacrum*. Zestawienie tabu i brudu „ustanawia pomost pomiędzy naszą własną, współczesną kulturą i tymi innymi, w których zachowanie zacierające wielką klasyfikację wszechświata jest

⁶ Przykłady zob. np. M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, PWN, Warszawa 1994.

⁷ A. J. Bergesen, *Rituals, Symbol, and Society*, cyt. wyd. s. 1016.

tabuizowane. My potępiamy to, nazywając brudnym i niebezpiecznym, oni ustanawiają tabu” (s. xi).

Warto podkreślić, jak stanowczo odmawia się tu uznania tabu — rozumianego jako złożony kompleks zachowań społecznych — za postępowanie irracjonalne. Wręcz przeciwnie, Mary Douglas *explicitie* mówi o działalności racjonalnej (s. xvii). Stygmatyzacja pewnych obszarów rzeczywistości jest racjonalna, gdyż wiąże się z ustanowieniem klasyfikacji, próbą uporządkowania swojego wszechświata. W tym sensie może być przypadkiem relatywnym, zakorzenionym w jakimś „tu i teraz” danej kultury. Jednak „aktywność umysłu polegająca na klasyfikowaniu jest uniwersalna dla ludzkości” (s. xvii) i tu o relatywizmie nie może być mowy. To założenie umożliwia przeprowadzenie transkulturowej i transhistorycznej analizy nieczystości. To badanie „koncepcji tabu i zanieczyszczenia”, jak również samo lokalizowanie indywidualnego doświadczenia ludzkiego w jakimś uniwersalnym porządku epistemologicznym pozostaje *par excellence* strukturalistyczne. Polemizując z psychologicznymi interpretacjami rytuału, Douglas zauważa, że winien być on rozpatrywany nie z perspektywy indywiduum, co prowadzi do opisu w nieprzystających i etnocentrycznych kategoriach patologii, lecz w kontekście społecznego mechanizmu utrzymywania spójności wszechświata. „Możemy przystąpić do analizy rytualnej symboliki dopiero gdy uznamy, że rytuał stanowi próbę stworzenia i podtrzymania określonej kultury, określonego zbioru założeń służących kontrolowaniu doświadczenia” (s. 158).

Nieczystość jako kategoria społeczna przejawia się zatem na czterech poziomach — jako:

- zagrożenie naciskające zewnętrzne granice;
- przełamanie wewnętrznych granic struktury;
- niebezpieczeństwo leżące w obrębie granic;
- zagrożenie płynące z wewnętrznych sprzeczności, gdy jakieś podstawowe zasady przeczą innym.

Ta klasyfikacja jest odbiciem struktury społecznej⁸, mającej strukturę zewnętrzną, wewnętrzną oraz obszary graniczne (s. 141), i znajduje odzwierciedlenie w porządku książki: w ostatnich czterech rozdziałach *Purity and Danger* Mary Douglas analizuje relacje między strukturą społeczną a owymi czterema poziomami oddziaływania nieczystości. Ponieważ właśnie te cztery rozdziały wydają się kluczowe, pozwolę sobie pokrótce je zreferować.

GRANICE ZEWNĘTRZNE

„Struktura organizmów żywych może lepiej odzwierciedlać złożone formy społeczne” (s. 142). Ciało jest modelem dla dowolnego systemu, mającego

⁸ Granice dają obraz systemu — Ardener poszukuje źródeł tego podejścia w psychologii percepcji. Zob. E. Ardener, *Review of „Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo”, „Man”*. New Series 1967, t. 2, nr 1, s. 139.

wyodrębnione granice, a jednocześnie źródłem symboliki dla innych kompleksowych struktur. Rytuły związane z odchodami, kobiecym mlekiem, śliną itp. nie mogą zostać właściwie zinterpretowane, jeżeli nie przyjmimy, że ciało jest obrazem społeczeństwa; obrazem, w którym odtworzone są w małej skali wszelkie moce i niebezpieczeństwa przypisane strukturze społecznej. Symbole związane z ciałem są wspólne ludzkości jako takiej. Są elementem wielkiego zbioru symboli, bardzo silnie nacechowanych emotywnie ze względu na doświadczenia jednostek. Douglas zauważa, że doświadczenie granic cielesności jest kształtowane kulturowo, im silniejsza zaś kontrola społeczna, tym bardziej restryktywna kontrola nad ciałem. Stąd właśnie takie rozbieżności w traktowaniu rozmaitych aspektów cielesności, takich jak śmierć, odchody itp., w rytuałach różnych kultur i czasów. Przykładem niech będą indyjskie kasty. Są one uszeregowane według hierarchii czystości. Zajęcia i usługi związane z nieczystością ciała: pranie ubrań, obcinanie włosów, ubieranie zmarłych itp., spadają na kasty o niskim statusie. Tym samym zagrożenie nieczystością płynie z dołu struktury kastowej. Wszystkie granice znajdują się poniżej, oddzielając wyodrębnioną strukturę od chaosu. Kiedy troski o granice cielesności znajdują wyraz w rytuale, oddają w istocie niepokój grupy mniejszościowej o utrzymanie politycznej i kulturowej jedności (s. 153). Rzeczywiście, im bardziej w górę hierarchii czystości, tym mniejsze liczebnie kasty. Bramą do takiej grupy są kobiety. Szczególnej kontroli i sankcjom podlega ich czystość i ewentualne kontakty seksualne, zwłaszcza z niższymi kastami. Seksualność mężczyzn nie jest poddawana takim restrykcjom: podczas gdy kobieta zostanie brutalnie ukarana, mężczyźni wystarczy rytualna kąpiel oczyszczająca, jakkolwiek nie powinien trwonić on nasienia, któremu przypisana jest szczególna moc. Kobiety są drzwiami, przez które może wejść zagrożenie dla czystości, mężczyźni zaś — porami, przez które może ona wyciec. Te same zasady dotyczą pokarmu.

GRANICE WEWNĘTRZNE

Relacja między nieczystością a moralnością nie jest jednoznaczna. Niektóre wątpliwe moralnie działania uruchamiają mechanizmy związane z zanieczyszczeniem, inne nie. Na przykład w badanej przez Evans-Pritcharda społeczności Nuerów obowiązują bardzo złożone zasady pokrewieństwa w obrębie lokalnej wspólnoty, łączące wszystkich jej członków w skomplikowaną siatkę opartą na definicji cudzołóstwa, kazirodztwa i zapłaty za małżeństwo. W takiej sytuacji prawdopodobieństwo złamania reguł rośnie, wobec ogromnej złożoności systemu. Nuerowie nie dopuszczają zabójstwa w obrębie lokalnej wspólnoty. Jednocześnie mężczyźni od dziecka uczeni są obrony swoich praw siłą, więc — mimo silnej i jasno zdefiniowanej normy moralnej — zabójstwa się zdarzają. Konieczne staje się wprowadzenie mechanizmu definiującego, rozsądzającego i sankcjonującego ewentualne odstępstwa od zasad. Przypadek niejednoznaczny w świetle norm moralnych może być łatwo rozsądzony za pomocą

zasad nieczystości. Co więcej, zanieczyszczenie jest bardziej prawdopodobne tam, gdzie utrzymaniu jakiejś reguły brakuje sankcji.

Można wyróżnić cztery sposoby, za pomocą których kompleks wierzeń związanych z nieczystością utrzymuje ład moralny.

— jeżeli trudno jest zdefiniować określoną sytuację w kategoriach moralnych, to pojawienie się nieczystości pozwala na rozsądzenie *post hoc*, czy transgresja miała miejsce — w ten sposób choroba trapiąca Nuera staje się dowodem niewierności jego żony;

— w sytuacji konfliktu zasad moralnych wiara w zanieczyszczenie przynosi zmniejszenie dysonansu poznawczego, ogniskując uwagę na samym problemie;

— jeśli moralnie naganne postępowanie nie wywołuje reakcji na poziomie moralności, wiara w konsekwencje w postaci zanieczyszczenia wzmocni powagę oskarżenia i uznanie systemu norm w obrębie grupy;

— jeżeli zasada moralna nie jest wsparta praktycznymi sankcjami, to środkiem przymusu może stać się wiara w nieczystość.

Zagrożenie stwarzane przez nieczystość zastępuje karę wymierzaną przez ludzi. Niebezpieczeństwo może dotknąć osobę łamiącą normy, a także niewinną ofiarę. Na przykład zarówno Nuer, który miał stosunek seksualny z menstruującą kobietą, jak i pechowiec zdradzany przez żonę, może wykazywać objawy choroby, na ogół definiowane *post hoc* jako efekt zanieczyszczenia.

Złamanie reguł może zostać zniesione poprzez odpowiedni rytuał oczyszczenia. Douglas wyróżnia ich dwa rodzaje: rodzaj „leczenia objawowego”, kiedy nie poszukuje się przyczyn zanieczyszczenia i odpowiedzialności, oraz rytuał przyznania się do winy. Oczywiście, już sama możliwość takiego przeciwdziałania negatywnym skutkom zachęca do łamania norm. Bemba wierzą, że cudzołóstwo jest śmiertelnym grzechem, jednak mocno ufają swoim rytuałom i — włączając odprawienie rytuału oczyszczającego w nieuniknione koszty — łatwo ulegają pokusie.

Odpowiada to wizji społeczeństwa jako systemu złożonego z nieskończonej (a przynajmniej nieredukowalnej) liczby podsystemów. Jest to idea społeczeństwa — „zbioru chińskich pudełek, gdzie każdy podsystem ma swoje własne podsystemy, i tak dalej w nieskończoność, [...]”. Wierzę, że ludzie naprawdę myślą o swoim otoczeniu społecznym jako o zbiorze innych ludzi, połączonych bądź podzielonych przez granice, które należy szanować” (s. 172)

Owe linie mogą przybrać fizyczny kształt, dodatkowo wzmacniany wiarą w nieczystość. Bergesen jako kluczową stawia kwestię powiązania nieczystości z moralnością⁹, ale wydaje się, że znacznie poszerza samo pojęcie moralności w porównaniu z ujęciem Mary Douglas. Coś w tym jednak jest: czy zewnętrzne granice systemu mają wyłącznie charakter kosmologiczny, czy jednak granica naszego (lub ich) świata jest tożsama z granicą moralności? Bergesen uważa, że to moralność konstytuuje nasz wszechświat. Chaos pojawia się wtedy, gdy rze-

⁹ A. J. Bergesen, *Rituals, Symbol, and Society*, cyt. wyd. zwłaszcza s. 1012–1016.

czy nie są na swoich miejscach. Ale owe „miejsca” to coś więcej niż fizyczna czy pojęciowa lokalizacja przedmiotu — przez przypisanie rzeczywistości różnych kategorii i relacji pojawia się składnik moralny¹⁰. W istocie, twierdzi Bergesen, Douglas podejmuje tu stare pytanie Durkheima o odnawianie i rewitalizację systemu społecznego.

SYSTEM W STANIE WOJNY SAM ZE SOBĄ

„Być może wszystkie systemy społeczne zbudowane są na sprzeczności i w pewnym sensie trwają w stanie ciągłego konfliktu wewnętrznego” (s. 173). W niektórych przypadkach ustanowione społecznie i realizowane przez jednostki cele tworzą bardziej harmonijną całość niż w innych. Jednakże duży rozdziew między celami może uruchomić mechanizmy związane z nieczystością.

Zjawisko to można obserwować w obszarze społecznej współegzystencji płci. Jeżeli role płciowe są wyznaczone wprost, nieczystość nie pojawi się, a odstępstwa będą karane przy użyciu siły fizycznej. Jest to przypadek ustanowienia męskiej dominacji jako podstawowej zasady organizacji życia społecznego. Na przykład u Walabi mężczyzna może zabić swoją żonę bez ponoszenia żadnych konsekwencji; cudzołóstwo natomiast narazi go na walkę. Bramini Nambudiri chronią czystość swojej kasty, izolując całkowicie kobiety od kontaktu ze światem zewnętrznym. Oglądany przez szpary w ścianie ślub najstarszego brata — pozostali bracia mogą co najwyżej utrzymywać konkubiny z niższych kast — jest dla kobiet Nambudiri jedyną okazją do przełamania tej izolacji. Kontakty z przedstawicielami niższych kast są surowo karane. Czystość kobiet Nambudiri jest chroniona przez zamążpójście przed pierwszą menstruacją. Natomiast południowi Nayarowie mają instytucję symbolicznego małżeństwa, podobnie jak u Nambudiri zawieranego przed pierwszą miesiączką. Mężczyzna zapewnia rytualne ojcostwo przyszłych dzieci, kobieta zaś — i z tego Nayarowie są znani w całych Indiach — może pozwolić sobie na całkowitą swobodę seksualną, oczywiście z wyłączeniem niższych kast. Złamanie tej ostatniej zasady powoduje równie surowe sankcje jak u Nambudiri. Tyle wyjątków.

Przykładem społeczeństwa zbudowanego na przeciwieństwach są Mae Enga z Nowej Gwinei. Struktura społeczna Mae Enga opiera się na wrogich sobie klanach i patrylokalnej egzogamii. Oznacza to, że mężczyzna bierze za żonę kobietę z klanu, który jest tradycyjnym wrogiem jego grupy. Dlatego relacje seksualne przybierają postać konfliktu, w którym mężczyźni są zagrożeni przez swoją partnerkę seksualną. Kobieta osłabia siłę mężczyzny. Mae Enga od dziecka uczył się unikać kontaktu z kobietami. Nawet po zawarciu małżeństwa życie seksualne jest ograniczane do minimum. Silnym źródłem zanieczyszcze-

¹⁰ Tamże, s. 1012.

nia jest zwłaszcza krew menstruacyjna: osłabia siły witalne i ciało, powoduje ciemnienie skóry, może doprowadzić do śmierci.

„Jeśli mamy do czynienia z systemem, w którym mężczyźni definiują swój status w kategoriach praw do kobiet, zachodzi szczególnie duże prawdopodobieństwo, że całe społeczeństwo ufundowane jest na sprzeczności” (s. 184). Jeżeli natomiast istnieje pomiędzy nimi wolne współzawodnictwo, to kobieta może odwoływać się do mężczyzn rywalizujących z jej mężem czy opiekunem. Nie ma takiej możliwości, gdy w społeczności funkcjonuje wyodrębniony system polityczny, strzegący podległości kobiet. Na przykład u Lele liczba żon jest wyznacznikiem statusu społecznego. Kawaler znajduje się na samym dole hierarchii. Życie Lele wypełnione jest rywalizacją o kobiety; traktowane są one jako rodzaj waluty, w której mężczyźni rozliczają zobowiązania względem siebie. Tego typu transakcje dotyczą nawet nienarodzonych dziewcząt pokolenie naprzód.

Kobiety są najcenniejszym dobrem w kulturze Lele, otaczanym od dziecka opieką i afirmacją. Jeżeli kobietę spotka coś złego, jej mąż może oczekiwać wizyty zagniewanych krewnych, domagających się wyjaśnień. Jednocześnie mężczyźni Lele mówią o kobietach jako o bezwartościowych, gorszych niż psy przedmiotach. Obydwie płci są dla siebie zagrożeniem. Współżycie seksualne jest traktowane jako źródło zanieczyszczenia i wymaga odpowiednich rytuałów oczyszczających. Szczególne okazje: rytuały, wojna, polowanie, zbiory, połów itd., wymagają zachowania wstrzemięźliwości seksualnej. W pewnych wyjątkowych sytuacjach, na przykład po narodzinach bliźniąt, wymóg ten obejmuje wszystkich mieszkańców wioski. Jest to ogłaszane publicznie: „Każdy mężczyzna śpi samotnie, każda kobieta śpi samotnie”.

Mary Douglas wskazuje tu na destruktywną rolę płci w systemie społecznym. Mężczyźni ustanowili hierarchię statusu, a miarą sukcesu jest liczba kobiet, co jednocześnie otwiera system na rywalizację. Tym samym kobiety mogą odgrywać podwójną rolę: z jednej strony biernego przedmiotu wymiany, z drugiej aktywnego podmiotu (s. 188).

DEZINTEGRACJA I INTEGRACJA SYSTEMU

Niektóre rytuały wymagają włączenia w obszar religii rzeczy postrzeganych jako nieczyste. Król Bushongów przechodzi przez rytualny akt kazirodztwa, Oyo Yoruba w obrzędzie kultu wielkiego Ogboni tańczą w lewą stronę, utożsamianą z brudem. W jaki sposób nieczystość, zazwyczaj destruktywna, w pewnych sytuacjach może generować kreatywną moc?

Przyczyna, powiada Douglas, leży w samej istocie brudu. „Brud powstał dzięki różnicującej aktywności umysłu, był produktem ubocznym tworzenia porządku. Począł się zatem ze stanu nieodróżnicowania, w toku całego procesu różnicowania odgrywał rolę zagrożenia dla wprowadzonych rozróżnień, wreszcie powraca do swego pierwotnego, nieodróżnicowanego charakteru. Brak formy

jest zatem równie akuratnym symbolem narodzin i wzrostu, jak i zniszczenia” (s. 198). „Czystość jest wrogiem zmiany, dwuznaczności i kompromisu” (s. 200). Jakkolwiek pragnienie klarownie i precyzyjnie zdefiniowanych granic jest cechą kondycji ludzkiej, rzeczywistość zwykła wymykać się sztywnym schematom. Można powiedzieć zatem, że wystąpienie anomalii jest więc poniekąd immanentną cechą systemu jako takiego. Mary Douglas idzie jednak dalej. Brud jest nie tylko efektem ubocznym kategoryzacji wszechświata, lecz rodzajem pożywki, nawozu, na którym kategoryzacja taka może się rozwinąć. Dlatego w szczególnych momentach życia religijnego nieczystość znajduje się w samym centrum *sacrum*. Douglas przywołuje najważniejszy rytuał Lele związany z płodnością.

„Zwierzęta, które mają z natury być bardzo płodne, rozmnażają się bez bólu i niebezpieczeństw, a w zwykłym miocie rodzi się dwoje lub więcej młodych. Kiedy para ludzi wyda na świat bliźnięta lub trojaczki, oznacza to, że zdołali oni przezwyciężyć zwykłe ludzkie ograniczenia. W pewien sposób są oni nietypowi, ale w możliwie najbardziej znaczący sposób. Mają swój odpowiednik w świecie zwierząt, łagodnego potwora, którego Lele darzą formalną czią, łuskowca, zwanego też łuskowatym mrówkojadem lub pangolinem¹¹. Jego istnienie przeczy wszystkim najbardziej oczywistym kategoriom świata zwierzęcego. Jest łuskowaty jak ryba, ale chodzi o drzewach. Przypomina raczej jajorodną jaszczurkę niż ssaka, ale karmi młode mlekiem. Co zaś najważniejsze, inaczej niż inne małe ssaki rodzi tylko jedno młode. Zamiast uciekać czy atakować, zwija się skromnie w kulkę i czeka, aż myśliwy przejdzie. Ludzcy rodzice bliźnięt i leśny łuskowiec zrytualizowani są jako źródła płodności. Nie budzą lęku ani obrzydzenia — zamiast tego łuskowca zjadają inicjowani, którzy dzięki temu mogą przekazywać płodność w ramach swojego rodzaju” (s. 208).

Łuskowiec, niczym Chrystus, składa sam siebie w dobrowolnej ofierze. Nie trzeba go łąpać, sam przychodzi do wioski. Lele traktują jego ciało tak jak żyjącego wodza. „Oto wchodzę do domu cierpienia” — śpiewają uczestnicy obrzędu, obnosząc zwłoki łuskowca po wsi (s. 209). Składając w ofierze zwierzę, które jest ucieleśnieniem wszystkiego tego, od czego ich własna kultura nakazuje trzymać się z daleka, Lele konfrontują się z wieloznacznością w skrajnej i skondensowanej formie. Daje to, konkluduje Mary Douglas, głęboką mediację natury czystości i brudu, jak również konwencjonalności w kategoryzacji rzeczywistości i ograniczeń ludzkiego doświadczania istnienia (s. 210)¹².

Rytuał, zwłaszcza traktowany instrumentalnie, może być źródłem zwątpienia. Jest to model lampy Alladyna — pocierając ją oczekujemy namacalnych,

¹¹ Pangolin (*Manidae*) — rodzina tworząca rząd łuskowców (*Pholidota*). Z siedmiu gatunków w środkowej Afryce występują dwa: łuskowiec mały (*Manis tricuspis*) i pangolin olbrzymi (*Manis gigantea*). W rejonie zamieszkanym przez Lele żyje łuskowiec mały; por. L. De Heusch, M. Douglas, I. M. Lewis, *Hunting the Pangolin*, „Man”. New Series 1993, t. 28, nr 1, s. 159.

¹² Zob. też M. Douglas, *Blood-Depts and Clientship among the Lele*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland” 1960, t. 90, nr 1, s. 1–28.

wymiernych korzyści. Douglas wyróżnia trzy strategie, za pomocą których religia broni się przed rozczarowaniem. Pierwszą z nich jest utrzymywanie, że to wróg — zewnętrzny lub wewnętrzny — usiłuje zniweczyć dobroczynne działanie rytuału. Zgodnie z drugą strategią efektywność obrzędu zależy od jego stopnia trudności i utrzymania określonego poziomu moralnego przez uczestników. Niewłaściwie odtworzenie najmniejszego detalu, drobny błąd w inkantacji wpłynie na całość. Sami uczestnicy muszą być we właściwym stanie umysłu, wolni od grzechu, złej woli, nieczystości itd. Trzecia strategia jest bardziej złożona. Na co dzień wierny jest informowany, że jego pola obrodzą, a rodzina rozkwitnie, jeżeli będzie przestrzegał kodeksu moralnego i odprawiał rytuały. Następnie cały ten wysiłek zostaje zdyskredytowany, dotychczas pożądane zachowanie potraktowane z pogardą, a materialistyczne cele odrzucone. Zambijscy Ndembu w obrzędzie *chihamba* muszą zabić białego ducha Kavula, który — jak zostali nauczeni — jest ich przodkiem, źródłem płodności i zdrowia. Widziany z perspektywy codzienności rytuał ten jest momentem rozczarowania. Jednak zastosowanie paradoksu umożliwia wyrażenie prawd, których nie można wyartykułować w inny sposób. *Chihamba* daje możliwość konfrontacji z głębszą rzeczywistością i ocenę własnej egzystencji za pomocą odmiennych standardów. Podobną rolę pełni rytuał śmierci u Nyakyusa, żyjących nad jeziorem Nyasa. W obrzędzie tym uczestnicy przyzywają nieczystość, odgrywają rolę szaleńców. Deklarują, że będą jedli odpadki i ekskrementy, rzeczy w normalnej sytuacji traktowane jako oznaki szaleństwa i odrzucane ze wstrętem. Douglas konkluduje, że świadome przyjęcie symboliki nieczystości, obecnej tu jako śmierć i szaleństwo, jest ostatecznym sposobem na indywidualne dopełnienie harmonii. Na tym poziomie osobnicze odstępstwa od zasad moralności czy czystości nie mają miejsca, a odprawienie takiego rytuału uwalnia pokłady mocy, będące — jak widzieliśmy — fundamentem wszechświata. Rytuał typu *chihamba* przybliżył fakt, że cierpienie i śmierć są integralną częścią kondycji ludzkiej. I tak „odkrywamy rozkład uświęcony w świętych miejscach i czasach” (s. 220)¹³.

KRYTYKA

We wstępie do wydania z 2001 r. Douglas przywołuje krytykę swojej próby wyjaśnienia zakazu jedzenia świń u Lewitów przez pryzmat tabu¹⁴. Ten wątek,

¹³ Douglas opisuje ponadto w tym rozdziale rytualną śmierć Mistrza Włóchni u Dinka, w całości opierając się na pracach Godfreya Lienhardta. Z dzisiejszej perspektywy możemy mówić tu o pewnym paradoksie, jeśli nie o wpadce wynikającej z braku krytyki źródeł. Otóż późniejsza analiza badań Lienhardta wykazała, że przedstawił on religię Dinka tylko z perspektywy mężczyzny. Tymczasem wrażliwość Douglas na kwestie płci wydaje się oczywista. Por. J. Clifford, *Introduction: Partial Truths*, w: J. Clifford, G. E. Marcus (red.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1986, s. 17–18.

¹⁴ Zawartej w trzecim rozdziale *Purity and Danger*.

jak twierdzi, „skupił na sobie więcej uwagi niż reszta książki” (s. xiv). Zarzuty były poważne i w swojej ekspiacji Douglas jednoznacznie przyznaje się do błędów. Ale kwestia świń w diecie Lewitów nie jest centralnym wątkiem *Purity and Danger*; w tym sensie cała ta krytyka — jeśli nawet słuszna — powędrowała w próżnię. Przytoczę więc wybrane wątki podjęte przez inne nurty krytyki, by na koniec postawić kilka pytań.

Philip H. Gulliver stawia Douglas zarzut nadmiernego uproszczenia. Odnosi się do podziału „my” — Europejczycy i „oni” — autochtoni, gdzie „oni” są w różnym stopniu uciążliwi w kategorii zanieczyszczenia, podczas gdy „my” wszyscy pozostajemy obojętni. Mamy tu zatem do czynienia z ewidentną homogenizacją. Niewątpliwie „nasz” stosunek do nieczystości nie jest uniwersalny. Zarzut Gullivera dotyczy zbyt jaskrawego podkreślenia różnicy między „nami” a „nimi”, jak również braku analizy społeczeństwa współczesnego lub choćby bardziej złożonego¹⁵. Drugą rzeczą podniesioną przez Gullivera i innych autorów jest zbyt słabe uzasadnienie przez Mary Douglas własnych stwierdzeń. „Jest to znacząco użyteczna i stymulująca hipoteza, nawet wtedy gdy — bez wątplenia — nie jest całkowicie udowodniona w książce”¹⁶. Spiro¹⁷ idzie dalej, zarzucając Douglas brak jasnej definicji kategorii rytualnego zanieczyszczenia i powiązanie jej ze zbyt wieloma i różnorodnymi grupami zjawisk: brudem, nieporządkiem, zanieczyszczeniem (*defilement*), niebezpieczeństwem, mocą, tabu, całą grupą odnoszących się do nich wierzeń i rytuałów, magicznych sankcji wynikających z kontaktu lub złamania reguł nieczystości. Jednakże krytyka Spiro nosi w sobie coś uwłaczającego i prześmiewczego. „Stawiam w zakład ostatnią koszulę, że nie jestem jedynym, który sprzeciwia się trzymaniu butów na stole w jadalni z powodów niekoniecznie powiązanych z chaosem w wielu spośród uznanych klasyfikacji” I dalej: „*Jak u licha nacięcie na penisie symbolizuje obraz społeczeństwa?*”¹⁸. Spiro upodobał sobie proponowane przez Douglas powiązanie symboliki granic ciała z obszarami granicznymi grupy społecznej. Przytacza tu cztery rodzaje argumentów. (1) Interpretatywne — postawienie hipotezy, że unikanie ekskrementów wynika z lęku o granice cielesności, wymaga szczegółowej argumentacji. W wydaniu Douglas jest zaledwie nieuzasadnionym przypuszczeniem, równie prawdopodobnym jak na przykład założenie, iż odchody są po prostu niebezpieczne. (2) Teoretyczne: dlaczego grupa mniejszościowa ma konstruować system symboliczno-rytualny w celu wyrażenia swoich niepokojów? Nawet gdyby taki konstrukt był konieczny, będzie źródłem kolejnych lęków, a przecież społeczność ma już zasób własnych lęków

¹⁵ P. H. Gulliver, *Review of „Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo”*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” [University of London] 1967, t. 30, nr 2, s. 463.

¹⁶ Tamże, s. 464.

¹⁷ M. E. Spiro, *Review of „Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo”*, „American Anthropologist” 1968, t. 70, nr 2, s. 391–393. Por. niżej czwarty argument Spiro.

¹⁸ Tamże, s. 392, kursywa oryg.

związanych z faktem bycia mniejszością. Dlaczego status mniejszości musi być symbolizowany? (3) Logiczne: skoro lęki grupy mniejszościowej wiążą się z tym, co znajduje na zewnątrz struktury, dlaczego nieczyste mają być (własna) ślina, kał itp.? (4) Metodologiczne: domniemane znaczenie symboliczne nie jest wspierane ani przez dowody, ani przez argumentację. „Nawet przyjmując wątpliwą interpretację lęków o zanieczyszczenie związane z cielesnością jako obawę o granice ciała, skąd *wiemy*, że ten drugi rodzaj lęków wyraża zagrożenie dla przetrwania grupy”¹⁹. Tyle Spiro, spróbujmy jednak udzielić odpowiedzi na jego zarzuty.

(1) Douglas właśnie próbuje wyjaśnić, dlaczego ekskrementy mogą być źródłem niebezpieczeństwa, przy czym jest to tylko jeden z możliwych sposobów kulturowo ukształtowanego stosunku do wydzielin. Faktem jest również, że Spiro, stawiając taki kontrprzykład, zastosował własne kategorie kulturowe. (2) Spiro formułuje tu bardzo radykalne twierdzenie. Odczytując je literalnie, należałoby rozumieć, że symbol jest po prostu kategorią narzuconą naturze człowieka. Grupa mniejszościowa ma swoje lęki i już, po co („u licha”) ma sobie zwałać na głowę dodatkowy wymaginowany problem! Warto podkreślić, że Spiro ewidentnie doszukuje się tutaj powiązania między rzeczywistością a symbolem w kategoriach przyczynowo-skutkowych. (3) Stawiając ten zarzut, Spiro ponownie dowodzi, jak obca jest mu idea symbolu. Wydaje się, iż całkowicie nie dostrzega, iż wydzielinę jako „produkt” cielesności wydalany do środowiska zewnętrznego odpowiadają obszarom granicznym, w których łączą się dwa porządki: wewnątrz- i zewnątrzsystemowy. (4) Ostatni zarzut jest najtrudniejszy do obalenia, bo Spiro, podobnie jak na przykład Gulliver, nie wyjaśnił, jaki rodzaj dowodu czy argumentacji byłby tu wystarczający. Mogę jedynie zgadywać, że w tle leży mocny paradygmat neopozytywistyczny, dlatego nie widzę szansy na mediację. Wydaje się, że pożąda się tu f a k t u, tego nagiego, jednoznacznego faktu akolitów Koła Wiedeńskiego, całkowicie ignorując przy tym możliwość uprawiania antropologii jako *Geisteswissenschaften*.

Tyle Spiro. Wydaje mi się, że w krytycznym odczytaniu *Purity and Danger* należy zwrócić uwagę na zastosowaną tu perspektywę epistemologiczną. Przywołując rozróżnienie pochodzące od Kennetha Pike’a²⁰, można przypisać Douglas uzewnętrznione, czy też etyczne, podejście do badanych kultur. Czy w istocie stworzenie narzędzia do analizy porównawczej kultur musi oznaczać eliminację strategii emicznej? Wydaje się, że próba oglądu wielości kultur z perspektywy ontologicznego strukturalizmu najzwyczajniej nie może prowadzić poza ujęcie

¹⁹ Tamże.

²⁰ K. L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structures of Human Behavior*, Mouton, The Hague 1967; por. M. Harris, *History and Significance of the Emic/Etic Distinction*, „Annual Review of Anthropology” 1976, t. 5, s. 333–336, 341; M. W. Morris i in., *Views from Inside and Outside: Integrating Emic and Etic Insights about Culture and Justice Judgement*, „The Academy of Management Review” 1999, t. 24, nr 4, s. 781–796; R. Feleppa, *Emics, Etics and Social Objectivity*, „Current Anthropology” 1986, t. 27, nr 3, s. 243–244.

etyczne²¹. Jednak nie tu leży główny problem. Uważam, że podstawową słabością koncepcji Douglas jest próba zepchnięcia świata społecznego do binarnych opozycji, będąca skądinąd immanentną własnością niektórych, co bardziej radykalnych, nurtów strukturalizmu, od Lévi-Straussa począwszy. We wstępie do *Purity and Danger* znajdziemy taką oto refleksję: „Tabu staje twarzą w twarz z wieloznacznością i wpisuje ją w kategorię świętości” (s. xi). Mary Douglas tymczasem napotyka ambiwalentną kategorię i spycha ją w obręb czarno-białego, manichejskiego porządku.

²¹ Strukturalizm ontologiczny można postawić w opozycji do strukturalizmu epistemologicznego, który zgodnie z sugestiami Paula Ricoeura i Gérarda Genette’a mógłby stanowić uzupełnienie analizy hermeneutycznej. Obydwa terminy pochodzą od Eco. Zob. U. Eco, *Nieobecna struktura*, tłum. A. Weinsberg, P. Bravo, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 67, 287–303; P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawa o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska, Pax, Warszawa 1975, s. 94–126, zwłaszcza s. 120 i nast.; por. P. Ricoeur, *The Problem of Double Meaning as Hermeneutic Problem and as Semantic Problem*, w: P. Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, Northwestern University Press, Evanston 1974, s. 77–78; G. Genette, *Narrative Discourse: An Essay in Method*, Cornell University Press, Ithaka–New York 1980.