

Жарана Папиќ

## Опозицијата природа/култура како „природна“ дефиниција и интерпретација на половата разлика – Леви-Стросовата проекција на исконот на културата како општествен договор меѓу мажите\*

Сократ: Дали тебе ти се чини дека во државите се поразборити жените или мажите, да кажеме така воопштено?

Хермоген: Мажите.

Платон, *Кратил*

Опозицијата природа/култура или „загатката“ на односот природа/култура како основа на половата дихотомија – стварност (и не-стварност) на половоста и половата разлика

Димензиите<sup>1</sup> на човечноста на кои (и во кои) опозицијата природа/култура можеби најдлабоко и најнепросурно се прекршува, се применува а потоа се „надресува“ како нејзина „суштина“, се димензиите на *половоста* како *структурално својство* на човечноста, и *половата разлика* како една од *структуралните* основи на човечките односи. Разгледу-

вањето и *проблемаџизирањето* на односите природа/култура како во *мислењето* за половоста така и во *културната пракса* на односите меѓу половите, навистина е прашање од *привилегирано* значење. Во него се наоѓаат најдлабоките корени и една од незаобиколните основи на *човечкиот проект* на дефинирање на сопствената општествена изградба на *светот* на *културата*. Тоа што ова останало прашање запоставено и порекнувано во вистинска, историска и теориска смисла, прашање на кое дури современата феминистичка теорија укажала во неговото полно значење – претставува токму најдобар показател за „оштетениот“ *карактер* и духовните *границы* на самиот културен проект на *конструкцијата* на *човечноста*, каков што е проектот на западниот модел на мислење.

Се чини, дури, дека не е претерано да се каже дека самиот феномен на половоста, а особено половата разлика, претставува своевидно методолошко орудие во духовното и поимското структурирање на човечкиот свет и во неговата практична, историска и културна конструкција. Значењето, инструменталноста и функцијата на половоста како методолошко орудие се состои, попрецизно кажано, во улогата која таа ја има во градењето на „примарната“ поимност

\* Со дозвола на издавачите преведено според Žarana Papić, „Opozicija priroda/ kultura kao „prirodna“ definicija i interpretacija polne razlike – Levi-Strosova projekcija iskona kulture kao društvenog ugovora između muškaraca“, *Zenske studije*, br. 1, 1995.

на човекот за себе, како и во праксата на уредување на човечкиот свет која во еден голем дел се заснова на таквата поимност. За разлика од Леви-Строс, оваа определба на половоста и на половата разлика како методолошко орудие, според моето мислење, не мора исклучиво да повлекува опозиција. Таа е само една од повеќето можности на интерпретација на светот на половоста и на односите помеѓу половите.<sup>2</sup> Значењето на половоста и на половата разлика за човечкото поимање на сопствената природа, како и нивното влијание врз неговата *изградба на принципите* на уредување на светот како свет на културата, може, во кратки црти, најдобро да се согледа во фактот дека *сите* теории, како и митовите пред нив за човековиот *искон*, за *пошкелото* на човековите општества и култури, своето *појдовно*, односно најчесто *пресудно* објаснување го наоѓаат токму во *домеи* на *половоста* – во природата на човечката сексуалност („изворниот промискуитет кај Х. Л. Морган и кај Енгелс; забраната на инцест како прва интервенција на културата кај Леви-Строс, на пример), во *односите на половеите* (теориите на матријархат и патријархат), во односот *родители/деца* (улогата на таткоубиство во Фројдовата теорија за настанокот на културата, или, да речеме, значењето на татковството во Локовата политичка философија). Библиската приказна Битие е, всушност, најнапред приказна за половата разлика (Ева, давајќи му го јаболкото на Адам, е „виновна“ за прогонството од Рајот)<sup>3</sup> и нејзиното *пресудно влијание* врз христијанската визија на Битие и на целата, од неа изведена, *човечка судбина*. Половоста и половата разлика, значи, е една од основните, *незаобиколни содржини* во човековиот простор на поимање, толкување на светот, како и на целата *имагинација* на „исконот“ и „прапочетокот“ на сопствената егзистенција. Меѓутоа, се поставува логичното прашање, поради што половоста, кога

веќе претставува таква незаобиколна содржина како методолошко орудие на мислењето за „почетокот“ – *остаува* речиси по правило само на овие интерпретации на „почетокот“? Поради што, после „исконот“, едно такво *методолошко орудие* некако се „крие“, како неговото значење подоцна веќе да не важи? Со други зборови, поради што таа не *се воведува* во историјата? Зошто остаува само на „почетокот“? Зашто таа не станува интегрален дел на *историското мислење на културата*? Зашто таа не се „преведува“ во специфични културни форми на мислење кои би биле *составен дел* на самото „движење“ на културата? Зашто таа не го добива своето вистинско место, *легитимното значење* кое го има за човековото мислење за неговата сопствената духовна и општествена структура? Зошто не ѝ се признава *силата на влијанието* кое го има врз *уредувањето* на човековиот свет, човечките односи и самата структура на личноста?

Како тоа, она што во теоријата на „зачетокот“ на човечкото имало толку големо значење што целосно го одредувало карактерот (и надворешниот и внатрешниот) на човековиот свет, одеднаш исчезнало од видикот – *остава* во „природата“, „вечноста“, „исконот“? Зошто човекот и подоцна, во своето *општествено* постоење не останал свесен и *умно способен* да рефлектира за сите импликации на улогата и на значењето кои ги има половоста, половата разлика и односот помеѓу половите? Зошто, значи, половоста и половата разлика не станале „свесни“ и за човекот „просирни“ *оперативни принципи* на структурирање на човечкиот свет, како она што човекот го „понел“ со себе во *историчното*? Половоста, а со неа и половата разлика, на која ѝ се признава „исконското“ и *клучно* значење за *преодој* во култура, *внатре културата*, меѓутоа, прима

различни специфични историски форми на *акултуралност*. И не само тоа, или токму поради тоа тие најчесто се нешто на што му се придава некој вид амбивалентна *значајност*/безначајност. Така, тие ќе бидат *значајни* како „самата природа“, со нив ќе владеат „сили“ кои се отаде човековата моќ. Исто така, тие ќе бидат значајни како она што е „вечно“, што е *надвор од времето*, надвор од историјата. Тие, значи, ќе бидат значајни поради својата „вечна“ суштина, својата *надвременост*, надконтекстуалност – поради *непроменливоста* на своето *праење*.

Меѓутоа, токму поради тоа што ќе останат *надвор* од историјата, надвор од човечкото време и култура, тие, всушност, ќе добијат доминантно *својство на безначајност*. Поради тоа што во практичниот, културен и свесен облик на определена култура, и во определено време, не се стварно признаени и *присушни* како *видливи* културни фактори, тие ќе бидат означени како *не-дејтерминантни*, како не-битни чинители во еден свет на култура кој е *одвоен* од природата. Зошто на половоста и на половата разлика во една смисла им се придава толку *генерално*, „вечно“ и „трајно“ значење (а тоа е „исконската природа“ на човечкото и *преодој* во културата) – додека во друга смисла, на друг план на културата, односно на *конкретен* историски план токму тоа значење им се *укинува* и им се порекнува?

Можно е овде, само во главните контури, да се формулира една провокативна идеја дека целото значење и силата на влијанието кое половоста и половата разлика ги имаат врз *конструирањето на човечкото* всушност сосема јасно се гледа токму во тоа што тие толку долго, и толку длабоко ѝ *бегаат* на човечката свест како битно „методолошко орудие“ на духовната и практична изградба на светот и што, исто така,

токму кога се чини дека тие се тоа орудие, повторно упорно *бегаат*, не стануваат за човекот „просирен предмет“ – односно човекот никако не стекнува свест за тоа дека *формата на мислење* која постои во половоста не е мисла за некоја вечна „природност“, туку само за неговата сопствена *историчност*, културно специфичната *создаденост на половаата разлика*.

Оваа идеја се темели на тезата дека токму половоста и половата разлика ја претставуваат, фукоовски кажано, онаа длабока, примарна и трајна *непромислена структура* на западниот модел на мислење. Поради тоа тие се јавуваат како токму оној длабок и определувачки услов кој го овозможува тоа мислење. Аргументот за ваквата теза е фактот дека половоста, половата разлика, како и односот помеѓу половите, во рамките на западното мислење ги има сите атрибути на *природаа*. Затоа кон овие аспекти на половоста и се воспоставува само еден однос – однос како тоа да е некоја природа „по себе“, а односот помеѓу половите како да е тоа „природен“ однос – однос на опозиција. Дури, и во односот спрема половоста може да се препознаат сите ознаки и својства на најдоминантната западна опозиција – опозицијата природа/култура, *physis/nomos*. Половоста, половата разлика и односот помеѓу половите се означува како она универзалното, трајното, непроменливото, статичното. Тоа е „суштината“ врз која се гради *nomos* – културата, договорот, обичајот, рационалноста, правдата, законот и тн. Половоста е, значи, „*природен темел*“ на кој израснува *конвенцијата* и сета разновидност на конструкциите на културните форми. Таа, за да се *афирмира* културниот карактер на *nomos* како „надградба“, не се доведува во прашање. Тоа значи дека – токму поради тоа – нејзината „задача“ е *никогаш* да не стане *nomos*, туку

да остане трајна, вечна, универзална варијабла која на своите плеки го „носи“ целото здание на *potos*. Логично е, тогаш, имајќи ги предвид сите досегашни разгледувања, да се запрашаме кој тоа *договор за ѝприродаѝа на ѝоловосѝа* станал таа универзална, вечна и трајна „природа“ која тогаш „логично“ ќе ѝ се *ѝроѝивсѝавува* на културата – и обратно, која култура ќе ѝ се противставува на таа „природа“ бидејќи со тоа ќе ја потврдува својата *неѝобиина разлика* од „природата“, својата специфичност, историчност? Значи, кој тоа *potos* станал *physis* на *ѝоловосѝа*? Кој тоа слој на културата така „законито“ станал „природа по себе“ и со тоа го воспоставил *ѝринципоѝи на сѝроѝивносѝи* како „суштина“ на половоста? Како можеме да утврдиме дали *неѝиѝо* од светот на културата е „делегирано“ во „природата“ за да можеме со поголема сигурност да тврдиме дека концепцијата и сликата на половоста, половата разлика и односот помеѓу половите, всушност заснована врз *оѝозицијаѝа на двеѝе кулѝурни конвенции* – конвенциите за „природата“ на половоста, од една страна, и конвенцијата за нејзината „култура“, од друга страна?

Овде, секако, не сакам да порекнам дека феноменот на човечката половост навистина има свои природни карактеристики, ни да го занемарам сосем очигледниот факт на *ѝоловаѝа разлика*, ниту да го превидам толку упорниот факт на *дуалисѝичкаѝа форма*<sup>4</sup> на социјално/симболичкото организирање на односот помеѓу машкиот и женскиот пол речиси во сите култури. Всушност, на еден сосема определен начин *не ме иѝѝересира* некоја „објективна“ или „стварна“ расправа за тоа што е во човечката половост навистина природно, а што е стекнато со културата. Не ме привлекува идејата за повлекување на некоја прецизна или „докажана“ *линија на средба и/или разграничување* помеѓу она што *недвосмислено*

ја прави меѓу *биологијаѝа* на половоста и историјата и *кулѝураѝа* на половоста. За тоа постојат две причини.

Прво, мислам дека еден таков потфат навистина би бил од епохално значење за односот помеѓу природните и хуманистичките науки, кога, во една дијалошка средба многу посигурно и „пообјективно“ би можела да се сознае и да се формулира *динамиката* и *разменаѝа* помеѓу природното и културното во „стварниот“ простор на половоста. Меѓутоа, за да се постигне тоа не е доволна само развиената критичка свест, или подобро кажано самосвеста на хуманистичките науки за сите видови и форми на *уѝоѝреба на ѝприродаѝа* за целите на *дискурсоѝи на кулѝураѝа*, туку е потребна, од друга страна, и прилично детална, темелна и самокритична *разградба* на концептот на природата во природните науки. *Дискурсоѝи на ѝприродаѝа* како непроблематична задача на „објективната“ наука исто така е дискурс на определена култура како систем и меѓусебни релации на „смислени тоталитети“ во кои и тоа „објективно“ го зазема своето културно специфично место. Според тоа, некоја „стварност“, во овој случај стварноста на половоста, не постои без длабока врска и *иѝѝервенција* на определена историска форма на *симболичка сѝварносѝи* и *еѝисѝемолошки конфигурации* на една ера. Во најопшта смисла, човечкиот однос помеѓу природата и културата се конструира, па според тоа и самата природа, како „објективен предмет“ на природните науки, само во рамките на определени *исѝориски* и *кулѝурни релации* кои ја овозможуваат таа „објективност“. Биолошките факти, концизно предупредува Маргит Ајхлер (Eichler), „своето значење го добиваат од културата, а не обратно“ (Eichler, 1980: 11), а Лорен Код (Lorraine Code) кратко потсетува дека „човечките суштества се

од таков вид што нивната природа е, во голема мера, *сѝрукѝурирана* од културата“ (Code, 1983: 546). Затоа, се плашам дека секој обид да се проникне во некоја „вистина“ за стварната разлика, колку и суптилно да е сфатен тој *ѝресек* помеѓу природата и културата, всушност би водел само кон ново „производство“ на метафизички „суштини“ кои, токму поради тоа, би ја оправдале својата сосема јасна *идеолошка функција* да се претставаат како самата „објективна“ вистина. На тој начин само би се зголемила опасноста историски и културно *консѝуиранаѝа сѝварносѝ* на половоста да ни се постави како единствена и вистинита – *ѝолово дихоѝомна* „суштина“, „природа“ и „судбина“ на човечкото суштество. Дури тоа би нè оддалечило од согледувањето дека „како што не постои ‘судбина’, исто така не постои ни ‘природа’ или суштина како таква. Всушност, постојат живи структури, фатени и често круто поставени во историско-културни граници толку вмешани во сцената на Историјата што долго не било возможно (и сè уште е многу тешко) да се мисли или дури да се замисли некое „другаде“ (Sixous & Clement, 1986: 83).

Друго, една таква намера воопшто и не е *ѝредмеѝ* на оваа расправа. Што е тогаш предмет на оваа расправа, и што е тоа што ме интересира како „стварност“ на половоста? Пред сè, ме интересира, така да кажам, историски конструираната „стварност“ на *мислењето на разликиѝе*. Таа е онаа доминантна стварност на модерната *epistémè* која го детерминира не само нашето мислење, туку и нашата перцепција што е „природата“, а што „културата“ или што можат да бидат. За анализа на ова мислење на разликата, според моето мислење, особено е погодно *ѝолеѝо на ѝоловосѝа* зашто во него се создава и најголемата мешаница околу тоа што половоста „навистина“ е, а што не е, бидејќи тоа самото епистемолошки е соз-

дадено како *кулѝурна сѝварносѝ на разликаѝа*. Во тоа поле на половоста, ми се чини, се задржал можеби најдлабокиот и најупорниот, а наизглед несоборлив „*аргументѝ на сѝварносѝа*“ кој ја оправдува владејачката *epistémè*, а пред сè самата „стварносна“ основа на опозицијата *physis/nomos*.

Поради тоа што постојат *сѝварни*, недвосмислени *ѝприродни разлики* помеѓу половите, помеѓу машките и женските „*ѝприроди*“, како и поради тоа што постојат разлики помеѓу полот како *биологија* и родот како *кулѝурна ѝоловосѝ*, таа стварност добила своја *ѝосебна функција* – послужила како „стварносен“ доказ и непореклива легитимација на една епистемолошка конфигурација која ја преработила таа стварност како стварност на опозицијата *physis/nomos*, како „стварност“ на јазот помеѓу светот на природата и светот на културата. Во таа смисла, опозицијата природа/култура токму на планот на половоста има свое „совршено“ и „несоборливо“ втемелување, за што, повторно, постојат две битни причини: Прво, поради тоа што, заради ваквата „стварна“ *вѝлеѝканосѝ* на природата, *ѝоимоѝ* и *знакоѝ* на „природата“ може „доказано“ да се *иденѝификувааѝ* со природата „по себе“. Овде, веројатно, *нема сѝор* и поради тоа така продорно и упорно се „прикажува“, се појавува и се поставува „означителот како метафизички поим“ (Derrida, 1990: 135). Овде *меѝафизикаѝа на ѝрисуѝносѝа* на мислењето изгледа конечно го пронашла „стварното“ место на присутноста и ги пуштила своите најдлабоки, *неѝросирни* корени. Во неа таа го наоѓа своето „стварно“ и „цврсто“ *ѝоѝекло – ѝемелоѝ* на сопствените претензии на универзалност, трансисторичност и непроменливост на своите категории на духот. Оттаму, послободно кажано, половоста и нејзината „загатка“ на односите на природата и културата во

извесна смисла навистина е *совршена форма*, „стварна“ и опиплива школка во која, со целосна извесност во нејзината „вистинитост“, може да се *пологи* и удобно да се смести едно *метафизичко решение* на оваа загатка – како *единствено* и „стварно“ решение. Во тоа „решение“ *physis* – се појавува како самата „природа“, а на основа на неа потоа „логично“ се гради целокупниот „стварносен“ *модел на разлика* – *пото* – во кој, да се потсетиме на Хориган, самата разлика е поважна од самите „ствари“ кои притоа се разликуваат.

Второто, всушност, е овозможено со ова првото. Кога *еднаш* ќе се изврши такво убедливо и емпириски „проверено“ *идентификување* на знакот и поимот на „природата“ со природата како „таква“, тогаш таа *стварносна идентификација* претставува одлучувачка и „несоборлива“ *основа* за сите други идентификации на знакот и поимот за стварта со самата „ствар“. Тогаш се „остварува“ и се постигнува онаа крајна цел која Платон ја дефинирал како *идеал на адекватност* на еден збор кој би ја изразувал самата „природа на стварите“. А на тој начин се *остварува* и „стварноста“ на целата зграда на едно метафизичко мислење. Со ова *попирање* врз „стварноста“ на некоја „природа на стварта“ тоа конечно го пронашло своето *средниште* на *присушност*. А со него, како што вели Дериде, се поставени сите услови за една *втемелена игра*. Овозможена е „стварноста“ на поимот на центрирана структура чија „игра“ е заснована на „една *темелна неподвижност* и *смирвачка сигурност* која е *исклучена* од играта“ (Derida, 1990: 132, курзивот е на Ж.П.). Се надевам дека од ова се гледа зошто прашањето на половоста е од *пресудно значење* за градење на претпоставките на едно можно *децентрализирање* на мислењето на западната метафизика. Ако на метафизиката и се оспори тоа дека во својата клучна

„доказна граѓа“, односно, во тој неподвижен и *смирвачки* темел, всушност во таа „стварност“ на која се повикува *надвор од самата неа*, всушност нема, не постои некој „еден збор“ кој адекватно би ја изразувал суштината и природата на некоја ствар – тогаш многу појасно ќе можеме да видиме колку и дека всушност токму тој, за метафизичкото мислење *несомнен* и *адекватен* „доказан материјал“, е негова сопствена претпоставка, услов на неговата организација – неговата *немислена структура* на која се гради целото здание на западната *структура на мислењето*.

Во ова, во најголем дел, е содржана *интенција* на овој труд, односно, во обидот за „влез“, или, по добро кажано, за интервенција во самиот простор на модерната *epistémè* со желба да се трага по она што ја *овозможува*. А тој простор, според моето мислење, е сиот простор на половоста и на од неа фундаментално „изведената“ глобална концепција на човечката *природност/општинственост*. Во овој обид е содржана и амбицијата прашањето на половоста да се изведе, за разлика од преовладувачките „реалистички“ струења во феминистичката теорија, од „планот на стварноста“ кон планот на *стварноста* на структурата на еден модел на мислење. Зашто, токму една таква „стварност“ на структурата на доминантното мислење таа *стварност* на *половоста* ни ја предочува како *стварен предмет* со кој треба да се „занимаваме“ – па така, парадоксално или не, е сосема „сеедно“ дали тогаш таа стварност ќе ја прифатиме како таква и ќе ја оправдаме, или ќе запнеме да ја *кријиме* и со тоа да „докажеме“ дека таа „стварност“ која ни се нуди не е исправна, зашто ни се чини дека постои некоја уште „поисправна“, „посуштинска“ и тн. стварност. Проблемот е, всушност, во тоа што обата дискурса, дискурсот на афирмација како и дискурсот на негација или „разорување“, како што би рекол Де-

рида, се заробени со поимски и знаковни граници на метафизиката која ја „бранат“ или ја „напаѓаат“. Што се однесува до феминистичката теорија, таа навистина зазема особено *амбивалентна* положба. Од една страна, посериозно и посвесно отколку која било друга, широко и длабоко зафатила во доменот на половоста како план на „немислени структури“, но од друга страна, во рамките на своето мислење на *разорувањето на постојечкото*, многу често како сопствени *немислени* и *непроблематизирани* претпоставки ги *задржала* токму претпоставките на истата метафизика која сака да ја „разори“. Насочувајќи го својот најголем критички набој кон самиот *шемел* на западната метафизика – кон опозицијата природа/култура, сетилно/рационално, дух/тело, женско/машко, пол/род, феминистичката теоријата често била немоќна, и покрај сè, да му *убегне* на извесно „криумчарење“ на истите тие опозиции, на друго место, во друг облик или пак во некоја *алтернативна* „слика“. Со тоа, наместо да излезе од неа, за жал, останува во нејзината власт, бидувајќи „во постојана опасност од повторно паѓање во она со што раскинува“ (Derrida, 1976: 23). Така, сакала или не, заедно со своите „луги“ противници се наоѓа на планот на *заедничката* „слепа предрасуда (која)... без сомнение ја споделуваат и тужителот и тужениот“ (Derrida, 1990). Токму поради оваа амбивалентно набиена содржина на феминистичката теорија, сметам дека е особено значење да се *занимаваме со мислењето* кое се обидува да го надмине, или да го „разори“ *мислењето на опозицијата* природа/култура токму на планот на половоста, на половата разлика и на односот помеѓу половите. Поради тоа, мојата намера и не е да се занимавам со „стварноста“ на половата разлика и на односот природа/култура во некоја „вистинита“ структура пол/род, туку да се запрашам за

што служи оваа *страшегија на разлика* на планот на половоста? Зошто е таа разлика *оваважна* од нештата кои се разликуваат? Каде таа се повлекува и со кои аргументи се брани? Постои ли, и ако постои, каква е тогаш врската помеѓу тоа повлекување разлика со она на што таа разлика му служи и што претставува? Каква улога во структурата на модерната западна *epistémè* имаат „половите суштини“? Во таа смисла, изречената теза дека половоста и половата разлика имаат и „играат“ *улога на вштемелители* на метафизичкото *мислење на опозицијата* природа/култура, дека ја претставуваат онаа скапоцена *школка* во која често дистанцираната и „аморфна“ содржина на ова мислење го наоѓа своето место, припаѓање и форма на „вистина“ – има своја *херменевтичка функција*. Со оваа теза, на извесен начин, можеби мислењето на опозицијата може да се доведе до некои негови крајни *точки на легитимација* врз основа на кои тоа го остварува своето владеечко *право* на репрезентација на „стварноста“. Со тоа, се надевам, ќе се доближиме до малку поголема *пропусност* на епистемолошките основи на метафизиката во која „опозицијата со редукција прави систем“ (Derrida, 1990: 136), како и до појасно дешифрирање и препознавање на „силата на една желба“ која со неа владее толку суверено, а сепак *невидливо*. Имајќи го ова предвид, можно е, значи, дури да се застапува теза дека на ова мислење на опозицијата сите „стварни“ предмети му се опозиции, од кои половоста и половата разлика се „најстварни“, всушност само *аргументи* за изградба и *примена* на еден сеопшт, монолитен *модел на разлика* како вистинита „слика на светот“ – која потоа повратно, на својот специфично „заводлив“ начин ќе се постави како *легитимен* принцип на *уредување на светот*, во сите димензии, аспекти и „делови на стварноста“.

## Значењето и улогата на половоста и половата разлика како еден од организирачките предмети и принципи на мислење

...културата не е природа,  
но природата во целост е културен концепт.  
David Schneider, *What is Kinship About?*

Во рамките на интенцијата да се откријат улогата и значењето кои половоста и половата разлика ги имаат за поимноста на западната метафизика, односно, за трагањето по оние аргументи кои покажуваат дека тие во голема мера го претставуваат оној нејзин фундаментален но „немислен услов“ кој, токму поради тоа, долго останал „намерно“ невидлив, скриен или отворено потиснат, безвреден и тн. – лежи една уште поопшта интенција. Ако на примерот на западната метафизика може да се согледа како половоста и половата разлика навистина биле темел кој овозможил доминација на принципот на опозиција, а над сè на опозицијата природа/култура, бивајќи оној одлучувачки самоочигледен „пример“ од стварноста од кој може да се појде зашто не треба да се докажува, тогаш тоа, се надевам, е добар пат да се укаже на значењето и на улогата на половоста и половата разлика како на една од незаобичаените основи на човековото доживување на светот, но и - токму поради тоа – како на едно од човековите конститутивни поимски орудија за интерпретација на светот.

Тоа како и колку свештеноста на културата всушност е во голема мера свештено на поимноста, свет во кој половата разлика е битен и дури, ако подобро погледнеме, исклучително видлив чинител не само на структурирањето на односот помеѓу половите, туку и на целиот систем на општествени односи, не треба, се надевам,

посебно да се докажува. Самиот факт дека репродукцијата на човечкиот живот почива на двојноста на човечкото суштество е доволна за да укажеме на тоа дека секој свет на културата тој факт на човечката природа го „преработил“ во факт на културата.

Оттаму, ако сакаме да зборуваме за некое универзално својство на човечката природа/култура, тогаш би можеле да истакнеме дека тоа е токму културната „преработка“ на оние елементи и димензии кои претставуваат „природен материјал“ на човечноста во своевиден „културен материјал“. Тоа што тој и таквиот „културен материјал“ најчесто добива својство на „слика“, „знак“ или пак „доказ“ на некоја природа по себе воопшто не ни зборува за неговата „природност“, туку напротив, ни зборува само за карактерот на културната операција, односно, за намерата на културата токму тој „културен материјал“ да прими дистинктивно својство на природа – надвор од природата.

Понатаму, половоста и половата разлика не се само фактори кои битно учествуваат во изградбата на светот на културата на планот на „реалните“ општествени односи. Тие, исто така, и тоа во многу далекусежна смисла, претставуваат особен вид „материјали“ со чија помош се гради симболичката репрезентација на свештеноста како фундаментално својство на културниот поредок – а со него потоа се уредува не само светот на културата, туку исто така и светот на природата. Човековата претстава за светот, од самите свои почетоци, била, така да кажам, полова обележена. Природните сили претставени во митовите за човекот носеле, меѓу останатото, исто така и претстава за силите на половаста, како и за моќите на секој пол посебно. Како што добро знаеме, не постојат бесполови митови. Космогониските



и космолошките визии, исто така, биле „населени“ со половите. Така културните обележја на *женскоста* и на *машкоста*, претставите за разликата, а особено за односите на силите помеѓу половите, веќе на самиот почеток биле *преселени* од светот на „објективната“ природа во *свештои* на *преисшави*е за природното, а особено за културниот свет – од планетарните облици, светот на боговите, магиските сили, тајните дејства, принципите на моќта, улогата на разумот, па сè до крајните *принципи* на *свештои*. Ова, според моето мислење, значајно укажува на тоа колку човечкото *шело* и *шелесност* – како природа, односно, како „*предмет*“ кое човечкото суштество го затекнало – претставува истовремено значаен, незаобиколен и траен *предмет* на неговото мислење како и, исто така, „*методолошко орудие*“ со помош на кое тоа себеси си го *преисшавува* истиот тој свет во кој се затекнало. Би можело, оттаму, да се каже дека човечката телесност, а во нејзини рамки можеби најизразито човечката половост, претставуваат еден од *организирачки*е *принципи* на човечкото мислење – инструмент за толкување и за *конструирање* на човечката стварност. Што значи тоа? Човечкото суштество се затекнува со некои свои „природни“ својства, а тие, истовремено, му се „*нудат*“ како почеток на претставата за самиот себе, па на тој начин, повратно, претставуваат орудија со помош на кои ќе се снаоѓа во светот во кој се затекнало. Човековите сопствени *природни особини*, способноста на мислење, движење, дејствување и *ракување* со стварите, како и неговата/нејзината полова специфичност, се човечката стварност која тој со својата пракса истовремено ќе ја претвори во стварност на својата *култура*. Поради тоа ми се чини дека е сосема на место Леви-Стросовата идеја дека „светот претставува *предмет* на мислење барем онолку колку и средство за задоволу-

вање на потребите“ (Levi-Stros, 1966: 37, курзив Ж. П.), да се примени и на човековиот *свеш* на *шелесност*а, половоста и половата разлика, сфаќајќи го, значи, не само како средство за задоволување на (половите) потреби, туку и како *предмет* на мислење со помош на кој човечкото суштество самото си ја *организира* сопствената стварност. Иако отсекогаш ми била проблематична Леви-Стросовата идеја за настанокот на јазикот *одеднаш*,<sup>5</sup> сега ми се чини дека навистина само со една таква „загадочна“ теза може да се објасни, или подобро кажано да се разбере, *однос*и помеѓу човечката природа и култура, како и човекот во природата и во културата. Зашто, човечковата природа, едноставно, не може да се замисли без културата. Таа ја претпоставува културата. Таа е веќе, истовремено, човечка *културна природа*, зашто во неа длабоко е вплетена човечковата претстава за сопствената култура. Таа, според тоа, секогаш е *културен факт*. Од друга страна, човечката култура, исто така, не може да се замисли без човечката „*природа*“. Таа е оној простор, темел, рамка, „материјал“ во кој културата ги пронаоѓа *инструмент*и, ги црпи своите значења – и на нив го гради *човековиот свеш*. Тоа, понатаму, значи дека двата света, светот на природата и светот на културата, се *истовремено* два *стварни* и *симболички* обележени и културно *преработени* светови. Тоа се два света кои ѝ припаѓаат на човечковата *објективна природа*, но чија форма на објективност се состои и се претставува токму како *субјективна форма* на определена култура. Тоа значи дека, ако ја примениме оваа мисла на Леви-Строс за настанувањето на јазикот врз човечката природа, тоа би значело дека човечката природа, а најнапред човечковата *релација* природа/култура, можела да настане само *одеднаш*. Стварите не можеле постепено да стекнат значења. По едно прео-

бразување, чие изучување не спаѓа во општествените науки туку во биологијата и во психологијата, дошло до преод од еден степен на кој *нишито* *немало* смисла на друг степен на кој *сè* *поседува* *ло* смисла“ (Levi-Stros, 1982: 53, курзив Ж. П.). Дури кога вака ќе се постави односот помеѓу природата и културата, ми се чини дека е можно да се избегне замката на западната метафизика која во „природата“, односно, во културната конструкција на *трајниот physis* барала (и наоѓала) почеток, искон, темел и легитимитет на сите останати појдовни својства на *nomos*-от. Дури така е можно да се согледа дека и *physis*-от и *nomos*-от, всушност, се две културни конструкции чиј принцип на опозиција се „изведува“ од некоја *надворешна природа*, а потоа легитимно се „вovedува“ во културата, и тоа не само како принцип на односот помеѓу природата и културата, туку и како принцип на противставени односи помеѓу *двајта дела на културата* – трајниот/минливиот, стариот/новиот, сетилниот/разумскиот, телесниот/духовниот, машкиот/женскиот, и тн. Без ваква специфично двонасочно поставена човечка релациона природа, каде во постојан „проток“ и во движење напред-назад се наоѓаат како природата/културата воопшто така и природата/културата помеѓу половите, како и внатре во човечкото суштество, во неговото тело, по целата површина на телесноста – не може да се сфати сета сложеност која стои зад тие, на прв поглед, сосема „едноставни“, елементарни и самоочигледни факти како што се машки пол/женски пол, женска природа/машка природа, биологија на полот/култура на родот. Исто така, не може поинаку да се допре до онаа длабочина на „тајната“ која половоста/половата разлика ја има како модел во изградбата на човековиот свет, како определувачки предмет на мислење со помош на кој се градат принципите на уредување на цел еден

сложен и вкрстен систем на односи. А тој *систем на односи* по правило се претставува како однос на опозиција помеѓу две *одвоени*, недоприливи „реалности“:

1. помеѓу природата и културата воопшто, како универзална опозиција *physis/nomos*;
2. помеѓу машкиот и женскиот пол како опозиција меѓу женските и машките „природи“ – како „природна“ опозиција помеѓу два *physis*-а;
3. помеѓу женскиот и машкиот пол како опозиција меѓу „женската природа“ и „машката култура“ – како опозиција меѓу *physis*-от на женскоста и *nomos*-от на машкоста;
4. помеѓу „природното“ и културното внатре на човечкото суштество како опозиција пол/род-како опозиција меѓу *physis*-от („биологијата“) и *physis*-от („културата“) на половоста. Како што веќе споменав, „природноста“ на половоста, според моето мислење, ја претставува онаа „совршена“ темелна школка со која мисли опозицијата *physis/nomos* дека го пронашла својот *habitus*, и дека со тоа го остварила своето „легитимно“ право да претставува адекватен израз на „суштината на светот“. Платоновскиот идеал на идентичноста помеѓу *суштината* и (едното единствено) *името* (Platon, 1988), односно, *еднаста единствена* наша претстава која ја изразуваме со тоа име, овде ја нашол својата долготрајна и безбедна закрила – своето *пошкело*. Во таа смисла, може да се каже дека оваа несомнена „природност“ на половоста претставува претпоставка, оној темелен *услов на присушността* на кој почива целата западна метафизика.

Во оваа „природност“ на половоста својот најприроден сѐаишус го добива, се разбира, она што е и најочигледно – половата разлика. Машкото и женското. Тоа е толку очигледен факт на разлика што, се смета, не треба ни да се „докажува“. Нејзината „природност“ се гледа. Таа се чувствува. Не може да се превиди. Половата разлика, значи, функционира според законите на „природата“. Таа е недвосмислен факт на природата. Оттаму, и разликата меѓу половите може да биде само „природна“, и никако поинаку. Половоста овде во целост добива сѐаишус на *physis* зашто таа „докажано“ (или по добро речено, непотребно е да се докажува) е она што е надвор од човечкото дејствување. За неа не може да има никаков договор. Така, таа ги задовбива сите атрибути и статусот на прајна суштина. Тогаш, врз основа на една, наводно докажана „прајна суштина“ е можно, сосема „доследно“ и „логично“ да се изведе целата градба на метафизичката логика на суштини кои се „сместуваат“ надвор од човечкото дејствување. А врз основа на таа „базна“ логика на разлика, понатаму, можно е да се гради и цел еден доминантен опозициски модел на разлика. Можно е, потоа, да се изведе и сета „доследност“ на логиката на опозицијата на цела низа несомнени „суштини“ кои се поставуваат наспроти она што единствено се признава како резултат на човечкото дејствување и договор – со *potos*-от. Врз основа на ова, се надевам, може да се заклучи дека, всушност, западниот модел на опозиција како доминантен принцип на разлика почива на овој претпоставен, дури би се осудила да кажам, „побаруван“ пример на опозиција на планот на половоста, зашто тој има свое „несомнено“ место во природата.

Имајќи го предвид значењето кое „природата“ на половоста и половата разлика го имаат како „при-

роден“ темел на еден културен модел на разлика, логично е, убедена сум, да се заклучи дека и тој, толку „недоприлив“ темел, е исто така производ на истиот тој модел – кого, наводно, токму тој самиот го „произведува“ и го „докажува“. Самиот „доказ“ е, во овој случај, всушност нужна последица на еден културен модел на докажување, а не некоја независна, одвоена или недопрена сфера на стварност од која би „произлегол“ самиот доказ и врз основа на него и тој модел на докажување. Тој „доказ“, всушност, му е и тоа колку неопходен на овој модел за тој да може „легитимно“ и „вистинито“ да функционира како принцип на уредување на светот – поимски да ги уредува и да ги шолкува односите како во светот на луѓето така и во светот на стварите. Зашто, културата е, пишува Леви-Строс, „целина на симболички системи... (тие) тежнеат да изразат извесни аспекти на физичката и на општествената стварност и, понатаму, односите помеѓу овие два типа стварност, како и односот помеѓу самите симболички системи“ (Lévi-Strauss, цит. во Jenkins, 1979: 9, курзив Ж. П.). Тоа значи, парафразирајќи го Дејвид Шнајдер (David Schneider), дека како што природата не е „природен“ туку културен концепт, исто како што ни односот помеѓу природата и културата никако не може да биде „природен“, туку културен однос *par excellence*. Според тоа, сметам дека е можно да се застапува идеја дека, по углед на генералната опозиција *physis/nomos*, и опозицијата помеѓу природата и културата на планот на човечката половост, всушност, претставува опозиција помеѓу два дела, двата аспекта, двете димензии на културата. Таа опозиција, значи, не е некоја независно дадена „природна“ основа и „прапричина“ на сè, туку дека и самата е резултат на културната концептуализација и визија, и конечно, преработка на односот природа/култура на планот на половоста како некоја „природна“ опози-

ија. А таа опозиција, која наводно „доаѓа“ од природата, тогаш „природно“ повторно се поставува како двојна опозиција – како опозиција помеѓу две *природи* (машката и женската) и како опозиција помеѓу две *култури* – светот на машкоста и светот на женскоста.

### **Леви-Строс и културната проекција на човечкиот искон – „природната“ машка сексуалност како клуч на културата: забраната на инцестот, егзогамијата и размената на жени**

Критичкото преиспитување на антрополошката мисла на Клод Леви-Строс и неговото толкување на *оппозицијата* помеѓу природата и културата е неопходно во овој контекст, и тоа од две причини:

прво, за до крај да се согледа на што, всушност, се заснова неговата теорија за забраната на инцестот како институција со која се „извршува“ *премио* од природата во култура, и

второ, за на неговиот пример да се поткрепи погоре изнесената идеја дека половоста и половата разлика е *оној* одлучувачки *фемел* на кој се гради *оппозицискиот* модел на разлика, и врз основа на овој модел и целиот *систем* на *оимности* на западната метафизика. Имајќи го предвид тоа дека Леви-Стросовата идеја за опозицијата природа/култура претставува една од најразвиените (и во антропологијата транспонирани) современи *адиптиации* на основниот постулат на западната метафизика – опозицијата *physis/nomos* – мислам дека поради тоа е од особено значење да се утврди што е кај него *conditio sine qua non* на кој ја заснова *можността* на *културата*.

На што, значи, Леви-Строс ја заснова својата теорија за забрана на инцестот како онаа клучна, *единствена*

*интервенција* во светот на природата со која човекот си отвора можности да стане *културно суштество*? Поради што забраната на инцестот е толку посебна, исклучително значајна *дуалистичка* форма во која се *соединуваат* својствата на двата *сиропивни* света – универзалното (природата) и правилото (културата), и која е, поради тоа, „во исто време на прагот на културата, во културата и во определена смисла... самата култура“? (Lévi-Strauss, 1969: 12).

На ова прашање Леви-Строс дава недвосмислен одговор. Забраната на инцестот за него истовремено е *оштествена* (зашто е правило), но и *пред-оштествена* (зашто е универзална), и тоа од две причини. Прво, зашто го претставува она единствено *универзално* (правило) во сите култури, и второ – зашто е особена *форма на регулација*, насочена на сосема определен „*тип* на однесување на кој му го *наметнува* своето правило“ (Ibid., курзив Ж. П.). Типот на однесување кон кој забраната на инцестот ја насочува својата регулативна функција е, вели Леви-Строс, „*човековиот сексуален живот*“. Човековата сексуалност е, значи, таа универзална „*природа*“ која мора да се *регулира*, мора да ѝ се *наметне* правило, еден нејзин дел мора да се *забрани* – дури кога тоа ќе се стори се *озможува* човековиот преод во *сопостојба на култура*. Каква е, значи, „природата“ на човековата сексуалност која, како што ни порачува Леви-Строс, мора да се регулира? Таа е, пред сè, пишува Леви-Строс, „*надворешна* во однос на групата“ (Ibid.). А „*надворешна*“ во однос на групата е од две причини. Прво, зашто претставува „*највиш израз* на (човековата) *живоинска природа*, и најзначаен *осеајок на инстинктиот*“, и второ, зашто е *асоцијална* бивајќи исклучиво „*насочена* кон задоволување на *индивидуалните желби*, кои, како што е познато, имаат малку почит кон

општествените конвенции...“ (Ibid., курзив Ж. П.). Човековата сексуалност е, значи, според одредбата на Леви-Строс, *живоинска, инстинктивна, асоцијална*. Кога станува збор за асоцијалниот карактер на сексуалноста, треба да се каже дека тој веќе во следната реченица си *противречи* така што јасно согледува и истакнува, макар само *една*, но битна *социјална* компонента на сексуалноста. Забраната на инцестот, според него, претставува *една насока* на односот природа/култура, зашто „регутирањето на односот помеѓу половите претставува прелевање на културата во природата“, додека *друга насока* на односот природа/култура за него претставува сосема очигледно „природно“ *својство на ошесивеноста* во сексуалноста: таа е, како што пишува Леви-Строс, „еден почеток на *ошесивеноста* *живоин* во природата, зашто единствено човековиот сексуален инстинкт бара *стимулација од страна на друга личност*“ (Ibid., курзив Ж. П.). Оваа противречност, сепак, не го упатува на ревизија на идејата за *асоцијалниот* карактер на сексуалноста, зашто изгледа како тој овој вид *индивидуална насоченост* кон друга личност и да не ја смета за *социјална*. За него како единствено групното, *колективно однесување*, да заслужува да биде наречено социјално. Идејата дека постои некоја *природна сексуалност* која човекот *најмногу го приближува* кон животинската природа, дека таа во него претставува најсилна форма на нагонското и дека е, уште повеќе, *асоцијална* по својата „природа“ зашто е *надворешна* во однос на групата, е, смета Стивен Хориган (Stephen Horigan), најпроблематичниот дел на поставките на Леви-Строс. Тој истакнува дека во Леви-Стросовото толкување на преодот од природа во култура, забраната на инцестот добива своја специјална, *рејресивна функција* зашто со неа се „*сречува* откривањето на ‘природната’ сексуалност“ (Horigan,

1988: 44). Ова, пишува тој, најдобро се гледа во тезата на Леви-Строс дека човековата склоност кон полигамија е *вродена*, зашто „комбинираните социјални и биолошки набљудувања упатуваат на тоа дека во човекот овие тенденции се *природни* и *универзални*, и дека се исклучиво ограничувања што ги наметнуваат средината и културата одговорни за нивното потиснување“ (Lévi-Strauss, 1969: 37, курзив Ж. П.). Ваквата концепција на сексуалноста, смета Хориган, директно влијаела врз Леви-Стросовото сфаќање на културата. Културата во овој контекст, за Леви-Строс пред сè има улога да ја *ошисне* и да ја *забрани* таа наводна „природна“ сексуалност, односно „во форма на правила и на казни, закони против инцестот – да интервенира и да ги насочува овие ‘природни’ (‘кон инцест склони’) сексуални желби во прифатливите канали на брачните закони: егзогамијата и размената на жени. Природната сексуалност, според тоа, и понатаму останува таква каква што е, освен што сега предметот кој ја регулира е културата“ (Horigan, 1988: 45).

Леви-Стросовото сфаќање на сексуалноста Хориган го споредва со Фројдовото и во тоа споредување се забележува очигледниот контраст помеѓу овие две сфаќања. Слично на Леви-Строс, и Фројд централната улога во засновањето на општеството му ја придава на табуто на инцестот, но му придава и поинакво место на регулирање на сексуалноста. За Фројд сексуалноста на е „групен“ ниту „колективен“ феномен. Оттаму, забраната на инцестот првенствено има влијание врз конституирањето на *индивидуални*те полови идентитети преку Едиповиот комплекс. Во таа смисла тој и не размислува за некаква „природна“ сексуалност по себе, таа за него не е колективен феномен, ниту предкултурен факт. Притоа, кај Фројд сексуалноста и не може просто да се сведе на биолошки инстинкт, сфа-

тен во традиционалното значење како генетско, однапред детерминирано однесување заедничко за сите членови на еден вид. Сексуалноста за Фројд е производ на комплексно проникнување на биолошки, општествени и психички фактори.

Имајќи го ова предвид, Хориган нагласува дека Фројд сексуалноста и инцестуозните желби никогаш не ги сметал за „чисти“ природни феномени, за резултат на биолошки инстинкти, ниту пак за некое „изворно“ својство на човечкиот вид. Ова особено може да се воочи во неговото разбирање на детската сексуалност. Детската сексуалност, според Фројд, е бисексуална, полиморфна и перверзна. Детето не се раѓа со некој однапред определен и фиксиран полов идентитет. Целта, предметот и изворот на сексуалноста не се дадени однапред. Формирањето, односно, *фиксирањето* на половиот идентитет, како на машкиот, така и на женскиот, според сфаќањето на Фројд, се постигнува дури со процесот на *културна конструкција на сексуалноста* – низ разрешување на Едиповиот комплекс.<sup>6</sup> Тоа значи, заклучува Хориган, дека за Фројд човечката сексуалност не може просто да се сведе на биолошки предетерминирано однесување. Таа се организира, се формира и се покажува низ комплексни општествени и психички форми, што значи дека, според тоа, ни „хетеросексуалната генитална сексуалност не е дадена, таа претставува само можна, а не нужна форма“ (Horigan, 1988: 46).<sup>7</sup> Во понатамошната критичка анализа на Леви-Стросовото сфаќање на сексуалноста како некој предкултурен, „природен“ ентитет, Хориган се врти кон еден друг вид аргументација, кон примери за сексуалното однесување на приматите, за да укаже на тоа дека дури ни таа недвосмислена *живоинска сексуалност* не е природно дадена, ниту пак може да се набљудува во рамките на еден прост, рефлексен или

инстинктивен модел. Хориган ги цитира резултатите на истражувања кои покажуваат дека и сексуалноста кај животните, напротив, во голема мерка се стекнува со *искусството*, се формира со *комуникација* и *зависи од учењето*, зашто „влијајќи на мозочните функции кои се во поголема мерка подложни на модификација, како и врз способноста на мозочните активности да влијаат врз чувствителноста на пониските центри, *средината*, или *искусството*, се од *примарна важност* во сексуалното однесување на вишите цицачи“ (Beach, 1947: 310, курзив Ж. П.).<sup>8</sup> Во оваа Хориганова аргументација уште еднаш, на примерот на сексуалниот живот на „животните“, јасно може да се види целата извештаченост и натегнатост, спротивна на емпириските резултати, на обидот да се повлече *осџра разлика* помеѓу природата и културата, помеѓу животинското и човечкото. Овие истражувања, исто така, му послужиле на Хориган уште еднаш јасно да укаже на *функцијата* која ја има опозицијата природа/култура во современата антропологија. Разликата помеѓу природата и културата, пишува Хориган, „се користи како метафизичко средство за втемелување и разликување на човековите општества“ (Horigan, 1988: 49). Во таа смисла, смета тој, Леви-Строс, всушност, не се разликува многу од претставниците на американската културна антропологија, туку оди дури и подалеку од нив, зашто таа разлика експлицитно ја *онџологизира*. Разликата помеѓу природата и културата за Леви-Строс претставува „класична спротивност“ (види Lévi-Strauss, 1989: 345), и таа, смета Хориган, ја претставува токму онаа „метафизичка нишка“ која јасно покажува колку „Леви-Строс се потпира токму на таа разлика – која се *обидува да ја џовлече*“ (Horigan, 1988: 49, курзив Ж. П.). Опозицијата помеѓу природата и културата, оттаму, за Леви-Строс не е само, како што самиот вели, вредно

и корисно „методолошко орудие“, како некој за него *неуитрален медиум*, туку е, пред сè, и битна *преитвосапка* на која се заснова целата негова мисла – а чиј *резултат* ќе биде „логички исправно“ изведен како „емпириска“ *итворда* на таа иста препоставка. Во таа смисла, може да се каже дека нему навистина му била *неитходна* извесна „природна“ природа, односно, му било *итребно* да појде од таква концепција на „природна“, животинска и асоцијална сексуалност *за да иокаже* дека специфичноста на културата, навистина, се состои во сето она што природата не е. Оттаму, инсистирајќи на засек помеѓу природата и културата, а особено инсистирајќи на тоа дека, да речеме, „природната“ сексуалност е *надворешна* во однос на групата, Леви-Стросовата антропологија почива на идејата за природата и културата како *два надворешни ентитетита* – на природа која е надворешна во однос на културата, и обратно, култура која е надворешна во однос на природата. Исто така, заради ваквото *итривилегирано место* што го зазема *итроитивноста* помеѓу природата и културата во мислата на Леви-Строс како *услов* за целата негова антрополошка конструкција, не е тешко да се согласиме со Хоригановиот заклучок дека дури може да се зборува за тоа дека тој, всушност, во целото свое дело градел „сопствен мит за потеклото на културата“ (Horigan, 1988: 41). Меѓутоа, иако начелно се согласувам со Хоригановиот заклучок дека Леви-Строс градел *соитвен мит* за потеклото на културата, ми се чини дека неговата мисла може да се посматра и од еден поинаков агол. Оваа поинаква перспектива, според моето мислење, може да се заснова на два факти:

1. На тоа колку и како му бил *итребен* концептот на опозицијата природа/култура за на него минуциозно да ја изгради својата идеја дека *итринципит* *оитози-*

*ција* постои и „дејствува“ на сите нивоа на човечкото: од структурата на човечкиот дух, главен принцип на поимно/практично човечко дејствување, суштинско својство на човечката култура, па сè до доминантната основа на *внатрешната структура* на целиот систем на знаење на западната култура (така што и *сознаниеито* за неа е можно дури ако опозицијата природа/култура се прифати како „методолошко средство“),

2. На тоа како и колку му бил *неитходен* концептот на „природна“ сексуалност како „корен“, „темел“ на опозицијата природа/култура, како „крунски доказ“ дека таква опозиција навистина *ититои* и, понатаму, како онаа „прва“ и „исконска“ човечка ситуација во која се јавува *итребатита од култура* за човекот да излезе од „состојба на природа“. Со оваа конструкција Леви-Строс, како еволуционистите, *укажал* на *итрундаменталноито значење* кое половоста и половата разлика ги имаат во конструкцијата на човечкиот свет. Тоа што неговата концепција на сексуалноста е биологистичка и што тој не ја претпоставува можноста дека таа со своето устројство веќе „ја бара“ и ја претпоставува културата, ни малку не влијае врз фактот за значењето кое тој ѝ го придава. Зашто, и покрај ваквото толкување на „природноста“ на сексуалноста, Леви-Строс воопшто *не го изумил* сознанието дека токму таквата организација на човечката половост, како и *дефиницијата* на половата разлика која тој, се разбира, „конзервативно“ ја развива во својата теорија за размена на жени – е еден од суштинските, неопходни *услови* на човечката општественост. Во таа смисла, идејата дека кај Леви-Строс забраната на инцестот, егзогамијата и размената на жените претставува една форма на *оититеситвен договор*, може да се разгледува во една сосема специфична

светлина.<sup>9</sup> Во споредба со теориите на општествен договор на Русо и на Хобс, онаа кај Леви-Строс е многу попрецизна и *поконкретно* елаборирана со оглед на значењето кое им го придава на половоста и на половата разлика. Зашто, за разлика од Русо и од Хобс кои, секој на свој начин, ги градат своите слики на „природната“ човечност, без оглед дали таа е добра, благородна, нерасипана (Русо) или пак непријателска, неконтролирана, себична (Хобс), но притоа во целост ја *зајоставуваат* половоста и половата разлика како еден од „стварните“ *предмети на општествен договор*. Се разбира, знаеме дека нивните визии биле значајно обоени со *сексуални метафори*. Тие во таквите претстави го изразуваат владејачкиот став за „природната“ машка доминација, па оттаму и тие „слики“ и претстави за „природните“ особини на човечноста биле исклучиво претстави за некоја „природна“ *машкоси*. Меѓутоа, тие не сметале дека половоста го претставува она *месито* на кое почнувале конструкциите и *договорот* на културата. Тие се извесна *форма ѓоловоси* и определена полова разлика ја *подразбирале* како „природна“. Заради тоа сите особини за кои пишувале како за „природни“ човечки својства не биле, всушност, само нивната *историска проекција* на „доброто“ или „злото“ во човечката природа, туку се, исто така, особини кои веќе биле *засновани* и „изведени“ од една изразито патријархална концепција на *ѓоловајќа разлика*. Во таа смисла концепцијата на општествен договор на Леви-Строс е дотолку позначајна поради тоа што тој за „предмет на договорот“ го зема сето она што, на пример, Русо и Хобс не го споменувале или затоа што го сметале за неважно или пак за „природен“ распоред помеѓу половите – сексуалноста, забраната на инцестот, егзогамијата, размената на жени. На овој начин Леви-Строс навистина сериозно ја *ѓомес-*

*ѓил границата* на „природата“, сметајќи дека *ѓерацијата на културата*, како што и самиот вели, се „прелеваат“ и се протегаат и во оние сфери на човечноста кои порано биле сметани за „чиста“ природа. А тоа се, пред сè, човечката („природна“) сексуалност и *ѓаѓтријархалната концепција* на половата разлика според која на *свејоѓ на ѓприродајќа* му припаднал цел еден *човечки ѓол* – женското суштество.

Поради тоа овде е од особено значење да се запрашаме: каква улога имаат жените во Леви-Стросовата варијанта на општествениот договор? Зошто забраната на инцестот е предуслов и облик на премин од природата во културата, па според тоа и оној *базичен облик* на општествен договор? Што значи размената на жени која, наизглед „природно“, се изведува од забраната на инцестот и од правилата на егзогамија? Зошто се „разменуваат“ токму жените, а не мажите, и дали таа размена е навистина *ѓприродна*? И на крајот: Каков е тој облик на општествен договор на кој „природноста“ на размената на жени му е толку *ѓѓребна*? Меѓутоа, за да одговориме на овие прашања, мораме повторно да се вратиме на Леви-Стросовото сфаќање на „природната“ сексуалност и да се запрашаме за *чија* „природна“ сексуалност зборува тој? Дали е тоа некоја „општа“, заедничка и *ѓолово необележена* сексуалност, или пак тоа е сексуалност само на *еден* од двата човечки пола? Значи, дали станува збор за „природна“ машка – или пак за женска сексуалност?

Прво и пред сè, *ѓединствена* форма на сексуалност на која Леви-Строс отворено и нагласено ѓ придава карактер на *ѓприродносѓ* се, како што веќе спомнавме, „длабоките *ѓолигамни ѓенденции*“ (Lévi-Strauss, 1969: 38). Тие се вродени, природни и универзални како такви, така што нив може да ги *ѓреобрази* само



интервенција „однавтор“ – нивното појиснување и ограничување може да доаѓа и доаѓа само од средната, односно од културата.

Меѓутоа, што подразбира Леви-Строс под тие природни и вродени полигамни тенденции? Да се потсетиме на значењето на поимот. Шарлот Сејмур-Смит (Charlotte Seymour-Smith) во својот *Антрополошки речник (Dictionary of Anthropology)*, полигамијата ја одредува како „плурален брак кој ги вклучува полиандријата и полигинијата“ (Seymour-Smith, 1986: 228). Полиандријата е, да потсетиме, форма на плурален брак во кој жената има повеќе од еден маж, а полигинијата е, исто така, форма на плурален брак во кој мажот има повеќе од една сопруга. За Леви-Строс полигамијата не ја претставува оваа плурална форма на брак и во првата и во втората наведена смисла: како „полово апстрактно“ множествено сопружници, односно, како можност двата пола да имаат форма на брак во кој се „множат“ сопружниците од спротивниот пол. За него оваа плурална форма на брак во двесте насоки што ја означува полигамијата, всушност, се сведува на плурална форма на брак само во една насока, односно исклучиво како полигинија – како форма на брак во кој мажите имаат повеќе жени.

Тоа сосема јасно може да се увиди кога тој, пишувајќи за племето Намбиквара, полуномади од западен Бразил, истакнува дека полигамијата се однесува исклучиво на мажите, зашто тие ја „санкционираат полигамијата за своите водачи (headmen) и врачевци“ (Lévi-Strauss, 1969: 38). Уште попрецизно, токму кога зборува за „длабоките полигамни тенденции“, тој повторно мисли исклучиво на мажите, зашто вели дека тие „постојат меѓу сите мажи, (и) дека тие секогаш доведуваат до тоа бројот на доспајни жени

да изгледа недоволен“ (Ibid., курзив Ж. П.). Бидејќи во првиот дел од реченицата го употребил зборот „мен“ (како што, исто така, во францускиот оригинал го употребил зборот *les hommes*) кој, знаеме, во двата јазика го означува човеки на два начина – истовремено означува ошита одредница која ги вклучува двата пола, односно, *човечко* суштество воопшто, но претставува и партикуларна одредница која означува само еден пол: *мажи*. Кога тој во вториот дел од реченицата зборува за „бројот достапни жени“, исчезнува секоја можна дилема за тоа на кое значење мислел (општото или партикуларното) под поимот човек. Тоа што го спомнува *множествено* жени како *последница* на тие длабоки полигамни тенденции може да значи само тоа дека „субјектот“ на таквите тенденции може да биде само мажот – а не некоја општа генеричка одредба на *човеки* која би ги подразбирала двата пола.

И понатаму, ова (партикуларно-еднополово) подразбирање на полигинијата под (општиот-двополов) поим на полигамијата, може сосема лесно да се следи и во неговото понатамошно изложување, или подобро речено *разложување* на „суштинските“ елементи на полигамијата. Знаеме дека полиандријата, меѓу останатото, се јавува во специфичните случаи на недостиг на жени, додека полигинијата се јавува пред сè како специфичен „систем на стратификација по пол и старост, каде постарите мажи, имајќи контрола над човечките ресурси, оттаму ги контролираат продуктивните и репродуктивните активности“ (Seymour-Smith, 1986: 228). За Леви-Строс, меѓутоа, полигамните тенденции за кои прво зборува во *множина* (како божем да им припаѓаат и на машкиот и на женскиот пол), всушност претставуваат тенденција во *еднина* која му припаѓа само на машкиот пол.

Притоа, оваа полигамна тенденција Леви-Строс ја толкува како некоја *примална тенденција* на мажите која не е посебно предизвикна од тоа што, да речеме, во полигинијата, кога водачите и врачовите имаат повеќе жени, всушност ќе дојде до *недостиг на жени* кои инаку би можеле да му бидат „доделени“ на секој маж. Зашто, смета тој, „дури и во случај да постојат онолку жени колку и мажи, *тие жени нема да бидат еднакво пожелни*, давајќи му на овој термин пошироко значење од неговото вообичаено еротично значење, и дека, по дефиниција... најпожелните жени мора да претставуваат малцинство. Оттаму *побарувачката за жени* како *реален факт*, или според сите намери и цели, секогаш е во *соѕојба на нерамножежа и најнајоси*“ (Lévi-Strauss, 1969: 38, курзив Ж. П.).

Тоа значи дека длабоката *полигамна тенденција* како *тенденција на мажоси* да има *повеќе жени*, според Леви-Строс, не ја предизвикуваат определени *ошшесивени* чинители, туку, напротив, некаква „апстрактно“ и „длабоко“ мотивирана *побарувачка за жени*, која воопшто не зависи од *сиварнајта* нерамножежа помеѓу половите. Ова се засновува врз нивната (необјаснета, односно „природна“) *пожелнос* или пак *непожелнос*. Самата побарувачка за жени е, без објаснување, „реален факт“. Тоа „побарување“ за жени, како *желба* на (еден) *маж кон* (една или повеќе) *жени* е, вели Леви-Строс, секогаш во состојба на нерамножежа и тензија. Тоа значи дека, според тоа, таа „линија на пожелноста“ е *секогаш еднонасочна* – „секогаш“ е маж оној кој пожелува и „*побарува*“ жена. Никако обратно.

Преку ваквата *конструкција на пожелноста на жени* како некоја недвосмислена вонкултурна „за-

*водливос* на *објектоси*“, односно на жените, Леви-Строс ја гради целата слика на *примална брачна сцена*, и пошироко, *културна сцена помеѓу половите* во примитивните општества. Тоа е слика на „брачна сцена“ онака како што ја гледа, ја доживува и ја разрешува само еден пол – *мажоси*. Кога зборува за случаите на нерамножежа помеѓу половите тој како примери на нејзината „наистина трагична природа“ ги наведува само оние кои се однесуваат на мажот и онака како што ги *доживува*, повторно, мажот. Хомосексуалноста, полиандријата и позајмувањето жени се тие „трагични примери“ на случаи кога не може *секој маж* да си обезбеди жена. Исто така, *најтрагичниот пример* повторно е пример кој се однесува на маж. Леви-Строс дури го споменува како „најдлабока импресија“ во своите доживувања од терен. Тоа е пример на маж-ерген во едно село во централен Бразил, кој изгледал беден и запуштен и речиси оддалечен од заедницата само поради тоа што бил неженет. Тоа било, вели Леви-Строс, „единствената причина на неговото очигледно проклетство“.<sup>10</sup>

Ова набројување на „трагичните“ околности на кои е изложен мажот во случај на *нерамножежа на половите*, Леви-Строс го завршува со еден, на прв поглед, општ заклучок кој се однесува, или би требало да се однесува, на општата човечка ситуација, односно на ситуацијата во која се наоѓаат двата пола. Меѓутоа, неговата конкретизација на таа и таквата општост јасно ни говори на кој пол мислел, односно, на која *индивидуа* од определениот пол се *однесувала* сета општост на оваа човечка ситуација. Во примитивните општества, пишува тој, „не е претерување да се каже дека бракот е од витално значење за секоја *индивидуа*, бидејќи *шој*, двојно заинтересиран не само да најде *за себе* сопруга, туку и да спречи во *неговата* група да се појават две од несреките на

примитивното општество, односно, *ерген* и сирак“ (Lévi-Strauss, 1969: 39, курзив Ж. П.).

Од ова ни е јасно дека во јазикот на Леви-Строс *секоја индивидуа* никако не го подразбира тоа што, всушност, би требало да го подразбира – секоја индивидуа од *двајта пола*. Изгледа дека од неговиот *поим на индивидуа* „природно“ исчезнале и изостанале жените, па така сета оваа *ошшност на човечката* ситуација во примитивното општество всушност се однесува на една друга *ошшност* која се „покрива“ и пред сè се *подразбира* под оваа првата – а тоа е едноставно *партикуларната* општост на *едниот пол*, односно, општост исклучиво во смисла на ситуацијата во која, според неговото мислење, се наоѓа *секој маж*.

Тоа е, значи, *ошшност* на ситуацијата на *едниот пол* којашто се именува и се подразбира како „општа“, „заедничка“ *ошшност* на ситуацијата која наводно му *припаѓа* на целиот човечки род – и на мажите и на жените. *Човечкиот* така се именува и се подразбира под *машки* предзнак, а како *ошшност* ситуација се гледа само онаа ситуација во која се наоѓа мажот и оттаму таа и се толкува исклучиво од *неговата перцепција*. Заради ваквата „операција на општоста“ која ја *подразбирал*, Леви-Строс можел својот *генерален заклучок* за виталната нужност на бракот во примитивните заедници постојано и *исклучиво* да го поткрепува со „докази“ кои се однесуваат исклучиво на мажите. Така тој своите заклучоци ги започнувал цитирајќи ја мудрата поговорка на племето Чукчи (Chukchee): „ниеден човек (*маж*, заб. Ж. П.) не може да живее поднослив живот ако нема сопствена одвоена куќа и жена која ќе се грижи за неа...“ – и завршува со изреката од Истокот: „Ако човекот (*мажот*, заб. Ж. П.) нема жена, за него нема да има Рај после смртта, а ни Рај на земјата“ (Lévi-Strauss, 1969: 40, курзив Ж. П.).

Од ова, се надевам, јасно се гледа дека целината на ситуацијата во која се наоѓа *човекој од примитивната заедница* Леви-Строс ја „чита“, ја гледа и ја толкува исклучиво како *ситуација на мажот* која потоа, како тоа да е сосема логично, ја воопштува како генерална, *ошшочовечка ситуација*. Заради тоа и неговата конструкција на човековата „*примитивна ситуација*“ всушност е конструкција на ситуацијата во која се наоѓа мажот. *Субјективна на ситуацијата* е, значи, мажот кој пожелува и „побарува“ *пожелна жена*. *Вредноста на бракот*, оттаму, се состои исклучиво во она што тој му го носи и го претставува за мажот и затоа што, секако, го „спасува“ од проклетството да биде ерген. *Нерамношества* и *шенизијата* се создаваат само тогаш кога нема доволно жени за секој маж. Оттаму, *бракот* е општеествена ситуација во која се решаваат *пошребите* и желбите на мажот. *Ошшествениот живот* кој се овозможува и се создава со бракот е, всушност, „однополов“ општествен живот на мажите. Тие преку бракот ќе стекнат положба, углед и „место“ во Рајот, како и на земјата, и тн. Со еден збор, *човечкиот живот* е, ни помалку ни повеќе, *живот на мажите*. А *машката* перспектива и *концепција* на „човечката ситуација“ така станува *ошшочовечка ситуација* и се издигнува, потоа, како во случајот на Леви-Строс, дури до *антрополошкиот поим на човековата природа*.

Леви-Строс го извел истиот вид „операција на општост“ и кога станува збор за претпоставената *природна сексуалност* која „како таква“ останува заробена во природата. Кому, всушност, му припаѓа таа „природна“ сексуалност? Дали на човечкиот род *воопшто*, или пак на еден определен пол? Ако се обидеме неговите образложувања на *својствата* на таа „природна“ сексуалност да ги *читаме* на ист начин како и овие негови претходни поставки за

бракот, односно, ако малку се потрудиме во нив да откриеме за кој *ѝол* всушност зборува кога говори за сексуалноста *вооѝиѝо*, ако само се запрашаме во кој *род* тој ги менува по падежи тие „општи“ одредници, нема да ни биде тешко да увидиме дека под таа општочовечка сексуалност тој, всушност, ја подразбира *машката сексуалност*.

За да го утврдиме ова, доволно е, се надевам, побуквално да се преведе неговиот веќе наведен цитат за *суѝиѝинскиѝе* својства на таа „природна“ сексуалност на човекот. „Човековиот сексуален живот е“, пишува тој, „по себе надворешен во однос на групата, прво, зашто претставува највисок израз на *неговата животинска природа*, како и најзначаен *осѝаѝонок на инѝиѝинкѝиоѝ*, и второ, зашто е насочен кон задоволување на *индивидуалниѝе* желби, кои, како што е познато, имаат малку почитување кон општествените конвенции...“ (Lévi-Strauss, 1969: 12, курзив Ж. П.). Така, исказот за *човековиоѝ* сексуален живот, наместо *оѝиѝа генеричка одредба*, во јазикот на Леви-Строс станува, всушност, исказ за *ѝарѝукуларноѝо оѝределување* на сексуалноста на едниот, односно на машкиот пол. Ако сè уште сме во недоумица да не мисли тој сепак во општочовечки *генерички* рамки, а „законите на јазикот“ (кои сè уште го претпоставуваат и „човекот“ го менуваат по падежи исклучиво во машки род на сите познати јазици) *самиѝе ги намеѝнувааѝ* своите ограничувања, ќе биде доволно да се присетиме дека тој под *ѝолигамија* подразбирал не склоност на двата пола да имаат повеќе партнери, туку многу прецизно „природна“, „*вродена*“ и „*универзална*“ склоност на мажот да пожелува и да „*побарува*“ повеќе жени. Исто така, веќе покажавме дека тој и именката *индивидуа* ја менува во машки род.

Значи, Леви-Строс под „човековата“ сексуалност не мислел на сексуалноста на *обаѝа ѝола*, туку само

на *една* и тоа на машката сексуалност. Ако го прифатиме тоа дека Леви-Строс под *ѝприродна* сексуалност *ѝодразбирал* машка сексуалност, тогаш и *своѝсѝиваѝа* на таквата сексуалност добиваат попрецизно значење. Таа сексуалност е, да повториме, израз на неговата *живоѝинска ѝприрода*, најзначаен остаток на *инѝиѝинкѝиоѝ*. Уште повеќе, сета нејзина „анималност“ најдобро се изразува во нејзината *асоѝиѝјалностѝ*, во немањето „респект“ кон општествените конвенции, зашто ги следи само „индивидуалните желби“.

Иако прилично зачудува што мислител/антрополог од негов формат воопшто го користи поимот *индивидуа* во некое негово „природно“ значење, кога знаеме дека индивидуата може да постои само во општество и дека *само во оѝиѝиѝесѝивени рамки* нејзините „желби“ може да се *дефинирааѝ* како социјални, или пак асоцијални – оваа негова одредба на „природната“ сексуалност како *асоѝиѝјална* уште повеќе нè уверува дека тој исклучиво мислел на машката сексуалност. Зашто, ако веќе сакаме да зборуваме за „природата“ на сексуалноста, тогаш никако не би можеле *женската* сексуалност да ја определиме како *асоѝиѝјална*. За разлика од машката сексуалност чија активност не мора за *ѝоследиѝа* да никаков *однос* со друго суштество, женската сексуалност, дури и во својот „најприроден“ облик за последица ја *има* – токму *оѝиѝиѝесѝивеностѝа*. Жената е таа во која се *случува* последицата на сексуалноста. Таа раѓа друго живо суштество и, без оглед дали тоа го сака или не, без оглед дали има за тоа „мајчински“ инстинкт или не, таа со самиот акт на раѓањето е *ѝринудена* на *средба* со другото, штотуку родено човечко суштество. Значи, последицата на нејзината сексуалност никако не може да биде некоја „природна“ *асоѝиѝјалностѝ*.

Зошто беше потребно ова да се анализира подетално? Поради тоа што Леви-Строс од ваквата *машка линија на изведување* на нужноста на брачната заедница – веднаш, и на исто место, ја *изведува нужноста на забраната од инцестот*. Тој се прашува: „што би се случило, тогаш, ако принципот на колективна интервенција изразен чисто формално во правилото на забрана на инцестот... не би постоел?“ и, по кратко разгледување што би се случило доколку навистина *не постои* забраната на инцестот, тој заклучува дека „една таква можност е *инкомпатибилна со витални барања* не само на примитивните општества, туку и на *оштетени*“ (Ibid. 41, курзив Ж. П.). Тогаш за кои витални барања на општеството воопшто, односно на секое општество, станува збор? Првото витално барање е, како што кажува и самиот Леви-Строс, *забраната на инцестот*. Второто, исто така витално, суштинско барање за опстанок на заедницата е егзогамијата, но повторно во јасно стеснето, *еднонасочно* и „еднополово“ значење – *размена на жени*. Овие две барања го *овозможуваат* бракот, сродството, а со нив и целата „архитектоника на културата“. А што лежи во основата и на едното и на другото витално барање? Машката „природна“ сексуалност која е, како што вели Леви-Строс, инстинктивна, животинска и асоцијална. И понатаму, машката „природна“ сексуалност е универзално *полигамна* во својата универзалност и *вроденост*. Значи, за Леви-Строс таа е „природа“ по себе. Со неа нема култура. Таа треба да се „изведе“ од природата. Како? Дури ако имаме предвид дека Леви-Строс под „природна“ сексуалност ја подразбирал *машката сексуалност*, може да ни стане многу појасна и *појасна* целата негова *конструкција* на „човековиот“ преод од природа во култура. Тогаш сосема јасно се *вклопува* целата „нужност“ и „универзалност“ на *примитивните фази*, или подобро кажано, на трите облици

на тој „премин“ – забраната на инцестот, егзогамијата и размената на жени.

Зашто ако според Леви-Строс навистина станува збор за таква природна, животинска, инстинктивна и асоцијална сексуалност, тогаш нејзе и тоа колку ѝ се потребни забрани. За да ѝ се овозможи *премин* во култура – од таа и таква „природна“ во *оштетена сексуалност*. Забраната на инцестот е, оттаму, првото предуслов таа да *не ги следи* исклучиво своите „индивидуални“ и инцестуозни желби. Законот на егзогамијата кој во *основа* е забрана на инцестот е, понатаму, она *оштетена правило* со кое се создава и се овозможува една нова – *социјална машка сексуалност*. А размената на жени е, пред сè, средство со помош на кое се остварува тоа *правило* и се креира нова, општествена сексуалност зашто со неа се остварува главната цел – се дефинира *пожелната* (но од културата јасно *оддалечена*) категорија жени како прости *објекти* на машката сексуалност и со тоа се воспоставува *првата оштетена врска* со групата *надвор* од биолошкото семејство.

Потврда за тезата дека машката сексуалност е таа човечка „животинска природа“ што треба да се изведе во културата – и тоа со определена *интервенција* „однадвор“ кај Леви-Строс може да се најде на повеќе места. Пишувајќи за суштински *позитивни* *функции* на забраната на инцестот и егзогамијата, тој истакнува дека „причината за нивното постоење е во тоа да се воспостават *врски* меѓу луѓето (мажите, заб. Ж. П.), без кои овие никако не можат да се *воздигнат од биолошка на оштетена организација*...“ (Ibid.: 493, курзив Ж. П.).

Ако, меѓутоа, сè уште не е јасно дека кај Леви-Строс постојано станува збор за *машките* кога *говори* за

„луѓето“, тоа, се надевам, ќе стане уште поочигледно кога ќе се покаже дека тој – повторно – толкува една културна институција, чија форма никако не оневозможува таа да се однесува на *дваџа џола*, исклучиво во значење и *функција* само на едниот пол. Како кај веќе споменатото стеснето значење на полигамијата исклучиво на *машкаџа џраќџџика* на повеќеженство, така и во случајот на законот на егзогамија, Леви-Строс не претпоставува *оџшџо*, односно, така да кажам, „двополно“ правило на размена на „пожелни“ брачни партнери – *дваџа џола* и двете насоки – туку сосема јасно *џодразџира* само *еден џол* и *една насока* на таа размена – онаа „насока“ во која мажите разменуваат жени.

Таквата еднополова и еднонасочна практика тој понатаму дури ја смета и за „доказ“ на универзална применетост и трајност на егзогамијата како *кулџурен факџџ*. Тој вели: „законот на егзогамија... е *сеџприсуџен*, тој дејствува перманентно и континуирано; притоа, тој се применува на вредностите – односно на жените – вредности *par excellence* како од биолошки, така и од општествен аспект, без кои животот е *невозможен...*“ (Ibid.: 481, курзив Ж. П.). Исто така, Леви-Строс не сака да нè остави во каква било недоумица околу тоа за *чија забрана на сексуалноста* станува збор, ниту за *чија размена* всушност се работи: „забраната на инцестот е помало правило со кое се *забранува браќоџџ со мајќаџа, сесџраџа* или *ќерќаџа*, и повисоко правило кое *обрзува* мајката, сестрата или ќерката да се *давааџџ на други* (мажи, заб. Ж. П.)“ (Ibid., курзив Ж. П.). Или уште попрецизно: „забраната на инцестот не е само забрана... зашто со забранувањето исто така и се *наредува*. Како и егзогамијата, која е нејзина поширока општествена примена, забраната на инцестот е *џравило на рециџроциџџеџџ*. Жената која *никој не ја зема* и која никој

не може да ја земе е, токму од таа причина, *џонудена*. (Ibid.: 51, курзив Ж. П.).

Размената на жени, токму заради тоа што е во таква длабока врска со *машкаџа сексуалноста*, го добива своето повеќекратно значајно место и значење. Забраната на инцестот, правилото на егзогамија, би било, како што вели Леви-Строс, *невозможно* доколку не би постоела оваа форма на „трговија со жени“. Забраната на инцестот не би била можна доколку на *мажџоџџ*, наместо „пожелна“ мајка, сестра или ќерка, не му се понуди нечија *џуѓа* сестра, ќерка или дури мајка. Со оваа заемна *џонуда на жени* од страна на мажите, правилото на егзогамија – како форма на размена на „вредности“ исклучиво *меѓу* мажите – станува возможна како *оџшџесџвена џраќџџика*. Зашто со тоа правило се овозможува токму она што е најважно – *излегувањеџо* на мажот од природата. На тој начин, размената на жените овозможува *замена на една форма* на машка („природно“ инцестуозна) сексуалност со *друга*, исто така машка (општествена и егзогамна) форма на сексуалност. Со неа, значи, се овозможува *џремџн* во состојба на култура на она што, според Леви-Строс, се поставува како „прва природност“ – машката, животинската, инстинктивната, асоцијалната, инцестуозната сексуалност. Таа треба да се *забрани* за воопшто да се случи култура. Следствено, забраната на инцестот е своевидна *забрана на машкаџа „џприрода“*.

Поради ваквата низа *џозициџни*, посредувачки и *оџредмеџџени значења* кои Леви-Строс им ги придава на жените, ни најмалку не зачудува неговата заводлива реторика за *вредноста на женаџа*. Жените се „вредност од фундаментално значење“ (Ibid.: 32), тие се „од суштинско значење за групниот живот“ (Ibid.: 43) и „најдрага сопственост“ (Ibid.: 62). Жени-

те, значи, претставуваат *сѝока* која, во *сисѝемоѝ* на *недосѝиѝ* на производи од витално значење, претставуваат *највисока вредносѝ* зашто го произведуваат не само она највиталното – самиот живот, туку и самиот *услов на оѝиѝесѝivenessѝа* на човечкиот живот – машката *кулѝурна сексуалносѝ*.

Меѓутоа, зад овој заводлив патос за „суштинската“ вредност на жените затоа што го произведуваат самиот живот лежи, или подобро кажано, се крие една, според мислењето на Леви-Строс, уште „посуштинска“ *сушѝина*. Зашто, ако *вредносѝа на жениѝе* само така, наизглед логично, би се изведувала од фактот што тие *ѝроизведуваатѝ живоѝ*, тогаш не би било нелогично да се *замисли* и да се *укаже* на такви општествени форми на брак и сродство во кои жените би *разменуваале мажи*, а на кои, инаку, Леви-Строс воопшто и не се осврнува како на антрополошки материјал. Тој дури нагласува дека таквата структура на односот на половите „во која половите би биле *обратѝно расѝоредени*“ може да се смета само за теориска можност која „може веднаш да се отстрани на експериментална основа: во човековото општество луѓето разменуваат жени, не обратно“ (Lévi-Strauss, 1989: 56).

За жал, неговата реторика за „суштинската“ вредност на жените сепак *не ѝочива* на некое нивно *соѝсѝвено своѝсѝиво*, па дури ни на таа *манифесѝна* доблест на произведување живот која самиот Леви-Строс ја истакнува, туку пред сè, односно „длабински“, повторно на своето *ѝосредувачко* својство – како своевиден *инсѝруменѝ* на *ѝосредување* со помош на кој мажот успева да *излезе* од својата животинска и инстинктивно „инцестуозна“ природа. Зашто, токму на местото на кое зборува за вредноста на жената како „најскапоцена сопственост“ во примитивниот

систем на вредности, тој веднаш се поправа и додава дека на тоа не се *заснова целинаѝа* на фундаменталната *функција на реципрочносѝа*. Од тоа следи дека постои уште една *ѝодлабока сѝрана* на функцијата на реципрочност која, изгледа, сепак почива на некоја „природност“ на жената која за Леви-Строс има предност. Така, тој пишува дека „пред сè, жените не се примарно знак што има општествена вредност, туку претставуваат природен стимуланс; и тоа стимуланс на единствениот инстинкт чие задоволување може да се одложи и следствено, на единствениот инстинкт кај кој, во актот на размена, како и низ свеста за *реципрочносѝа*, може да се случи трансформација од стимуланс до знак, па, одредувајќи ја со овој фундаментален процес преобразбата од природа во култура, да се стекне *каракѝер на инсѝиѝиѝуѝија* (Lévi-Strauss, 1969: 62-63, курзив Ж. П.).

За што станува збор овде? За тоа дека жените, пред да станат знак што има општествена важност, имаат една „специјална“ *ѝприродна* особина која, значи, му *ѝреѝходи* на сето општествено што би можело да ја означи. Таа нивна „природна“ особина е во тоа што тие претставуваат *ѝприроден сѝимуланс* за еден, за Леви-Строс очигледно најважен, и за сè што ќе следи – *ѝримарен инсѝинкѝ*. Кој инстинкт е тоа? Кој е тој *единсѝивен* човечки инстинкт, според Леви-Строс, чие задоволување може да се одложи? Кој е тој инстинкт на чие *ѝреобразување* влијаат „актот на размена“ и „свеста за реципрочноста“? Понатаму, кој е тој инстинкт што се *ѝреобразува* од стимуланс до знак? И, на крајот, кој е тој инстинкт кој во сите овие процеси, всушност, ја *дефинира* „самата“ *ѝреобразба* од природа во култура?

Ако не се лажам, постои еден инстинкт кој Леви-Строс овде не го именува директно, но на кој, всушност,

мисли. На што е жената „природен стимуланс“? На машката „природна“, инстинктивна и инцестуозна сексуалност зашто за неа сите жени, без разлика, а особено оние што се „природно“ негови, се *пожелни*. Кој е тој *акт на размена* кој така *пресудно* влијае на преобразбата на тој инстинкт од стимуланс во знак? Тоа е актот на размена кога мажот *своите жени* ги разменува за жени кои му припаѓаат на некој *друг маж*. Каква *свесност за реципрочност* се развива овде? Тоа не е, како што може да се помисли на прв поглед, *свесноста за реципрочност на (самите) жени* кои „формално“ се разменуваат, туку напротив, овде се гради свеста за *реципрочноста на односи меѓу мажите* – со помош, со посредство и *преку жени*.

И за кој тоа *фундаментален процес* станува збор, кој понатаму, според Леви-Строс, ќе ја *дефинира* онаа пресудна точка на премин помеѓу природата и културата? Овде, според моето убедување, станува збор за фундаменталниот процес на *преобразба на мажите* од „природно“ суштество заробено од животинската, инстинктивна, асоцијална и инцестуозна фасцинација со жените како „природен стимуланс“ – во *оштетено суштество*. Тој е оној „природен човек воопшто“ кој *одложува* својот инстинкт и така стапува во *акт на размена* со друг маж зашто двајцата се одрекнуваат од *своите „природни“ жени*. И потоа стекнува *свесност за реципрочноста* којашто се добива со таквата размена.

Со овој „фундаментален процес“, поред Леви-Строс, не се случува само преобразбата на мажот од природа во култура, туку тоа е фундамент, односно суштина – *дефиниција* на преминот како таков од „целата“ природа во „целата“ култура. Зашто, со овој процес на *трансформација* овој инстинкт не се претвора само од стимуланс во *знак* – тој го добива и целото

*својство на институција*. Во рамките на овој збир значења жената добива *специјално место*, но никако како вредност „по себе“, туку како функција „по себе“. Заради тоа што го претставува оној примарен објект на желба на кој се *случува одложувањето на машките инстинкти*, таа со тоа претставува и „*суштински објект*“ – посредник во преминот од *природа во машка култура*. Таа својата „вредност“ и „суштинско значење“ го добива, значи, не како човечко суштество туку исклучиво како предметна *функција на премин*, како средство со помош на кое мажот преминува од состојба на својата (инцестуозна) природа во состојба на својата (егзогамна) култура.

### **Леви-Стросовата форма на „примален“ човечки договор – општествениот договор помеѓу мажите и опозицијата помеѓу женската „природа“ и машката „култура“**

Забраната на инцестот и размената на жените, како што видовме, го претставуваат оној *посредувачки инструмент* кој овозможува машката сексуалност да премине од „состојба на природа“, во која владее *законоит* на машкиот инцестуозен инстинкт, во *состојба на културата* во која тој инстинкт се одложува, се насочува кон *иуди* жени и со тоа овозможува *оштетена организација на половаоста* како фундаментален *услов на културата*. Со забраната на инцестот, односно, со *одрекувањето* на мажите од своите „природни“ жени, таа „природна“ сексуалност се преобразува во *културно дефинирана сексуалност* која за последица има егзогамија – општествена, не природна, *репродукција* на човечкото суштество. Така, забраната на инцестот е, пишува Леви-Строс, прелиминарна мерка со која се „утврдува природната дистрибуција да *не биде ос-*



нова на општествената практика кога станува збор за жените“ (Lévi-Strauss, 1969: 44, курзив Ж. П.). Со неа, понатаму, „се потврдува, на полето витално за групниот опстанок, првенството на општественото над природното, колективното над индивидуалното, организацијата над произволното“ (Ibid.: 45). Од ова може да се заклучи дека за Леви-Строс преобразбата на машката сексуалност го претставува оној пресуден, *одлучувачки моменти* во кој се случува *премин* од состојбата на природа во состојба на култура. Оттаму, забраната на инцестот, а особено размената на жените како пресудна *форма на поседување* ги претставува оние основни и нужни *инструменти* со помош на кои тој премин остварува и овозможува една, во однос на природата, нова состојба од „повисок ред“ – *оштествената состојба*.

Меѓутоа, размената на жени ја нема исклучиво таа една клучна, посредничка улога со која машката *природна* сексуалност се преобразува во *културно* нормирана сексуалност. Таа има уште една, можеби уште позначајна, *посредничка улога*. Како своевиден *инструмент на поврзување*, размената на жени овозможува уште и фундаментално да се преобрази *видој врска меѓу мажите* – и таа да премине од „состојба на природа“ во една нова состојба, состојба на култура.

Оваа преобразба на врската помеѓу мажите Леви-Строс јасно ја истакнува и, по углед на Диркем (Durkheim) и на Фердинанд Тенис (Tönnies), се дефинира како преобразба од *механичка кон органска солидарност*. Механичката солидарност меѓу мажите Леви-Строс ја означува како однос *помеѓу браќа*. Тоа е однос кој на мажите им е даден со природна врска, односно со раѓањето. Тоа е, со други зборови, *природна категорија на мажите*. Браќата се во блиска

врска но, вели Леви-Строс, таа блискост се заснова исклучиво врз нивната *сличност*. Тоа е механичка форма на солидарност зашто „ништо не додава и ништо не соединува; таа е заснована на културно ограничување, задоволена е со репродукција на еден тип на поврзаност чиј модел го пружа природата“ (Lévi-Strauss, 1969: 484).

Поинаква, *културна* форма на солидарност е возможна, смета тој, *дури* со размена на жените, зашто со неа мажите *излегуваат* од природниот, механички тип на поврзаност, кој го карактеризира односот помеѓу браќата, во *органичен* тип поврзаност. Со нив настанува нов тип односи и нова, *оштествената категорија на мажи*, како што е зет, или кум. Меѓу мажите сега настанува еден нов вид солидарност која не е природна и дотолку е позначајна зашто „доведува до *интеграција на групата* на едно ново рамниште“ (Ibid., курзив Ж. П.). Солидарноста која настанува меѓу мажите добива сосема нов *релативен* квалитет. Тој се состои во тоа што мажите сега „меѓусебно се надополнуваат и функционално се ефикасни еден за друг... нивната *машка врска е потврдена* со тоа што *секој маж го снабдува оној другиот* со она што тој го нема – со жена – по пат на нивното *истовремено прикажување* од она што двајцата го *имаат* – сестра“ (Ibid., курзив Ж. П.).

Така, смета Леви-Строс, прво со забрана на инцестот, со егзогамијата и на крај, со размената на жени се овозможува „општеството да влијае на природниот поредок“ (Ibid.: 489). Овие три културни форми се, според неговото мислење, *три фундаментални индустријали* на културата во човечката природа, со кои се овозможува премин од состојба на природа во состојба на култура. Тие се, значи, претпоставки

на културата воопшто. Поради тоа *бракоѝ* и *роднинскиѝе односи* кои настануваат од него се пресудни за човековото постанување културно суштество. Бракот, истакнува тој, е „драматична средба помеѓу природата и културата, помеѓу крвната поврзаност и сродството“ (Ibid.). Значењето на бракот се оглда пред сè во тоа што во него доаѓа до *ѝтрансформација на сексуалноста*, зашто „сексуалниот акт, кој имал своја основа во промискуитетот, се преобразува во *договор, церемонија* или *свешта ѝајна*“ (Ibid.). Уште попрецизно, нагласува Леви-Строс, сродството и бракот преставуваат „*оѝшѝесѝивена сосѝојба ѝо себе*, преобликувајќи ги *биолошкиѝе односи* и *ѝприродниѝе чувсѝива*, присилувајќи ги во структури... и принудувајќи ги да се воздигнат над своите *изворни карактерисѝици*“ (Ibid.: 490, курзив Ж. П.).

Со овие три интервенции, од кои дури тогаш можат да настанат бракот и сродството како *оѝшѝесѝиво ѝо себе*, Леви-Строс, всушност, доследно ја заокружил својата теориска концепција за човековит премин од природа во култура. Меѓутоа, што е она што оваа Леви-Стросова теорија на премин го *ѝодразбира*, а со тоа и не го објаснува, но сосема очигледно (*ѝодразбирајќи*) го истовремено и го *афирмира* како онаа *клучна* препоставката која – како *услов на кулѝураѝа* – „морала“ да биде преобразена? Тој нужен и неопходен *услов на кулѝураѝа* за Леви-Строс е *ѝреобразбаѝа на мажоѝи*. Тој е, значи, оној „фактор“ без чија преобразба нема ни „општество по себе“.

Таа преобразба е, како што спомнав, *двојна ѝреобразба* на машката „природа“. Тоа може сосема јасно да се препознае во погоре наведениот цитат со кој Леви-Строс ги *дефинира* двете фундаментални „ставки“ врз основа на кои сродството и бракот може да се означат

како *оѝшѝесѝиво ѝо себе*. Тоа се: 1. трансформацијата на биолошките односи и 2. трансформацијата на „природните“ чувства. Како може поблиску да се определи што мисли тој дека спаѓа во овие две „ставки“? Одговорот, ми се чини, не е тешко да се пронајде. Да се прашаеме само кого тоа Леви-Строс го спомнува кога пишува за трансформацијата на биолошките односи? Ги спомнува мажите кои од механичка (братска) солидарност со размената на жени преминуваат во органска (зетовска) солидарност. Понатаму, за чија трансформација на „природните чувства“ тој упорно зборува? Зборува за „природните“ чувства на мажот кон „своѝѝе“ жени. Ни на едно место не се *ѝреврѝува односоѝи* – тој зборува исклучиво за „природните“ *чувсѝива* на мажот во „побарувачката“ на жени и за *ѝѝѝовиѝе врски* меѓу мажите кои се воспоставуваат со меѓусебно „снабдување“ со *соѝсѝивениѝе жени*. Ни на едно место тој нема да ја спомне „природната“ или некава друга сексуалност на жените, или пак „природата на врската“ меѓу нив.

Жените како *субјекѝи* во кои, еднакво како и кај мажите, би се случувала *ѝтрансформација* од природа во култура, едноставно *не ѝосѝојаѝи* во дискурсот на Леви-Строс. Тие секогаш се во *функција на ѝреминоѝи* – тие се *највреден* „инструмент“ со кој мажот го остварува сопствениот премин во култура. Доказ дека тоа е така е токму *разменаѝа на жени*. Зашто, во текот на целото излагање за преминот од природа во култура толку „доследно“ да се изложува теорија и без престан да се зборува исклучиво за *размена на жени*, според моето мислење доволно говори за тоа кој е овде *субјекѝи*, а кој *објекѝи* на така замислениот и теориски образложен „премин“.

Во целото излагање на Леви-Строс жените се онаа *базна маѝерија* преку која и по пат на која се извршува

преминот на мажот од природа во култура. Таа е она клучно *месѝо* на *ѝтрансформација* на кое, вели Леви-Строс, благодарение на тоа што таа е „природен стимуланс“ и што е, значи, неспорно „пожелен предмет“ на неговата желба – *се случува* суштински процес на *одлагање на инсѝинкѝиоѝи на мажѝиѝ*. Поради тоа, понатаму, жената како „таква“, според Леви-Строс, веројатно и не ја менува својата „*ѝприрода*“ – таа е „природен“ објект на неговата желба. Зашто токму поради таа нејзина недвосмислена *ѝприродна* „пожелност“ мажот се согласува да ја *ѝренасочи својаѝиѝа* „*ѝприродна*“ желба – од „своите“ жени на „туѓите“ жени. На крајот, во таа размена мажот повторно „добива“ жена. Дотолку повеќе што со неа го добива и *сеѝио осѝананѝио* – својата *друга ѝприрода*, односно културата, како и *оѝѝѝесѝѝвенанѝиѝа организаѝија* на односи со другите мажи – *оѝѝѝесѝѝвеносѝиѝа* на сопственото суштество, зашто „роднинската врска со другото семејство ја осигурува доминацијата на општеството над биолошкото, на културата над природното“ (Ibid.: 479).

Леви-Строс уште попрецизно нè упатува на *ѝприродаѝиѝа* на овој премин од состојба на природа во состојба на култура кога зборува за *оѝѝѝесѝѝвеноѝиѝо значење на бракоѝиѝ*. Со институцијата брак, вели тој, се овозможува суштинска преобразба – се преобразува „природната“, инстинктивна, инцестуозна и промискуитетна сексуалност во „*договор, церемонија или свеѝиѝа ѝѝајна*“. Ако имаме предвид за чија сексуалност тој упорно зборува, тогаш единствено ни останува да заклучиме дека *договорѝиѝ* ој се склучува со бракот не е *ѝрвенсѝѝвено* договор помеѓу сопружниците, мажот и жената, туку над и пред сè, *форма на оѝѝѝесѝѝвен договор ѝомеѓу мажѝиѝе*.<sup>11</sup> Зашто, тие се одрекуваат од својата „природна“ инцестуозност така што се договараат со другите мажи заеднички да се одречат од

својата „природност“, односно од желбата кон своите сестри, мајки, ќерки и за возврат да „добијат“ сопруги, а со нив и нов вид општественост.

Така Леви-Строс, всушност, во своето аналитичко „понирање“ до „првите“ и „природни“ предуслови на човечката општественост поаѓа од една хипотетичка реконструкција која потоа ја изведува и ја дефинира како „прв“ договор меѓу луѓето. Бидејќи *ѝпредмеѝиѝ* на тој *договор* е машката сексуалност, сфатена како *асоѝијална и ѝолигамиски инсѝинкѝиѝивна* по својата „изворна“ природа, тогаш, значи, е јасно дека тој прв договор меѓу луѓето се јавува исклучиво како *договор меѓу мажѝиѝе*. Со него тие се согласуваат на *кулѝѝурна забрана* на сопствената форма на „природна“ инцестуозна сексуалност – а со тоа се согласуваат и со *оѝѝѝесѝѝвоѝиѝо* како културна форма на нивната егзистенција.

Овој договор, понатаму, се заснова на Леви-Стросовата визија на *ѝрваѝиѝа оѝѝозиѝија* која мора да се воспостави и да се *надмине* за да се овозможи човечкото општество. Тоа е опозицијата помеѓу *дваѝиѝа ѝѝиѝа машка сексуалносѝиѝ* – помеѓу „природната“ (инцестуозна) и „културната“ (егзогамна) машка сексуалност. Машката сексуалност е, значи, прапочеток – „извор“ на човечката „природност“ која со културата мора да се *ѝоѝѝисне* и да се *ѝреобрази*. Како таква, таа претставува *искон* од кој „сè почнува“ – а над сè извор на опозицијата природа/култура. *Прваѝиѝа забрана*, како што следи од овој концепт на Леви-Строс, е *забранаѝиѝа* на машката „природа“.

За тоа дека вака сфатената човечка општественост е овозможена со размена на жени, односно дека таа е *фундаментална ѝреѝѝѝосѝѝавка* на „човечкото“ општество, Леви-Строс нема многу дилеми. Тој от-

ворено тврди дека „размената на жени функционира, според тоа, како механизам кој посредува помеѓу природата и културата, за кои најнапред се сметало дека се раздвоени. Заменувајќи ја натприродната и примитивна механика со културна архитетоника, тој брак создава една поинаква природа која човекот може да ја менува, односно, посредувана природа“. (Levi-Stros, 1966: 164, курзив Ж. П.). Меѓутоа, каква „културна архитетоника“ е тоа кога посредуваната, друга човечка природа, која ја надминува „примитивната механика“ на природата, се остварува така што еднаш половина од човечкиот род (мажите) ја разменува онаа другата половина (жените)?

Во врска со тоа дека мажите во тој „прв човечки договор“ претставуваат субјекти на размена, а жените, сообразно со тоа, нејзини објекти, Леви-Строс исто така ни најмалку не заобиколува. Тој пишува: „...мажите на планот на културата извршуваат размена на жени кои истите тие луѓе ги одржуваат на планот на природата...“ (Ibid.: 161, курзив Ж. П.). Исто така, тој не прикрива уште еден, необично значаен аспект на оваа размена – а тоа е фактот дека оној кој е субјект на размена истовремено е и субјект кој ја има моќта суверено да го означува предметот на размена, во овој случај жените, и сака да му ја дефинира „вредноста“ и пред сè „употребливоста“. Тој дури отворено тврди дека определувањето на жениите од страна на мажите е „вистински“ пример на заемност помеѓу природниот и културниот процес. Така, тој пишува дека „вистинската заемност произлегува од два процеса: природниот процес кој се одвива преку жените кои раѓаат луѓе, и културниот процес чии прошагониски се луѓето кои социјално ги определуваат жениите напоредно со нивното раѓање по природен пат“ (Ibid.: 162, курзив Ж. П.).

Што значи ова? Леви-Строс овде пишува за нешто исклучително привлечно – за таков концепт на односи помеѓу природата и културата кој, се чини, не ја подразбира нивната опозиција. Тој пишува за заемноста на односите помеѓу тие два процеса и така, би се рекло, експлицитно ја обвива сопствената идеја за тоа дека опозицијата природа/култура не само што е доминантна структура на човечкиот дух, туку дека е суштинско својство на човечката култура. Овој концепт на заемност, уште повеќе, се чини, како по својот степен на општост да ја надминува онаа „првата“ опозиција која се воспоставува со забрана на „природната“ машка сексуалност. Или, уште попрецизно кажано, се има впечаток дека таа „прва опозиција“ претставува услов и корен на воспоставувањето на нејзината сопствена природност – заемноста на природните и културните процеси.

Меѓутоа, ако го анализираме горниот цитат повнимателно, се поставува прашањето кој вид заемност се воспоставува помеѓу природните и културните процеси? И, уште поважно, која доделба Леви-Строс ја препорачува како „основа“ на оваа заемност? Одговорот на овие прашања ќе го најдеме само ако повторно се запрашаме кој пол, врз основа на овој „принцип на заемност“ му „припаѓа“ на кој процес – кој на природниот, а кој, пак, на културниот? Ќе видиме дека во природниот процес е „сместен“ женскиот пол, бидејќи тој се „одвива преку жениите кои раѓаат луѓе“ и дека, наспроти тоа, културниот процес суверено му припаѓа на машкиот пол, односно, на поимот на луѓе од кој, како што убаво гледаме, се исклучени жениите. Мажите, пишува тој, се прошагониски на културниот процес и тие се тоа поради тоа што, пред сè, „социјално ги определуваат жените“.

Значи, идејата на Леви-Строс со опозиција помеѓу машката *природна* и *културна сексуалност* да се гради и да се воспоставува нејзината спротивност, односно заемноста помеѓу природните и културните процеси, претставува една своевидна и оригинална визија на „итрина на умот“ со која се тврди дека *e* она што всушност воопшто *не e* – само затоа што *не се забележува* едно специфично дејство на „поместување на опозицијата“ на кое, потоа, всушност и почива таа „декларативна“ заемност. Зашто, неговата *визија на заемноста* помеѓу природните и културните процеси сосема очигледно *почива* на *опозицијата* помеѓу човечките полови, на фактот дека еден пол (жените) *припаѓа* на природата, додека другиот пол (мажите) не само што *припаѓа* на културата, туку е и нејзин *врховен субјект*. Следствено, женската „природа“ е *природа* „по себе“ зашто *преку женише* се одвива процесот на раѓање, а машката „природа“ е, уште поексплицитно, *култура* „по себе“ зашто мажите се нејзини *субјекти*, односно „протагонисти“. Тоа значи дека Леви-Строс својот принцип на заемност го гради на необјаснета, но очигледно длабоко подразбирачка „природна“ *опозиција* помеѓу машките и женските „*природи*“.

Таа опозиција е, меѓутоа, дури двојно „полово опозициска“:

1. Женската „природа“ *припаѓа* на природата, додека машката *припаѓа* на културата. Заклучувајќи посредно од начинот на заклучување на Леви-Строс (зашто тој *ни на едно место* женската сексуалност не ја зема за *предмет* на својата расправа, ниту пак помислува *за видо* на нејзиното можно културно преобразување) оваа опозиција може да се определи како опозиција помеѓу двете сексуалности – помеѓу „културно необработената“

(зашто е „природно“ *безопасна*) женска сексуалност и „културно обработената“ (зашто е „природно“ *опасна*) машка сексуалност. Едната *останала* во природата, додека другата *преминала* во културата. Тоа е опозиција помеѓу *природната женскост* и *културната машкост*.

2. Вака дефинираната машка „природа“, според Леви-Строс, не само што *преминала* во култура, туку и станала нејзин *субјект*. Поставен како субјект на културата, мажот добива една „специјална“ моќ – а тоа е *моќта на едниот пол* „социјално да го определува“ *другиот пол*. Така, жените не останале просто засекогаш во „природата“. Тие, ете, сепак „преминале“ во културата, но *дефиницијата* на нивната *културност* ја добиваат „однавтор“, од страна на главниот протагонист кој ги означува и им дава *социјално определување*. Овде, според тоа, станува збор за *опозиција* со уште подалекусежни практични и *именски последици*. Зашто, тоа е опозиција помеѓу *субјектот* и *објектот*, помеѓу *означувачкото* и *означеното*, која, токму поради тоа што е таква, се воспоставува како *доминација* – на субјектот над објектот, означуваното над означеното, машкиот пол над женскиот пол, машката „култура“ над женската „природа“.

На што ја заснова Леви-Строс оваа двојна *полова опозиција*? На она што тој смета дека претставува *суштина* која *не може* да се доведе во прашање. Тоа „она“ што претставува „суштина“ која не може да се доведе во прашање е *раѓањето*. На раѓањето се заснова егзистенцијата и обновувањето, повторно, на суштината на „она“ најважното – општествената група. А од „суштината“ на раѓањето и обновувањето на групата, потоа, сосема „логично“ следат и други „суштини“ кои, со самото тоа што „произлегуваат“ од

првата „суштина“, веќе не се доведуваат во прашање – тоа се жените и нивната *размена*. Оваа хиерархија и „логика на суштините“ најдобро се изразува во нивниот исказ дека „*групаџаа го продолжува својој живој преку жениџе – единствено на размениџе на жениџе секогаш им одговара некоја реална содржина*, дури и ако специфичниот начин на кој секое општество ги организира или го замислува нивниот механизам овозможува во нив да се внесе помалку или повеќе *символичка содржина*“ (Levi-Stros, 1966: 145-146, курзив Ж. П.).

Што е за Леви-Строс таа „реална содржина“? *Единствено*, вели тој, на размената на жени ѝ *одговара* некоја „стварна содржина“. Тоа значи дека *единствено* во размена на жените се *разменува* некоја „суштина“ која без двоумење би можела да се определи како „реална“ – а не како симболична. А тоа, понатаму, значи дека ништо друго и *не мора* да биде „реално“, туку културно *изведено*, но сепак таа подоцнежна „нереалност“ мора да се заснова на некоја *прва*, макар и единствена, *симварности*. Таа „стварност“ оттаму се „појавува“ како прва и „суштинска причина“ – како *најдлабока* претпоставка на сè што ќе *следи* од неа.

Меѓутоа, дали сето тоа што *следи* навистина претставува *последница* на оваа „реална содржина“? Или можеби сепак станува збор за *обратен* след на нештата? Нели е, можеби, таа „прва суштина“, таа „реална содржина“ како „суштинска претпоставка“ на *сè што следи од неа* возможна како таква дури ако е *дедуктивно изведена* од она што се претпоставува дека „следи“ од неа? Оттаму, да се запрашаме заради што таа „реална содржина“, според Леви-Строс, е *смесиена* токму во размената на жени? На кои претпоставки *почива* таа?

Како прво, почива на првата и затоа *експлицитна иденџификаџа* содржана токму во оваа реченица: групата го *продолжува* својот живот преку жените – *ergo* единствено на размената на жените ѝ одговара некоја „реална содржина“. Овде, со други зборови, недвосмислената *вредности на живојој*, односно вредноста на продолжувањето на животот на групата, апсолутно се *иденџификува* со претпоставката за *единствената* возможна *форма* со која *живојој* се овозможува и се продолжува – со размена на жени-те.

Значи, овде не станува збор за тоа дека фактот што групата го продолжува својот живот *преку жениџе* ја означува само таа едноставна и „реална содржина“ – „чисто“ обновување на животот *без оглед каков облик има*. Ако би било така, тоа би значело дека групата се обновува *преку* некоја „општа“ или „апстрактна“ жена која може да добива *различни* културни *видови* на нејзината „природа“. Исто така, тоа би значело дека групата го *обновува живојој* во различни форми на размена – па можеби и во „размена на мажи“. Дека тоа во овој случај не е така, нè упатува фамозната „универзалност“ на размената на жени. Зашто, тоа е веќе сосема определен и јасно културно дефиниран *еден вид на женска природа* кој овде Леви-Строс го поставува како *единствена*, „општа“ и „апстрактна“ природа на жената. Меѓутоа, како што видовме, овој специфичен вид женска „природа“ не настанал сам од себе. Тој е *изведена природа* – и тоа од машката „природа“ која во него го пронаоѓа *посредувачкиој инструмент* на сопствениот премин во култура.

Како тоа женската „природа“ е изведена од машката „природа“? Да повториме, *размената на жени* за Леви-Строс е *единствената форма на преод* на машката природа – од „природа“ во култура. Таа ги

прави можни *двете „суштински“ култури*, обете „суштински“ врзани за мажот: трансформацијата на машката „природна“ сексуалност во *културна сексуалност*, како и трансформацијата на *природниите врски* помеѓу мажите (механичката солидарност) во *врски од културен тип* помеѓу мажите (органска солидарност). Според тоа, за овие „суштини“ да имаат своја реална подлога, тие мора да потекнуваат од некоја уште „пореална“ суштина – од фактот дека размената на жени не е само некое „симболичко дејство“, туку дека нејзе ѝ одговара некоја „реална содржина“. Зашто, бидејќи размената на жени во визијата на „прималната сцена“ на Леви-Строс, има *суштинска функција* во преобразувањето на машката природа во *култура*, тогаш е очигледно и тоа колку е потребно нејзе, ете, суштински да ѝ *одговара* некоја „реална содржина“. Поради тоа, значи, и се *пронаоѓа* таквата „реална содржина“, или подобро кажано, *дедуктивно се сместува* токму на она место кое е од решавачко значење за сите *останати „суштини“* и за нивната одржливост како „изведени содржини“. Зашто, за да може да бидат „навистина изведени“, тие мора своето „потекло“ да го *појврдуваат* во некој дел на „стварноста“ којшто потоа, всушност, им го *овозможува* таквото „изведување“. Оттаму, оваа Леви-Стросова концепција на „*реалната содржина*“ како некој *прв услов* на сите останати „суштини“ претставува, всушност, *хипотетичка конструкција на преходниот услов* кој *нужно* произлегува и следи (назад) од неговите наводни подоцнежни „последници“, односно од *следните „суштини“*. Таа „реална содржина“ не е, значи, прва причина, туку *изведен логички услов* на целата *градба на последици* за кои тој услов се јавува како *нужен* – како нивен сопствен „*почеток*“. Дури така е возможно на *една форма* на обновување на групата, онаа што се одвива преку размената на жени, да ѝ

се придаде значење на *реална суштина*. Зашто, токму таа специфична *форма на обновување* на живото на групата „изискува“ на размената на жени да ѝ *одговара* некоја „реална содржина“ – како *основа*, како сопствен *искон* и најдлабока *причина* од која потоа следи целата „градба на последиците“.

За тоа дека *содржината* на Леви-Стросовата идеја за „стварната содржина“ претставува своевидна логичка *конструкција на суштината* како „причина“ за да се *докаже* исправноста и „природната причиност“ на *последиците*, односно низата други „суштини“ кои следат од неа, ни говори, исто така, и неговата погоре наведена претпоставка за *двојната половина* која е, се чини „природно“, во *коренот* на човековиот премин од природа во култура. Зашто, ако тој отворено тврди дека мажите се исклучиви протагонисти на културата затоа што, меѓу останатото, *социјално ги определуваат жените*, зошто тогаш би било *поинаку* и со самото *определување* на Леви-Строс дека зад размената на жените стои некоја „реална содржина“?

Ако тој веќе ја извел оваа „природност“ на *културниот факт* дека мажите ги *дефинираат жените*, зарем не е логично да се заклучи дека истите тие мажи, како „протагонисти“ на културата во таа практика на *социјално определување на жените*, како интегрален дел на таа практика на определување на жените ќе го сметаат и самото *определување* на нивната наводна „*суштина*“? И дека така, под дефиницијата на *суштина на жените*, го подразбираат она поради што тие впрочем и сметаат дека жените се од „*суштинско значење*“ – заради нивната „суштинска функција“ како *инструменти на поврзување* и трансформација на „природните“ мажи во *културни суштества*.

Тоа значи дека, всушност, самиот поим на „суштина на жените“ е *неодвоив* од нивната „суштинска функција“, онака како што ја гледаат и *социјално ја ојределуваат* мажите. А потоа, благодарение на таквата логика на „неодвоивост“, многу лесно таа „суштина“ станува она што во *културата* најбитно ја определува – *суштината на жениите* се идентификува и се сведува на нивната „суштинска функција“ – раѓањето, обновувањето на групата и, пред сè, нивната *функција на размена* во процесот на поопштествување на мажот. Поради тоа, тогаш, на Леви-Строс и му се чини толку „природно“ тоа што единствено на размената на жени ѝ одговара некоја „реална содржина“, зашто стварноста – како „таква“ – се гледа и се разбира само како „стварност на функцијата“ која ја има, и треба да ја има таа „содржина“. Така, жените во Леви-Стросовата визија на човечкиот искон и *премин* од природа во култура се сфатени и се гледаат како „суштински *посредници*“, но самите тие се *исклучени* од тоа посредување. Тие се посреднички на „големиот скок“ на мажите од природа во култура со кој се овозможува *првиот човечков договор* како *договор на мажиите* околу зауздување на сопствената сексуалност – а со тоа и како *прва форма на оштивесивен договор* со кој *оштивесивените односи* се конституираат исклучиво како односи *меѓу мажиите*.<sup>12</sup> Од сето ова навистина би било *нелогично* да се заклучи дека под „реална содржина“ која стои зад размената на жени Леви-Строс може да подразбира што и да е друго освен нивната инструментална *функционалност* во преобразувањето на машката „природа“ во „општочовечка“ *природа на културата*.

Значењето и местото на жените во Леви-Стросовата визија на *човечката природа*, пред сè, се состои во тоа што тие ја извршуваат клучната функција на

посредување во преминот од (машка) природа во (машка) култура. Освен тоа, мажот е, како што вели Леви-Строс, *прошагонист* на така сфатената култура како преобразена машка „природа“. Тој е *субјект* кој *одлучува* што сè ќе биде определено како „реална содржина“ зашто ја извршува таа своевидна *операција на социјалното ојределување* на женската природа. Тоа, понатаму, значи дека еден (машкиот) пол одлучува за „реалната содржина“ и за природната „суштина“ на двата пола. И следствено, тој одлучува и ја определува *функцијата* и *социјалното значење* на природните „суштини“ на половите. Поради тоа, сосема „логично“, *суштината на жениите* како човечки суштества е поистоветена и изедначена и – без остаток – *сведена* на нивната „суштинска функција“, односно на „употребната вредност“ исклучиво во *функција* на машката „култура“. Зашто, *премино* од машка „природа“ во состојба на *култура* по мерка на мажот е идентификуван, изедначен со човечкото суштество *воопшто*, а со тоа и со *целината* на *поимот* на премин од природа во култура.

Оттаму, се чини дека на Леви-Строс му е сосема доволно што жените не се ништо друго освен *функционално место* на таа „суштинска“ *трансформација на мажот* од состојба на природа во состојба на култура. И не само тоа – токму тоа *функционално место* ѝ го придава оној заводлив и „возвишен“ статус на „реална содржина“ – *прва суштина* на која почиваат и од која се изведуваат сите останати „суштини“, па дури и „појавата на симболичкото мислење (која) морала да бара жените, како и зборовите, да бидат *предмет* кои се *разменуваат*“ (Lévi-Strauss, 1969: 496, курзив Ж. П.).

Така Леви-Строс од *половата разлика* создал таква *ојозиција на суштини* врз основа на која го из-



вел својот *основен принцип*, односно *механизам на премин* од природа во култура. *Функцијата на раѓањето* која, како што гледаме, се извршува „преку жените“, станува привилегирана, *суштинска функција* на жените. Таа се поставува како „суштинско“ определување не само на вистинската женска „природа“, туку и на целата содржина и опсег на нејзината општественост, односно на нивната *ојшћесјивена означеност*. А како што нивната *природа*, како способност на раѓање, е ставена во *функција* на преобразувањето на машката „природа“ во *култура*, исто така и нивната *ојшћесјивеност*, сета нејзина содржина и опсег, е ставена во *функција* на надминување на природните и воспоставување општествени врски меѓу мажите. Бидејќи со овој „примален“ општествен договор, според Леви-Строс, е конституирана *целата* човечка култура, на женската „природа“ ѝ е припишана и универзална, глобална, „суштинска“ функција – функцијата на *инструмент* на *премиот* на „општата“, навидум на двата пола заедничка, човечка природа од состојба на природа во состојба на култура.

Превод од српски јазик:  
 Душица Димитровска Гајдоска

#### Белешки:

1. Овој текст претставува дел од докторската дисертација „Дијалектика на полот и родот – современи толкувања на односот природа/култура во социјалната антропологија“, одбранета во мај 1995 година на Философскиот факултет во Белград.
2. Во таа смисла, тезата на Леви-Строс според која методолошко орудие претставува опозицијата при-  
 рода/култура, а не пошироко сфатениот принцип на разлика значи, според моето мислење, дека тоа „методолошко орудие“, кое тој го сфатил како „исконски инструмент“, всушност е само последица на веќе изградениот систем на мислење за доминацијата на еден логички принцип (на опозиција) над целото поле кое го покрива таа разлика. Јасна импликација на ваквата позиција е сфаќањето за половата разлика исклучиво како опозиција.
3. Овде можеме речиси анегдотски да се запрашаме како тоа Ева, која Бог ја создал од Адамовото ребро – па му е, ergo, инфериорна – можела да одигра толку пресудна, апсолутно детерминирачка улога во креирањето на целата следна христијанска судбина, односно, прогонот од Рајот?
4. Овде немам намера да застапувам стросовска теза за универзалноста, па според тоа ни за „природност“ на дуалистичката форма на уредување на односот помеѓу половите. Бидејќи во овој труд првенствено се занимавам со западните модели на мислење во кои таа дуалистичка форма навистина е „универзален факт“, мислам дека не е потребно да укажувам на извесни форми на „трет пол“, какви што се во нашата култура тобелиите и вирџините, на пример, кога личности од женски пол речиси целосно ги преземаат улогата, моќта и авторитетот на мажот. Овие, како исклучок кој се јавува само во случај на „недостиг“, односно отсуство на маж кој би ја презел „природната“ улога, само уште повеќе ја афирмираат владејачката дуалистичка и асиметрична форма на односите меѓу половите. За појавите на „трет пол“ во другите култури, како што се, на пример, бердахе (berdache) кај северноамериканските Индијанци, или хиџрите (hijras) во Индија, меѓутоа, може да се пишува само во една поширока, накрсно-теориска рамка и, се разбира, во некоја друга пригода.

5. „Кој и да е мигот и какви и да се околностите на неговото појавување на степенот на анималното, јазикот можел да настане само одеднаш. Нештата не можеле постепено да ги стекнат значењата. После едно преобразување, чие изучување не спаѓа во општествените науки туку во биологијата и во психологијата, дошло до премин од еден степен на кој ништо немало смисла на друг степен на кој сè поседувало смисла“ (Levi-Stros, 1982: 53).
6. Во оваа пригода не е возможно да ѝ се посвети поголемо внимание на феминистичката критика на Фројдовото сфаќање на човечката сексуалност, односно на неговото поставување на Едиповиот комплекс како привилегирана форма на културната конструкција на машката сексуалност и како владејачки принцип на културата. Неговото сфаќање овде е само во функција на назначување на контрастот во однос на Леви-Стросовата натурализација на човечката сексуалност.
7. Овде Хориган потсетува на, за овој труд особено значајниот, Фројдов став дека половите идентитети не се некои „природни“ производи, туку се резултат на дејствување на комплексни социјални и психолошки „сили“: „...психоанализата смета дека изборот на еден објект е независен од неговиот пол – слободата да се движи еднакво по машки и женски објекти... претставува изворна основа од која како резултат на ограничување во еден или друг правец се јавуваат нормални и извртени типови. Оттаму (...) ексклузивниот сексуален интерес на мажот за жени исто така претставува проблем што треба да се разгледа; тој не е самоочигледен факт втемелен на привлечност, што во крајна линија лежи во хемиската природа. Конечниот сексуален став не е донесен сè до крајот на пубертетот и тој е резултат на бројни фактори, од кои некои сè уште не се познати“ (Freud, 1971: 57).
8. Хориган наведува неколку емпириски истражувања врз шимпанзи, чии заклучоци се особено интересни. Така Надлер и Брацо сметаат дека влијанието на раната социјална интеракција кај приматите може најубедливо да се докаже на примери на животни на кои таквото рано искуство им било ускратено. Така, „Ресус мајмуните и шимпанзата кои израснале во општествена изолација не само што покажале неуспех во стекнувањето на определена сексуална ориентација, туку покажале и многу слаба ефикасност во општото социјално однесување“ (Nadler & Braggio, 1974: 548). До слични резултати дошле и Форд и Бич. Тие ги проучувале возрасните мајмуни и шимпанза кои немале хетеросексуално искуство и кои, како што заклучуваат „често не се во состојба да се спарат со плодни женки ... За машките шимпанза се неопходни неколку месеци, или дури години пракса и искуство за развој на максималната коитална ефикасност“ (Ford & Beach, 1952: 207).
9. Идејата дека кај Леви-Строс забраната на инцестот и езогамијата претставуваат специфична интерпретација на теоријата на општествен договор ја застапуваат, на пример, Стивен Хориган (Horigan, 1988: 48), како и Керол П. Мекормак (MacCormack, 1980: 1-2), но, за жал, не ја разработуваат подетално.
10. Леви-Строс за оваа своја најдлабока импресија пишува како за „слика... на млад маж кој со часови клечел во еден агол од колибата, невесел, запуштен, застрашувачки слаб и навидум во најпотполна состојба на снуженост. Го набљудувал неколку дена. Ретко излегувал, освен кога одел сам во лов, а кога го започнувал семејниот оброк околу огнот, би останувал без него освен ако некоја роднина повремено не би оставела малку храна, којашто ја јадел во тишина. Љубопитен за неговата чудна судбина, конечно

запрашав која е таа личност, мислејќи дека страда од некоја тешка болест; им се смееја на моите претпоставки и рекоа: “Тој е ерген”. Тоа навистина беше единствената причина на неговото очигледно проклетство“ (Lévi-Strauss, 1969: 39).

11. Со толкувањето на теоријата на општествен договор како своевиден договор меѓу мажите особено се занимавала Керол Пејтман (Carole Pateman) во својата книга *Сексуалниот договор* (*The Sexual Contract* (1988)). Таа најголемо внимание ѝ посветила на анализата на теориите на општествен договор на Томас Хобс, Жан Жак Русо и на Џон Лок, барајќи во нив елементи на договорниот карактер на модерниот патријархат. Во антрополошката анализа на „прималните основи“ на договорот меѓу мажите, таа најголемо внимание ѝ посветила на Фројдовата теорија на таткоубиството, дефинирајќи го општествениот договор помеѓу браќата, односно „братскиот договор“ како корен на општествениот договор и со тоа определувајќи го, исто така, и модерниот патријархат како форма на братски патријархат. Исто така, за разлика од тезата во овој труд, таа смета дека, за разлика од тезата во овој труд, таа смета дека, и покрај тоа што кај Леви-Строс жените претставуваат објект на размена, договорот кој притоа се „склучува“ е пред сè договор меѓу мажот и жената (види Pateman, 1988: 111).
12. Оваа идеја Леви-Строс недвосмислено ја застапува, тврдејќи дека матрилинеарните групи никако не може да се сметаат за еквивалентни на патрилинеарните групи, освен од чисто формален аспект, зашто тие „немаат исто место, ниту статус во човечкото општество. Да не се земе ова предвид значи да се превиди основниот факт дека луѓето (мажите) се оние кои ги разменуваат жените, а не обратно“ (Lévi-Strauss, 1969: 115). Оваа теза понатаму ја потврдува со уште поексплицитен став, кога во една фуснота пишува за некои матрилинеарни племиња во југоисточна Азија кои, бидејќи да-

ваат слика на обратна ситуација, несомнено можат да послужат како пример. Не би можеле да кажеме дека во таквите општества жените се тие кои разменуваат мажи, туку поскоро дека мажите разменуваат други мажи со помош на жените (Ibid.).

#### Библиографија:

- Beach, F. 1947. Evolutionary Changes in the Psychological Control of Mating Behaviour in Mammals. *The Psychological Review*, Vol. 54, No. 6.
- Cixous, Hélène & Catherine Clément. 1986. *The Newly Born Woman*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Code, Lorraine. 1983. Responsibility and the Epistemic Community: Woman“s Place. *Social Research*, Vol. 50, No. 3.
- Derida, Žak. 1990. *Bela mitologija*. Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo.
- Derrida, Jacques. 1976. *O gramatologiji*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Eichler, Margrit. 1980. *The Double Standard. A Feminist Critique of Feminist Social Science*. London: Croom Helm.
- Ford, C. S., & F. Beach. 1952. *Patterns of Sexual Behaviour*. London. Methuen.
- Freud, Sigmund. 1971. *On Sexuality*. Harmondsworth: Penguin.
- Horigan, Stephen. 1988. *Nature and Culture in Western Discourses*. London & New York: Routledge.
- Jenkins, A. 1979. *The Social Theory of Claude Lévi-Strauss*. London: Macmillan.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969, 1949. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- \_\_\_\_\_, Claude. 1989, 1958. *Strukturalna antropologija 1*. Zagreb: Stvarnost.
- Levi-Stros, Klod. 1966, 1962. *Divlja Misao*. Beograd: Nolit.

- \_\_\_\_\_, Klod. 1982, 1973. „Uvod u delo Marsela Mosa.“ Bo Mos, Marsel. *Sociologija i antropologija*, knjiga I. Beograd: Prosveta.
- MacCormack, Carol P. 1980. „Nature, Culture and Gender: a Critique.“ Bo *Nature, Culture and Gender*, uređena od MacCormack, Carol P. & Marilyn Strathern. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nadler, R.D. & J.T. Braggio. 1974. Sexual Species Differences in Captive-reared Juvenile Chimpanzees and Orang-outans. *Journal of Human Evolution*, Vol. 3.
- Platon. 1988. *O jeziku i saznanju*. Beograd: „Reč i misao“, Rad.
- Seymour-Smith, Charlotte. 1986. *Macmillan Dictionary of Anthropology*. Macmillan Reference Books, London & Basingstoke: Macmillan Press Ltd.