

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Saša Mesarić

TABU KRVI
DIPLOMSKO DELO

Ljubljana, 2003

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Saša Mesarić

mentor:izr. prof. dr. Mitja Velikonja
somentorica: doc. dr. Karmen Šterk

TABU KRVI
DIPLOMSKO DELO

Ljubljana, 2003

KAZALO:

1. UVOD	4
2. OPREDELITEV POMEMBNEJŠIH POJMOV, POVEZANIH S TEMATIKO TABUJA KRVI.....	6
3. RELIGIJA.....	9
4. MAGIJA.....	12
4.1. MAGIJA PRENOSA.....	13
5. SVETO	15
5.1. SVETO IN NEČISTO	16
5.2. RITUAL	17
5.3. OBREDI	18
6. TABU IN KRI.....	21
6.1. VRSTE TABUJEV	24
6.1.1. Tabuizirani ljudje	25
6.1.2. Tabuizirane stvari.....	25
6.1.3. Tabuizirana »krvava« dejanja	26
6.1.4. Moč ženske krvi.....	29
6.1.5. Moški iniciacijski obredi.....	36
7. SKLEP.....	39
8. LITERATURA	42

1. UVOD

Težko je zanikati nenavaden občutek, ki se nam večini ljudi pojavi v telesu že, če samo slišimo za rdečo življenjsko tekočino, ki ji pravimo kri. Nekateri ob pogledu nanjo celo omedlevajo! Nič podobnega ne moremo reči o nobeni drugi telesni tekočini, na primer slini, žolču... In tudi če kri razumemo kot del telesa, nas podoben občutek ne prevzame na primer ob misli na pljuča, ledvica ali možgane. Morda nekoliko banalno, pa vendar vredno razmisleka. Zakaj ljudje ravno krvi pripisujemo magično moč, da nas navda z odporom, strahom, celo grozo? Morda se odgovor skriva v prepričanju, da je s krvjo skoraj nerazdružljivo povezana smrt. Življenjski konec je največkrat povezan s prelivanjem krvi. In čeprav je krvav dogodek tudi rojstvo, nas le redko ob misli na kri prešine radost novega življenja. Iz antropoloških in etnoloških raziskav je razvidno, da je dokaj razširjeno verovanje, sploh med »primitivnimi« ljudstvi, da je duša oziroma duh človeka ali živali v njegovi krvi. Iz tega sledi, da je vse, kar pride z njo v stik, tabu, sveto in prepovedano. Čeprav najrazličnejše monografije o terenskih raziskovanjih potrjujejo, da kri ni edini del telesa oziroma snov, za katero veljajo določene prepovedi ali zapovedi – pri mnogih ljudstvih namreč za sveto oziroma nedotakljivo veljajo glava, jezik (v prepričanju, da ta del telesa vsebuje duha) in še posebej lasje, ki lahko z močjo simpatetične magije ostriženi povzročijo škodo »lastniku« (podobno je z nohti) – pa so prepovedi, povezane s krvjo, najbolj splošno in globoko zakoreninjene v prepričanju tako »primitivnega« kot »modernega« človeka.

V diplomski nalogi bom poskušala pojasniti tezo, da je kri tista življenjska (telesna) substanca, ki je najpogosteje povezana s tabuji, s tem pa skrivnostmi in prepovedmi. Morda bi bilo zaletavo reči, da gre pri tabuju krvi za medkulturno univerzalijo, ker to ni. Ob grozi in

prepovedanosti, ki bdi nad krvjo, pa ne smemo pozabiti na pozitivno simboliko, ki jo tudi nosi v nekaterih kulturah. Kri je lahko junaška. Kri je ponos in pogum. Kri je vir življenja in razlog maščevanja. In kri ni voda, pravi stari rek, ki ga poznamo tudi Slovenci. A to je že druga zgodba.

V želji, da bi čim bolj celovito predstavila obsežno problematiko tabuja krvi, sem se najprej lotila analize okoliščin, v katerih se institucija tabuja sploh pojavlja. Najprej sem obravnavala religijo, kot enega najširših družbenih okvirov, povezanih s tabuji, nato pa še magijo, kot religiji sorodno institucijo, za katero velja, da je podvržena neosebnim silam, sploh skozi rituale in obrede. Nemalokrat kri prav tam igra pomembno vlogo ter je skozi številna pravila in prepovedi podvržena tabujem. Sledi še poglavje o nečistosti, lastnosti, ki najpogosteje spremlja kri, in iniciacijskih obredih, ki pri ženskah in še pogosteje pri moških pomenijo največje prelomnice v življenju.

Uporabila sem metodo primerjalne analize virov in študij o tematiki, ki eksplicitno ali implicitno zadeva tabu krvi in njegove kontekste. Prav med analizo virov sem naletela na problem, ki ga nisem pričakovala. Mislila sem namreč, da do virov o tako zanimivi in antropologom privlačni tematiki ne bo težko priti, a žal se je izkazalo, da so razmeroma redki antropologi, etnologi in sociologi eksplicitno pisali o krvi. Naj omenim še dodatno pomanjkljivost: v nalogi omenjam množico ljudstev z vsega sveta, vendar mnogi avtorji, na katere se sklicujem (predvsem Frazer), ne navajajo njihovih geografskih koordinat. Kljub temu so se mi tovrstni primeri zdeli izredno pomembni in zanimivi dokaz in prikaz mojih trditev, zato sem jih vseeno navedla.

2. OPREDELITEV POMEMBNEJŠIH POJMOV, POVEZANIH S TEMATIKO TABUJA KRVI

V socialni in kulturni antropologiji obstaja niz poskusov opredelitve pojma **religija** (prim. Gould, Kolb, 1964: 588–589). Največkrat se ga poskuša definirati skozi odnose s sorodnimi kozmološkimi sistemi (magijskim, mitološkim, obrednim itd.) (prim. Leach, 1982) ali prek razmejitev med t. i. sodobnimi monoteističnimi religijami razodetja (judaizem, krščanstvo, islam) in »primitivnimi« religijami (animizem, animatizem, totemizem itd.) (prim. Evans-Pritchard, 1965). V antropologiji se največkrat navaja Tylorjeva definicija, ki animizem, kot prvo stopnjo v razvoju religije, opredeljuje kot »verovanje v nadnaravna bitja« (Tylor v Godina, 1998: 82). To je t. i. minimalna definicija religije. V besedilu pojem uporabljam kot sistem verovanj in praks, povezan s svetimi bitji, upošteva, da »bistvo religioznega ni razmerje do božjega, marveč razmerje do svetega« (Hribar, 1990: 8). Smrke je opredelitev religije, v knjigi Svetovne religije povzel po Veronu (prim. 2000: 26): gre za verovanje v nadnaravno ali nenaravno, v nekaj, kar presega naravni red stvari; verovanje v sveto (nekaj svetega); verovanje v nekaj, kar presega raven vsakdanjega ter zbuja strah in spoštovanje.

Vsaj tako problematična kot opredelitev religije je med antropologi splošno sprejeta definicija **magije** (Gould in Kolb, 1964: 398–399). Pojem magija je namreč v marsičem odvisen od definicije religije. Nekateri antropologi so celo prepričani, da je med njima nemogoče začrtati neko jasno ločnico (prim. Tambiah, 1995). Takega mnenja je tudi Smrke, ki poudarja, da je elemente ene mogoče najti tudi v drugi in obratno. V obeh so na delu

istorodni elementi, obe sta neempirični, njuni učinki so nepreverljivi in obema je vsaka racionalna razlaga neadekvatna. V svoji nalogi zato uporabljam opredelitev magije kot »sistema verovanj, praks in institucij, na podlagi katerih lahko posameznik ali skupina, ob posedovanju določenega visoko specializiranega znanja empirično nepreverljivo vpliva na potek naravnih in socialnih dogodkov ali stanj.« (Šterk 1998: 36; prim. Gould in Kolb, 1964: 398)

Obred in **ritual** sta pojma, ki se v vsakodnevem govoru uporabljata skoraj sinonimno, tako pa ju uporabljajo tudi nekateri antropologi. Zelo posplošeno bi ritual lahko opredelili kot pojem, ki se nanaša le na obrede v povezavi s svetim, obred pa je vsako kulturno predpisano formalno vedenje, utemeljeno v tradiciji (Gould in Kolb, 1964: 607). Nekateri antropologi, ki ne razlikujejo med ritualom in obredom, največkrat uporabljajo pojem **ceremonija**, da bi tako razlikovali med obrednim oziroma ritualnim vedenjem, ki se dogaja v sferi svetega, ter ceremonialnim vedenjem, ki sodi na področje profanega (prim. ibid.) Cazeneuve opredeli obred kot dejanje, ki je lahko individualno ali skupinsko, ki pa vselej – tudi kadar je toliko ohlapno, da dopušča improvizacijo – ostaja zvesto določenim pravilom, ki tvorijo prav tisto, kar je v njem obrednega. Je dejanje, katerega učinkovitost (dejanska ali domnevna) se ne konča v empiričnem spletu vzrokov in posledic, zanj pa je značilno, da se ponavlja (1986: 14–16).

Žrtvovanje opredelimo kot »obredno darovanje človeka ali živali (lahko pa tudi pridelkov in drugih predmetov) ali pa njihovih simbolnih reprezentacij v razpolaganje nadnaravnemu bitju. Žrtvovanje je torej poseben tip obrednega darovanja, ki ga je potrebno ločevati od darovanj posvetnim avtoritetam.« (Gould in Kolb, 1964: 613) Po Maussu je žrtvovanje eden značilnih momentov magije. Žrtvovanje, ki se dogaja ritualno, pomeni sveto daritev svetim silam. Ta daritev naj ponovno omogoči vzpostavljanje individualnega, družbenega ali celo kozmičnega ravnotežja s sveto osnovo, ki je bila ali bo porušena zaradi prisvajanja letine, lova, vojne, nemoralnih dejanj (Kosovel, 1993: 70). Teorija žrtvovanja, ki jo je predstavil Mauss, je predvsem teorija žrtvovanja – daru. Pravi, da je žrtvovanje za posvetneža sredstvo, ki mu omogoča, da občuje s svetim s posredovanjem žrtve (v Cazeneuve, 1986: 237).

Dar v vsakdanji rabi je prostovoljna predaja lastnine brez pričakovanja vračila. V socialni in kulturni antropologiji pa se pojem nanaša na »izmenjavo dobrin ali uslug, ki so, čeprav veljajo za prostovoljne, v vseh družbah oblika pričakovanega vedenja oseb v določenih socialnih odnosih. Tvrstni 'darovi' so običajno izročeni z jasnim pričakovanjem, da bo prišlo do ustreznega povračila.« (Gould in Kolb, 1964: 289)

Beseda **šamanizem** izvira iz Rusije in pomeni poseben način obvladovanja duhov, pridobljen z iniciacijo. Šaman je medij, ki ga lahko obsede duh, s pomočjo katerega, če pozna specializirane tehnike nadzora, obvladuje druge duhove in medije. Najizrazitejše merilo, ki ločuje šamane od drugih izvedencev za nadnaravno (magi, čarovniki, vrači, zdravilci itd.), je disasociativno stanje, ki ga dosežejo – trans, ekstaza in podobno (prim. Gould in Kolb, 1964: 638–639).

3. RELIGIJA

Kaj je bistvo religije? Mnenja o tem, kako ga določiti in kako pojem sam pravzaprav opredeliti, se močno razlikujejo, tako v širšem družboslovju in humanistiki kot tudi v okvirih antropologije. Eden vodilnih predstavnikov klasične šole britanske antropologije sir James George Frazer (prim. Kuper, 1998: 16) je leta 1890 v svojih zvezkih Zlate veje zapisal naslednjo misel: religija je »poskus sprave z nadčloveškimi silami, ki naj bi upravljale naravo in človeka. Tako religija združuje dve sestavini, teoretsko in praktično. Se pravi vero in dela, in lahko obstaja samo z obema, vendar za religijsko prakso ni nujno, da se izraža zgolj v obredju, ampak se lahko kaže v etičnem ravnanju, če le-to velja za bogu všečno.« (Frazer, 2001: 55) Ni nujno, da mora religijska praksa vselej imeti obliko rituala; se pravi obstaja lahko tudi brez žrtvovanj in darovanj, molitev in drugih vidnih obeležij. Njen namen je ustreči božanstvu. Če božanstvo bolj uživa v dobrih delih kakor v darovanju krvi ali prepevanju hvalnic, ga bodo častilci bolj razveselili, če bodo čisti v srcu in usmiljeni. Naj omenim še opredelitev religije, kot jo je v knjigi Svetovne religije po Veronu povzel Smrke (prim. 2000: 26): gre za verovanje v nadnaravno ali nenaravno, v nekaj, kar presega naravni red stvari; verovanje v sveto (nekaj svetega); verovanje v nekaj, kar presega raven vsakdanjega ter zbuja strah in spoštovanje.

Na prvi pogled bi bilo najpreprosteje govoriti o religiji kot o nizu simbolnih oblik in dejanj, s katerimi se človek povezuje s poslednjo resnico. Odkriva se neka obveza, zaveza svetemu, spoštovanju posebnih pravil. Ob navidezni individualni predanosti pa gre tudi za kolektivno izkustvo, kjer ni nič poljubnega in služi medsebojnemu povezovanju občestva. Navsezadnje tudi etimološki pomen besede religija, *religare*, kliče k povezovanju oziroma

spajanju. Morda bi raznovrstni teoretski pristopi lahko bolj neposredno omogočili uvid v kompleksnost odnosov med posameznikom in božanstvom, namesto osredotočenosti na sam subjekt, ki kot del mreže religioznega trga živi v skladu z njo in tako tudi reagira. Toda religiozni trg je napolnjen z raznovrstnimi, celo izključujočimi si teorijami religije. Zatorej so se antropologi zatekli k omenjenemu opisnemu razločevanju med »moderno« in »primitivno« religijo. Kot primitivno religijo označujejo vsa verovanja, prakse, institucije zunaj sistema treh sodobnih monoteističnih religij razodetja: judaizma, krščanstva in islama (prim. Evans-Pritchard 1965: 2, po Šterk 1998: 31).¹ Morda se tovrstno opredeljevanje zdi nekoliko evropocentrično, a če želimo sistematizirati, moramo upoštevati neke kriterije. Žal pa v tem primeru občega kriterija ni. Antropologija, kot neke vrste zahodnjaška veda, se je osredotočila na preučevanje sebi tujih religij in jih označila za »primitivne«. Za raziskovanje in razumevanje so potrebni termini, in da bi bile stvari čim bolj jasne, jih iščemo v lastnih okvirih. Zato tukaj ne gre za pristransko vrednotenje ali evropocentrizem.

Z religijo, kot enim od osnovnih antropoloških predmetov, se je hotel ukvarjati skorajda vsak socialni ali kulturni antropolog. Navsezadnje je bilo preučevanje religije, predvsem tiste »primitivne«, okvir za celoten program socialne in kulturne antropologije. Slednje je razvidno tudi iz razlage Emila Durkheima, ene največjih socioloških, pa tudi socialnoantropoloških eminenc. »V religiji je nekaj večnega, čemur je sojeno, da preživi vse posamezne simbole, v katere se je religijska misel odevala. Ne more obstajati družba, ki ne bi občutila potrebe, da bi v pravilnem tempu ohranjala in krepila kolektivne občutke in kolektivne ideje, ki tvorijo njeno enkratnost in specifičnost.« (Durkheim, 1982: 387) Prav tako je Durkheim opredelil zgoraj omenjeni pojem »primitiven«: »Za neki religijski sistem pravimo, da je najbolj 'primitiven' takrat, ko ga lahko opazujemo, medtem ko odgovarja naslednjima dvema pogojema: najprej se mora soočiti z družbo, ki je nobena druga ne prekaša v pogledu preprostosti; in slednje, razložiti se ga mora brez sklicevanja na elemente, ki bi si jih izposodili pri neki prvobitni religiji.« (Durkheim, 1982: 3)

Religija predpostavlja, da svet upravljajo zavestni dejavniki, ki jih je mogoče od njihove namere odvrniti s prepričevanjem, je v temeljnem nasprotju tako z magijo kakor z

¹ Na tem mestu bi želela pojasniti, da izraza »primitivno« ne uporabljam v njegovem najosnovnejšem pomenu in tako tudi »primitivnih družb« ali »primitivnih religij« ne razumem slabšalno, ampak kot nekaj prvobitnega, torej ne sodobnega ali modernega. V nadaljevanju bo izraz »primitivno« uporabljen v takem pomenu in v navednicah.

znanostjo. Saj imata obe za samoumevno, da je naravni tok vnaprej določen. Določen, ampak ne s strani strasti in muh nekakšnih osebnih bitij, temveč z mehničnim delovanjem nespremenljivih zakonov. »Religija, ki se začne kot postopno in delno pripoznanje človeka presegajočih moči, se z rastjo znanja pogloblja v priznanje popolne in absolutne človekove odvisnosti od božanskega; njega svobodno držo zamenja kar najgloblja ponižnost.« (Frazer, 2001: 67)

V antropologiji sta se znotraj množice različnih pristopov k študijam »primitivne« religije najbolj temeljito razvili evolucionistična in funkcionalna šola. Prva je religijo določila kot linearno gibanje od preprostega h kompleksnemu. Skladno s tem je evolucionizem razglasil za starejšo religijsko misel tisto, ki se univerzalno pojavlja v različnih družbah. Tako je posledično zagovarjal paradigmo, da bolj kot je obrazec enostaven in bolj kot je univerzalen, z večjo gotovostjo lahko sklepamo, da je zgodnejši po poreklu (prim. Šterk, 1998: 32). Funkcionalistične študije pa so se odločile za sinhrono proučevanje religijske ideje v danem času in prostoru. »Socialni antropologi funkcionalistične paradigme v primitivni religiji pa so izhajali iz povsem drugačnih izhodišč. Namesto diahronega pristopa s ključnima konceptoma izvora in razvoja religije, katerega rezultati so vedno bolj spekulativne narave, so se osredotočili na sinhrono preučevanje neke religijske ideje ali sistema, kot se je vzpostavil v danem času in prostoru. Tu so bile predvsem razprave o funkciji, pomenu in vlogi religije v celotnem socialnem sistemu neke družbe.« (Šterk, 1998: 32)

Evans-Pritchard v svojem delu *Primitive Religion* že leta 1965 izključi relevantnost diahrone analize in s tem tudi evolucijske paradigme ter sosledno razvije pristop h klasifikaciji teorij o primitivni religiji na osnovi ene od funkcij, ki jo ima v neki družbi. Predlaga delitev na sociološki in psihološki pristop, slednjega pa nadalje še razdeli na intelektualistične in emocionalistične teorije (prim. *ibid.*, prim. Evans-Pritchard, 1965: 4). Vsaj toliko, kot je v zgodovini socialne in kulturne antropologije težavno najti konsenz mnenj o tem, kaj je bistvo religijskega, je problematična tudi opredelitev magije.

4. MAGIJA

Magija predpostavlja, da so vsa bitja podrejena neosebnim silam, ki upravljajo vse stvari, lahko pa si jih vendarle obrne v svoj prid tisti, ki zna ravnati s primernimi uroki in obredi. Po Frazerju, avtorju *Zlate veje*, »velikega kodeksa primitivne magije«, kot je nekje zapisal Malinovski, magija združuje dve miselni načeli (prim. Frazer, 2001). Prvo predpostavlja, da podobno poraja podobno (zakon podobnosti), v tem primeru gre za tako imenovano homeopatsko imitacijsko magijo. Drugo načelo bi lahko opisali kot »enkrat v stiku, vedno v stiku«. Gre za zakon stika ali magijo prenosa. Prva povezuje ideje glede na podobnost, druga pa glede na stik. Njuna ločnica je jasna le teoretično, v praksi sta namreč čisto prepleteni in se združujeta v simpatetično magijo, delovanje na daljavo. Da bi bilo lažje razumljivo, si oglejmo primer homeopatske magije (prim. ibid): perujski Indijanci so iz loja in žita izdelovali kipce ljudi, ki jih niso marali ali so se jih bali, nato pa na cesti, kjer naj bi šla žrtev mimo, kipec sežgali. Te vrste magija je imela največkrat zle namene, včasih, a bolj poredko, je bil njen namen dober. Tako so jalovim ženskam na Sumatri s pomočjo lesenih kipcev otrok, ki so jih v veri, da se jim bo želja izpolnila, držale v naročju, pomagali do materinstva. To je dobronamerna raba magije.

V magiji se skriva veliko število pravil. Tista pravila, ki so pozitivna, ki velevajo, kaj naj narediš, so uroki. »Stori to, da se bo to in to lahko zgodilo.« To je pozitivna magija ali vračarstvo (prim. ibid.). Magija z negativnimi pravili ali prepovedmi pa so tabuji. Te vrste magija ti ne pove le, kaj naj storiš, temveč tudi česa ne smeš storiti. Tabuji so po Frazerju samo poseben način uporabe simpatetične magije. »Primitiven« človek si dovoli verjeti, da naravni tok vodita zakona o podobnosti in stiku, neodvisno od človekove volje. Njegovo

ravnanje bo v skladu s temi zakoni imelo posledice tako ali drugače. V prihodnje se bo tovrstnih dejanj izogibal, če bodo posledice neprijetne ali nevarne. Skratka, človek se bo podvrgel tabuju, če bo v njegovih zmotnih predstavah o vzroku in posledici odkril škodo. Tabu je torej negativna raba praktične magije ali negativna magija: »Ne stori tega, da se ti to ne bo zgodilo.« (Frazer, 2001: 39) Še en primer simpatetične magije, ki s svojo prepovedjo jasno opominja na možne nezaželene posledice, če se tabuja ne bi upoštevalo: »Na nekaterih vzhodnoindijskih otokih mora vsak, kdor pride v lovčevo hišo, stopiti naravnost vanjo; ne sme se motoviliti pri vratih, da se ne bi podobno motovilila in obotavljala tudi divjad, ko bi se znašla pred njegovo zanko.« (Frazer 2001: 40)

Vidimo, da je cilj magije izogniti se nezaželenemu, in posledice naj bi bile v skladu z zakonom podobnosti in stika. Upravičeno se na tem mestu postavi vprašanje, ali je za »primitivnega« človeka ob kršitvi tabuja zlo resnično neizogibno. Kot že rečeno, gre za prepričanje o učinku magije. Frazer pravi, da če bi zlo nujno sledilo kršitvi tabuja, tabu sploh ne bi bil tabu, temveč pravilo morale ali zdravega razuma. Praktična magija je kot lažna večšina razdeljena na pozitivno magijo ali vračarstvo in negativno magijo ali tabu (prim. Frazer, 2001: 39).

4.1. MAGIJA PRENOSA

Za zakon stika v simpatetični magiji je zanimivo, da se na človeku izvaja ne le z njegovimi oblačili in telesnimi deli, temveč tudi prek odtisov njegovega telesa v pesku ali prsti. Tako je na primer po vsem svetu razširjeno vraževerje, po katerem se lahko s poškodbo stopinj poškodujejo tudi noge, ki so stopinje pustile. »Avstralski domorodci verjamejo, da lahko človeka ohromijo, če na njegove stopinje položijo ostre kose kremena, stekla, kosti ali oglja. Temu vzroku pripisujejo tudi revmatične bolečine.« (Frazer, 2001: 51) Tovrstno vraževerje ali simpatetično magijo najdemo tudi v naših krajih in okolici, kar pričata naslednja primera: »Pri južnih Slovanih deklet nakoplje prsti iz stopinje moža, v katerega je zaljubljena, in jo nasuje v cvetlični lonček. Vanj zasadi ognjič, cvetlico, za katero pravijo, da nikoli ne oveni. In kakor njen zlati cvet raste, se razcveta in nikoli ne oveni, tudi ljubezen njenega ljubega ne ugasne... Star danski način sklepanja dogovorov je temeljil na predstavi o simpatetični povezavi med človekom in njegovimi stopinjami; dogovarjajoči se stranki sta s

svojo krvjo druga drugi poškopili stopinje in si tako zaobljubili zvestobo.« (Frazer, 2001: 52) Že iz primerov, ki jih navaja literatura, je jasno, da magičnih obredov ni mogoče zvesti na logične zakone. Simpatijo, ki je po Frazerju načelo homeopatije, so namreč povzdignili v teorijo šele pozno, saj so se magi oziroma vsi »uporabniki« magičnih urokov sprva malo ukvarjali z mehanizmom svojih obredov. Sicer pa se načelo stika pogosto kaže kot prenos lastnosti. Predmet z določeno lastnostjo lahko to lastnost prenese na drugega s stikom, kar pa je del verovanja, in ne magije. Morda še boljše zdrave pameti (prim. Cazeneuve, 1996: 121–133).

Med magijo in religijo pride tudi do navzkrižja. Duhovniki na eni strani do božanskega veličanstva čudjo strah in spoštovanje, zato mu izražajo ponižno pohlevnost. Na drugi strani pa imamo mage, ki so v svoji samozadostnosti do višjih sil v nekakšnem vzvišenem odnosu (Frazer, 2001: 58). Drugo razlikovanje bi lahko bilo to, da je enkrat subjekt dogajanja človek, drugič pa bog. Morda je tako razlikovanje preveč površno, a v religiji je poudarjen bog, pred nami so njegove stvaritve, ki so tako kot on sam nedoumljive. Mag pa je znan, sam pa pozna zakone magijskega ustvarjanja. Pri magiji se veruje izključno v rezultat. Njene cilje bi lahko ponavadi imenovali tudi družbeno visoko ovrednotene lastnosti, kot so pogum, zdravje, plodnost... Pri religiji pa gre za čustva, predstave, doživetja... (Kosovel, 1993: 13–23). Sociolog Marko Kerševan (prim. 1975: 72) navaja tri skupine njenih realnih predmetov: osnovni procesi v naravi, ki omogočajo in ogrožajo fizični obstoj človeka in njegove družbe; osnovni, s tradicijo sprejeti ali tradicijo rušeči pojavi v sferi družbenih vrednot; osnovni psihični pojavi in procesi, ki utemeljujejo ali rušijo človekov jaz in njegov svet. Kot Kerševanove našteje realne predmete magije lahko razumemo tudi cilje, ki naj bi bili po Kosovelovo magijski. Kaže, kot da bi realni predmeti religije vendarle lahko bili tudi realni predmeti magije. Magija je po mnenju evolucionistov, s Frazerjem na čelu, starejša od religije, verovanje vanjo pa naj bi bilo še vedno splošno razširjeno med neukimi in vraževernimi. Medtem ko se religiozni sistemi ne razlikujejo le v različnih deželah, temveč tudi v isti deželi v različnih dobah, je sistem simpatetične magije povsod in v vseh časih v bistvu enak, tako po svojih načelih kot običajih.

5. SVETO

Sveto je primarno izkustvo, ki ga struktura zavesti ponotranji s socializacijo, z našim vstopom v družbo. S tem, ko sprejmemo definicijo svetega (in na drugi strani seveda profanega), se okoli tega oblikuje celoten pojem religioznega. Sveto je njen kvalifikator, moment, ki tvori jedro. Vsaka manifestacija svetega je v religiji neprecenljive vrednosti. Je konstanta, ki obstaja v vsaki človeški družbi, na različnih nivojih razvoja družbe, od najbolj enostavnih do najbolj kompleksnih po strukturi. »V najstarejših plasteh kulture je živeti kot človeško bitje samo na sebi religiozno dejanje, saj imajo prehranjevanje, spolno življenje in delo zakramentalno vrednost. Z drugimi besedami, biti – ali bolje: postati – človek pomeni biti religiozen.« (Eliade, 1996: 9) Sveto obstaja samo v religioznem območju in je specifičen moment, ki se odteguje racionalnemu, je opisal sveto Rudolf Otto (prim. Otto, 1993). Človek ga išče kot absolutno resničnost in ga personalizira v bogu. Pravzaprav ga mora personalizirati, da lahko z njim komunicira. To funkcijo pa lahko zavzame katerokoli bitje, predmet, sila...

V religioznem sistemu, ki ga v svojih teoretskih razpravah definira E. Durkheim, zavzema paradigma svetega osrednje mesto. Sveto definira kot sakralno. To je antiteza vsakdanjega, navadnega oziroma profanega. Svete zadeve niso fizično drugačne od navadnih, drugačen je le človekov odnos in predstave o njih. Skoraj vedno so med seboj ločene, v opoziciji, včasih celo v sovraštvu. Njegova sociološka teorija se bistveno razlikuje od teorij psihološke in fenomenološke šole, saj slednji dve nista postavili meje med nečistim in svetim (prim. Šterk, 1998: 33–35). Za celotno sociološko šolo je značilno, da pravzaprav ne izhaja iz svetega kot svetega, ampak iz svetega kot sakralnega; iz take svetosti nečesa, ki je

sankcionirana z zakonom. Poudarek je na drugi polovici para grških besed *hieros* : *hagios*, v latinščini sta to *sacer* : *sanctus*. Sacer je sveto kot sveto, v absolutnem nasprotju s profanim, sanctus pa je sveto kot posvečeno in nedotakljivo (Hribar, 1990: 10). Na drugi strani Rudolf Otto, kot predstavnik fenomenološke paradigme, svetega ne spelje niti iz posameznika (človekove duše) niti iz družbe (moči kolektiva), marveč iz njega samega (prim. Otto: 1993). Na kratko je sveto definiral s pojmom numinozno. Po njegovih besedah je to zaznamovano z izkustvom svetega kraja in časa. Po Ottu je prva značilnost numinoznega skrivnost (mysterium). Skrivnost se povezuje s privlačnostjo, ki se na drugi strani prepleta s tesnobo in grozo. Prav zato se občutenje numinoznega, ki se pojavi, ko pride človek v stik s svetimi predmeti ali objekti, najlažje opiše kot *mysterium tremendum* ali grozljiva skrivnost. Gre za nekaj, kar ne sodi v »krog človekove razsežnosti«, ampak pripada neki absolutni drugi resničnosti (prim. Otto, 1993: 32). Za Otta ima to očarljivost in grozoto hkrati le numinozno. »Po Ottu ustreza izraz numinozen določenemu izvirnemu in svojskemu občutju; koncept svetega je njegov končni rezultat.« (Cazeneuve, 1986: 32)

5.1. SVETO IN NEČISTO

Pri občutenju svetega gre torej hkrati za spoštovanje na eni in gnus na drugi strani, saj stvari bogov ali božanstev v človeku zbudijo hvaležnost in ljubezen ter hkrati prezir in grozo. Slednje so tako radikalno drugačne od prvih, da jim lahko rečemo nečiste. Sveto in nečisto je težko razlikovati. Na prvi pogled sta to ločena pomenska pola, iz katerih se razvijeta dve osnovni kategoriji tabujev: tabu svetosti in tabu nečistosti. Po Mary Douglas naj bi predstavljala osnovno razliko med naklonjenimi in nenaklonjenimi božanstvi. Tabu je del svetega in sveto je del tabuja (prim. Douglas, 1990). V svoji notranji razdvojenosti je bil koncept tabuja definiran kot negativna magija, negativni kult, negativni obred in podobno, hkrati pa se je ohranjala tudi njegova pozitivna funkcija. »Torej med svetim in nečistim ni prekinitve kontinuitete, sta celo med seboj zamenljiva... Obema pa je skupna prepoved neobrednega stika, tako med seboj kot s profanim. Nečisto lahko povzroči dobro in čisto lahko povzroči zlo, ali čisto lahko pomeni nečisto, nečisto pa čisto.« (Šterk, 1998: 34)

Vsaka družba po svoje definira, kaj je sveto in kaj nečisto. Človek se od nečistega oddalji ali ga odstrani; to je najbolj preprosta reakcija, saj je najbolje, da z njim ne pride v stik. A če je nečisto del človeka, njegov nepogrešljivi del, se mu je nemogoče umakniti. Kako bi recimo odstranili grozo in gnus krvi, ki se nam pretaka po žilah? Najbolje bi se »nevarnosti« izognili, ko bi ostala varno pod kožo, ohranila svojo svetost, svoj skriti vir življenja. A kri priteče na površje, zbudi strah in postane tabu. Kako in zakaj se to zgodi, bom pisala v nadaljnjih poglavjih.

5.2. RITUAL

Med najrazličnejše oblike komunikacije s svetim sodi ritual. Izraz pravzaprav izhaja iz zoologije, od koder se je prenesel na človekovo vedenje (živalski svet: ritual parjenja, ritual lova). »Ritual je oblika komunikacije, akt, ki se iz svoje običajne funkcije spremeni v obliko komunikacije. Ritualist postane tisti, ki izvaja določena dejanja, s katerimi izkazuje predanost določenim vrednotam.« (Douglas, 1990: 22) Po Mary Douglas (prim. *ibid.*) je v zahodnih kulturah ritual »formalni aspekt religije«. Zahodnjaki ga kljub tej lastnosti, ki se ga je prijela, največkrat označujemo kot »samo prazen ritual« in mu ne pripisujemo večje pomembnosti. Morda zato, ker že izraz spominja na magijo, ki se ji sodobna družba kar se da izmika, pa tudi ritual je eden značilnih momentov magije. Za najbolj učinkovitega bi ga lahko označili takrat, ko se zanj brez kakršnegakoli dvoma šteje, da deluje. Dvomljivi Evropejci, meni Douglasova, dajemo prednost internim, spiritualnim oblikam religioznosti, medtem ko so rituali v glavnem eksterni. Evropejcem ni dovolj le oblika, ki je pred vsebino, hočemo več kot »samo fasado«. Če ne vemo, kaj je za njo, se nam zdi nesmiselno. »Ples, petje, klicanje dežja, zdravljenje ... za nezahodne kulture niso le življenjske maske. So življenjskega pomena. Brez njih ne bi bilo družbe, ne kolektivne moči, ne deljenja pomembnih življenjskih trenutkov.« (Douglas, 1990: 81) Mary Douglas pravi, da je za nezahodnjake ritual kultura (prim. *ibid.*). Na primer, prva dekličina menstruacija ni ritual, a to postane zaradi ceremonije ob začetku pubertete, ki ji je namenjena. Enako ni ritual hranjenje, je pa ritual javni festival. Kar še tako intimno izkušnjo pripelje v ritual, je simbolično vedenje, ki je kolektivno potrjeno, priznано in nadzorovano. In prav s kolektivnim nadzorom pride moč.

Ko Marcel Mauss v Sociologiji in antropologiji (1982) skozi teorijo magije analizira elemente rituala, ugotavlja, da so osebe, ki ritual izvajajo in nadzirajo, v večini religij pred vstopom v ritual praviloma profane. Šele skozi ustrezen ritual se vzpostavijo kot sakralne, po končanem ritualu pa se spet desakralizirajo. Na to kaže tudi primer deklince ob prvi menstruaciji, saj je v tem času nečista in sveta hkrati, o čemer bom pisala v nadaljevanju. Če pogledamo ritualizem Cerkve, je tukaj še en primer: duhovnik v obredni ritual vstopa posvečen, saj je svojo posvetitev dobil že prej, in to za vselej. V bogoslužje je na neki način vstopil s svojo lastno iniciacijo, svojim ritualom posvetitve, šele nato je sledila posvetitev institucij. Podobno je z raznimi predmeti in kraji, ki imajo v ritualih svojo funkcijo in so sveti že od nekdaj.

Skoraj sinonimno ritualu se v vsakodnevem pogovoru uporablja pojem obred. Zelo posplošeno bi ritual lahko opredelili kot pojem, ki se nanaša le na obrede v povezavi s svetim, obred pa je vsako kulturno predpisano formalno vedenje, utemeljeno v tradiciji (Gould in Kolb, 1964: 607). »Latinska beseda *ritus* je označevala tako ceremonije, povezane z verovanji, ki so se navezovala na nadnaravno, kakor tudi preproste družbene običaje, šege, navade (*ritus moresque*), se pravi načine ravnanja, ki se reproducirajo z določeno nespremenljivostjo.« (Cazeneuve, 1986: 14) »Ritual in mit,« pravi Edmund Leach (1954: 264), »sta eno in isto. Oba oblikujeta strukturo medčloveških odnosov.«

5.3. OBREDI

Naj torej nadaljujem z obredi, ki so po Smrketu družbena interakcija, v kateri vsak udeleženec izvede vnaprej opredeljeno vlogo. Seveda to poteka v določenem časovnem obdobju in vsebuje vnaprej določene dogodke (prim. Smrke, 2000: 50). Nadalje avtor pojem obred zamenja s pojmom ritual, za katerega pravi, da ko se enkrat začne, mora tudi po določenem scenariju priti do konca. Pomembnim, ključnim dogodkom skuša dati pečat vzvišenega, izjemnega, obvladanega, skratka vzpostaviti zvezo z »najvišjim«, »svetim«, bogom, bogovi itd. (prim. *ibid.*). Cazeneuve je v svoji knjigi Sociologija obreda mnenja, da je obred vselej simbolna akcija. Skozi obrednost se opredeli načelo, ki stoji nasproti idealu s

pravili določenega človeškega bivanja, se pravi kot nedoločeno. Tisto, kar je zavrnjeno kot nečisto, in tisto, kar je iskano kot magična moč (prim. Cazeneuve, 1986: 37).

Obredi so lahko pozitivni ali negativni. Tako delitev je predlagal Marcel Mauss. Morda pa bi bilo bolje govoriti o pozitivnih in negativnih obnašanjih, kot to stori Cazeneuve (1998: 17). Obredna navodila lahko vsebujejo tako prepovedi kot zapovedi, ločnica med njimi pa je pogosto zabrisana, na primer: obvezno uporabo noža iz kamna je mogoče kdaj razumeti kot prepoved uporabe kovinskega noža (ibid.). Ko pa se lotimo iskanja občega smisla obredov, ne moremo mimo negativnih obrednih obnašanj. Tukaj igrajo pomembno vlogo prepovedi, tabuji.

Morda je treba omeniti še delitev na tri kategorije obredov; poleg omenjenih dveh tu obstaja še tretja, ki na neki način odpravlja njuno nepopolnost. Cilj tretje skupine obredov je, da nevtralizira stike z nečistostjo, odstrani madež, ki bi utegnili nastati, bodisi zaradi neupoštevanja prepovedi bodisi zato, ker kljub upoštevanju lahko pride do »okužbe« z nečistim. Naloga takih obredov je potemtakem očiščenje. Vse tri vrste obredov imajo isti cilj: obvarovati pred numinoznim ideal popolnoma trdnega in urejenega življenja. Če razmišljamo o numinoznem kot nečistem, ugotovimo manj, kot nam pove občutek, ki ga izzove. Posebna groza, ki jo izzove numinozno, se sreča z občutkom gnusa, ki ga človek začuti (prim. Frazer, 2001, tudi Cazeneuve, 1986: 39).

Obred je torej ena od manifestacij svetega, eden od njenih jezikov. Skupnost se skozenj lahko sooči s svetim, razvije čustven odnos, ki se nanaša nanj. Razlog za to bi lahko morda iskali v periodičnosti raznovrstnih obredov, ki ohranjajo zavest o svetem. Najpogosteje so to obredi posebne vrste, pomembne življenjske ločnice ali tako imenovani obredi prehoda ali iniciacije. Van Gennep (prim. 1977) je ceremonije posebne vrste, ki obeležujejo ključne trenutke življenja, kot so rojstvo, puberteta, poroka, smrt, poimenoval obredi prehoda. Predlagal je takšno razvrstitev: obredi, ki osebo ločijo od preteklih vezi; obredi, ki osebo pripravijo na prihajajoče obdobje marginalnosti; obredi, ki jo vpeljejo v novo eksistenco. Med obredom pride do nekega novega, posebnega emocionalnega stanja, ki olajša prepad med starim in novim življenjskim obdobjem ali družbeno funkcijo. V nekaterih primerih se z obredi uporabljajo tudi materialni simboli prehoda, in sicer tam, kjer je treba natančno poudariti prehod iz enega v drugi družbeni status. V teh primerih ima obred obliko

predhodnega ločevanja od skupnosti in poznejše vnovične integracije vanjo, iniciiranec pa v njem dobi vidno oznako, kot je poslikava obraza, pristriženi lasje, izruvan zob, del nakita... Glede na to, da bistvo obredov prehoda prekorači meje posameznih kultur, je to naravna simbolna forma (prim. Douglas, 1990).

V obredih imata izredno pomembno vlogo kri in tabu: kri je marsikdaj del obredov, sploh obredov prehoda, kot bomo videli pozneje, tabu pa je stalnica obredov oziroma ritualov, tista točka, na kateri se združita profano in sakralno, prepovedano in željeno.

6. TABU IN KRI

Tako sveto kot nesveto, čisto in nečisto, navsezadnje tudi magija in religija, se stikajo v tabujih. Pregled glavnih antropoloških teorij o njih začenjam z Wilhelmom Wundtom (nemški filozof in psiholog 1832–1920), ki ima tabu za najstarejši nepisani zakonik človeštva. Frazer (2001) je v svoji etnografski evidenci predstavil tabu kot institucijo, ki je prisotna v vseh »primitivnih« družbah, hkrati pa je iskal njegove vzporednice v modernih družbah. Največkrat tabuje označujemo kot praznoverje, a je njihova prisotnost neizbežna pri še tako racionalnem vedenju, ko se kažejo kot popolnoma odvečni in v nasprotju s pragmatičnostjo cilja. Tabu zapoveduje in prepoveduje. Frazer razvije dva osnovna negativna tipa prepovedi: prenosni tabu stika in homeopatski tabu podobnosti. Oseba ali predmet, ki je nekoč prišel v stik s tabuiziranimi osebami ali predmeti, ki je s tem kršil tabu, tudi sam postane tabu.

Kazen za kršitev tabujev najvišje vrste je ponavadi smrt, posledica kršitve manjših tabujev pa je kazensko obredno čiščenje osebe ali predmeta, ki je bil v stiku s tabujem. Prepovedi, na katere pogosto naletimo, imajo večinoma zdravorazumsko osnovo, nevarnost, ki je posledica kršenja tabuja, pa je zgolj iracionalna oziroma iluzorična. To pa še ne pomeni, da je manjvredna ali bolje manj strašna. Navsezadnje je magija tista, ki igra neke vrste teoretično osnovo, medtem ko je tabu izraz njenega praktičnega dela. To ali ono je prepovedano; ljudje sicer ne vedo, zakaj, vendar jim ne pride na misel, da bi poizvedovali, in so prepričani, da se bo kršitev tabuja maščevala sama od sebe na zelo okruten način. Obstajajo »pričanja« o tem, kako je nenamerna kršitev tabuja v resnici avtomatsko kaznovala krivca. Ko je človek na primer jedel žival, ki je bila prepovedana, je postal potr, pričakoval je smrt in končno je tudi v resnici umrl. »Nevarnost ... ni nič manj stvarna, če je izmišljena; domišljija

deluje na človeka z isto dejanskostjo kot gravitacija in lahko ga ubije z isto gotovostjo, kot ga ubije cianovodikova kislina.« (Frazer, 1977: 282) Frazer še navaja, da je najbolj razširjen tabu prepoved določene vrste hrane. Nadalje še razlaga, da »vse, česar ne razume, vse, kar se mu zdi močnejše, vse, česar ne more oblikovati, 'divjak' označuje kot tabu. Ta izraz mu pomeni željo in namen, kot da se ga to ne tiče, ali da se ga vsaj ne tiče bolj kot je nujno potrebno. Tako je tabu lov, ker sreča pri lovu ni odvisna od lovca. Kralj je tabu. Kralj vlada nad življenjem in smrtjo. Mrtvec je tabu... Spolnost je tabu. Tu na človeka delujejo sile, ki si jih ne more pojasniti...« (ibid.)

»Zato zadevajo nečiste prepovedi, ki smo se jih navadili označevati z besedo tabu, ki pravzaprav izraža hkrati negativni obred, ki vzpostavlja prepoved, in samo naravo tistega, kar prepoved prizadene.« (Cazeneuve, 1986: 41) Nasproten od tabuja bi lahko bil pomen besede »navadno«, dovoljeno vsem. Tabu je torej pojem neke zadržanosti, vzdržnosti; kaže se v prepovedih in omejitvah. Po naše bi lahko enako pomenila tudi zloženka strahospoštovanje. A tabu Polinezijcev nam ni tako tuj, kot se zdi na prvi pogled. Moralne prepovedi, ki se jim sami uklanjamo, so jim namreč sorodne in razlaga bi lahko vodila tudi do pojasnitve našega kategoričnega imperativa. »Kantov kategorični imperativ je brezprizivni ukaz, ki tvori formalni etični zakon, ki, če ne velja za enega, ne velja za nobenega. Temelji na treh načelih: na načelu univerzalnosti, spoštovanja in avtonomije. Prvo najpomembnejše načelo je formulirano v stavku: ravnaj vselej tako, da moraš želeti, da bo princip tvojega ravnanja veljal kot obči zakon; drugo v stavku: jemlji sebe, svojega bližnjega in vse druge vedno kot smoter, nikoli kot sredstvo; načelo avtonomije pa je izraženo v stavku: zakonu dolžnosti se ne podreš kot zunanji sili, temveč kot lastni svobodni odločitvi.« (Šterk, 1998, 66; prim. Kant, 1981)

Durkheim je svojo teorijo tabuja izoblikoval v mejah trikotnika totem-klan-eksogamija, ga označil kot institucijo, primerljivo s kategoričnim imperativom, in ga, v nasprotju s Frazerjem, postavil v sfero religijskega. Skladno s tem je raje govoril o religijskih prepovedih (ki so v religijskem sistemu logično implicirane) kot izrazu negativnega kulta kot pa o tabujskih prepovedih (prim. Šterk, 1998: 67). »Religijske prepovedi so kategorični imperativi; magijske prepovedi so utilitarne maksime, prva oblika higienskih in medicinskih prepovedi.« (Durkheim, 1976: 301) V nasprotju od magijskih religijske prepovedi zajemajo pojem svetega in ga ločujejo od vsega, kar je profano, saj »sveto in profano življenje ne

moreta koeksistirati na istem mestu« (ibid.: 302), s tem, da med njima »ne obstaja ostra prekinitev kontinuitete... Obstajajo prepovedi, katerih prava narava je nedoločljiva. Magijske prepovedi je mogoče razumeti le v funkciji religijskih.« (Šterk, 1998: 68) Bolj kot psihološko funkcijo je Durkheim izpostavil družbeno institucijo tabuja v smislu omenjene socialne kontrole. »Tabu izvaja pozitivne akcije, kar je največjega pomena za religijsko in moralno vedenje posameznika.« (Durkheim, 1976: 309) Hkrati pa je tudi poudaril, da mora biti tabu kot moralna moč depersonaliziran, ne sme izhajati iz oseb, temveč je izraz družbenega zastopstva (Durkheim, 1976: 365; prim. tudi Šterk, 1998: 68).

»Bolje je preprečiti kot zdraviti,« pravijo, in nekaj podobnega velja tudi za tabu. Tabu varuje. »...če si je človek prizadeval obvarovati dušo pred nevarnostmi, ki so jo ogrožale s toliko koncev, kako skrbno so potlej varovali šele njega, od čigar življenja sta bila odvisna blaginja in celo obstoj vsega ljudstva in čigar preživetje je bilo tedaj v prid vseh? Zatorej si lahko mislimo, da je kraljevo življenje varoval sistem varnostnih in zaščitnih ukrepov, ki so bili še neprimerno številnejši in podrobnejši kakor tisti, s katerimi si skuša v prvobitni družbi vsakdo sam zagotoviti varnost lastne duše... Vse kaže, da so nekatera pravila, ki so se jih držali kralji, enaka pravilom, ki so se jih držali zasebniki, da bi obvarovali svojo dušo,« je o tabujih zapisal Frazer v Zlati veji (2001: 191).

Institucija tabujske prepovedi namreč ni le še ena v nizu običajnih konvencij, na katere se v svoji organizaciji opirajo vse človeške družbe. Od običajnih prepovedi jo loči predvsem iracionalnost, nezavedna motiviranost in tautološka argumentacija. Tabu ima dva protislovna pomena: po eni strani označuje nekaj svetega, posvečenega, po drugi pa nekaj neprijetnega, nevarnega, prepovedanega, nečistega. Cilj tabujev, očiščevanja in drugih takih obredov je, da človeka odvrnejo od slehernega stika z razodetji numinoznega sveta. Vendar vidi »primitivec« v tem tudi prvino moči. Zunaj pravila je vse, kar je nad pravili, vse, kar je nenavadno (prim. Cazeneuve, 1986: 133–135).

6.1. VRSTE TABUJEV

Omejčitve v zvezi s tabuji niso enake kot verske in moralne prepovedi. Ne držijo se božjih zapovedi, ampak prepovedujejo same, ni jih mogoče uvrstiti v noben sistem, nimajo nikakršnega opravičila ali utemeljitve, njihov izvor je neznan; tistim, ki so pod njihovo oblastjo, se zdijo razumljive same po sebi, ali pa razlage sploh ne potrebujejo.

Prav vsi preučevalci navajajo tabu incesta kot prepoved, ki je skupna vsem kulturam, zato je mogoče domnevati, da je imel izjemen pomen. V predkulturni skupnosti je skupina moških v iskanju spolnih partnerjev želela vzpostaviti monopol nad ženskami, ki so bile vzgojene v njihovi skupini. Tega jim ni branil nihče, saj kategorije žena, sestra ali hči niso pomenile nikakršnih ovir, v bistvu jih sploh še ni bilo. Moški spolni egoizem se je večal in incest v najširšem pomenu besede se je ohranjal s seboj in zase, in ne z drugimi in za druge. V obsegu take spolne sebičnosti, ki je zavladala, ni bilo nikakršnih socialnih odnosov, kot je darovanje in recipročna menjava med sosednjimi skupinami moških. A sebičnost je proizvedla prav to: ena skupina moških je svoje ženske podarjala drugi, v prepričanju, da bo to privedlo do prave recipročnosti. In to je bil tisti kvantni skok, ko se je rodila kultura. Darovanje. Od tod naprej so sestre in hčerke v neki skupini veljale za potencialni dar drugi skupini za vzpostavitev odnosov. Po Levi-Straussu so bile vzgajane bolj za sebično obdarovanje kot potrebe v lastni skupini. Da pa bi se izmenjava zagotovila, se je pojavilo novo, kulturno pravilo. To je bil tabu incesta. Poiskati je treba drugo skupino (prim. Levi-Straussu v Knight, 1991: 74). »Izogibanje incestu je socialno, in ne biološko, saj kako sicer zagovarjati dejstvo, da so pod tabujem incesta krvni sorodniki, pa tudi tisti, ki niso v nikakršni krvni zvezi (za katere po biološki logiki ni razloga, da bi se jim izogibali, če pa ni več kot zgolj povprečne možnosti škodljivih posledic).« (Šterk, 1998: 75)

Razpravi o tabuju incesta je skušal končati Levi-Strauss. »Prepoved incesta izvorno ni ne izključno kulturna ne izključno naravna, prav tako ne predstavlja mešanice obeh, naravnih in kulturnih elementov. Je temeljni korak, zaradi katerega, s katerim in predvsem v katerem je izveden prehod iz narave v kulturo. V nekem smislu sodi v naravo, saj je splošni pogoj kulture. Skladno s tem bi ne bili presenečeni, če bi njegova formalna značilnost, univerzalnost, bila vzeta iz narave. Vendar pa, v nekem drugem smislu, že predstavlja kulturo, s tem, da svojemu pravilu naredi podložne tiste naravne fenomene, ki mu izvorno niso

podrejeni... Prepoved incesta je mesto, kjer narava sama preseže sebe.« (Šterk, 1998: 78 in Levi-Strauss, 1969: 24–25) Tabu incesta je v tej logiki oboje: pogoj in učinek kulture.

6.1.1. Tabuizirani ljudje

Kaj imajo skupnega božanski kralji, duhovniki, poglavarji in na drugi strani porodnice, dekleta v puberteti, bojevniki, ribiči in lovci? Morda so nekateri sveti, drugi nečisti in oskrunjeni. Pri prvobitnem človeku, meni Frazer (prim. 2001: 205), pojma sveto in nečisto še nista ločena. Skupna značilnost vseh oseb je ta, da so nevarne in da so v nevarnosti. Slednja je, lahko bi rekli, demonske vrste, domišljajska, a nič manj stvarna. Taka vrsta nevarnosti lahko človeka prav tako zanesljivo ubije, kot sulica ali odmerek strupene tekočine. In da bi se te osebe zavarovale, da bi se izognile duhovni nevarnosti, ki bi se kasneje lahko razširila na druge, se morajo držati tabujev. Tabuji so torej varovanje pred duhovnimi silami teh oseb, ki bi lahko škodile njim samim in še okolici.

Pri kraljih je bila najbolj opazna posledica te silne svetosti ta, da se jih ni smelo dotikati. »Leta 1874 je kamboški kralj padel s kočije in je nezavesten obležal na tleh, vendar se ga nihče izmed njegovega spremstva ni upal dotakniti; ranjenega vladarja je v palačo odpeljal šele neki Evropejec, ki se je znašel na tistem kraju.« (ibid.: 208) Tudi bojevniki so pri ne tako redkih ljudstvih odeti v duhovno praznoverje ali, drugače, veljajo za tabu. »Pri nekaterih severnoameriških indijanskih plemenih se je moral mlad bojevnik, kadar je šel prvič v boj, pokoriti nekaterim šegam, od katerih sta bili dve enaki tistim, ki so se jih morala držati dekleta ob prvi menstruaciji: posode, iz katere je jedel ali pil, se ni smel dotakniti nihče drug, poleg tega se ni smel s prsti praskati ne po glavi ne po kateremkoli drugem delu telesa: če ni šlo drugače, je moral to storiti s palico. To pravilo tako kot tisto, ki prepoveduje tabuizirani osebi, da bi jedla s svojimi prsti, očitno temelji na domnevni svetosti oziroma kužnosti tabuiziranih rok.« (ibid.: 203)

6.1.2. Tabuizirane stvari

Najpogosteje je predmet najrazličnejših tabujev hrana, še posebej ostanki hrane ali neuporabni deli živeža. Sveti in s tem nedotakljivi so pogosto tudi kovinski izdelki. Tisti, ki pa so v našem primeru najpomembnejši, so tabuizirani deli telesa, najpogosteje glava, lasje,

jezik, nohti in seveda kri. Oglejmo si nekaj primerov tabuiziranja stvari: »Na Novi Gvineji domačini strašno pazijo, da vedno uničijo ali skrijejo luščine in druge ostanke hrane, da jih ne bi našli sovražniki; ti bi jih namreč lahko uporabili za to, da bi jedce poškodovali ali ubili. Zatorej svoje odpadke sežigajo, jih mečejo v morje ali jih kako drugače odstranjujejo.« (Frazer, 2001: 197)

»Rimskih in sabinskih svečenikov niso smeli briti z železom, temveč edino z bronastimi brivniki oziroma škarjami; in kadarkoli so v sveti gaj arvalskih bratov v Rimu prinesli železno klesarsko orodje, da bi v kamen vklesali kak napis, so morali darovati spravno daritev v obliki jagnjeta ali prašiča, in še enkrat po tem, ko so dleto odnesli iz gaja.« (ibid.: 208) Za mnoga ljudstva je še posebej sveta glava. »Glava maorskega poglavarja je bila recimo tako zelo sveta, da je moral poglavar, če se je samo bežno dotaknil, nemudoma nesti prste k nosu in vdihniti svetost, ki se je z dotikom prijela nanje, in jo tako vrniti tja, odkoder je bila vzeta« (ibid.: 215) Kadar pa je glava tako sveta, da se je človek še dotakniti ne sme, se pojavijo še drugi tabuji. Tako postane izredno kočljivo opravilo recimo striženje, po njem pa se pojavi težava, kam z odrezanimi lasmi. Podobno je z odrezanimi nohti in vsakim delom telesa, ki se ohrani tudi po tem, ko nima več stika s telesom. Ostrižene lase in nohte so pogosto shranjevali na kakem skrivnem kraju, kjer jih ne bi moglo obsijati niti sonce niti luna (prim. Frazer, 2001: 214–218).

6.1.3. Tabuizirana »krvava« dejanja

Na kri se navezujejo številni primeri tabuja, kar je vsaj delno razumljivo, saj gre za osnovno življenjsko tekočino. Lahko bi sicer razpravljali o tem, ali je res osnovna, saj verjetno fiziološko druge ne zaostajajo po pomembnosti. A groza, gnus in hkrati privlačnost ne spremljajo nobene druge telesne tekočine niti dela telesa. Morda se razlog skriva v tem, da je v človekovih mislih s krvjo skoraj nerazdružljivo povezana smrt. A ni nujno, da kri napoveduje smrt, človeka lahko pred njo tudi varuje. Možje iz nekega predela Bornea so se na primer bali gledati v evropskega popotnika, da jih ne bi napravil bolne, in so svoje žene in otroke posvarili, naj mu ne hodijo blizu. Tisti, ki niso mogli premagati radovednosti, pa so zaklali kokoši, da bi pomirili zle duhove, in se namazali s krvjo. V Afganistanu in ponekod v Perziji popotnika, preden stopi v vas, pogosto sprejmejo z žrtvovanjem živali ali puščanjem njene krvi, ali pa z ognjem in kadilom. Ob prihodu v neko vas v osrednji Afriki so pašo

Emina sprejeli z žrtvovanjem dveh koz; z njuno krvjo so poškopili pot in poglavar je stopil nanjo ter Eminu zaželel dobrodošlico (prim. Frazer, 2001: 192–195).

Šterkova (prim. 1998: 72–73) tabuje razlaga podobno, kot Durkheim pristopa k preučevanju religije. Tabuji so sicer poljubni, se razlikujejo od ene kulture do druge, a jih označujeta generacijska transmisija in kolektivno izražanje ter so obligatorni za pripadnike neke družbe in v njej zavzemajo avtonomno mesto. Medtem ko se nekatere oblike prelite krvi ponosno razkazuje (na primer na vojaških zastavah ali delih oblačil padlih junakov), so druge bolj ali manj tabuizirane, tudi menstrualna. Stvari, ki se jih je dotaknila ženska z menstruacijo, lahko ubijajo tako kot oblačila, ki se jih je dotaknil sveti poglavar. »Neki avstralski domorodec je ubil svojo ženo, ko je ugotovil, da je med menstruacijo ležala v njegovi rogoznici, nato pa je v dveh tednih od groze umrl še sam. Zato Avstralkam grozi smrtna kazen, če bi se v teh dneh dotaknile reči, ki jih uporabljajo možje, ali če bi samo hodile po poti, ki jo uporablja katerikoli mož.« (ibid.: 201)

Ponekod ženske osamijo tudi pri porodu in sežgejo vse posode, ki so se jih v obdobju osame dotaknile. Porodna in menstrualna nečistost je namreč še vedno na njih. Mnoga ljudstva imajo za porodnice podobne omejitve. Ženske naj bi bile v tem času zmožne okužiti vsakega človeka ali stvar, ki se je dotaknejo, nevarnost pa mine šele, ko se jim povrneta zdravje in moč. Na Tahitiju po porodu žensko zaprejo v kolibo za dva ali tri tedne. Koliba je postavljena na svetem ozemlju, v času osame pa se ženska ne sme dotikati svojih jedi, ampak jo pitajo drugi. In če se kdo v tem času dotakne otroka, tudi njega osamijo, dokler ne opravijo očiščevalnega obreda matere (ibid.: 201–202). »Za Indijance Bribi je porodna nečistost še nevarnejša od menstrualne. Kadar ženska začuti, da je prišel njen čas, pove možu in ta na kakem samotnem kraju brž postavi kolibo. V njej mora potlej ženska živeti sama in se ne sme pogovarjati z nikomer razen s svojo materjo ali kako drugo žensko.« (Frazer, 2001: 202)

V okviru patologij so med Gnau na Novi Gvineji – proučeval jih je medicinski antropolog Gilbert Lewis – najbolj jasna določila prav tista, ki zadevajo kri (prim. A. J. Strathern, 1996). Kri starega ali bolnega človeka umre, mrtva kri pa se pretaka s širjenjem bolečine. Puščanje krvi zmanjšuje zastrupitev in nečistost. Če duh napade človekovo koleno, povzroči veliko oteklino, polno krvi. Gnau se neznansko bojijo pijavk, saj pijejo kri. Zdravljenja ponavadi potekajo tako, da kožo drgnejo, s čimer povzročijo pretakanje krvi, ali

pa bolniku kri puščajo. Lovčeva kri je skrita tudi v njegovi sulici; ko ubije plen, se preseli v umorjeno žival, zato lovec ne sme jesti, kar sam ulovi. S čarovnijo kri lahko zavre in osebo obsede za vedno (prim. *ibid.*: 115–117). Pri Gnauih najdemo antiteze med menstrualno krvjo in moškimi aktivnostmi. Lovčeva kri gre sicer v njegovo sulico, toda menstrualna kri žene se mu prikraide v oči, mu zamegli pogled in skrije plen. Menstrualna kri ima tolikšno moč, da lahko poslabša bolnikovo stanje. Tudi spolni odnos lahko povzroči bolezen. Zato se nekdo, ki je imel pred kratkim spolne odnose, ne sme dotikati moškega bolnika (*ibid.*). Chris Knight (prim. 1991: 39) meni, da so se ljudje v večini lovsko-nabiralniških skupnosti izogibali menstrualni krvi in verjeli, da je spolna abstinenca povezana z uspehom pri lovu. »Ženska med menstruacijo izgubi nedvomno več krvi kot samica kateregakoli drugega primata. Ta izguba krvi, čeprav ni tako ogromna, pomeni veliko izgubo za organizem, ki jo treba čim prej nadomestiti, v glavnem s hrano (najbolje tisto, ki je bogata z železom). Čeprav se biološko ni nujno izogibati spolnim odnosom v času menstruacije, pa je v tradicionalnem kulturnem kontekstu to znak za ženski 'ne'.« (Knight, 1991: 209) V večini lovsko-nabiralniških skupnosti so torej tabuji povezani z menstruacijo.

Buckley in Gottlieb (prim. Strathern, 1996) sta kritizirala »redukcionistični teoretski okvir«, ki je bil uporabljen za pojasnjevanje idej o menstruaciji. Opazila sta zasluge biološko-kulturnega pristopa in dokazovala, da je poudarjanje tabujev, povezanih z menstruacijo, napačno. Menstruacija je veliko bolj kompleksen fenomen in njen pomen je veliko bolj razvejen, kot dopušča formulacija tabujev. Spodbijala sta glavno teorijo, da naj bi menstrualni tabu preprosto le zatiral ženske, kakor tudi sklicevanje na idejo, bi naj bi temeljil na obliki nevroze. Prav tako sta se odzvala na teorije, da je menstrualna kri nevarna moškim in da celo res odganja nekatere divje živali. (Ko se bliža čas lovske odprave, lovci ne smejo biti v stiku z žensko, ki ima menstruacijo, ali imeti spolnih odnosov.)

Če povzamemo definicijo nečistosti po Mary Douglas, namreč da je »nekaj nečisto, kadar ni na svojem, posebej določenem mestu« (Douglas, 1993: 22–23), je bila sprva menstruacija razumljena kot kri zunaj svojega območja, torej zunaj telesa. In zato je potencialno nevarna. Menstrualna kri je sicer nujno primerljiva z drugimi oblikami krvi, ki niso na svojem mestu, vendar ima posebno oznako zato, ker simbolizira (označuje) moč reprodukcije in ima v tem smislu veliko več pozitivnih razsežnosti kakor pa negativne, nečiste zmogljivosti. Njene funkcije so silne, tako v povezavi z življenjem kot s smrtjo.

Buckley in Gottlieb sta dokazala, da »je pomen menstrualne simbolike zasidran v etnobioloških teorijah na eni strani in v medkulturni dialektiki telesa in duha na drugi strani« (Strathern, 1996: 71). In sklenila, da je prav naše, »zahodnjaško razlikovanje med telesom in duhom (...) tisto, ki nam otežuje, da bi to razumeli. Sami poskušamo iskati družbene razlage za telesne pojave (kot Mary Douglas), ali pa obratno, iz telesa za družbeno dogajanje (kot sociobiologi), namesto da bi poskušali razumeti, da je odnos dialektičen (mediated by mind) in zato formalen kulturni konstrukt.« (Strathern, 1996: 71) Primeri v nadaljevanju bodo pokazali, da razlaga Buckleyja in Gottlieba ni utemeljena.

Menstrualna kri lahko označuje žensko reproduktivno moč, a kri v splošnem smislu, in to za oba spola, v mnogih kulturah nosi konotacijo sile, moči, vitalnosti, življenjske moči. Med ljudstvom Melpa iz gvinejskega visokogorja je v navadi, da je treba rano takoj zavarovati, kri, ki je iztekla, pa povrniti z neposrednim, takojšnjim plačilom. In to v obliki dobrin, ki so ekvivalentne krvi (to se imenuje *mema pendenemen* – lahko bi bila kri). Brez plačila se rana ne bi zacelila, saj je ranjena oseba še vedno *ararimb* (jezna), ker ji ni bilo ponujeno odplačilo. Tako ima neposredno plačilo tudi terapevtsko funkcijo, da pomaga pri zdravljenju ranjenega telesa, to zdravljenje pa je označeno kot »popravilo« (fixing) krvi (prim. *ibid.*: 68). Poznamo celo nekatere narode, ki strah pred žensko izražajo s tem, da si ne upajo jesti mleka in mesa v isti jedi. Meso namreč velikokrat spominja na kri, skupaj z mlekom pa načeloma spominja na žensko. Zato ju po logiki »primitivnega« človeka ni dovoljeno jesti.

6.1.4. Moč ženske krvi

Med Paieli na Papui Novi Gvineji se ženske v času menstruacije lotijo magije, da bi zagotovile čednost svojih moških, in sicer s pomočjo čarovnije »ingverjeve ženske«. Isti duh je na delu tudi takrat, kadar gre za spreobračanje odnosov v spolnosti. »Ingverjeva ženska« ima ime, a ne telesa. Svojo nalogo pri spodbujanju rasti mladeničev izpolnjuje, kadar nima menstruacije, v nasprotju s poročenimi ženami, ki se magije za rast in čednost moških lotijo v času menstruacije. Biersackova v svoji knjigi *Bound blood* iz leta 1983 meni, da poročena Paielka lahko svoja resnična dobra ali slaba čustva do svojega moža izkaže le v času

menstruacije. Če je prav takrat jezna nanj, se ji ni treba truditi z nikakršno magijo. Že sama po sebi mu lahko škodi (prim. Strathern, 1996: 70–71).

Lahko bi rekli, da so nam tabuji, povezani z menstrualno krvjo, domači. In da so primeri, ko kultura nima tovrstnih tabujev, izjeme, ki samo potrjujejo pravilo. Morda res ne gre za medkulturno univerzalijo, a so globalno razširjeni in potrjujejo domnevo, da gre za komponento v oblikovanju človeške kulture. Po eni strani je menstruacija popolnoma biološka stvar, še posebej v modernih družbah, kjer ji, kot čisto telesni funkciji, o kateri se v javnosti ne govori, ne pripisujejo veliko pozornosti. Tradicionalne skupnosti pa ji na drugi strani pripisujejo večji pomen, namenjajo precej večjo pozornost in dajejo veliko simbolno vrednost. Veliko več kot kateri drugi fiziološki funkciji, ki bi bila lahko na prvi pogled primerljiva z njo. Ne gre le za izogibanje stika z menstrualno krvjo, temveč za tabuje, ki so tako močni, da se povzdignejo v institucijo, ki nadzira z ekstravagantnimi verovanji in nadnaravnimi močmi ženske krvi. Tako priča mitologija številnih ljudstev po vsem svetu. Oglejmo si nekaj »zastrašujočih« primerov.

»Celo v rimski zgodovini je zaslediti strah pred menstrualno krvjo. Ni preprosto najti nekaj, kar bi imelo tako uničujočo moč kot mesečni ženski tok. Stik z njim spremeni novo vino v klislico, letina postane jalova, cepiči ovenijo, semena na vrtovih se posušijo, sadeži padejo z dreves, celo ogledala se zatemnijo, ostrina jekla in lesk slonovine ugasneta, bron in železo zarjavita, pomrejo panji čebel ter hud smrad se širi po zraku... Gimi s Papue Nove Gvineje vidijo v menstrualni krvi nenehno grožnjo moški čistosti in prevladi. Predmeti, ki se jih ženska takrat dotakne, bodo v najkrajšem času uničeni: leseni loki se polomijo, kamnite sekire ne ubogajo več rok lastnika, pridelek bo ovenel in celo zemlja, na katero bo taka ženska stopila, bo izgubila svojo rodovitnost... Taka magična verovanja, le morda nekoliko manj intenzivna, so bila v začetku prejšnjega stoletja živa tudi med večino podeželskega prebivalstva po Evropi. Eno takih je prepričanje, da menstrualna kri uniči sadna drevesa, ki je bilo živo v Italiji, Španiji, Nemčiji in na Nizozemskem. Na vinorodnih področjih Bordeauxa in Rhine se je bilo ženskam v času menstruacije prepovedano približati vinskim sodom in kletem, saj bi se vino spremenilo v kis.« (prim. Knight, 1991: 374–376)

Tako za žensko kot tudi za njenega moškega v času njene menstruacije veljajo določeni »varnostni« ukrepi. Oba se morata namreč izogibati številnim sicer vsakdanjim

opravilom. Ko ima v plemenu Hadza iz Tanzanije ženska menstruacijo, se ne sme udeleževati nekaterih dejavnosti oziroma opravljati določenih nalog, enako pa velja tudi za njenega moža, ki lahko v moški skupnosti celo ogrozi uspeh preostalih članov pri lovu. Zato si izbere tako imenovanega kuvado. Njegov menstrualni kuvada je nekdo, komur preda svoje pravice pri lovu in mu z rednim potrjevanjem kaže fiziološko vez med njim in svojo žensko, hkrati pa še nevarnost pri zavračanju te vezi (po Douglas, 1990: 141).²

Zelo redki so primeri, ko je kri uporabljena za rast ali lepotno magijo, denimo omenjena moč »ingverjeve ženske« med Paieli. A obstajata še dva primera, ki kažeta na to, da ima lahko menstrualna kri v ritualnih okoliščinah tudi pozitiven učinek in lastnosti. Tako so gvinejski Duna imeli nekoč poseben obred, katerega del je bilo zbiranje menstrualne krvi neporočenih deklet za potovanje na skrivna sveta mesta, na ozemlje sosednjega ljudstva Huli. Tam so jo darovali božanstvom zemlje, v zameno za njihovo dobroto in zagotovilo rodovitnosti. Ljudstvo Baktaman pa denimo uporablja obredno rdeče barvilo za okraševanje teles mladeničev pred obredom iniciacije. Čeprav nečista in nevarna, menstrualna kri (ki jo barvilo predstavlja) v mešanici moških in ženskih elementov iniciirancu daje čarobno moč. To dokazuje, da »moška« in »ženska« moč ne delujeta izolirano, vsaka zase. Menstruacijska kri je takrat, ko ni »na mestu« in je sama, lahko destruktivna in nevarna, združena v ritualu pod moškim nadzorom in z ženskim sodelovanjem pa zagotavlja plodnost. Ker je materina kri pravzaprav kri njenega brata, mora oče/mož zanjo plačati, da bi zagotovil otrokovo sorodstvo. Njegova sperma mu daje le pravico, da se lahko poteguje za »posvojitev« (prim. Strathern 1996). Anna Megis (prim. 1984) je poročala o zelo uravnovešenem, harmoničnem sprejemu menstruacije pri ljudstvu Hua iz vzhodne gorske province Papue Nove Gvineje. Pravi, da je med Hui največja razlika med spoloma v tabujih hrane. Živila, ki veljajo za »mehka«, so ženska, tista, ki jih imajo za »trda«, pa so moška. Spolno združitev razumejo kot prenos življenjske sile ali soka. Moški verjamejo, da je njihov življenjski sok, torej sperma, tisti, ki zagotavlja žensko vitalnost, s tem pa jo njim samim jemlje. (Stari Grki so verjeli, da se

² Ang. couvade, obnašanje očeta pred rojstvom otroka in po njem. Oče lahko leži v postelji in se osami, spoštuje pravila tabuja in omejitve, da bi pomagal otroku. Teorije o kuvadi trdijo naslednje:

- prva: v tem obdobju mora oče zelo skrbeti zase, da se ne bi poškodoval, saj bi se s simpatetično magijo bolečine prenesle na otroka;
- druga: oče potrjuje svoje očetovstvo s tem, da se obnaša, kot bi se sam rojeval;
- tretja: oče oponaša ženine dejavnosti, da pritegnil pozornost zlih duhov (prim. Douglas, 1990).

sperma proizvajajo v glavi in da njeno pomanjkanje povzroči plešavost, zato so začeli nositi majhne kapice. Podobna pokrivala so opazili tudi v tem novogvinejskem visokogorju.)

Ženske nasprotno zanikajo, da bi s spermo kaj pridobile, trdijo namreč, da spolni odnos pravzaprav poveča njihov menstrualni tok in s tem povzroči pomanjkanje »nu«, življenjskega soka. S pravilno prehrano je ženska zopet oskrbljena z njim (ibid.: 73). Če je tako, so torej vsaj v tem pogledu ženske superiorne, čeprav se moški med pogovori v svojih »moških hišah«, daleč od žensk, še vedno strinjajo, da njihov spolni akt ženske »hrani«, medtem ko ženski spolni akt moške »onesnažuje«.

Gilbert Lewis, medicinski antropolog, se je v svojih raziskavah o ljudstvu Gnau iz Papue Nove Gvineje obširno lotil dveh tematik. Ena je medicina, druga pa analiza obredov iniciacije. Oboje povezuje prav kri. V vasi Raut s 373 prebivalci se moški nauči rekov (urokov) svojih sorodnikov po očetovi strani, a so krvne vezi z matrine strani zanj pomembnejše. Natančneje, materin brat si zareže rano in s svojo krvjo mazili sestričnega otroka, njegovo kri dodajo tudi otrokovi hrani. »Kri prekuhajo z mesom in s to mesno čorbo nahranijo mladeniča, da ga bo ojačala. Medtem je njegova koža obarvana rdeče, in sicer z barvilom betelovega oreha, za katerega je tudi značilno, da ima posebno življenjsko moč. V tem primeru ni povezave z izobiljem, ampak je kri sama tista, ki povezuje sorodstveno vez in pozitivno moško življenjsko silo.« (Strathern; 1996: 21) Obred s krvjo ima dvojni pomen. Za tistega, ki krvavi, gre za akt čiščenja in dar, ki bo prispeval k zdravi rasti otroka (kri matrinega brata primešajo v hrano tudi deklicam, le da one za to ne izvejo (prim. Strathern, 1996: 114–115; po Lewis, 1975)). Kri ima torej v primeru ljudstva Gnau dvojno vrednost. Lahko je presežek, nekaj odvečnega, slabega, lahko pa je tudi pot k očiščevanju. Jasna je tudi povezava med krvjo in sorodstvom. Del krvi namreč dobi otrok tudi od očeta, kot potrdilo očetovstva. Ob rojstvu prvega otroka oče temu skrivaj podtakne v hrano nekaj svoje krvi, ponavadi jo primeša v sok rdečega oreha. Kri vzpostavi pomembno vez, kljub temu pa je strog tabu jesti svojo kri ali kri očeta. Vendar je tako darovana življenjskega pomena za zdravo rast otroka (prim. ibid.).

Zanimiva so tudi dognanja psihoanalitika in sociologa Bruna Bettelheima (1954), ki je opazoval vedenje deklic v ustanovi za emocionalno prizadete otroke, in ugotovil, da so same oblikovale neke vrste *passage sans rite*. Deklice, ki so že imele menstruacijo, so točno vedele,

kdaj se katera od drugih približuje svoji prvi menstruaciji; medtem pa so jo tiste, ki je še niso imele, pričakovale s strahom in hkrati željo. Ko so jo dobile, jih je skupina takoj sprejela medse. Zdaj so bile »velike« in niso več sodile med »majhne«. Svojo »krvno moč« so prenašale tudi na dečke. Deklica, ki je imela v skupini vodilno vlogo, je svoje prijatelje prepričala, da tudi oni krvavijo iz »tajnega mesta na telesu«, češ da bodo vsi skupaj dobili posebno moč, če bodo redno mešali kri. Zato so se dečki vsak mesec urezali v kazalec, da je pritekla kri, in to kri pomešali z menstrualno. Nikoli pa ni bila jasno izražena želja, da bi dečki krvaveli neposredno iz genitalij, omenjeno je bilo le »tajno mesto«. Za nekatere deklice je bila krvavitev nekaj umazanega, a so kljub temu vsem povedale, kdaj so dobile menstruacijo. Nekatere so celo zavračale higienske vložke, saj so hotele, da bo menstrualno kri mogoče videti; pravzaprav so želele, da bi jo videli dečki. Prepričane so bile namreč, da jim menstruacija daje posebno moč nad njimi. Ti pa so se takrat počutili neprijetno in prestrašeno (prim. Bettelheim, 1954: 26–35). Zastráševala jih je že sama ženskost, nadaljuje Bettelheim, ne pa nekaj posebnega, kar bi dekletom dajalo posebno moč. Ženskost je potencialna rušilna moč. Deklica jo doživlja tako, da je emocionalno ne obvlada, ampak ji je prepuščena na milost in nemilost.³ Negativne občutke so deklice lahko povezovale s sovražnim odnosom do dečkov, še posebej v povezavi s penisom. Naslednji korak je že pričakovan: želja, da tudi dečki krvavijo. Iz svojih spolnih organov.

Čeprav naj bi veliko primitivnih ljudstev spolnega odnosa še vedno ne povezovalo z rojstvom otrok, pa je mogoče z gotovostjo potrditi, da poznajo neko drugo povezavo: otrok ni mogoče roditi, če ženska nima menstruacije. Pri ženskah je »pripravljenost« na stvaritev novega življenja očitna. Ženska, ki ima menstruacijo, ima načeloma lahko otroka, tako očitnega zunanjšega kazalca pa pri moških ni, zato svojo spolno zrelost pogosto povezujejo z magijo in združijo z obredi. Domnevamo lahko, da se je moškimi zdelo nujno, da bi bili čim bolj podobni ženskam. Če bodo krvaveli, bodo plodni, zato v mnogih obredih plodnosti ranijo sami sebe.

Legenda o ženskah Untipa je ena od najznačilnejših za pleme Arunta in nakazuje povezave med obrezovanjem in menstruacijo. Mit trdi, da so si obrezovanje izmislile ženske

³ Veliko žensk, tudi tiste, ki menstruacije ne razumejo kot prekletstvo (prekletstvo se nanaša na nadnaravno in skrivnostno), jo imajo za nekaj usodnega, njihov odnos do krvi je ambivalenten, nekakšna mešanica obsedenega zanimanja in odpora. Uporabljene vložke varčujejo kot zakladnico svoje skrivnostne moči (prim. Bettelheim, 1954: 28).

in da so bile one tiste, ki so krvavele iz svojih spolnih organov šele po obrezovanju dečkov. Ob tod bi naj celo izhajala introcizija deklic. Rdeči oker ima velik pomen v obredih pubertete. Ne gre le za simboliko, pač pa resnično predstavlja spolne organe ali genitalno kri mitskih žena, razume pa se lahko tudi kot menstrualna kri ali nekaj, kar ji je zelo blizu. Obred obrezovanja je edina priložnost, ko smejo biti omenjene ženskam okrašene kot bojevniki in lahko nosijo orožje moških, celo ščite, ki so sicer izključna lastnina moških (prim. Bettelheim 1954: 102). Hogbin poroča, da moški iz plemena Vogeo na Novi Gvineji pravijo, da se ženske samodejno čistijo z menstruacijo, medtem ko morajo moški, da bi se obvarovali pred boleznimi, občasno zarezati v penis, da jim odteče nekaj krvi. Takšna »operacija« se pogosto imenuje »menstruacija moškega«. In ne le pleme Vogeo, tudi plemeni Murngin in Dvoma iz Nove Gvineje uporabljata podoben izraz za menstruacijo in za krvavenje iz rane, subincizijo (lat. incisio, urezati, rez, operacijski urez) (ibid.: 110).⁴

Katere so tiste nevarnosti, ki naj bi jih prinašala menstruacijska kri oziroma ženska z menstruacijo? Ali je to svetost/nečistost, ki izhaja iz menstruacije? Nekatero ženske so nevarne že samo zato, ker prihajajo onkraj naših meja (prim Strathern, 1996). Nevaren je duh, ki jih spremlja. Mervyn Meggitt analizira, da je med ljudstvom Mae Enga iz Papue Nove Gvineje strah pred menstrualno nečistostjo refleksija strahu pred napadom sovražnika, tako da se prav zato poročajo z ženskami iz sovražnih skupin. Te ženske, ki se z možem preselijo na njegovo ozemlje, so označene kot »*betwixt and between*«, kot posebna kategorija, ki velja za za tabuizirano ali nečisto, vendar je vseeno spoštovana (prim. ibid.). Nevarnost torej moškemu telesu preti prek stika z žensko krvjo, in sicer med menstruacijo ali pa tudi ne, saj se nekaj krvi lahko zadrži ob ženski vagini ali v njej. Ta nenehno prisotna groza je očitno pogostejša v družbah, kjer se zakon sklepa med posameznikoma iz sovražnih si skupin. »Ljudstvo Melpa meni, da je ženska lahko pod tako močnim vplivom svojega rodnega ljudstva, da jo lahko celo prepričajo, da ubije moža. To najpreprosteje stori z menstrualno krvjo ali kako drugo obliko strupa, ki so ji ga zaupali. Tak strah pred menstrualno krvjo je zelo težko razložljiv, a pojasnjujejo ga konkretne okoliščine. Lokalne teorije telesa so v tem primeru pomembnejše kakor globina psihologije.« (Strathern, 1996: 66)

⁴ Zanimiv primer povezanosti med obrezovanjem in menstruacijo je zaslediti v Simboličnih ranah Bruna Bettelheima (1954: 28): »Shizofrena deklica je verjela, da je sočasno deček in deklica. V času menstruacije si je porezala kazalec, da bi pritekla kri. Kazalec je krvavel. Oblikovala je namreč povezavo med menstruacijo in zarezovanjem penisa. Tako je bilo, dokler se ni sprejela kot deklice in svojega kazalca ni več enačila z dečkovim penisom. Nehala si je zarezovati prst.«

Pri iskanju antropoloških teorij, ki bi odgovorile na vprašanje o »skrivnosti« menstruacijske krvi, sprva naletimo na take (zgodnje po nastanku), ki vsebujejo predvsem psihološko komponento. Po takih teorijah lovske in nabiralniške skupnosti menstruaciji posvečajo nekoliko manj pozornosti kot druge, in sicer zaradi fizioloških posledic majhne kakovosti njihove prehrane: menstruacija se pri deklicah zaradi nezadostne prehrane pojavi pozneje kot pri drugih plemenih in se tudi hitreje konča z menopavzo. Ker pa je neredna, hkrati postane nekaj zaskrbljujočega ali neobičajnega, torej zato tabu. V zahodnih kulturah mesečna krvavitev velja za nekaj urejenega in periodičnega, drugod pa je prav ta periodičnost razlog, da menstruacijo spremljajo rituali. Drugi teoretiki trdi, da ima psihologija s tem opraviti bore malo, ampak da je razlog za tabuizacijo menstrualne krvi bolj preprost: ljudje se ji izogibajo iz čisto znanstvenih razlogov, saj je visoko toksična. To teorijo je javnosti predstavil zdravnik Bela Schick, ki je opozoril na prisotnost menotoksina v menstrualni krvi (prim. Knight, 1991: 377–379). Ni pa se pokazalo, da bi imela katera od teh teorij poseben položaj ali več zagovornikov kot druge. Psihoanalitični modeli so nezdržljivi, ne razložijo niti kulturnih razlik niti kompleksnosti menstrualnih ritualov ter se ne zmenijo za večino socialnih, simboličnih, kozmoloških in drugih razsežnosti. Argumentacija z redkostjo menstruacije ali z menstruacijo kot nenormalnim pojavom pade v večini primerov, s čimer se strinja tudi večina teoretikov. Čeprav bi sprejeli, da je menstruacija v lovsko-nabiralniški skupnosti redkejša, še vedno ne odgovorimo na vprašanje, zakaj je menstrualni krvi posvečene toliko pozornosti in zakaj je z njo povezana tolikšna strašljivost. Poleg nenavadnih in kompleksnih ritualov, ki so ji namenjeni, je še najbolj zanimivo vprašanje, kako lahko nekaj malega krvi dobi tolikšen simboličen pomen. Tudi ideološke povezave z luno, s pripravo hrane, z lovom, s šamanizmom, so preveč malenkostne v medkulturnem smislu ter preveč centralne v kozmologiji in religiji, da bi razložile skrivnostno sestavljanke. Mnenje, da je menstrualna kri naravno toksična, pa je le še en primer menstrualne vraževernosti, in ne njena razlaga. V želji, da bi poiskali enoten odgovor ali medkulturno razlago etnografskih tabujev, povezanih z menstrualno krvjo, so v sedemdesetih letih interpreti segli onkraj parametrov »moškega pogleda«. Da sta si koncepta »tabu« in »zatiranje« blizu, so zagovarjale predvsem avtorice feminističnih študij, vendar so ju pogosto še vedno povezovale s tradicionalnimi pogledi. Novi val svežih idej o življenju žensk se je pojavil z osemdesetimi leti, čeprav odločilnih končnih odgovorov še ni bilo. Nekateri so nadaljevali starejšo tradicijo, matriarhalno teorijo, drugi so bili pod vplivom poplave popularne kulture, denimo Penelope Shuttle in Peter Redgrove, ki sta v delu *The Wise Wound* pisala o psiholoških raziskovanjih menstrualnih sanj in simbolizma. Knjigi bi lahko rekli nov korak na poti ženske emancipacije,

njeno sporočilo, ki se je morda sprva zdelo drzno in paradoksalno, pa se glasi: menstruacija ni nujno žensko prekletstvo. Lahko je magična izkušnja, polna energije. To je bil povod, da so socialni antropologi kmalu začeli razmišljati o pozitivnih potencialih in moči menstruacije. Avtorja knjige *Blood Magic*, Buckley in Gottlieb, sta leta 1988 (prim. Knight, 1991: 379) poudarila, da se najprimernejša razlaga menstruacije skriva v pomenu izraza tabu. Polinezijska beseda *ta* pomeni »zaznamovati«, drugi del, *pu*, pa »intenzivnost«, »napetost«. Torej tabu dobesedno pomeni »resnično zaznamovano«. V mnogih polinezijskih jezikih sta »sveto« in »prepovedano« neločljiva koncepta. Torej je tisto, kar je sveto, sočasno tudi prepovedano in obratno.

6.1.5. Moški iniciacijski obredi

Eden temeljnih ženskih iniciacijskih obredov je menstruacijski, a tudi moški imajo svoje vrste iniciacije. Frazer, ki je proučeval ogromno obredov in mitov, ugotavlja, da so iniciacijski obredi »glavna skrivnost primitivnih družb«. Obrezovanje, ki igra ključno vlogo v mnogih tovrstnih krvavih obredih, je eden najbolj razširjenih ljudskih običajev. Prvič, obred iniciacije kot izkušnja povezuje skupino, in drugič, je najbolj dodelana ceremonija nekega plemena. Sodobne psihoanalitične teorije obrede iniciacije razlagajo kot začetno točko odraslosti, strah pred kastracijo in Ojdipov kompleks. Iz slednje teorije izhaja, da razlog za iniciacijske obrede očetovsko ljubosumje na sinove, cilj obreda pa je zbuditi seksualni (kastrijski) strah in preprečiti incest (prim. Bettelheim, 1954: 15–19; tudi prim. Frazer, 2001). Dejstvo, da do iniciacije pride v času pubertete, je mogoče pojasniti tudi s Freudovo opazko, da se večje razlike med moškim in ženskim značajem začno kazati šele takrat. Zato je glavni cilj teh obredov prav ločevanje med dobo otroštva in odraslosti, prehod iz prve v drugo. Pri deklicah je razlog za obred čisto fiziološki pojav, namreč prva menstruacija, medtem ko pri dečkih takih zunanjih kazalcev ni.

Med teorijami psihoanalize se najdejo povezave med kastracijo kot zgodovinskim dogodkom in obrezovanjem kot ritualom, ki simbolno nadomesti kastracijo. »Obrezovanje je zamena za kastracijo, kazen, s katero je predzgodovinski oče v svoji vsemogočni moči kaznoval svoje sinove; in kdor je sprejel ta simbol, je pokazal, da se podreja očetovi volji, četudi za ceno 'boleče žrtve'.« (prim. Bettelheim, 1954: 33) Avtor opaža, da je njegov pacient zaradi obrezovanja začel razmišljati, da njegov penis postaja podoben vagini: »Ko

sem videl to odprto rano okoli glavice penisa, sem pomislil, da je tako verjetno videti vagina, ki krvavi.« (ibid.) A kljub temu je pacient svoje obrezovanje doživel kot potrditev svoje moškosti in še posebej penisa. Torej, obrede iniciacije, vključno z obrezovanjem, je nujno treba razumeti v okviru obredov plodnosti. Obredi iniciacije tako dečkov kot deklic simbolizirajo njihovo spolno zrelost in sprejetje družbeno predpisanih spolnih vlog.

Eden od ciljev obreda iniciacije je morda tudi želja »dokazati«, da moški lahko rojevajo. Gotovo je mogoče upravičeno sklepati, da z urezom moški poskušajo priti do seksualne funkcije, podobne ženski. Pri ženskah je prehod v zrelost zaznamovan z menstruacijskim obredom in hkrati tabujem – ženske, ki imajo menstruacijo, namreč veljajo za nečiste. Moški to posnemajo pri iniciaciji, zato pri mnogih ljudstvih tudi moški inicianti veljajo za nečiste. Med krvavenjem iz rane se jih je treba izogibati tako kot žensk z menstruacijo. »Tako so inicianti plemena Katu mesec dni ločeni od skupnosti. Med tem časom se ne umivajo. Domorodci iz Viktorije namažejo adolescenta z blatom in umazanijo, nato mora nekaj dni in noči skozi vas, medtem pa stresa s sebe nečistost na vsakogar, ki ga sreča. Tako inicianti umažejo vse, česar se dotaknejo.« (Bettelheim, 1954: 111) Iz takih in podobnih dejstev bi lahko sklepali, da se s subincizijo mladeniči spreminjajo v žensko, ali še bolje, v »moškega-žensko«. Če želimo razumeti, kako adolescentni deček doživlja obrezovanje, moramo vedeti, s kakšnim odnosom vstopa v obred. Čeprav velja, da je z obrezovanjem aktiviran strah pred kastracijo, bi bilo dobro vedeti, ali ti dečki iniciacijo sploh razumejo kot dogodek, ki ta strah zbudi.⁵ Morda je strah pred kastracijo povezan tudi s strahom pred krvjo, če ne že s kompleksom kastracije. Pri številnih plemenih začno otroci spolno življenje že zelo zgodaj, veliko prej pred takimi iniciacijskimi slovesnostmi. Antropologi poročajo o primerih, ko se mladi izmikajo iniciaciji, a so velika redkost. »Nekatera južnoafriška plemena obred iniciacije izvajajo le na posebno zahtevo dečka. A če je sramežljiv, zadržan ali intelektualno nezrel, se lahko zgodi, da nikoli ne izrazi želje po iniciaciji. Obred mora počakati, dokler ne zbere dovolj poguma.« (Bettelheim, 1954: 66)

Morda je razlog za uporabo menstrualne krvi v obredne namene dejstvo, da ji pripisujejo magične lastnosti. Ashley-Montagu je v zvezi s tem zapisal, da je skupna značilnost vseh subincizij neizbežno prelivanje krvi, in iz tega sklepal, da subincizija ali

⁵ Ljudstvo Tiv iz Nigerije ima isto besedo za obrezovanje in kastracijo živali. Obrezovanje je celo starejša praksa, saj beseda izhaja iz glagola, ki pomeni obrezovati.

moška incizija ustreza ženski menstruaciji. Postavi tudi hipotezo o poreklu subincizije v Avstraliji, namreč da je njen osnovni namen ta, da bi moške naredila podobne ženskam, saj je občasno izlivanje krvi pri teh naraven pojav, oziroma da bi dosegli feminiziran videz moškega spolnega organa (povzeto po Bettelheim, 1954: 112; prim. Ashley-Montagu, 1949). Kljub temu še vedno trdi, da je glavni cilj subincizije izločanje slabih telesnih tekočin.

7. SKLEP

Kri pa ima lahko tudi popolnoma drugačno vlogo, kot je ta, ki smo jo opisovali doslej. Kri ni vedno in povsod nevarna, nečista in tabuizirana. Kadar je prelita s »pravim« namenom, je zaželena, opevana in povečevana dobesedno v nebo. Tako je, kadar je prelita za svobodo, za ponos in v znamenje pripadnosti narodu, skratka kadar gre za junaško kri! Lahko se ji pripisuje tudi religiozno svetost, ki ima moč na ravni nacionalizma – postane posvečena.

Antropolog Evans-Prichard je proučeval ravni religioznega verovanja in njihovo povezavo s pripadnostjo narodu. Ugotovil je, da na ravni nacionalizma kri nosi religijsko moč. V knjigi *Blood Sacrifice and the Nation* (1999) Marvinova in Ingle ugotavljata, da krvavo žrtvovanje v vsaki skupnosti ustvari kohezijo posebne vrste. Kot primer navajata Američane, katerim je najbolj sveta stvar njihov nacionalni simbol oziroma totem, zastava. Okoli nje se konstruira celotna ameriška identiteta, ki ima že mitske in religiozne razsežnosti (prim. Marvin in Ingle, 1999: 4).

In kako kri, prelita za dobro nacije, dobi pozitivne lastnosti in religijsko vrednost? Prek skupnih spominov na padle, preminule junake. Tisti, ki si take spomine delijo, si ponavadi delijo tudi jezik, prostor bivanja in so etnično povezani. In spomin na žrtve in krvave dogodke bodo obnavljali za zmeraj. »V totemskem mitu je čustvenost naroda podprta s spominom na zadnja žrtvovanja, ki so za živeče pripadnike najpomembnejša. Ena najvišjih zapovedi nacije ali nacionalne države je dogovor o pravilih ubijanja. Njeni pripadniki so s tem dogovorom pripravljani žrtvovati svojo kri za korist skupnosti. Brez spominov na te

'prostovoljce' ne narod ne država ne moreta obstajati. Prav oni so osnova za skupinsko solidarnost in nacionalno čustvenost.« (ibid.)

Izkaže se, da totemsko božanstvo skupnosti, ki pravzaprav predstavlja skupnost samo, ne more učinkovati brez svojih bojevnikov, kakor tudi bojevniki ne morejo obstajati brez totemskega božanstva. Drug drugega posedujejo in se drug z drugim hranijo. To je totemska skrivnost in največji tabu. Najvišja resnica je tista, za katero je vredno ubijati in za katero so se člani pripravljani žrtvovati. »Prelita kri je vez med prebivalci in nacijo. Je ritual, v pravem pomenu besede, ki ustvari nacijo iz 'mesa prebivalcev'. (...) če mit brez prisotnosti bojevanja nima moči, potem boj brez mita nima opravičila in pravil. Oboje se namreč združuje v prelivanju krvi. Šele potem so rituali, ki oblikujejo neko skupino skozi mit o krvnem žrtvovanju, organizirani v razlago nasilja. Mit transformira neupravičeno nasilje v upravičeno nasilje, ki povezuje skupino.« (ibid.: 63) Eno od pravil skupine je tudi prepoved pobijanja v krogu pripadnikov istega totema. Pobijanje že, kaj pa žrtvovanje? V kriznem času se pravilo namreč ritualno obrne. Žrtvovanje postane način, kako se skupnost sooči s krizo. Posameznik skupine ritualno postane »outsider«, zapusti varno okolje in postane žrtveni junak. Ker pa je smrt vendarle smrt, se pri preživelih pojavi občutek krivde ob izgubi. Ker se sami niso izpostavili nasilju, čutijo odgovornost za tistega, ki je to storil. Prostovoljno žrtvovanje je sicer nekaj nenaravnega, socialna izjema, toda mladi možje so radovedni, kakšen je dotik smrti na tej mejni črti, zato so pripravljani na to žrtev (prim. ibid.: 75).

Kdaj je ritual žrtvovanja uspešen? Težko bi rekli, da ima sam na sebi, kot ideja, neko stalno vrednost. Vrednoti se ga glede na število žrtev, trupel, ki jih je zahteval. Glede na prelito kri. Pomembno je, koliko teles se je kri dotaknila, koliko je posameznikov, ki imajo z žrtvovanimi osebnimi vezi ali so jih doletele posledice žrtvovanja. Da je žrtvovanje smiselno, morajo trpeti mnogi. Njihove bolečine so bistvenega pomena v oblikovanju socialnih vezi, saj ko nekdo krvavi, postane pomemben člen skupnosti. V ameriški zgodovini tako za najbolj ritualno uspešni veljata dve vojni: druga svetovna vojna in ameriška državljanska vojna, v katerih je padlo največ Američanov. Prav tako skorajda ni Američana, ki ne bi izgubil svojca ali znanca med drugo svetovno vojno. Kar dvainosemdeset odstotkov moških med 20. in 25. letom je bilo vpoklicanih v vojno, zato skorajda ni bilo družine, ki ne bi imela »svojega« vojaka (prim. Marvin in Ingle, 1999: 87). O uspešnem ritualu žrtvovanja torej lahko govorimo takrat, ko se smrt dotakne prav vsakega posameznika v skupnosti. Hkrati pa morajo biti žrtve

prostovoljci, ki svoj krvni davek plačujejo anonimno, saj se s tem, da nimajo imena, dotaknejo večjega števila ljudi in so del njih vseh, celotne družbe. Drugi nujni pogoj za uspešnost žrtvovanja pa je dejstvo, da se o nujnosti takega rituala ne sme dvomiti. Kakor hitro bi se pojavil dvom, bi prelivanje krvi izgubilo vrednost in funkcijo povezovanja vseh členov družbe.

Vrnimo se k tabuju in h krvi. Analiza in primerjanje virov, ki so se tako posredno kot tudi neposredno dotikali tematike tabuja krvi, sta bila morda manj uspešna, kot sem prvotno pričakovala, a na srečo sem našla dovolj dokazov, da lahko potrdim prvotno zastavljeno tezo. Torej, kri je tista življenjska (telesna) substanca, ki je predmet tabujev in prepovedi, s tem pa dobi tudi pečat skrivnostnosti. Njena prisotnost vznemirja in prežame z grozo, tako kot noben drug del telesa ali telesna tekočina. Pojavlja se tako v okviru religioznih institucij in magiji kot tudi v različnih političnih mitologijah, na primer nacionalnih. In prav tako kot obredov magije ni mogoče pojasniti z zakoni logike, je »primitivnemu« človeku tuja razlaga pojava menstruacijske krvi, ki se brez kakršnihkoli zunanjih, »logičnih« vzrokov pri ženski pojavi vsak mesec. Brez bojnih ran in brez telesnih poškodb ženska preprosto krvavi. Za človeka, ki so mu fiziološki zakoni ženskega telesa tuji, je lahko ta pojav le skrivnost. In ker je že od nekdaj večino nerazložljivih naravnih pojavov prepustil instituciji tabuja, je bil ta najprimernejši tudi, ko je šlo za kri. Čeprav nečista in strašna, pa morda prav s tem razlogom privlačna in sveta, je kri dobila nepogrešljivo vlogo pri izvajanju najrazličnejših obredov. Obredi so soočenje s svetim, ali pa kar njegova manifestacija, še najbolj obredi prehoda. In čeprav vsaka družba po svoje definira, kaj je sveto in kaj nečisto, se v primeru krvi pojmovanja največkrat stikajo. S proučevanjem tabujev in krvi verjetno nisem zajela celotnega spektra problemov, ki se jih ti temi dotikata skupaj ali pa vsaka zase, kljub vsemu pa je bilo mogoče v literaturi zaslediti dovolj zgovornih primerov za ugotovitev, da prav tabu krvi igra eno od vodilnih vlog v življenju marsikatere skupnosti.

8. LITERATURA

- 1. Bettelheim, Bruno (1954): Simbolične rane. Beograd: Kultura, Zodijak
- 2. Cazeneuve, Jean (1986): Sociologija obreda. Ljubljana: Škuc. Studia Humanitatis.
- 3. Douglas, Mary (1990): Prirodni simboli. Novi Sad: Svetovi
- 4. Douglas, Mary (1993): Čisto i opasno. Beograd: Plato, Biblioteka XX vek
- 5. Eliade, Mircea (1983): Okultizam, magija i pomodne kulture. Zagreb: Biblioteka Zora, GZH
- 6. Eliade, Mircea (1990): Šamanizam i arhaiske tehnike ekstaze. Sremski Karlovci: Biblioteka Theoria
- 7. Evans-Pritchard, E.E. (1965): Primitive Religion. Oxford: Clarendon Press
- 8. Frazer, James George (1977): Zlatna grana. Beograd BIGZ
- 9. Frazer, James George (2001): Zlata veja. Ljubljana: Nova revija, Hieron.
- 10. Freud, Sigmund (1973): Totem i tabu. Odabrana dela Sigmunda Freuda. Beograd: Matica srpska
- 11. Gennep, van Arnold (1977): The Rites of Passage. London: Routledge and Kegan Paul.
- 12. Godina V. Vesna (1998): Antropološke teorije. Ljubljana: FDV, Teorije in praksa
- 13. Gould, Julius; Kolb, William (1964): Dictionary of the Social Sciences. London: UNESCO, Tavistock Publications.
- 14. Hribar, Tine (1990): O svetem na Slovenskem. Maribor: Založba Obzorja, Znamenja
- 15. Knight, Chris (1991): Blood Relations, Menstruation and the Origins of Culture. Yale: Yale University Press
- 16. Kosovel, Ivan (1993): Magije in metamorfoze duha. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče

- 17. Košiček, Marjan in Tea (1982): Spolnost skozi stoletja. Ljubljana
- 18. Kuper, Adam (1998): Antropologija in antropologji. Maribor: Aristej, Dialogi.
- 19. Levi-Strauss, Claude (1978): Sivja misao. Beograd: Nolit
- 20. Levy-Bruhl, Lucien (1954): Primitivni mentalitet. Zagreb: Kultura.
- 21. Marvin, Carolyn; Ingle W., David (1999): Blood Sacrifice and the Nation. Cambridge: University Press
- 22. Mauss, Marcel (1982): Sociologija i antropologija. Beograd: Prosveta, Biblioteka XX vek
- 23. Mauss, Marcel (1982): Sociologija i antropologija II. Beograd: Prosveta, Biblioteka XX vek
- 24. Mead, Margaret (1968): Spol i temperament u tri primitivna društva. Zagreb: Naprijed.
- 25. Maed, Margaret (1978): Sazreavanje na Samoi. Beograd: Prosveta, Današnji svet
- 26. Mead, Margaret; Calas, Nicolas (1953): Primitive Heritage, New York: Random House.
- 27. Otto, Rudolf (1993): Sveto. Ljubljana: Nova revija, Hieron
- 28. Strathern, J. Andrew (1996): Body Thoughts. Michigan: The University of Michigan Press
- 29. Šterk, Karmen (1998): O težavah z mano. Ljubljana: ŠOU. Scripta.