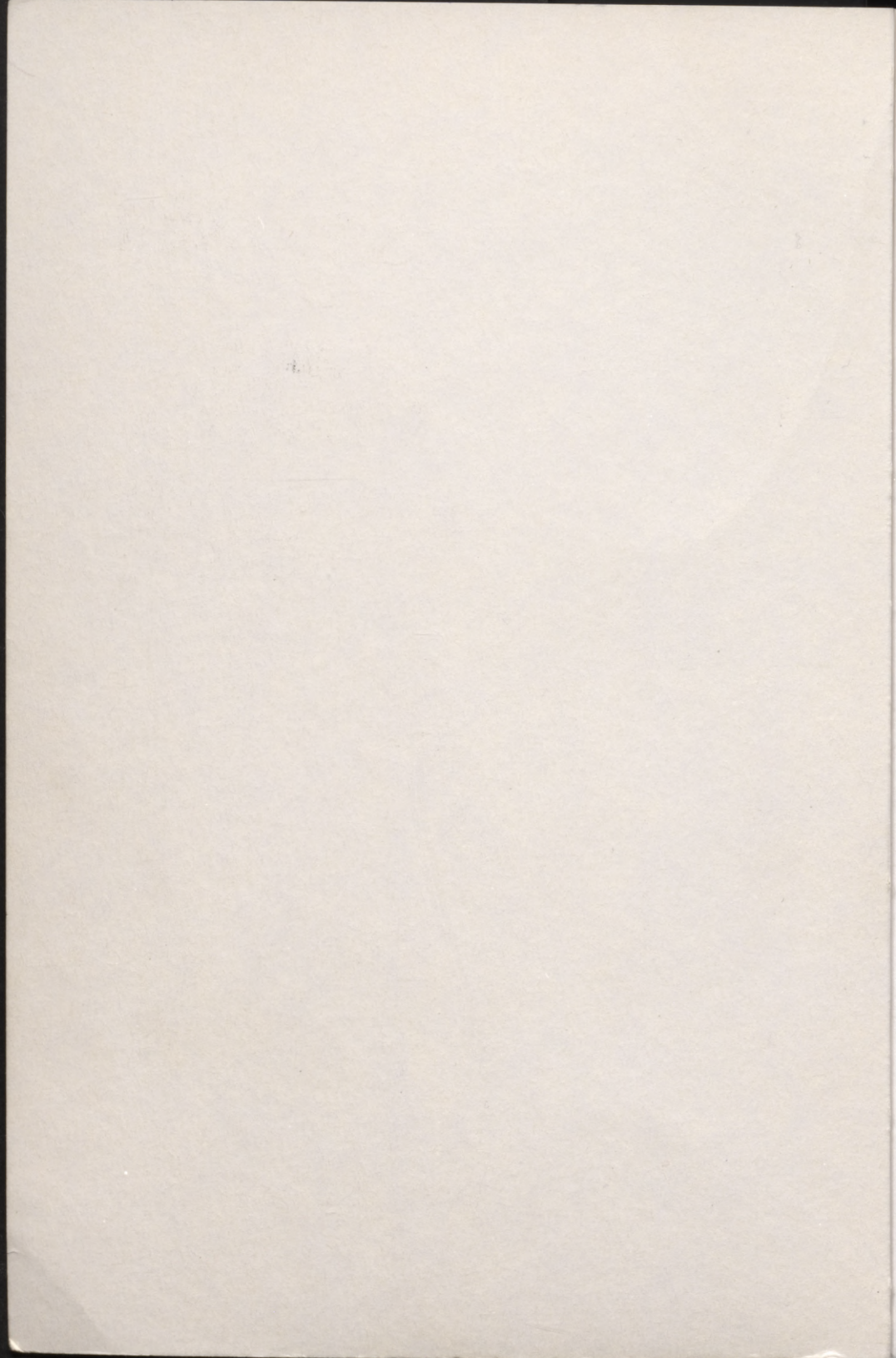


Pjērs Burdjē

PRAKTISKĀ JĒGA

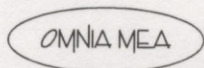


CS



2004-3
568

Pjērs Burdjē



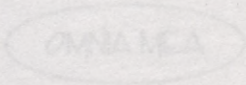
SOROSA
FONDS
LATVIJA



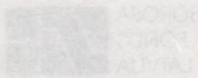
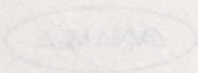
PRAKTISKA JĒGA

Ši grāmata izdota
Centrālās Eiropas universitātes
tulkojumu projekta ietvaros,
ko finansiāli atbalsta
Atvērtās sabiedrības institūta (Budapešta)
Izdevējdarbības attīstības centrs un
Sorosa fonds – Latvija

This edition is published with the support
of the Central European University Translation Project,
sponsored by Center for Publishing Development of
the Open Society Institute – Budapest and
the Soros Foundation – Latvia



2004



The Faculty of Education, University of Cambridge, is pleased to announce the appointment of a new Professor of Educational Psychology. The position is held by Dr. [Name], who will be based in the Department of Educational Psychology, University of Cambridge, 7 West Road, Cambridge CB3 9ET. Dr. [Name] will be responsible for the development and delivery of the MEd programme in Educational Psychology. The Faculty of Education, University of Cambridge, is a leading centre for research and teaching in education. We are committed to excellence in all that we do and to the highest standards of academic integrity. We are proud to be part of the University of Cambridge and to the wider community. We are looking forward to working with you and to the many challenges ahead. The Faculty of Education, University of Cambridge, is a leading centre for research and teaching in education. We are committed to excellence in all that we do and to the highest standards of academic integrity. We are proud to be part of the University of Cambridge and to the wider community. We are looking forward to working with you and to the many challenges ahead.

2004-3
568

Latvijas Nacionālā
bibliotēka

L
1

Pjērs Burdjē

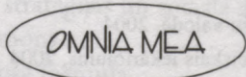
PRAKTISKĀ JĒGA

TEORĒTISKĀ PRĀTĀ KRĀJUMA

Objektīvs objekts	49
Subjektivitāte un imaginācija	55
Struktūras, <i>habitus</i> , prakse	57
Ti, ba un ķermenis	96
Prakses loģika	103
Laika darbība	133
Sinholoģiskais kapitāls	151
Domāšanas veidi	151
Subjektīvā objektiivitāte	183

PRAKTISKĀS LOĢIKAS

Zinātnes konstitūcija	183
Prakses loģika	183
Prakses loģika	183
Prakses loģika	183
Prakses loģika	183
Prakses loģika	183
Prakses loģika	183
Prakses loģika	183
Prakses loģika	183
Prakses loģika	183
Prakses loģika	183



2004

Latvijas Nacionālā
bibliotēka

0304064503

Pierre Bourdieu **Le sens pratique**

© 1980 by Les Editions de Minuit

PRĀKTISKĀ
JĒGA

Tulkotāja Inta Geile-Sīpolniece

Zinātniskā konsultante Elga Freiberga

Redaktore Dace Kraule

Arābu īpašvārdu un reāliju konsultante Biruta Jēgere

Mākslinieks Ilmārs Blumbergs

Fotogrāfs Gvido Kajons

Maketētāja Ilze Reitere

Sērijas grāmatu paraugmakets izgatavots izdevniecībā «AGB»

© Omnia mea, izdevums latviešu valodā, 2004

© Ilmārs Blumbergs, mākslinieciskais iekārtojums, 2004

ISBN 9984-9250-9-9

SATURS

Priekšvārds 7

1. grāmata. TEORĒTISKĀ PRĀTA KRITIKA

Ievads	37
1. nodaļa. Objektīvā objektīvācija	43
2. nodaļa. Subjektīvisma imaginārā antropoloģija	59
3. nodaļa. Struktūras, <i>habitus</i> , prakses	72
4. nodaļa. Ticība un ķermenis	90
5. nodaļa. Prakses loģika	109
6. nodaļa. Laika darbs	133
7. nodaļa. Simboliskais kapitāls	151
8. nodaļa. Dominēšanas veidi	164
9. nodaļa. Subjektīvā objektivitāte	183

2. grāmata. PRAKTISKĀS LOĢIKAS

Ievads	195
1. nodaļa. Zeme un laulību stratēģijas	197
2. nodaļa. Radniecības sociālais lietojums	215
Pētījumu stāvoklis	217
Radniecības funkcija un grupu pamats	221
Parastais un neparastais	236
Laulību stratēģijas un sociālā atražošana	246
3. nodaļa. Analogijas dēmons	262
Ģenerējošā formula	273
Fundamentāla dalīšana	288
Sliedņi un pārejas	293

Noliegtais pārkāpums	300
Shēmu pārvietošanās un homoloģija	321
Pasmīgi nenoteiktības lietojumi	334
<i>Pielikums.</i> Māja jeb Apvērstā pasaule	344
Bibliogrāfija	360
<i>Elga Freiberga.</i> Intelektuāļa atbildības simboliskā kapitalizācija	365
Pjēra Burdjē dzīves gājums	390
Pjēra Burdjē publicētie darbi	391
Jēdzienu un izteikumu skaidrojums	393

I. DAĻA. TEORĒTISKĀ PĀTA KRITIKA

1. nodaļa. Objektīvā objektivitāte	37
2. nodaļa. Subjektīvā imaginārā antropoloģija	43
3. nodaļa. Strukturālā kvantitatīvā psiholoģija	59
4. nodaļa. Tēze un komentārs	73
5. nodaļa. Praksis loģika	90
6. nodaļa. Praksis darbība	109
7. nodaļa. Simboliskā kapitalizācija	113
8. nodaļa. Dominēšanas veidi	121
9. nodaļa. Subjektīvā objektivitāte	141

II. DAĻA. PRAKTISKĀS LOĢIKAS

1. nodaļa. Tēze un darbība	147
2. nodaļa. Radniecības sociālās ierakstus	153
3. nodaļa. Radniecības funkcija un grupu pāreja	169
4. nodaļa. Praksis un nepārspējams	185
5. nodaļa. Izaudis stratēģijas un sociālās stratēģijas	201
6. nodaļa. Analītiskā demontāža	217
7. nodaļa. Ģenētiskā teorija	233
8. nodaļa. Fundamentālā darbība	249
9. nodaļa. Struktūra un praksis	265

PRIEKŠVārds

Kā īpaši viņam likās, ka Mēness un sievietē ir radniecīgi?

Viņu senums, sagaidot un aizvadot daudzas citu citai secīgas Zemes apdzīvotāju paaudzes; viņu pārākums nakti; viņu pavadoniskas dabas radīta atkarība; viņu spožās refleksijas; viņu noturība visās fāzēs, vienalga, lecot vai rietot noliktos laikos, augot un dilstot; viņu izskata krampjaini turētā nemainība; viņu nenoteiktā atbilde uz jautājumiem, kas prasa noliedzošu atbildi; viņu vara pār pieplūstošiem un atplūstošiem ūdeņiem; viņu spēks iemīlināt, atmirdināt, apdaiļot, grūst ārprātā, musināt uz ļaunu un palīdzēt būt ļaunam, viņu sejas neizdibināmais rāmums; šausmas, ko rada ilgstošs viņu vienpatīgs, pārāk, nepielūdzams, spožs tuvums; viņu pareģojumi par gaidāmām vētrām un rāmu laiku; roseklis, ko sniedz viņu gaisma, viņu kustības un viņu klātieņi; viņu krāteru, viņu sauso jūru, viņu klusuma vilinājums, viņu spožums, kad tie redzami; kārdinājums viņus redzēt, kad tie neredzami.

Dž. Džoiss. Uliss*

Zināšanu progresa priekšnoteikums sociālajās zinātnēs ir progress izziņas nosacījumu zināšanā, tāpēc nepārtraukti ir nepieciešams atgriezties pie tiem pašiem pētījuma priekšmetiem. (Tā pirms šīs grāmatas es uzrakstīju "Prakses teorijas skices" un vēlāk – "Atšķirību".) Katra atgriešanās dod iespēju daudz pilnīgāk objektivizēt objektīvo un subjektīvo attieksmi pret priekšmetu. Ja mēģinātu retrospektīvi rekonstruēt šāda veida darba posmus, darba, kuru vispirms īsteno tā izpildītājs (tā dara daži rakstnieki, kuri centušies ieviest līdzīgu elementu savos darbos to sarakstīšanas brīdī), var ieraudzīt, ka *work in progress*, Džoisa vārdiem runājot, tiecas izdzēst

* Dž. Džoiss, Uliss, R: Liesma, 1993. (No angļu val. tulkojis Dz. Sodums.)

pat savas pēdas. Taču tas, ko es šeit mēģinu skaidrot un kurā nav nekā personiska, riskētu zaudēt savu jēgu un efektivitāti, ja ļautu tam atdalīties no reālās prakses, no kuras tas ir attālinājies un pie kuras tam jāatgriežas, un ļautu pastāvēt šajā nereālajā un neitralizētajā eksistencē, kas ir vien teorētisku "tēžu" un "epistemoloģisku diskursu" eksistence.

Nav viegli norādīt uz tām sociālajām sekām, kuras intelektuālajā laukā radija Kloda Levi-Strosa un dažu viņa sekotāju darbu parādīšanās un kuras veselai paaudzei uzspieda jaunu intelektuālās darbības izpratni. Levi-Stross dialektiskā veidā pretnostatīja sevi "totālā" intelektuāļa Žana Pola Sartra figūrai, kurš noteikti bija orientēts uz politiku. Bez šaubām, šī pamācošā konfrontācija rosināja tajos, kuri tobrīd bija orientējušies uz sociālajām zinātnēm, tieksmi samierināt teorētiskos un praktiskos centienus, zinātnisku un ētisku vai politisku aicinājumu, kas tik bieži tiek atdalīti cits no cita, un lika, nekādi neizceļot sevi, daudz atbildīgāk veikt savu – pētnieku – uzdevumu, izpildīt cīnītāja lomu, tikpat attālinātu no tīras zinātnes kā no priekšzīmīgas pravietošanas.

Strādāt pie alžīriešu sabiedrības zinātniskās analīzes Alžīrijā, valstī, kas cīnījās par savu neatkarību, nozīmēja mēģināt saprast un likt arī citiem saprast šīs cīņas pamatojumu un reālos mērķus, mērķus, par kuriem bija skaidrs, ka tie ir sociāli atšķirīgi un, stratēģiski nepieciešamas vienotības dēļ, pat antagonistiski, un tāpēc nevis censties ietekmēt šīs cīņas gaitu, bet darīt paredzamas, tādā arī grūtākas, iespējamās novirzes no tās. Tāpēc es nevaru noliegt tos naivos rakstus, kuros, kā man tad šķita, realizējās praktiskā un zinātniskā nolūka samierināšana (šajos darbos liela nozīme ir emocionālajam kontekstam, kādā tie sarakstīti¹), un vēl mazāk varu noliegt paredzējumu vai, precīzāk, brīdinājumu, ar kuru beidzas divi mani empīriskie pētījumi par alžīriešu sabiedrību "Darbs un strādnieki Alžīrijā" (*Travail et travailleurs en Algérie*, 1963) un "Sakņu zaudēšana" (*Le déracinement*, 1964), pat tad, ja šie pētījumi (galvenokārt otrs) kalpojuši par attaisnojumu dažām iespējamām atkāpēm, uz kuru tie sākotnēji norāda.

Nav nepieciešamības norādīt uz kontekstu, kurā rasisma problēma ik brīdī izvirzās kā dzīvības un nāves jautājums, tāpēc tāda grāmata kā Kloda Levi-Strosa "Rase un vēsture" (1952) bija vairāk nekā intelektuālās pozīcijas pretnostatījums evolucionismam. Daudz grūtāk būtu bijis attēlot

¹ Sk. P. Bourdieu, "Révolution dans la révolution", *Esprit*, n° 1, janvier 1961, p. 27–40 un "De la guerre révolutionnaire à la révolution", in *Algérie de demain*, Paris, P.U.F., 1962, p. 5–13.

to vienota intelektuālā un emocionālā triecienu iespaidu, ko varēja radīt Amerikas indiāņu mitoloģijā kā valodā analizētie un pasmeltie fakti, valodā, kam ir savs pamats un eksistences iemesls. Galvenokārt tāpēc, ka pētījumu sakarā tikko bija izlasīti tādi vai citādi neskaitāmi rituālu datu uzkrājumi, kas bieži vien bija pierakstīti bez noteiktas kārtības un metodes, un tādējādi tiem pilnīgi bija atņemta jēlka jēga, – ar tādām rekolekcijām ir pārplūdinātas bibliotēkas un Ziemeļāfrikas pētījumiem veltītas bibliogrāfijas. Goddevīgā rūpība un pacietība, ar kādu Klods Levī-Stross savā *Collège de France* seminārā sadalīja un no jauna secīgi sastādīja nostāstus, kam pirmajā brīdī šķita trūkstam pamata, patiesi bija sava veida zinātniskā humānisma priekšzīmīga realizācija. Ja, par spīti visam, es riskēju lietot šo frāzi, lai cik arī tā šķistu nenozīmīga, tas notiek tāpēc, ka tā, manuprāt, diezgan tieši atspoguļo šo metazinātniska entuziasma pilno pieeju zinātnei, ar kuru es uzsāku kabilu rituālu pētījumus. Vispirms es tiku vispār izslēdzis rituālu no saviem pētījumiem tās idejas vārdā, uz kuru tagad, it īpaši agrāk kolonizētās zemēs, balstās daži pētnieki, uzskatot etnoloģiju par jau nostiprinājušos esenciālisma veidu, kas ir vērigs pret tiem prakses aspektiem, kuri vislabāk noder, lai atbalstītu rasistiskos priekšstatus. Patiesi, rituāliem daļēji vai pilnīgi veltītie darbi – gandrīz visi –, kas bija pieejami laikā, kad es rakstīju savu “Alžīrijas socioloģiju”, man šķita vainīgi to neobjektīvā nolūka un sociālā iespaida dēļ, kas īpaši skandalozajā etnocentrisma formā izplatīja neskaidru Freizera garā ieturētu evolucionismu, kas attaisnoja koloniālo kārtību un praksi, taču to nevar uztvert citādi kā neattaisnojamu. Tāpēc es izvēlējos pavisam citu virzienu, uz kuru norādīja tādu autoru darbi kā Žaka Berka “Atlasa kalnu sociālās struktūras” (*Les structures sociales du Haut Atlas*), kas ir īpaši vērtīgs materiālistiskās metodoloģijas modelis šajā laukā, arī viņa ļoti skaistie raksti “Kas ir ziemeļāfrikāņu cilts?” (1954) un “Magribas socioloģijas simt divdesmit pieci gadi”² man piegādāja neskaitāmus pētījuma datus un nenovērtējamus orientierus; Andrē Nušī darbi, kura agrārās vēstures pētījumi mani mudināja koloniālās politikas vēsturē un īpaši lielajos pamatlikumos (zemes likumos) meklēt principus pārveidojumiem, kas bija zināmi zemnieku ekonomikai un sabiedrībai,

² J. Berque, *Les structures sociales du Haut Atlas*, Paris, P.U.F., 1955; “Qu’est-ce qu’une tribu nord-africaine?”, *Hommage à Lucien Febvre*, Paris, 1954; “Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine”, *Annales*, 1956.

līdz pat rajoniem, ko šķietami vismazāk skāra kolonizācija;³ kā arī Emīla Dermengema un Šarla Andrē Žiljēna darbi dažādās nozarēs, kuri vadīja manu iesācēja skatu.

Es nekad nebūtu varējis pievērsties rituālo tradīciju pētījumiem, ja tas pats "rehabilitācijas" nodoms, kas mani rosināja vispirms izslēgt rituālus no leģitīmo objektu kopuma un apšaubīt visus darbus, kuros tiem ierādīja šo vietu, neliktu man, sākot no 1958. gada, mēģināt izraut rituālu no neīstas un primitīvas aizbildniecības un izaicināt rasistisko nicinājumu, kas, iedvešot saviem upuriem kaunu pašiem par sevi, veicina to, ka viņi nezina savas tradīcijas un noliedz tās. Patiešām, lai cik liels būtu legalizēšanas un stimulēšanas efekts, ko drīzāk neapzināti nekā apzināti var izraisīt fakts, ka problēma vai metode tiek īpaši leģitimizēta zinātniskajā laukā, tā dēļ nevarēja pilnīgi aizmirst pētījuma par rituālajām praksēm neatbilstību, pat absurdu traģiskajos kara laika apstākļos. Nesen es atkal pārdzīvoju šo problēmu, atrodot un skatoties fotogrāfijas ar iemūrētiem, sējas graudu glabāšanai paredzētiem māla traukiem, ko rotāja čūskas. Šīs fotogrāfijas es uzņēmu sešdesmitajos gados Kollo apkārtnē veiktās aptaujas laikā. Uzņēmumu labo kvalitāti (kaut arī es fotografēju bez zibspuldzes) var izskaidrot ar to, ka mājai, kurā atradās šīs nekustīgās "mēbeles", jumts bija nopostīts, franču armijai padzenot mājas iemītniekus. Nevajadzēja būt apveltītam ar īpašu epistemoloģisku gaišredzību un ētisku vai specifiski politisku modrību, lai uzdotu sev jautājumus par šī *libido sciendi*, tik acīmredzami "crazy", dziļākajām noteiksmēm. Manu neatvairāmo nemieru darija vieglāku *interesse*, ko teicēji vienmēr izrādīja par mūsu pētījumu, kad tas kļuva arī par viņējo, t.i., pūloties atkal sev pielāgot reizē "savu un citu" jēgu. Tātad, bez šaubām, tīri etnoloģiskas izpētes "nesavtīgās" jūtas rosināja mani uzsākt divus projektus Alžīras statistikas institūtā kopā ar Alēnu Darbelu, Žanu Polu Rivē, Klodu Sebelu un alžīriešu studentu grupu. Šie projekti kļuva par pamatu diviem darbiem par kolonizētas sabiedrības sociālās struktūras analīzi un tās pārveidojumiem: "Darbs un strādnieki Alžīrijā" un "Sakņu zaudēšana", kā arī vairākiem, pārsvarā etnogrāfiskiem, rakstiem, kuros es mēģināju analizēt attieksmi pret laiku, kas ir pirmskapitalistiskās ekonomiskās uzvedības pamatā.

³ A. Nouchi, Enquête sur le niveau de la vie des populations rurales constantinoises de la conquête jusqu'en 1919, Essai d'histoire économique et sociale, Paris, P.U.F., 1961; La naissance du nationalisme algérien, 1914–1954, Ed. de Minuit, 1962.

Filozofiskās tenkas, kas kādu laiku apņēma strukturālismu, tika aizmirstas un lika aizmirst to, kas tajā neapšaubāmi bija galvenais jaunums: ieviest sociālajās zinātnēs *strukturālo metodi*, vienkāršāk sakot, attiecību domāšanas veidu, kas, saraujot saites ar substanciālās domāšanas veidu, vedina raksturot katru elementu ar attiecībām, kuras to apvieno vienā sistēmā ar citiem; no tā ir atkarīga šā elementa jēga un funkcija. Visgrūtāk iegūstamas nav tā saucamās “personiskās idejas”, bet gan dalība bezpersonisko domāšanas veidu izstrādē un ieviešanā, kas ļauj visdažādākajām personām producēt līdz tam nedomājamas domas. Ja zina grūtības un lēnumu, ar kādu attiecību (vai strukturālas) domāšanas veids tika atzīts matemātikā un fizikā, un specifiskos šķēršļus, kas kavēja tā lietošanu sociālajās zinātnēs, var novērtēt ieguvumu, uz kuru norāda tas, ka šis domāšanas veids tika attiecināts arī uz “dabiskajām” simboliskajām sistēmām – valodu, mītu, reliģiju, mākslu. Tas, cita starpā, kā atzina Kasīrers, pieļāva, ka praktiski izdodas pārvarēt Leibnica un visa klasiskā racionālisma noteikto atšķirību starp prāta patiesībām un fakta patiesībām, lai vēsturiskus faktus traktētu kā inteligīblu attiecību sistēmu zinātniskajā praksē, ne tikai diskursā, kur tā notiek kopš Hēgeļa laikiem.⁴

Patiesi: tāpat kā šķietamais absurds vai nesakarīgums aizsargā mītus vai rituālus pret attiecību interpretāciju, tas dažkārt arī piešķir šķietamu jēgu daļējai vai selektīvai lasīšanai, kas drīzāk sagaida jēgu no katra īpašā atklājuma elementa, nevis no visu vienas klases elementu sistemātiskas savstarpējas sakarības. Tādējādi salīdzinošā mitoloģijā, kurā ir daudz lielāka vērība pret mītu vai rituālu vārdnīcu nekā pret sintaksi un kurā identificē tulkojumu ar vārds vārdā atšifrējumu, rezultātā strādājot tikai, lai radītu it kā milzīgu vārdnīcu ar visiem visu iespējamo tradīciju simboliem, kas veidotos kā būtības, kuras spējīgas pašdefinēties neatkarīgi no sistēmas, un tādējādi dodot konkrētu veidolu tām bibliotēkām, par kādām sapņoja Borhess, kuras ietvertu “visu to, ko iespējams izteikt

⁴ Mans vienīgais ieguldījums sarunā par strukturālismu (kura pārmērības un stils, bez šaubām, veicināja manu nevēlēšanos daudz spēcīgāk deklarēt manu parādu) dzima no pūlēm izskaidrot – un tādējādi labāk pārvaldīt – šo relatīvo un transformacionālo domāšanas veida loģiku, specifiskos šķēršļus, ar kuriem tas sastopas sociālo zinātņu gadījumā, un, galvenais, man gribējās precīzi raksturot apstākļus, kuros tas var izplatīties ārpus kultūras sistēmām uz pašām *sociālajām attiecībām*, t.i., socioloģiju (sk. *P. Bourdieu*, “Structuralism and theory of sociological knowledge”, *Social Research*, XXXV, 4 hiver 1969, p. 681–706).

visās valodās”.⁵ Iet pa īsāko ceļu, kas tieši ved no jebkura apzīmētāja pie atbilstošā apzīmējamā, ietaupīt uz ilgā apkārtceļa rēķina, kas būtu jāveic, veidojot pilnīgu apzīmētāju sistēmu, kuras iekšienē definējas katra elementa *attiecību vērtība* (kam nav nekā kopīga ar intuitīvi uztverto “jēgu”), nozīmētu ļauties aptuvena diskursa ierobežojumam, kas labākajā gadījumā nonāk pie visaptuvenākajām nozīmēm (piemēram, atbilstība starp zemes apstrādāšanu un seksuālo aktu); tas nozīmētu apbruņoties ar zināmu Junga tipa antropoloģisko intuīciju, ko balstīja Freizera iedvesmotā salīdzinošā kultūra, kas no mītisko sistēmu un universālo reliģiju kopuma izcēla dekontekstualizētās tēmas.⁶

Šādi izolētām šīm tēmām vairs nebija pretestības rekontekstualizācijai, kurai tās pakļāva iedvesmas pilnie interpretētāji, kad, sprediķojot par “garīgo atjaunotni”, ko dod atgriešanās pie lielo tradīciju universāliem avotiem, viņi reliģiju vēsturē vai arhaisko civilizāciju etnoloģijā meklēja zinātniskas reliģiozitātes un pamācošas zinātnes pamatu, kas iegūts despiritualizētās zinātnes respīritualizācijas ceļā. Vēl viens Kloda Levī-Strosa nopelns ir tas, ka viņa pētījumu rezultāti ļauj līdz galam pārtraukt (šo procesu iesāka Dirkems un Moss) mitoloģiskās domāšanas veida izmantošanu mitoloģiju zinātnē, ņemot par objektu šo domāšanas veidu, nevis liekot tam darboties – līdzīgi tam, kā to vienmēr darijušas iezemiešu mitoloģijas –, lai mitoloģiski risinātu mitoloģiskas problēmas. Tas ir redzams tajos gadījumos, kad pētītajām mitoloģijām ir sociāla likme, un it īpaši par universālām saukto reliģiju gadījumos, kad šis zinātniskais

⁵ Satura rādītājs Mirčas Eliādes “Reliģiju vēstures traktātam”, kas publicēts 1953. gadā, sniedz diezgan pareizu priekšstatu par tematiku, uz kuru orientējas lielākā daļa ritu vācēju Alžīrijā (piemēram, mēness, sieviete un čūska, svētie akmeņi, zeme, sieviete un auglība, upurēšana un reģenerācija, mirušie un sēklas, agrārās un bērū dievības utt.). Tā pati tematiskā iedvesma sastopama Kembridžas skolas darbos, piemēram, *F. M. Cornford From Religion to Philosophy, A Study in the Origins of Western Speculation* (New York and Evanston, Harper Torchbooks, Harper and Row, 1957, 1^{re} éd. 1914), *Th. H. Gaster, Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East* (New York, Anchor Books, Doubleday and Company, Inc., 1961) vai vēl *J. Harrison, Themis, A Study of the Social Origins of Greek Religion* (Londres, Merlin Press, 1963, 1^{re} éd. 1912).

⁶ Žans Pjērs Vernāns tāpat norāda, ka pārrāvums ar Freizera tipa interpretācijām (kas, piemēram, Adonisā saskata “veģētācijas gara” iemiesojumu) un atteikšanās no “globāla komparatīvisma, kas rīkojas ar tiešām līdzībām, neņemot vērā katras kultūras sistēmas specifiku”, ir nosacījums adekvātai grieķu leģendu ciklu lasīšanai un mītisko elementu pareizam atšifrējumam, ko noteikusi to relatīvā pozīcija īpašas sistēmas ietvaros (sk. *J. P. Vernant, Introduction à M. Détienne, Les jardins d'Adonis*, Paris, Gallimard, 1972, p. III–V).

pārrāvums ir nešķirams no sociālā pārrāvuma ar "polimītu" mitoloģiju apšaubāmo lasījumu, kas it kā apzinātā vai neapzinātā dubultā spēlē pārveido mītu salīdzinošo zinātni par lielo Tradīciju nemainīgo lielumu meklējumiem, tādējādi cenšoties savienot zinātniskas skaidrības ieguvumus ar reliģiskās uzticības labumiem. Nemaz nerunājot par tiem, kas rotaļājas ar zinātniska diskursa neizbēgamo divdomību, aizņemoties no reliģiskās pieredzes vārdus, ko izmanto, lai, aprakstot šo pieredzi, radītu labvēlīgas piedalīšanās un aizrautīga tuvuma šķietamību, un, izmantojot primitīvo noslēpumu eksaltāciju, rastu ieganstu regresīva un iracionāla pirmatnējā kulta atzišanai.

Jāšaubās, vai vispār ir vajadzība atsaukties uz koloniālo situāciju un dispozīcijām, kam tā kalpo, lai izskaidrotu Magribas valstu etnoloģiju sešdesmitajos gados, it sevišķi rituālo tradīciju jomā. Tie, kuriem tagad patik nostāties tiesnešu lomā un iepriecināt sevi, dalot rājienus un uzslavas koloniālās pagātnes sociologiem un etnologiem, darītu daudz derīgāku darbu, ja papūlētos saprast, kā tas ir, ka visgaišredzīgākie un vislabvēlīgāk noskaņotie no tiem, kurus viņi nosoda, nevarēja saprast dažas lietas, kas kļūva acīm redzamas mazāk gaišredzīgajiem un dažkārt vissliktāk noskaņotajiem: vienā laikmetā neaptvertajā ir viss, par ko nevar domāt, trūkstot ētiskām vai politiskām dispozīcijām, kas sliecas rēķināties ar šo neaptverto un ciena to, kā arī tas, par ko nevar domāt, trūkstot tādiem domāšanas instrumentiem kā problemātika, jēdzieni, metodes, tehnikas (šis apstāklis izskaidro to, ka labi nodomi tik bieži veido sliktu socioloģiju⁷).

Katrā ziņā rodas lieli datu uzkrājumi, par kuriem var vienkārši sacīt, ka tie ir tikpat nepilnīgi savā tehniskajā kvalitātē un tiem ir robi, kas ir jo nopietnāki tad, ja to autoriem trūkst pilnīgas specifiskas izglītības, tātad viņiem vienlaikus trūkst pierakstu metožu un hipotēžu, kas spētu virzīt viņu pētījumus un aptaujas (kaut arī bieži gadās, ka amatieri – vai vismaz citas disciplīnas profesionāļi, piemēram, lingvisti – piegādā stingri reģistrētus materiālus, kam nav amputēts viss tas, ko "zinātniskās" problemātikas sastāvdaļas sliecas uzskatīt par nenozīmīgu). Tādējādi uz agrāro kalendāru, kāzu rituālu vai pasaku uzkrājumu pamata, kas

⁷ Sk. P. Bourdieu, "Les conditions sociales de la production sociologique: sociologie coloniale et décolonisation de la sociologie", in *Le Mal de voir*, Cahiers Jussieu, n° 2, Paris, 10/18, 1976, p. 416–427). Īstas etnoloģijas zinātnes un koloniālās socioloģijas nosacījumi tiks izpildīti, tiklīdz būs iespējams savienot darbu satura analīzi un to autoru sociālos raksturojumus (kā tas noticis, piemēram, Viktora Karadī darbos) un – it īpaši – autoru pozīcijas zinātniskās ražošanas laukā (un īpaši koloniālajā apakšlaukā).

savākti un interpretēti pēc neskaidras Freizera loģikas, izcēlās daži augstas kvalitātes avoti. Es pieminēšu "Berberu dokumentācijas kartotēku" (it īpaši R. Dalē izcilie darbi par kabilu darbības vārdu un Ženevuā darbi par māju, aušanu un dažiem citiem priekšmetiem; A. S. Iamina un māsas Luīzes de Vensēnas pētījumi par precībām un gada saulgriežiem), bez kuriem lielākā daļa darbu, kas publicēti pēc kara, nebūtu bijuši tādi, kādi tie ir; lingvistu publicētie berberu teksti (īpaši E. Laū un A. Pikāra darbi); dažas monogrāfijas, piemēram, Žermēna Šantro pamatīgais pētījums, kas publicēts 1941. gada "Afrikāņu žurnālā", par aušanu Aithišēmā (*Ait Hichem*), kas mani pamudināja interesēties reizē par Aithišemu un rituālu; Slimana Rahmānī monogrāfija par Aokas raga iedzīvotājiem un sevišķi viņa pētījumi par šaušanu mērķī, par maija mēnesi, par rituāliem, kas attiecas uz govī un pienu; tēva Devildēra darbi (kura laipnā viesmilitā sniedza man vienu no patvērumiem, kas man bija nepieciešams, lai veiktu savus pētījumus) par sienu gleznojumiem un maģiskajām praksēm Uadhjā.

Pēc tam kad biju sācis strādāt pie rituāla, līdzās šim etnogrāfiskajām sastāvdaļām parādījās trīs etnoloģiskās interpretācijas mēģinājumi, kas pelna īpašu pieminēšanu. Poletes Galānas-Pernē 1958. gadā publicētais raksts par "vecas sievietes dzīvi" centās atklāt īpašas tradīcijas, kas apliecināta ļoti sen un ļoti plašā kultūras areālā, nozīmi. Viņa lieto Dimezila pierakstīto variantu analīzi, lai noteiktu un uzskaitītu nemainīgās īpašības (pārejas periodu, neģitumu un nežēlibu, virpuli, klinti, sliktos spēkus utt.). Ir vērā liekami, ka šī metodiskā salīdzinājuma forma, kas ievieto aplūkotos kultūras elementus visā ģeogrāfisko variantu kopumā, nonāk līdz interpretācijām, kas ir ļoti tuvas tām, pie kādām nonāk, ievietojot tās tajā kultūras sistēmā, kurā tās parasti darbojas.⁸ Starp daudzām publikācijām, kuru objekts ir agrārā gada cikls berberu valodā runājošo iedzīvotāju vidū, precīzāk, zemes aršanas un ražas novākšanas pretstatījums, divi Žana Servjē darbi "Gada vārti" (*Les portes de l'année*) (1962. gadā) un "Cilvēks un neredzamais" (*L'homme et l'invisible*)⁹ (1964. gadā) ir īpaši ar to, ka, izmantojot ļoti bagātīgu etnogrāfisko materiālu, tie cenšas parādīt, ka visas ikdienas dzīves darbības atbilst katra gadalaika simbolam,

⁸ P. Galand-Pernet, "La vieille et les jours d'emprunt au Maroc", *Hesperis*, 1958, 1^{er} et 2^e trimestre, p. 29-94.

⁹ J. Servier, *Les portes de l'année, Rites et symboles*, Paris, Laffont, 1962; *L'homme et l'invisible*, Paris, Laffont, 1964.

iedibinot atbilstību starp agrāru rituālu simbolismu un pārejas rituālu simbolismu. Taču, bez šaubām, piedāvātajai interpretācijai par savām robežām jāpateicas faktam, ka dažādu pieredžu jomā pamanītās atbilstības princips tiek meklēts drīzāk nāves un augšāmcelšanās cikla vispārējā simbolismā, nevis pašā pieredzes un rituālo objektu loģikā, kas ņemti *to savstarpējās attiecībās*. Kaut arī pasakas, kas visbiežāk ir relatīvi brīvas variācijas par fundamentālām tradīcijas tēmām, netiešāk ievada dziļākajās *habitus* shēmās nekā pašas rituālās pieredzes – vai diskursa kārtībā: miklas, izteicieni vai sakāmvārdi, Kamilas Lakostas grāmata “Kabīlu pasaka” (*Le conte kabyle*, 1970)¹⁰ apkopo interesantu etnogrāfisku informāciju, īpaši par sieviešu pasauli, un tās nopelns ir saīsu saraušana ar komparatīvisma centieniem meklēt vēsturiska diskursa atslēgu pašā šajā diskursā. Bet nepietiek pieņemt tikai pašu faktu, ka mītiski rituāla runa nekad nevar tikt uztverta ārpus noteiktas valodas, lai darbotos ārpus kultūras fundamentālo vaibstu vārdnīcas, lai gan šī daļa pati par sevi ir ārkārtīgi vērtīga (pietiek ar kabīlu pasaku rādītāju, lai to apliecinātu).

Skaidrs ir tikai tas, ka mītiskās zīmes, kuras visvairāk tiek “motivētas” ne tikai ar to uztveramo izskatu, bet arī ar psiholoģisko rezonansi, dod ierosu dažādām intuitīvisma formām, kas cenšas atklāt tieši *nozīmi* (pretstatā *nozīmīgumam*) kultūras izpaušmēm, aplūkotām izolēti vai globālas vīzijas izjūtamā kopumā; vēl vairāk – tā saucamā intuitīvā izpratne neizbēgami rodas, tuvu iepazīstot pētāmo priekšmetu, un tas ir raksturīgi jebkuram padziļinātam pētniecības un analīzes darbam. Mazāk redzams, ka nav iespējams izvēlēties starp intuitīvi inteligiblu pazīmju kopuma atminēšanos un izkaisītu elementu neskaidru kompilāciju vai (šķietami) nevainojamu analīzi par tādu labi norobežotu un neieņemamu jomu, kuru nevarētu novērtēt citādi, kā vien to atkal ievietojojot pilnīgā sistēmu veidojošā attiecību tīklā. Uztvert ķermeņa elementus kā tēmas, kuras var interpretēt izolētā stāvoklī vai daļēju kopumu mērogā, nozīmē aizmirst, ka, pēc Sosīra formulējuma, “patvaļīgais un atšķirīgais ir divas korelatīvas īpašības”,¹¹ ka katra no šīm īpašībām nozīmē tikai to, ko citas nenozīmē un kas tajā pašā ir (daļēji) nenoteikta, tā saņem savu pilnīgo noteiksmi tikai attiecībā pret citu īpašību kopumu, t.i., kā *atšķirība*

¹⁰ C. Lacoste, *Le conte kabyle*, Etude ethnologique, Paris, Maspero, 1970; un arī *Bibliographie ethnographique de la Grande Kabylie*, Paris, Mouton, 1962.

¹¹ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 2^e partie, ch. 4, § 3, Paris, Payot, 1960, p. 163.

atšķirību sistēmā. Piemēram, ar intuīciju bruņots etnologs tūlīt saskata tādā apzīmējumā kā *krustceļš* bīstamu vietu, ko apmeklē gari un kas bieži iezīmēta ar akmens kaudzēm, vietu, kur ir lijušas asinis, punktu, kurā krustojas, sajaucas, sapārojas divi pretēji virzieni: austrumi (vīriešu, sausi) un rietumi (sieviešu, mitri) – ir acīm redzami, ka šos krustpunktus, cik saprotams, tuvina visām vietām vai krustošānās aktiem kā vietu, kur krustojas auduma pavedieni un bīstamo aušanas iekārtu montāža, vai kā audekla mērcēšanu ūdenī un dzelzs rūdišanu, vai kā zemes aršanu un seksuālu aktu. Taču īstenībā šis īpašības attiecības ar auglību vai, precīzāk, ar vīriešu ražību, ko apliecina daži rituāli,¹² var saprast tikai ar atšķirību, kuras to pakāpeniski determinē, kopuma rekonstrukciju. Tā pretēji ceļu *sazarojumam*, kas, kā norāda kāds teicējs, “ir vieta, kur ceļi sadalās, izšķiras” (*anidha itsamfaraqen ibardhan*), t.i., tukša vieta (*thigejdith* veidā, mājas centrālais sazarojums, kas aizpildīts ar *asalas* – galveno siju), ceļu krustojums tiek apzīmēts kā vieta, “kur ceļi satiekas” (*anidha itsamyagaran ibardhan*), t.i., – pilna; pretstatā mājai – [pilnai un sievietei (*laāmara*)] un laukam vai mežam – [tukšam un vīrietim (*lakhla*)], ceļu krustojums tiek definēts kā pilns un vīrietis utt. Lai pilnīgi saprastu katru vismazāko rituālu, lai to pilnīgi izrautu no nemotivētu aktu un nemotivētu simbolu secības absurda, pirmkārt, vajadzētu katru no spēlē iesaistītajiem aktiem un

¹² “Tiklīdz kādu meiču skar *djennaba* – lāsts, kas kavē viņas laulības un atstāj viņu vientuļu pie pavarda –, kalējs dod viņai ūdeni, kas ņemts no *Lbilu*, tērauda rūdišanas tovera, lai pirms saules lēkta viņa kaila aplaistītos pie tirgus strūklakas, krustceļš vai ciemata laukumā. Šim ūdenim patiešām piemīt spējas darīt auglīgus uguni nokaitētus dzelzs instrumentus.” Žans Servjē, kas atstāta šo rituālu (J. Servier, 1962, p. 246), nesniedz komentārus, vien piemin kalēja lomas piemēru zināmos auglības ritos. (Šo lomu, ko viņš skaidro ar salīdzinošās mitoloģijas līdzekļiem – ar uguns nozagšanas tēmu, kas līdzinās graudu zagšanai piedarbā, kā tas notiek pie bambaru cilts, kur šis rituāls simbolizē nāvi, kam seko augšāmcelšanās –, kā arī kalēja lomu lemeša ražošanā un aršanas uzsākšanā.) Līdzīgu ritu atstāta R. P. Devildērs: lai atbrīvotu jaunu meiču no *elbur* (neapstrādāta zeme, piespiedu jaunavība), *qibla* (vecmāte) noliek pilnu ūdens krūku pa nakti zem koka, pēc tam ar šo ūdeni mazgā jauno meiteni, kas stāv uz plāceņu šķīvja, uz kura ir nolikts *dzelzs gabals*. Tad viņa iedezd *lampu*, vīrieša simbolu, pēc tam iet izliet ūdeni tirgū, “vietā, kur garām iet vīrieši un kur miesnieki pārgriež rikli dzīvniekiem” (Devulder, 1951, 35–38). Šie dažādie riti parādās kā rituāla variants, kuru praktizē laulību priekšvakarā, – *qibla* mazgā jauno meiču, kas stāv lielā bļodā starp divām iedegtām lampām, pēc mazgāšanas viņu ierīvē ar hennu. Šo rituālu pavada maģiskas formulas, kam jānoņem *tucherka*, burtiski – sakars, t.i., no lāsta un visiem neauglības veidiem. (Lai atvieglotu lasīšanu un izdošanu, tiek lietota vispārējākā un visekonomiskākā transkripcija, kuras princips tika detalizēti aprakstīts P. Burdjē un A. Saijāda grāmatā *Le déracinement*, Paris, Ed. de Minuit, 1964, p. 181–185.)

simboliem no jauna novietot atšķirību sistēmā, kas to vistiešāk apzīmē, un, otrkārt, mītiski rituālajā sistēmā kopumā, un, treškārt, sintagmatiskā secībā, kas definē rituāla savdabību un – kā visu diferencu kopuma krus-tošanos (krustceļš, dienas daļa, rūdišanas ūdens utt.) – ierobežo pašas sastāvdaļu patvaļīgumu. Visu strukturālo pētījumu progresu var aprakstīt ar tiem pašiem vārdiem, ko Diems lieto, lai aprakstītu fizikas zinātnes progresu: “sinoptiska tabula, kam nepārtraukti labojumi piešķir arvien lielāku un lielāku plašumu un vienotību (..), kamēr katra kopuma detaļa, izgriezta un izolēta no visa, zaudē jebkuru nozīmi un nav vairs nekas”.¹³

Diema teikums atsauc atmiņā neskaitāmus gluži niecīgus labojumus, kuri no pirmajiem uzmetumiem, kas iezīmē galvenās linijas, noved līdz gandrīz pabeigtai tabulai, kas ietver daudz vairāk faktu daudz ciešāku attiecību tīklā. Trūkstot šāda veida zināšanām – tās var iegūt tikai pētījumu gaitā –, visas sīkās secīgās attīstības, neskaitāmie atradumi paslīd garām mazāk pieredzējušiem skatieniem; daudzkārtīgās pārstrukturēšanas ikreiz izraisa jaunu nozīmes definēšanu jau kādā modeli integrētajiem faktiem; es reproducēju vienu no iepriekšējām sinopsēm, kuru jau 1959. gadā piedāvāja Vidusjūras etnoloģijas kolokvijā Burgā Vartenšteinā un kura – ar dažiem labojumiem – varētu kalpot par rezumējumu galīgajā analizē, ja tieši šā veida analīzei nepiemistu kāda īpatnība, kuru var rezumēt šādi: “Rudens un ziema pretojas pavasarim un vasarai, kā mitrais pretojas sausajam, zemais – augstajam, aukstais – karstajam, kreisais – labajam, rietumi un ziemeļi – austrumiem un dienvidiem, nakts – dienai. Laika secības organizācijas princips ir tas pats, kas nosaka darbu sadali starp dzimumiem, atšķirību starp mitru barību mitrā gadalaikā un sausu barību sausā gadalaikā, sociālās dzīves maiņas, svētkus, ceremonijas, spēles, darbus, Visuma organizāciju. Tas ir tas pats princips, uz kuru pamatojas dažas grupas strukturālās īpašības, piemēram, pretstats starp “ligām” (*s'uff*), kas nosaka mājas telpas iekšējo organizāciju, un fundamentālu vērtību sistēmas pretstati (zemes kodols, goda vieta un *h'urma*, gods). Tādējādi pretstatam starp mitro gadalaiku, kas saistās ar auglību un asnošanu, un sauso gada-laiku, kas saistās ar kultivētās dabas nāvi, atbilst pretstats starp zemes aršanu un aušanu, kas saistās ar seksuālu aktu, no vienas puses, un ražas novākšanu, kas saistās ar nāvi, no otras puses, un pretstats starp arklu, kas dod dzīvību, un sirpi, kas to iznīcina. Visi šie pretstati integrējas daudz plašākā

¹³ P. Duhem, *La théorie physique, son objet, sa structure*, Paris, M. Rivière, 1914, 2^e édit., p. 311.

sistēmā, kur dzīve pretstatīta nāvei, ūdens – ugunij, dabas spēki, kuriem vajag pielāgoties, ar apstrādāšanas tehnikām, ar kurām jāapietas piesardzīgi.¹⁴

Lai ietu tālāk par šo pagaidu konstrukciju, kas apzīmēja pirmo uzmetumu pretstatu attiecību tiklam, kuram vajadzētu tikt papildinātam un kļūt komplicētākam, 1962. gadā es sāku pārnest uz perfokartēm (apmēram 1500 gab.) publicēto datu kopumu, ko varēju kontrolēt ar anketu un jauniem, paša savāktiem datiem, vai nu cenšoties daudz sistemātiskāk veikt vērojumus un izjautāšanu jomās, kas jau daudz pētītas, – piemēram, agrārais kalendārs, kāzas, aušana –, vai liekot parādīties saskaņā ar citu problemātiku (nemaz nerunājot par to, ka manu pētījumu pamatā bija cita kultūras teorija) veselām prakses jomām, ko iepriekšējie autori gandrīz vienmēr bija ignorējuši (kaut arī šur tur var atrast atsevišķas piezīmes), piemēram, laika struktūra un orientācija (gada, dienas, cilvēka dzīves sadalījumi), telpas struktūra un orientācija (īpaši mājas iekšējās telpas), bērnu rotaļas un ķermeņa kustības, agrās bērnības rituāli un ķermeņa daļas, vērtības (zemes kodols un *h'urma*) un darba sadalījums atbilstoši dzimumam, krāsas un sapņu tradicionālie skaidrojumi utt. Tam jāpievieno informācijas, ko mana darba pēdējā fāzē ļāva atklāt teicēju izjautāšana un tekstu izpēte, kas sistemātiski bija orientēta nevis uz “simboliem”, bet gan uz simboliskām praksēm, tādām kā ienākt un iziet, piepildīt un iztukšot, aizvērt un atvērt, sasiet un atsiet utt. Man bija svarīgi visi šie jaunie fakti, mazāk ar to “jaunumu” (jaunu datu atklāšana nekad nebeigsies, kamēr vien kaut kur funkcionēs kāds radošs *habitus*) nekā ar to “starpnieku terminu” stratēģisko lomu (kā tos dēvē Vitgenšteins), kas ļauj iedibināt jaunas korelācijas; es domāju, piemēram, sakarību starp lemesi un zibeni, kas, bez abu vārdu tautas etimoloģijas, atklāj faktu, ka lemesis var tikt izmantots kā eifēmisms, runājot par zibeni; vai ticību, ka zibens atstāj zemē identiskas pēdas tām, kādas atstāj lemesis; vai leģendu, pēc kuras ģimenes, kas veica pirmo “iziešanu zemes aršanas darbos”, sencis būtu redzējis zibeni iesperam vienā no saviem laukiem un, rokot zemi šajā vietā, būtu atradis metāla gabaliņu, ko būtu “uzpotējis” uz sava arkla lemeša; vai par darbības vārdu *qabel*, kas saista goda un cieņas nozīmes ar

¹⁴ P. Bourdieu, “The Attitude of the algerian Peasant toward Time”, in Mediterranean Countrymen, J. Pitt-Rivers ed., Paris-La Haye, Mouton, 1963, p. 56–57; sk. arī analogai izstādei, P. Bourdieu, “The sentiment of honour in Kabyle Society”, in J.-G. Peristiany ed., Honour and Shame, Chicago, The University of Chicago Press, 1966, tieši 221.–222. lpp.

orientāciju telpā un laikā; vai arī vēl sakarību, kas caur aušanas stellēm un īpašībām, kuras saistītas ar to diferenciālo stāvokli mājas telpā, apvieno telpas orientāciju, darba sadalījumu starp dzimumiem un goda izpratni; vai, visbeidzot, visām saitēm, kas ar pretstatu starpniecību starp tēva brāli un mātes brāli veidojas starp oficiālo radniecības attiecību sistēmu un mītiski rituālo sistēmu.

Kartotēkai, kas ļauj viegli darboties ar visiem iespējamajiem atrodamiem šķirklīem, vajadzēja noteikt katras darbības vai fundamentāla simbola pretstatu un ekvivalences attiecību tīklu; ar vienkāršas kodēšanas palīdzību manuāli varēja noteikt šo darbību vai simbolu savstarpēju pievilksanos vai savstarpēju izslēgšanu. Paralēli es varēju atrast risinājumu praktiskām antinomijām, kas izriet no gribas realizēt sistemātisku novēroto detaļu kopuma iepazīšanu, aprobežojoties ar mājas iekšējās telpas analīzi, kura – kā kosmoss miniatūrā – veidoja reizē pilnīgu un norobežotu objektu. Īstenībā 1963. gadā uzrakstītais un Žana Puijona un Pjēra Marandā apkopotajā tekstu krājumā publicētais raksts kā cieņas apliecinājums Klodam Levī-Strosam, bez šaubām, ir mans pēdējais apzināta strukturālista darbs.¹⁵ Tiešām, man sāka šķist: lai izskaidrotu gandrīz brīnumaino un tāpēc nedaudz neticamo nepieciešamību, ko analīze atklāja (bez nekāda organizatoriska nodoma), ķermeņa dispozīcijās pievienotajām spējām, proti, ķermeniskajā shēmā bija jāmeklē sakārtojuma princips (*principium importans ordinem ad actum*, kā teica sholastiķi), kas būtu spējīgs vienlaikus orientēt prakses gan neapzinātā, gan sistemātiskā veidā. Mani tiešām pārsteidza fakts, ka pārveidošanās likumi, kas ļauj pāriet no mājas iekšējās telpas ārējā telpā, var tikt attiecināti uz ķermeņa kustībām, piemēram, tādām kā puspagriešanās (starp citu, ir zināma šā vārda loma ceremonijās, kur bez mitas ir runa par apgriešanos – ačgārni apgriezt jēgu vai priekšpusi uz aizmuguri, priekšmetus, dzīvniekus, apģērbus vai griezties uz vienu pusi vai otru, pa labi vai pa kreisi utt.).

Galvenokārt divdomības un pretrunas, kas nepārtraukti radās, cenšoties pielietot strukturālo metodi līdz galīgām konsekvencēm, man mazāk lika apšaubīt pašu metodi nekā antropoloģiskās tēzes, ko neskaidri ļāva nojaust to konsekventa pielietošana praksēs. Lai fiksētu pretstatus vai līdzvērtības, kuras analīze man ļāva atklāt, es uzzīmēju diagrammas

¹⁵ P. Bourdieu, "La maison kabyle ou le monde renversé", in *Echanges et communications. Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^e anniversaire*, Paris-La Haye, Mouton, 1970, p. 739–758.

dažādām prakses jomām (agrārie rituāli, virtuve, sieviešu aktivitātes, dzīves cikla periodi, dienas brīži utt.). Šīs diagrammas, apkopojot visu labāko, ko deva sinoptiskā shēma, t.i., – pēc Vitgenšteina – “iespēju saprast vai, pareizāk, precīzi “redzēt korelācijas””¹⁶ – piešķīra redzamu formu homologijas vai opozīcijas attiecībām, saglabājot laika secības lineāro kārtību. “Faktiskā materiāla grupēšana”, ko veic shēma, pati par sevi ir būvēšanas akts, vēl vairāk, interpretācijas akts tajā nozīmē, ka tas izgaismo attiecību sistēmas kopumu un novērš vienkāršošanu, kāda rodas, manipulējot ar attiecībām izolētā stāvoklī, paļaujoties vien uz intuīciju, un piespiedu kārtā nosakot visu pretstatu attiecības.

Tieši šī sinoptiskās shēmas īpašība ļāva man atklāt pretrunas, kuras rodas sinhronizācijas rezultātā un norāda uz ierobežojumiem, kas loģiski piemīt praksēm, kuras shēma tiecās attēlot. Tiešām, mēģinājis savienot vienā cirkulārā shēmā visu pieejamo informāciju par “agrāro kalendāru”, es saskāros ar neskaitāmām pretrunām, tiklīdz pūlējos simultāni fiksēt vairāk fundamentālu pretrunu par noteikto skaitu. Un analogiskas grūtības parādījās, kad es mēģināju likt kārtām citu uz citas shēmas, kas atbilst dažādām prakses jomām: ja es konstatēju kādu līdzvērtību kopumu, cita līdzvērtība, neapstridami apliecināta, kļuva neiespējama utt. Daudzas stundas es pavadīju ar Abdelmāleku Saijādu (kurš man ļoti palīdzēja rituāla analizē un kopā ar kuru es uzsāku analogisku darbu pie dažādiem kāzu rituālu variantiem), mēģinot atrisināt šīs pretrunas tā vietā, lai uzreiz pieņemtu zināšanai un pamanītu tur galveno robežu efektu, piemītošu prakses loģikai, kas vienmēr ir sakarīga tikai vispārējos vilcienos, līdz zināmam punktam. Es stāstu par to, lai parādītu, cik grūti ir izvairīties no šā sociālā pieprasījuma veida, ko pastiprina strukturālistiska *vulgata* (izplatīta versija), kas mani vedināja meklēt pilnīgu sistēmas sakarību.¹⁷ Nerunājot nemaz par to, ka pats nodoms saprast prakses loģiku pieļauj visu iegūto dispozīciju pārvēršanos un īpaši atteikšanos no visa tā, kas parasti saistās ar refleksiju, ar loģiku un teoriju – ar tām “cēlajām” aktivitātēm, kas pilnībā nostājušās pret “caurmēra” domāšanas

¹⁶ L. Wittgenstein, “Remarques sur le Rameau d’or de Frazer”, Actes de la Recherche en sciences sociales, n° 16, septembre 1977, p. 35–42.

¹⁷ Šis panloģisms neapšaubāmi nav raksturīgs Kloda Levi-Strosa domāšanai, kurš vienmēr ir rakstījis, ka eksistē diverģence starp dažādiem sociālās realitātes aspektiem (mits, rituāls vai māksla un morfologija vai ekonomija), taču tas, protams, ir strukturālistiska un tā sociālo efektu sociālā tēla sastāvdaļa.

veidiem: grūtības bija jo lielākas tāpēc, ka interpretācija nespēj izvirzīt citu savas patiesības pierādījumu kā vien savu spēju attaisnot faktu kopumu tikai pilnīgi sakarīgā veidā. Tādējādi, šķiet, var izskaidrot to, ka man bija tik grūti pieņemt un reāli rēķināties savā analizē ar vesela simbolu vai prakšu kopuma (koka ogles, zupas karote, dažās ceremonijās izmantotā lelle utt.) objektīvo divdomību (pat no paša klasificēšanas sistēmas redzesviedokļa), tos klasificējot kā neklasificējamus, un pierakstīt šo nespēju *visu* klasificēt pašai klasificēšanas sistēmas loģikai.

Man bija vajadzīgs ilgs laiks, lai saprastu, ka prakses loģiku var uztvert tikai ar konstrukcijām, kas šo loģiku iznīcina kā tādu, ja vien nesāksim sev jautāt, kas ir vai – vēl labāk – ko dara objektivācijas instrumenti, tādi kā ģealoģijas, shēmas, sinoptiskās tabulas, plāni, kartes, kuriem es pievienoju, pateicoties visnesenākajiem Džeka Gudija darbiem, arī vienkāršos rakstveida aprakstus.¹⁸ Arī tāpēc, ka šo izpēti nekad nav iedvesmojušas rūpes par tīri teorētisku epistemoloģisku skaidrojumu, es nekad netiku domājis pāriet (kā tas tagad parasti notiek) no sociālo un tehnisko objektivācijas nosacījumu kritiskas analīzes un šajos apstākļos iegūto produktu derīguma termiņa definēšanas pie visu objektivāciju “radikālas” kritikas un līdz ar to arī pašas zinātnes kritikas: baidoties kļūt tikai par sava dvēseles stāvokļa vienkāršu projekciju, sociālajai zinātnei noteikti jāpieļauj objektivācija, un strukturālistiskās objektivācijas ieguvumi dara iespējamu nepieciešamo izrāvienu.

Starp citu, nav tik viegli saprast un likt praktiski saprast, ka tādas prakses modeļa nozīmē, kuras pamatā nav šis modelis, shēma un visi prestati, līdzvērtības un līdzības, kuras šī prakse it kā uzrāda pirmajā acumirkli, kaut ko nozīmē vien tik ilgi, līdz tie tiek uzskatīti par tādiem, kādi tie ir, t.i., loģiskiem modeļiem, kas konstruēti, attaisnojot vislielāko iespējamo novēroto faktu skaitu vissakarīgākajā un visekonomiskākajā veidā. Šie modeļi kļūst neīsti un bīstami, tiklīdz tos traktē kā reālus prakses principus, pārvērtējot prakses loģikas nozīmi un neatklājot to, kas ir patiešām īstenais princips. Viens no praktiskās loģikas zinātniskas analīzes praktiskiem priekšnoteikumiem slēpjas paradoksālā faktā, ka vissakarīgākais un arī visekonomiskākais modelis, kas visvienkāršākajā un vissistemātiskākajā veidā atzīst novēroto faktu kopumu, nav prakses princips, kurš to izskaidro labāk nekā jebkurš cits konstrukts. Citiem vārdiem sakot, prakse neiejaucas – bet drīzāk izslēdz – loģikas kundzību, kas tajā izpaužas.

¹⁸ J. Goody, *La raison graphique, traduction et présentation de J. Bazin et A. Bensa*, Paris, Ed de Minuit, 1979.

Labāk to saskatīt palīdzēs piemērs. Ir zināms, ka homoloģija starp agrāro ciklu un aušanas ciklu, kuras principu jau izklāstīja Basē,¹⁹ dublējas ar bieži pieminētu homoloģiju starp aušanas ciklu un cilvēka dzīves ciklu, bez šaubām, ar nosacījumu, ka pieturas pie vismazākā kopējā apzīmējuma – trim cikliem, par kuru “atbilstību” jau tika runāts, – pa daļām, pa fragmentiem atkarībā no aplūkotās situācijas loģikas. To atzīmē gan teicēji, gan skaidrotāji, kas, paši to nezinot, reproducē mītiski rituālās sistēmas praktiskās loģikas izpratni. Tas nozīmē, ka konkrētajā gadījumā pilnīgu modeli varētu rezumēt ar šādu formulu: aušanas stelles audumam (bīstamas pretstatu savienības produkts, kuru tām atņems ar spēcīgu griezienu) ir tas pats, kas lauks (vai zeme) labībai, vai tas pats, kas ir sieviete (vai sievietes vēders) bērnam. Šī konstrukcija nav aģentu prakses pamatā, ko, bez šaubām, pieņemtu lietotāji, nebūdami spiesti ielaisties nebeidzamā stāstījumā, jo tā ļauj apzināties attiecīgu, ar šo modeli apbruņojušos vērojumu un izjautāšanas faktu kvazitotalitāti vai – vēl labāk – tos no jauna radīt (teorētiski). Radoša formula, kas ļauj reproducēt galveno prakses būtību kā *opus operatum*, nav prakses radītājpamats, tās *modus operandi*. Ja būtu citādāk un ja praksei par pamatu būtu radošā formula, kas ir jākonstruē, lai apzinātos šo praksi, šo reizē neatkarīgo un saistīto aksiomu kopumu, – tad praksei, kas radīta saskaņā ar pilnīgi apzinātiem radīšanas likumiem, tiktu atņemts viss, kas to definē tieši kā praksi, t.i., nenoteiktība un neskaidrība, kas izriet no fakta, ka tai par pamatu ir nevis apzināti un konstanti likumi, bet gan praktiskas shēmas, kas pašas par sevi ir

¹⁹ “Attiecībā uz audumu, kas šajā procesā rodas, stelles ir kā lauks attiecībā uz plauju, kas to skar. Visu laiku, kamēr grauds ir tajā, lauks dzīvo brīnišķīgu dzīvi, kuras produkts ir raža. Šī dzīve saasno ar graudu, aug ar vārpām, uzplaukst vienā laikā ar tām un atkāpjas brīdī, kad tās krīt zem plāvēja sirpja. Lauks tad paliek kā miris: tas nomirs pavisam, ja zemkopis ar veikliem paņēmienu nemācēs tam atjaunot daļiņu šīs dzīves, lai pēc gada tas varētu atdzimt vēl reizi un dot savu spēku graudam. Analogas ticības un ļoti līdzīgi rīti. Starp auduma noņemšanas ceremoniju un ražas novākšanas ceremoniju ir pārsteidzoša analogija. Gan no vienas, gan no otras puses ir tāds pats reliģiozs respekts šīs maģiskās dzīves priekšā, kuru iznīcinās, rīkojoties piesardzīgi, lai tā varētu atdzimt. Tāpat kā pirmajā gadījumā tā ir audēja meistarība, kas spēlē galveno lomu, tāpat pirmo vārpu nogriešana jāveic lauka saimniekam vai plāvēju vadītājam, kuru berberi sauc par *rais* vai *agellid* (karalis). Tāpat kā vilnas pavedieni ir jāgriež ar nazi, vārpām ir jābūt vāktām ar rokām. Abos gadījumos dzied rituālos vārdus un šie rituālie vārdi ir identiski – tieši tas vispārliciecinotāk pierāda, cik dziļi abu rituālu līdzību uztver paši iezemieši. Audējas ir pieņēmušas plāvēju rituālu, nemainot tajā ne vārda.” (*H. Basset*, “Les rites du travail de la laine à Rabat”, *Hesperis*, 1922, p. 157–158.)

necaurspīdīgas un tiecas variēties saskaņā ar situācijas loģiku un gandrīz vienmēr ar kāda atsevišķu viedokli, ko tā uzspiež, utt. Tādējādi praktiskās loģikas gaita reti ir pilnīgi secīga un tikpat reti pilnīgi nesaistīta. Lai to parādītu, riskējot garlaikot, vajadzētu juku jukām citēt visus savāktos faktus, necenšoties tos sakārtot vai vienkārši salikt hronoloģiskā secībā tiktāl, cik tas praktiski parāda atbilstību starp cikliem un it īpaši ar agrāro ciklu. Tātad: sievietē, sākot aušanu, atturas no jēlkādas sausas barības, un dienā, kad saliek stelles, ģimene vakariņās ēd kuskusu un plācenīšus; stelles saliek rudenī un lielāko aušanas darba daļu izpilda ziemā; auduma rotāšanas mākslu iemācīja Titema Taitusta, kas mēslainē bija atradusi brīnišķīga auduma fragmentu; tukši vai pildīti trīsstūri, kas rotā audumu, attēlo zvaigzni, kad tie ir satuvināti pamatā (vai, ja tie ir lielāki, mēnesi), kad tie ir satuvināti ar smailēm, tos sauc par *thansliith*, simbols, kas, kā norāda pats tā vārds, “atrodas katra zīmējuma sākumā”, jaunas meitenes nedrīkst pārkāpt audumam; vietu, kur krustojas pavedieni, sauc *erruh*’ – dvēsele; kad vēlas lietu, uz sliekšņa noliek kārstuvi un aplaka to ar ūdeni utt.²⁰

Īpaši vajadzētu parādīt, ka savienojamības un nesavienojamības sajūtas vadītās rituālās prakses, kas daudz ko atstāj nenoteiktībā, var uztvert vienu un to pašu priekšmetu ļoti atšķirīgi, robežās, ko noteikusi visklīdzošākā nesavienojamība (kā arī tehniskas grūtības), vai arī var uzskatīt par identiskiem dažāda veida priekšmetus, praksē aplūkojot aušanas stelles te kā cilvēku, kas dzimst, pieaug un mirst, te kā lauku, kas ir apsēts un pēc tam novākts; vai kā sievieti, identificējot auduma aušanu ar bērna dzimšanu; vai vēl kādā citā sociālās lietošanas gadījumā kā viesi – tāpat kā tas, aušanas stāvi ir atspiedušies pret apgaismotu sienu –, kuram vēl sirsniņu uzņemšanu; vai kā svētu patvērumu vai “taisnīguma” un cieņas simbolu.²¹ Īsi sakot, novērotās prakses pret tām praksēm, kuras atbilst analītiķa radītajiem principiem, lai tās saprastu, – ja vien tas būtu iespējams un vēlams praksē, kur pilnīgs loģiskums ne vienmēr ir izdevīgs –, ir tas pats, kas vecas

²⁰ Lai izvairītos no viegla un neatbilstoša efekta, es izvēlējos piemēram tikai *attiecīgos* faktus, kurus bija savācis viens un tas pats novērotājs (*G. Chantréaux*, “Le tissage sur métier de haute lisse à Ait Hichem et dans le Haut Sébaou”, *Revue africaine*, LXXXV, 1941, p. 78–116, 212–229, LXXXVI, 1942, p. 261–313) vienā un tajā pašā vietā (*Ait Hichem* ciemā), kur es varēju tos pārbaudīt un (dažos punktos) pat papildināt.

²¹ Praktiskajai loģikai vairākkārt ir izdevies samierināt tehniskos ierobežojumus ar rituālajiem nosacījumiem (piemēram, ēkas un tās iekštelpu orientēšanā apkārtnē vai stelli izmantošanā), lai cik dīvaini tas šķistu no tādas domāšanas pozīcijām, kas virzīta uz disociāciju.

mājas ar savām piebūvēm un visiem it kā nesaskanīgiem un tomēr fundamentāli saskaņotiem priekšmetiem, kas tur sakrājušies, ir attiecībā pret dzīvokļiem, kas iekārtoti caurcaurēm saskaņā ar estētiskiem priekšstatiem, kurus no ārpuses uzspiež dizainers. Sakarība bez redzama nodoma un vienība bez apvienojoša principa tūlīt saskatāma visās kultūras realitātēs, kurām piemīt kvazidabiska loģika (vai te nerodas “grieķu mākslas mūžīgā pievilcība”, par ko runāja Markss), ir tūkstošgadīgas uztveres un darbības shēmas produkts, kas, nebūdamis veidots ar skaidriem principiem, var radīt tikai negribētu nepieciešamību, tātad neizbēgami nepilnīgu, bet arī mazliet brīnumainu un ar to ļoti tuvu mākslas darbam. Daudzu simbolu un rituālo aktu divdomība, pretrunas, kas, lai gan ir praktiski saskanīgas, pretstata tos vienā vai otrā punktā; neiespējamība iekļaut tos visus vienā un tajā pašā sistēmā, kas vienkārši atvedināta no dažiem principiem, – tas viss izriet no fakta, ka aģentiem, kurus vada praktiskas globālas līdzvērtības izpratne starp kādu agrāra cikla momentu un kādu aušanas momentu (piemēram, iekārtas uzstādīšanu un aršanas sākumu), nav nepieciešams izvērsti formulēt homoloģijas un viņi lieto vienas un tās pašas uztveres un darbības shēmas dažādās situācijās vai pārnes no vienas pie otras tās pašas ritualizētās secības (piemēram, sēru dziesmas, ko var dziedāt vīrieši, novācot ražu, un sievietes, griežot audumu). Praktiskā jēga nav ne vairāk, ne mazāk noslēpumaina kā tas, kas piešķir stila vienību visām izvēlēm, ko izdara viena un tā pati persona, t.i., viena gaume visdažādākajās prakses jomās, vai kā tas, kas ļauj lietot vienu vērtēšanas shēmu, kāda var būt pretstats starp negaršīgu un garšīgu, sāju un pikantu, saldenu un sāltu, attiecinot to uz ēdienu, krāsu, personu (precīzāk, tās acīm, īpašībām, skaistumu), kā arī uz runām, jokiem, stilu, lugu vai gleznu. Praktiskā jēga ir šo reizē pārlicieku noteikto un nenoteikto realitāšu pamatā, kas, pat tad, kad to princips ir saprotams, ir ļoti grūti pilnībā apgūstamas, varbūt vienīgi kādā liriskā parafrāzē, kas ir tikpat neadekvāta un sterila kā ikdienišķa saruna par mākslas darbu. Es, piemēram, domāju par neskaitāmām saskaņām un nesaskaņām, kas izriet no vienu un to pašu domāšanas shēmu aptuvenas lietošanas: tādējādi aušanas stellēm – šai pasaulei sevī ar savu augsto un zemo, saviem austrumiem un saviem rietumiem, savām debesīm un savu zemi, savu lauku un savām ražām, savām zemes aršanām un savām pļaujām, saviem krustceļiem – pretēju principu bīstamiem krustojumiem – daļu to īpašību un lietošanas veidu (piemēram, zvērestos) determinē to stāvoklis mājas telpā, ko nosaka telpas iekšējā dalījuma princips; turklāt mājas telpa ir novietota tajās pašās

attiecībās ar pasauli kopumā (mikrokosma un makrokosma attiecībās). Reāli apgūt šo loģiku var tikai tas, kas ir pilnīgi tās varā, kam tā pieder tieši tādā pakāpē, kā viņš pieder šai loģikai, t.i., tas, kurš nav tās valdītājs. Un ja tā ir, tad tikai tāpēc, ka uztveres shēmas, novērtēšana un darbības nevar tikt uztvertas savādāk kā tikai praksē; šie nosacījumi ir katras saprātīgas domas vai prakses pamatā un, nepārtraukti pastiprināti ar darbību un diskursiem, kas radušies saskaņā ar tām pašām shēmām, tiek izslēgti no domāšanas objektu universa.

Kā es ne reizi vien esmu uzstājis, *atkārtoti* lietojot *etnocentriskus* salīdzinājumus, man nevajadzētu atgriezties pie elementāru aktu kritiskas pārskatīšanas, ja vien es nemulstu no strukturālistu piedāvātajām definīcijām, kas apliecina – ar drosmi, kas man bija neizprotama – novērotāja epistemoloģisko prioritāti. Uzstājoties pret intuitīvismu, kas noliedz distanci starp novērotāju un novērojamo, es turējos objektivisma pusē, kas cenšas saprast prakses loģiku, upurējot metodisku attiecību saraušanu ar pirmo pieredzi; es nebeidzu domāt, ka vajag arī saprast šīs “izpratnes” formas specifisko loģiku, ko dod pieredzes principu pārvaldīšana, ka nevajag maģiski izjaukt distanci starp neīstu primitīvu līdzdalību, bet *objektīvizēt šo objektīvo distanci* un sociālos nosacījumus, kas to dara iespējamu, piemēram, novērotāja eksterioritāte, objektivācijas tehnikas, kādas ir viņa rīcībā, utt. Varbūt tāpēc, ka man nebija tik abstraktu priekšstatu kā citiem par to, ko nozīmē būt zemniekam, kas dzīvo kalnos, es daudz skaidrāk – un *tieši tik daudz skaidrāk* – apzinājos distanci, kuru nevar pārvarēt, novērst savādāk kā vien ar dubultspēli (*double jeu*) vai, ja ir atļauta vārdu spēle, dubultu Es (*double je*). Tāpat kā teorija – par to liecina jau pats vārds – ir izrāde, ko var aplūkot tikai no skatupunkta, kas novietots ārpus skatuves, uz kuras notiek darbība, tā arī distance, bez šaubām, mazāk ir redzama tur, kur to parasti meklē, t.i., pārrāvumā starp kultūras tradīcijām, bet vairāk atšķirībā starp divām attieksmēm pret pasauli – teorētisko un praktisko; ar to pašu tā ir faktiski sasaistījusies ar sociālu distanci, kas ir jāatzīst kā tāda un jāpazīst tās patiesais princips, t.i., *distances atšķirību no nepieciešamības*, un nedrīkst ļaut sev kļūdoties, attiecinot uz “kultūras” vai “mentalitāšu” atšķirībām to, kas patiesībā ir apstākļu radītas atšķirības (iezemiešu etnologa pieredzē tas nozīmē šķiru diferenciācijas formu). Grāmatās neiegūstamās zināšanas par praktisko eksistences veidu, kādā dzīvo tie, kuriem nav dota brīvība novietot pasauli atstatumā, var būt pamatā vienlaikus daudz asākai distances un reāla tuvuma apziņai, sava veida solidaritātei, kas sniedzas pāri kultūras atšķirībām.

Nedodot sev nekādas atlaides, es bez mitas uzdošu sev jautājumus par manu attieksmi pret priekšmetu, par to, kas tajā ir vispārējs un kas tikai šim priekšmetam piemērots. Un iespējams, ka novērotāja vispārējās attiecības pret vēroto objektivāciju, ko es mēģināju veikt ar "pārbaužu" virkni, kas arvien vairāk līdzinājās eksperimentam, veido visa mana pasākuma galveno rezultātu, kam ir vērtība nevis pašam par sevi, ne vien kā teorētiskai palīdzībai prakses teorijai, bet kā daudz stingrākas definīcijas principam, kas ir mazāk atkarīgs no individuālu simpātiju nejausības, kā precīzu attiecību ar priekšmetu principam, kas ir viens no nepieciešamākajiem nosacījumiem patiesi zinātniskai praksei sociālo zinātņu jomā.

Manos pētījumos par kabilu laulībām šo attiecību ar objektu objektivācijas darba zinātniskie rezultāti man šķiet īpaši saskatāmi. Kopā ar Abdelmāleku Saijādu mēģināju aprēķināt – izejot no ciltskokiem, kas sastādīti dažādos Kabīlijas ciematos, tad Kollo reģionā, beidzot Šelifa ielejā un Uarsenijā – iespējamo laulības formu izplatībā to, cik biežas ir laulības ar māsīcu, ko šajā apvidū etnoloģiskā tradīcija uzskatīja par "normu". Mēs konstatējām, ka iegūtajiem procentiem nav pilnīgi nekādas jēdzieniskas nozīmes, ka tie ir atkarīgi no tās sociālās vienības izplatības, attiecībā uz kuru tika izdarīti aprēķini un kuru nebija iespējams noteikt objektīvi, tā kļuva par pašas sociālās realitātes stratēģiju likmi. Kad es biju spiests beigt pētījumu, kas man deva tikai negatīvu mācību, par manām pūlēm laulību rituāla analizē, es sapratu, ka ceremoniju norisē novērotās variācijas nebūt nevar reducēt uz vienkāršiem variantiem, kas šķietami predisponēti kalpot strukturālistu interpretācijai; novērotās variācijas var attiecināt uz ģeoloģiskām, ekonomiskām un sociālām attiecību variācijām starp dzīvesbiedriem un arī uz rituāla sankcionēto savienību sociālās nozīmes un funkcijas variācijām. Patiešām, tikai vērojot, ka rituāls, kas izvēršas visā savā plašumā laulību gadījumā starp dažādo cilšu dižajām ģimenēm un samazinās līdz savai vienkāršākajai izpausmei brālēnu un māsīcu laulību gadījumā, varēja pamanīt, ka katra no rituāla formām, kas pavada katru no laulību formām, ir nevis vienkāršs variants, kas radies no tādas kā semioloģiskas spēles, bet stratēģijas dimensija, kas gūst savu jēgu iespējamo stratēģiju telpas iekšienē. Šī stratēģija nav rezultāts vienkāršai paklausībai eksplīcīti formulētām un pakļaujošām normām vai tādas regulācijas produkts, ko regulē ar neapzinātu "modeļi", bet izriet no aplūkoto grupu relatīvās pozīcijas novērtējuma. Man kļuva skaidrs, ka to var apzināties, tikai rēķinoties – bez tīri ģeoloģiskas attiecības starp dzīvesbiedriem (kas pati var būt par stratēģisku manipulāciju objektu) – ar visu

informācijas kopumu par ģimenēm, ko vieno laulības: viņu relatīvo stāvokli grupā, pagātnes izmaiņu vēsturi un šo transakciju bilanci aplūkotajā brīdī, informāciju par dzīvesbiedriem (viņu vecums, iepriekšējās laulības, fiziskais izskats utt.), par pārrunu vēsturi, kas noveda pie šīs savienības, par izmaiņām, kas tai sekoja, utt.

“Tikai vērojot rituālu... varēja pamanīt...” Retorika pieļauj rakursus (saīsinātus formulējumus), kas gandrīz liek aizmirst, ka zinātniskā praksē nekad netiek pieņemta šo brīnumaino intelektuālo aktu nepieciešamā secība, tas notiek vien mācību grāmatu metodoloģijā un akadēmiskajā epistemoloģijā. Kā bez patētikas un retrospektīvas rekonstrukcijas lai pavēsta par ilgu darbu ar sevi, kas pamazām liek pārvērtēt visu skatījumu uz darbību un sociālo pasauli, skatījumu, kādu prasa šo pilnīgi jauno faktu “novērošana”, jo iepriekšējam skatījumam tie palika pilnīgi neredzami: laulību rituāls tiek uztverts vairs ne tikai kā simbolisku aktu kopums, kas nozīmīgs ar šo aktu atšķirību atšķirību sistēmā (kāds šis rituāls arī ir), bet kā sociālā stratēģija, ko definē tās stāvoklis stratēģiju, kas orientētas uz materiālu un simbolisku labumu maksimizēšanu, sistēmā. Vai “priekšrocības” laulības vairs netiek uzskatītas par sekošanu kādai normai vai atbilstību neapzinātam modelim, bet par atražošanas stratēģiju, kas gūst savu jēgu stratēģiju sistēmā, ko radījis *habitus* un kas ir orientēta uz tās pašas sociālās funkcijas realizāciju? Vai uzvedība, kas saistīta ar godu un cieņu, netiek vairs uztverta kā paklausības produkts vai pakļaušanās vērtībām (ši uzvedība daļēji tāda arī ir, jo tā tiek pārdzīvota kā tāda), bet kā vairāk vai mazāk apzinātas simboliskā kapitāla uzkrāšanas produkts?

Manuprāt, nav nejaušība tas, ka starp brīdi, kad man bija jābeidz pētīt kabilu laulību problēmu, un brīdi, kad aptuveni septiņdesmitajos gados es atkal varēju pie tās ķerties, es uzsāku zināmu revīziju izpētei, ko biju veicis 1960. gadā Bēarnas ciematā un ko biju apzinīgi iecerējis kā manas etnoloģiskās pieredzes kontrpārbaudi ar svešu pasauli.²² Brīdināts ar vienkāršu, reālā situācijā izrunātu teikumu (“Tādi ir atklājuši, ka ir ļoti radniecīgi ar Tādiem, kopš viņu mājās ir politehniskās skolas students.”), es varēju ieraudzīt to, ko visas sabiedrības un visas radniecības teorijas centās apspiest, rikodamās tā, it kā reālās attiecības starp radniekiem izrietētu

²² Sk. P. Bourdieu, “Célibat et condition paysanne”, *Etudes rurales*, 1962, 5–6, p. 32–136, un “Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction”, *Annales*, 4–5, juillet-octobre 1972, p. 1105–1125.

no tādām radniecības attiecībām, kā to definē ģenealoģiskais modelis: no cilvēkiem ar vienādu ģenealoģisko distanci viens ir vairāk vai mazāk "radnieks" atkarībā no tā, ka ir lielāka vai mazāka interese par šo cilvēku un ka aplūkotie radnieki ir vairāk vai mazāk "interesanti". Es sapratu, ka attiecības starp radniekiem ir arī interešu attiecības, ka Kabilijas gadījumā sociāli eksaltētas attiecības starp brāļiem var slēpt strukturālus interešu konfliktus vai – Bēarnas gadījumā – kalpot par aizsegu un attaisnojumu ekonomiskai ekspluatācijai, kad jaunākais bieži ir vecākajam par "bezalgas kalpu", turklāt viņu bieži nolemj celibātam; es atklāju, ka mājas vienotībā ir vieta konkurencei par ekonomisko un simbolisko kapitālu (zemi, vārdu utt.), uz ko tai ir ārkārtējas tiesības; šī vienotība tiek sašķelta cīņās par kapitāla piesavināšanos, bet katra spēks ir atkarīgs no ekonomiskā un simboliskā kapitāla, kas tam pašam pieder, un ir saskaņā ar viņa ģenealoģisko un ekonomisko stāvokli, kā arī no prasmes, kā viņš prot noskaņot grupu sev par labu, pielāgojoties likumiem, kas oficiāli regulē radniecības attiecības; es sapratu, ka struktūru tradīcijā matrimoniālās maiņas ir tikai viens no elementiem apmaiņu ekonomijā starp dzimumiem un paaudzēm, kas vienmēr pakļautas izmaksu un peļņas loģikai, pat tad, ja runa ir par izmaksām, ko rada oficiālo normu pārkāpumi un likuma respektēšanas nodrošinošās cīņas dotās "priekšrocības". Saprast, ka nevis kādā no pilnīgi neitralizētajām sociālajām attiecībām, ko parasti pazīst etnoloģija (jo vairāk tad, ja tāds pētījums vispār būtu iespējams, tāpēc ka visur ir kaut kas, ko nesaka vai ko nedara svešinieka klātbūtnē), bet tieši izpētes attiecībās, kas kļūst līdzīgas radniecības attiecībām, notiek visistākā attieksmes pret objektu un sevī pašā pārvērtēšana, tāpat kā praktiskais pārrāvums ar naivo humānismu, kas, iespējams, ir tikai attaisnojuma forma, kas glaimo paštēlam, bet kas, apvienota ar vēlmi rehabilitēties – saprotamu šajos nievāšanas laikos –, mani reizēm vedināja, runājot par kabilu godu, lietot valodu, kas būtu vietā pētījumos par Korneija lugu varoņiem. (Šajā svarīgajā jautājumā man jāsaka, ka mana vērsšanās pie Vēbera – viņš savā spirituālistiskajā vēstures teorijā nebūt nenostājās pret Marksu, kā to parasti domā, bet attiecināja materiālistisko domāšanas veidu uz jomām, ko marksistiskais materiālisms īstenībā atstāj spiritūālismam – man ļoti palīdzēja piekļūt šim vispārinātā materiālisma veidam. Šis apgalvojums šķītis paradokss tikai tiem, kuriem tulkojumu retumu un pirmo franču un amerikāņu interpretāciju vienpusības, kā arī "marksistu" ortodoksālisma stipri ekonomisko anatēmu dēļ ir vienkāršots priekšstats par šā autora domāšanu.)

Distance, kuru etnologs nosaka starp sevi un savu objektu (un institucionalizēties nošķirums starp etnoloģiju un socioloģiju), viņam ļauj atrasties ārpus spēles, turklāt neiesaistot arī visu to, ar ko viņš reāli piedalās sava objekta loģikas izstrādē. Visspilgtākais šā nošķiruma piemērs, kurš kavē pētniekiem integrēt savu prakses loģikas praktisko izpratni savā zinātniskajā praksē, ir tas, ko M. Vološinovs sauc par filoloģismu, – t.i., tieksmi traktēt vārdus un tekstus, it kā tie eksistētu vien tādēļ, lai tos atšifrētu; nekas nav paradoksālāks, piemēram, par apgalvojumu, ka cilvēki, kuru dzīve aizrit cīņā par vārdiem, mēģinātu par katru cenu fiksēt to, kas tiem šķiet īsto simbolu, vārdu, tekstu vai notikumu vienīgā jēga, lai gan tie objektīvi ir divdomīgi, pārdeterminēti vai nenoteikti un tik ilgi pastāv un ir interesanti kā izpētes objekts vien tāpēc, ka tie vienmēr tiek izmantoti kā likme cīņā par vienīgās – “īstās” – jēgas noskaidrošanu. Tas attiecas uz visiem sakrālajiem tekstiem, kas, tikuši ieguldīti ar kolektīvās autoritātes palīdzību kā parunas, sentences vai gnomiskā dzeja (sabiedrībās, kur nav rakstības), var funkcionēt kā atzītas varas pār sociālo pasauli instrumenti, varas, kuru var iegūt, apgūstot interpretācijas instrumentus.²³

Vai ir pietiekami prakses apzināšanai “sagrupēt faktu materiālu”, kas ļauj “redzēt korelācijas”, un vai tas nav vienīgi cits veids, kā atstāt tās absurdas, reducējot uz semioloģiskas rakstības spēlēm, kā ar tām rīkojas interpretētāja diskurss? Man nebija nolūka polemizēt, kad es atgādināju, ka etnologi daudz labāk apzinātos rituālu vai radniecības attiecības, ja ieviestu teorijā “izpratni” – Vitgenšteina izpratnē, t.i., spēju pareizi lietot, – par ko liecinātu etnoloģijas attiecības ar šīs nozares *founding fathers* vai tās prasme ziedot akadēmiskās dzīves sociālajiem rituāliem. Lai rituāla analīzē patiesi izvairītos no vērotāja etnocentrisma, neslīgstot neistā nostalgijā pēc patriarhālas sākotnes, vai neiekristu neofreizeriskā pārdzīvošanas kultā, vajag – un īstenībā arī ar to pietiek – saprast šo prakses izpratni; pateicoties šai izpratnei, tādās ceremonijas laikā, kuras jēga mums nav pieejama, mēs vismaz saprotam, ka tā ir ceremonija. Šāda izpratne atšķiras no interpretācijas un ir pieejama tam, kas atrodas

²³ Tekstu korpus, pie kā strādā filologs vai etnologs, zināmā mērā ir to cīņu produkts, kuras izcīna vietējie, iezemieši, skaidrotāji. (Par tiem runā Mulūds Mammeri, sk. *M. Mammeri et P. Bourdieu*, “Dialogue sur la poésie orale en Kabylie”, Actes de la recherche en sciences sociales, 23, septembre 1978, p. 51–66.) Bailes atkārtot kļūdu (manā izpratnē, tādi ir Griola darbi), izmantojot iezemiešu teorijas, mani noveda pie šo teoriju nenovērtēšanas (par labu dirkemiskam priekšstatam par kulturālu ražošanu kā kolektīvu, bezpersonisku, īsi sakot, bez ražotājiem).

ārpus prakses.²⁴ Citiem vārdiem sakot, rituālā teorijā no jauna ir jāintegrē visu to rituālo darbību un diskursu praktiskā izpratnē, kuriem mēs nododamies ne tikai baznīcā vai kapsētā un kurus neviens neuzskata par absurdiem, patvaļīgiem vai nemotivētiem, kaut arī tiem nebūtu citu pastāvēšanas nosacījumu kā vien eksistēt vai būt sociāli atzītiem par eksistences cienīgiem.²⁵ Ceremonija ir prakse (pieredze, iemaņa), kurai pašai ir savas beigas un kuras piepildījums rodams pašā tās izpildījumā; akts, ko dara, tāpēc ka “tā pieņemts” vai “tā ir jādara”, bet reizēm arī tāpēc, ka nekas cits neatliek kā vien to darīt un nav nekādas vajadzības zināt, kāpēc un kam to dara un ko tas nozīmē, piemēram, dievbijības izpausmes bērū ceremonijā. Interpretācijas darbs nozīmē to, ka interpretētājs tiecas atdot ceremonijai jēgu, atgūt tās loģiku, lai gan pašām darbībām nevar būt cita mērķa un funkcijas kā vien tās, ko uzspiež pati to eksistence, un to nozīmē objektīvi ierakstās žestu vai vārdu loģikā, ko izdara vai runā “lai kaut ko teiktu vai kaut ko darītu” (kad nav “nekā cita, ko darīt”), vai, precīzāk, ģeneratīvās struktūrās, kuru produkts ir šīs kustības vai šie vārdi, vai pat īpašā veidā orientētā telpā, kurā šīs kustības tiek izdarītas vai vārdi – izrunāti.

Tāpat kā adekvāti runāt par rituālu var vien tad, ja pazīst rituālu kā uzvedību, vienlaikus saprātīgu un tādu, kam atņemta jēga, un zinātniskā intence būtībā ir iecere atklāt jēgu, tāpat praksē var apjēgt radnieku un radniecības sociālo izmantošanu vien ar nosacījumu objektīvēt objektīvizējošās attiecības un atklāt to, ko tās slēpj: aģenti (un pats novērotājs,

²⁴ Fakts, ka etnologs kā svešs novērotājs būtu noteikti nostādīts šajā ārpasaules pozīcijā, viņam nedod nekādas privilēģijas, tāpat nekas neliedz iezemietim ieņemt tādu pašu stāvokli attiecībā pret savām pašā tradīcijām, – svarīgi ir vien tas, lai viņš būtu spējīgs apgūt objektīvācijas instrumentus un būtu sagatavots (ne vienmēr sakrīt abi nosacījumi) uzņemties ārpus spēles izsludināšanas *cenu*, ko objektīvācija pieļauj un rada. Ir saprotams svarīgums, ko piešķir Alžīrijas etnoloģijas attīstībai, ja pētījumus veikuši paši alžīrieši. It īpaši es domāju par pētījumiem, ko Mulūda Mammerī grupa veikusi CRAPE ietvaros. Šim autoram ir ļoti skaisti darbi par mutvārdu “literatūru” – īpaši Gurara *abellil* (kā piemēru nosaukšu *R. Bassagana* un *A. Sayad*, *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, Préface de M. Mammeri, Alger, Mémoires du CRAPE, 1974).

²⁵ Socioloģiskai analīzei ir arī jāiedibina šīs sapratnes un šo aktu iespējamības un derīguma nosacījums (sk. *P. Bourdieu*, “Le langage autorisé, note sur les conditions sociales de l’efficacité du discours rituel”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5–6, novembre 1975, p. 183–190; un *P. Bourdieu* ar *Y. Delsaut*, “Le couturier et sa griffe, contribution à une théorie de la magie”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1, janvier 1975, p. 7–36.

tiklīdz viņš pārstāj būt novērotājs) neuztur ar saviem radniekiem un radniecību attiecības, kas dibinās novērošanā un kas pieļauj, ka novērotājam nav padomā nekāds praktisks radnieku vai radniecības attiecību lietojums. Gluži vienkārši zinātniskajā darbā un prakšu teorijā ir jāieved cita teorija, – ko nevar atklāt vienīgi ar teorētisku pieredzi, – teorija par to, ko nozīmē būt iezemietim, t.i., šajā gadījumā *docte ignorance*, neveltota, taču pašneapzināta izpratne, kas definē praktiskās attiecības ar pasauli. (Šī pieeja ir pilnīgā pretstatā – vai par to vispār ir vērts runāt? – pieejai, kurā vēsturiska vai socioloģiska izpratne pamatojas teorijā par “psihisku līdzdalību” vai par “psihisku reproducēšanu”, ja lieto Dilteja terminoloģiju, vai par “intencionālu modifikāciju” vai “intencionālu transpozīciju uz svešo”, runājot Huserla terminoloģijā: ir tik daudz spontānu izpratnes teorijas pseidozinātnisku tulkojumu variantu, piemēram, “nolikt sevi kāda cita vietā”).

Ierastais priekšstats par pretstatu starp “primitīvo” un “civilizēto” rodas no nezināšanas, ka attiecības, kas nodibinās starp novērotāju un novērojamo gan šajā, gan citos gadījumos, ir īpaša forma attiecībām starp “zināt” un “darīt”, starp loģisko, ar visiem uzkrātajiem objektivācijas instrumentiem apgādāto loģiku un universālu prakses preloģiku.²⁶ Šī atšķirība, kas ir galvenais nosacījums intelektuālajai aktivitātei un tās nosacījumiem, acīmredzot nevar precīzi izpausties intelektuālajā diskursā. Īstā likme ir tas, ko objektivizējošais grib panākt savā darbā ar objektivācijām. Objektīvistu attiecības ar objektu ir veids, kā uzturēt distanci, atteikšanos uzskatīt sevi par objektu, būt ietvertam objektā. Piemēram, es neesmu drošs, ka būtu tuvojies tam, kas tagad man šķiet rituālas pieredzes nozīme un ģenerējošu shēmu funkcija, ko tā liek lietā, ja es būtu apmierinājies, atvirzot anamnēzi no tā, kas ir sociāli apspiests, līdz atcerētos to, kā kabili vārdā *qabel* (stāties pretī, pagriezties; pagriezties pret austrumiem, pret nākotni) sakopo visu savu vērtību sistēmu; kā vecie bēarniešu zemnieki saka *capbat* (burtiski – galvu uz leju), lai norādītu virzienu uz leju, slīpumu, virzienu uz ziemeļiem; kā arī *capsus* vai *catsus* (burtiski – galvu uz augšu), lai norādītu virzienu uz augšu, slīpumu uz augšu, arī – virzienu uz dienvidiem (arī *cap-abàn*, galvu uz priekšu, lai norādītu austrumus, un *cap-arré*, galvu atpakaļ, lai norādītu uz rietumiem), un kā tādi vārdi

²⁶ Acīmredzot nav jānoliedz – un Džeka Gudija nopelns ir atgādinājums par to –, ka dažādas sociālās formācijas būtu atdalītas ar ievērojamām atšķirībām, no objektivācijas viedokļa (sākot ar rakstību un visu, kas dara iespējamu “grafisko pamatu”), tātad vispārēji nosacījumi pieejai loģikai, kuru izmanto šīs tehnikas.

kā *capbachà* (nodurt pieri) vai *capbach* saistās ar domu par kaunu, pazemojumu, negodu vai apvainojumu; vai arī atklāt, ka manas visleģitīmākās kultūras visleģitīmākie garantī reizēm padevās šai tā sauktajai preloģikai; ka Platons "Valsts" 10. grāmatā saista taisnos ar virzienu pa labi, kustību uz augšu, debesīm, uz priekšu, bet ļaundarus ar virzienu pa kreisi, ar nokāpšanu, ar zemi un aizmuguri²⁷; vai vēl arī Monteskjē klimata teorijas, kas balstījās uz mītiskiem pretstatiem, kuru princips nav nekas cits kā viss tas, ko mēs ieliekam antitēzē starp "aukstām asinīm" un "karstām asinīm", starp ziemeļiem un dienvidiem.²⁸ Vajadzēja ķerties pie daudz tuvāku, daudz ikdienišķāku lietojumu analīzes, piemēram, pie gaumes analīzes, šīs ģenerējošo un klasificējošo shēmu sistēmas (kas izpaukušās antagonistisku adjektīvu pāros, tādos kā vienīgs un kopējs, mirdzošs un blāvs, smags un viegls utt.), kas funkcionē visdažādākajās prakses jomās un kas pamatos ir pēdējās, neapstrīdamās un neizskaidrojamās vērtības, kas cildinātas visos sociālajos rituālos un it īpaši mākslas darba kultā.²⁹

Bet es, bez šaubām, nebūtu pārvarējis pēdējos šķēršļus, kas kavēja prakses loģikā saskatīt preloģiskajai loģikai raksturīgās domāšanas formas, ja pavisam nejauši nebūtu sastapis šo "pirmatnējo" loģiku pašā man tuvās pasaules vidū, spriedumos, ko franči kāda sociālo pētījumu

²⁷ "Viņi pavēlēja taisnīgajiem iet pa ceļu *pa labi*, kas *kāpa debesīs*, pēc tam, kad bija tiem uz *krūtīm* uzsējuši uzrakstu, kas izklāsta viņu spriedumu, un noziedzniekiem iet *pa kreisi* pa ceļu, kas *ved lejup*, nesot – tikai uz *muguras* – uzrakstu, kur bija atzīmētas visas viņu darbības." (Platon, République, X, 614 c-d). Starp citu, ja Magribas etnoloģijā bieži tiek piesaukta sengrieķu filozofija humānu mērķu vārdā (visās nozīmēs), varētu lietot arī etnoloģizētas (ne heroizētas) zināšanas par Grieķiju, lai labāk izprastu sabiedrības, kurām nav rakstības (izpratnei vajadzētu būt savstarpējai), it īpaši visu to, kas attiecas uz kulturālu ražošanu un kultūras ražotājiem.

²⁸ Pjērs Gurū, kurš uzsver visas nekonsekvences *Likumu gara* grāmatās no XIV līdz XVII, nepamanojot tīri mītisku principu, kas dod savu īsto sakarību šim šķietami nesakarīgajam diskursam, pamatoti atzīmē: "Bija interesanti uzsvērt šos Monteskjē uzskatus, tāpēc ka tie snauž mūsos – gatavi pamosties –, kā tie dzīvoja viņā. Mēs arī domājam – ar zināmiem precizējumiem, kas kļuvuši iespējami tādēļ, ka novērojumi ir precīzāki nekā Monteskjē laikā –, ka Ziemeļu cilvēki ir daudz garāki, mierīgāki, strādīgāki, godīgāki, uzņēmīgāki, uzticības cienīgāki, ne tik savtīgi kā Dienvidu cilvēki." (P. Gourou, "Le déterminisme physique dans l'Esprit des lois", L'homme, septembre-décembre 1963, p. 5–11.)

²⁹ Sk. P. Bourdieu et M. de Saint-Martin, "Les catégories de l'entendement professoral", Actes de la recherche en sciences sociales, 3, mai 1975, p. 69–93; P. Bourdieu, "L'ontologie politique de Martin Heidegger", Actes de la recherche en sciences sociales, 5–6, novembre 1975, p. 109–156 et La distinction, Paris, Ed. de Minuit, 1979.

institūta aptaujā 1975. gadā attiecināja uz saviem politiķiem:³⁰ šajā gadījumā, pilnīgi pārzinot vietējo shēmu sistēmu, kas sliecās identificēt Žoržu Maršē ar egli, melno krāsu vai kraukli un Valeriju Žiskāru d'Estēnu ar ozolu, balto krāsu vai maijpuķītēm, es varēju sasaistīt kopā gan savu etnogrāfa praksē novēroto iezemiešu pasīvās simbolu apgūšanas pieredzi – ne pilnīgi loģisku, ne pilnīgi neloģisku, ne pilnīgi kontrolētu, ne pilnīgi neapzinātu –, gan loģikas teorētisku pazišanu, tik pārsteidzošu iezemiešu pieredzē; cenšoties atbrīvoties no daudzām funkcijām un pievienot tām gandrīz eksperimentālu novērojumu par tādas domāšanas “pa pāriem” darbību, kura, atstājot nedefinētus atšķirību vai asimilāciju principus, nekad neprecizē to, kā pretstatās vai līdzinās lietas, ko šis domāšanas veids pretstata vai salīdzina. Atklājums, ka daudzās šādās operācijās parastā domāšana, tāpat kā visas tā saucamās “preloģiskās”, t.i., praktiskās domāšanas, vadās no vienkāršas “pretējā izjūtas”, kas ir elementāra atšķirības forma un noved pie tā, ka piešķir vienam un tam pašam terminam tikpat pretstatu, cik tam ir praktisku attiecību, kurās tas var tikt iesaistīts ar to, kas ir atšķirīgs no viņa, – tas nozīmē konkrēti pamanīt, ka zinātnes objekta priekšmetiskošanās kādas “mentalitātes” būtiskajā citādumā ir iemesls, lai triumfējot pieķertos neobjektīvam priekšmetam. Lai likvidētu distanci, nav vajadzīgs (kā gan parasti dara) fiktīvi tuvināt svešinieku iedomātam iezemietim: tieši otrādi – tas tiek distancēts ar objektivāciju, iezemietis vienmēr ir novērotājs no malas, kāpēc to var salīdzināt ar svešinieku.

Šis pēdējais piemērs, tāpat kā visi pārējie, tiek izmantots ne tik daudz, lai parādītu un novērtētu socioloģijas īpašās grūtības (kas ir reālas) vai arī īpašus sociologu nopelnus, bet lai mēģinātu attēlot izjūtas vai, labāk, praktiski izprastu (izpratne ietver praksi), ka jebkurš īsts socioloģisks pasākums neapšaubāmi ir socioanalīze, un tādējādi veicināt, ka šī pasākuma produkts savukārt kļūst par socioanalīzes instrumentu.³¹ Nav runa tikai par sociālā stāvokļa analīzes, kurā veidojas diskursi par sociālo pasauli –

³⁰ Precīzu “testa” aprakstu (kur anketētājs piedāvā sarakstus ar sešiem priekšmetiem – krāsām, kokiem, klasikas varoņiem utt. – prasot piešķirt vienu kādam no sešiem politisko partiju lielajiem līderiem) un loģikas analīzi, pēc kuras notiek izraudzīšanās, sk. P. Bourdieu, *La distinction, op. cit.*, p. 625–640.

³¹ Lai ilgi nepierādītu liberālas funkcijas, ko izpilda socioloģija, dodot apguves instrumentus uzveres un novērtēšanas shēmām, kas bieži ir tīri sociāla posta pamatā, es atsaukos uz Abdelmāleka Saijāda rakstu “Les enfants illégitimes” (*Actes de la recherche en sciences sociales*, 25, janvier 1979, p. 61–82 et 26, mars 1979, p. 68–83) un citiem viņa darbiem par alžīriešu emigrantiem.

sākot ar diskursiem, kas pretendē uz zinātniskumu, – lietošanu, bet par šīs analīzes padarīšanu par zinātniskā un politiskā diskursa zinātniskās un politiskās kritikas ieročiem, it īpaši “zinātniskās” leģimitātes politiskajā izmantošanā. Pretstatā personālistu noliegumam, kas, noraidot zinātnisko objektivāciju, var vienīgi veidot fantāzijas vai fantasma personu, socioloģiskā analīze, īpaši, kad tā tiek veikta tīri etnoloģiskā klasificēšanas formu lietošanas tradīcijā, dara iespējamu īstu sava “Es” atkalpiemērošanos objektivitātes objektivācijai, kas ieņem subjektivitātes iedomāto vietu; tādas, piemēram, ir šīs domāšanas, uztveres un novērtēšanas sociālās kategorijas, kas ir vēl neapzināts pamats priekšstatam par visu tā dēvēto objektīvo pasauli. Cenšoties atklāt eksterioritāti interioritātes centrā, retuma ilūzijas banalitāti, kopējo unikālā meklējumos, socioloģijas mērķis nav tikai atmāskot visus narcistiskā egotisma māņus – tā vienīgi piedāvā līdzekli, kā sekmēt (tas var notikt arī tikai pieņēmu līmeni) kaut kā tāda kā subjekts konstrukcijas procesu, kas citādi tiktu atstāts šīs pasaules spēku ziņā.

1. GRĀMATA

TEORĒTISKĀ PRĀTA KRITIKA

*„Die Grundgesetze der Arithmetik“ von Gottlob Frege. Ein kritischer Aufsatz von
Hans Reichenbach.*

*Die Grundgesetze der Arithmetik von Gottlob Frege. Ein kritischer Aufsatz von
Hans Reichenbach. (Zweiter Teil.)*

*Die Grundgesetze der Arithmetik von Gottlob Frege. Ein kritischer Aufsatz von
Hans Reichenbach. (Dritter Teil.)*

Die Grundgesetze der Arithmetik von Gottlob Frege sind ein Werk, das die Grundlagen der Arithmetik auf logische Grundlagen zurückzuführen will. Frege versucht, die Arithmetik auf die Logik zu reduzieren. Er verwendet die Logik der Prädikate und die Mengenlehre, um die Arithmetik zu konstruieren. Frege'sche Arithmetik ist ein wichtiger Beitrag zur Philosophie der Sprache und der Logik. In diesem Aufsatz wird die Grundgesetze der Arithmetik kritisch untersucht. Es wird gezeigt, dass Frege'sche Arithmetik nicht vollständig auf logischen Grundlagen basieren kann. Die Grundgesetze der Arithmetik sind ein wichtiger Beitrag zur Philosophie der Sprache und der Logik. In diesem Aufsatz wird die Grundgesetze der Arithmetik kritisch untersucht. Es wird gezeigt, dass Frege'sche Arithmetik nicht vollständig auf logischen Grundlagen basieren kann.

1. Frege, Gottlob, *Grundgesetze der Arithmetik*, 1903. (No original published.)
2. Frege, Gottlob, *Grundgesetze der Arithmetik*, 1903. (No original published.)

IEVADS

"Kā es varu sekot kārtulai?" – Ja šis nav jautājums par cēloņiem, tad tas ir jautājums, kas saistīts ar attaisnojumu tam, kāpēc es sekoju kārtulai tādā veidā, kādā es to daru.

Ja es esmu izsmēlis pamatojumus, tad nonāku pie cietās klints un mana lāpsta atliecas atpakaļ. Tad es sliecos sacīt: "Es vienkārši tā rīkojos."

L. Vitgenšteins. Filosofiskie pētījumi*

Cilvēkā jau no pašas bērnības vērojama iedzimta tieksme atdarināt, un tieši ar to viņš atšķiras no citām dzīvām būtnēm, ka tam piemīt vislielākās atdarināšanas spējas. Tāpat arī savas pirmās zināšanas viņš iegūst atdarināšanas ceļā.

Aristotelis. Poētika **

No visām pretrunām, kas mākslīgi sašķeļ sociālo zinātni, fundamentālākā un postošākā ir tā, kas pretata subjektīvismu objektīvismam. Pats fakts, ka šī šķelšanās bez mitas rodas no jauna nedaudz atjaunotās formās, ir pietiekams, lai parādītu, ka zināšanu veidi, ko tā izšķir, ir vienlīdz nepieciešami sociālās pasaules zinātnei, ko nevar reducēt nedz uz sociālo fenomenoloģiju, nedz sociālo fiziku. Lai pārvarētu antagonismu, kas pretstata šos divus izzīņas veidus, saglabājot katru ieguvumus (nepiemirstot to, ka ieguvums ir arī par pretējo pusi ieinteresējusies apskaidriba), ir jāformulē iepriekšējie pieņēmumi, kas tiem ir kopīgi kā zinātnisko zināšanu veidiem, kuri paši par sevi ir pretstatā praktiskajam izzīņas veidam, kas ir sociālās pasaules ierastās pieredzes pamatā. Tas pieļauj epistemoloģisko un sociālo nosacījumu kritisku objektivāciju, kas dara iespējamu gan refleksīvu

* L. Vitgenšteins. Filosofiskie pētījumi, R: Minerva, 1997. (No angļu val. tulkojis J. Vējš.)

** Aristotelis. Poētika, LVI, Rīgā, 1959. (No grieķu val. tulkojis A. Ģiezens.)

atgriešanos pie sociālās pasaules subjektīvās pieredzes, gan šīs pieredzes objektīvo apstākļu objektivāciju.

Zināšanu veida, ko dēvē par fenomenoloģisku, izpētes objekts ir pieredze, kas apriori sevi neapzinās, tās ir sākotnēji nepiespiestas attiecības ar ierastu vidi, tādējādi ceļot dienas gaismā šīs pieredzes īstenību, kura, lai cik iluzora šķistu no "objektīva" viedokļa redzespunkta, ir pilnīgi *neapšaubāma* kā pieredze.¹ Taču šis zināšanu veids nevar sniegties ārpus tā aprakstīšanas, kas tieši raksturo pašu "piedzīvoto" sociālās pasaules pieredzi, t.i., šīs pasaules uztveršanu kā acīm redzamu, kā pašu par sevi saprotamu (*taken for granted*). Šis veids tāds ir tāpēc, ka tiek izslēgti jautājumi par šādas pieredzes iespējamības nosacījumiem, t.i., par objektīvo struktūru un inkorporēto struktūru sakritību, kas sniedz tūlītējas saprašanas ilūziju, kura ir raksturīga ierastās pasaules praktiskai pieredzei un ar to pašu izslēdz no šīs pieredzes jebkuru izjautāšanu par pašā šo zināšanu veida iespējamības nosacījumiem. Arī daudz dziļākā līmenī – tāpat kā praktiskā pieredze, kas ir fenomenoloģiskā zināšanu veida priekšmets, izslēdz jebkuru izjautāšanu par šā izziņas veida iespējamības sociālajiem nosacījumiem, precīzāk, par praktiskā *epochè* sociālo nozīmi, kas ir nepieciešama, lai varētu saprast sākotnējo izpratni vai, ja vēlaties, par gluži *paradoksālām* sociālajām attiecībām, ko pieļauj atgriešanās pie *doksiskās* pieredzes refleksīvas atkārtošanas.

Objektīvisms, kura mērķis ir iedibināt objektīvas likumsakarības (struktūras, likumus, attiecību sistēmas utt.), neatkarīgas no indivīda apziņas un gribas, ievada skaidri iezīmētu pārtrauktību starp teorētiskajām un praktiskajām zināšanām, turklāt atmetot līdz tam izmantotos vairāk vai mazāk atklāti izteiktos, skaidros priekšstatus, kas vēlāk parādās kā "racionalizācija", "priekšjēdziens" vai "ideoloģija". Tādējādi objektīvisms noraida ieceri identificēt zinātņi par sociālo pasauli ar šīs pasaules priekšzinātniskās pieredzes aprakstu vai, precīzāk, reducēt sociālo zinātņi, kā to dara Šics un fenomenologi, uz "otrās pakāpes konstrukcijām, t.i., sociālo aktieru radītām konstrukciju

¹ Sevi reflektējošas pieredzes (*cogito*) pašacimredzamību un pašcaurspīdīgumu, ko fenomenoloģisti (piemēram, Sartre darbā *L'imaginaire*) pretstata kā "drošu" "iespējamajam" objektīvajās zināšanās: "Ir nepieciešams šeit atkārtot to, kas zināms jau kopš Dekarta: refleksīvā apziņa mums piegādā absolūti neapšaubāmus datus; cilvēks, kas pārdomu aktā gūst apziņu, ka viņam ir tēls, nemānīs sevi. (...) Tas, ko esam vienojušies saukt par "tēlu", apziņā projicējas tieši tādā statusā. (...) Šīs apziņas atšķiras no visām citām tāpēc, ka tās tiek atspoguļotas ar zināmām iezīmēm, zināmām raksturīgām īpašībām, kas tūlīt determinē spriedumu "Man ir tēls". Tāpat refleksijas aktam nekavējoties rodas drošs saturs, ko mēs sauksim par *tēla esenci*." (*J. P. Sartre, L'imaginaire, Paris, Gallimard, 1948, p. 13–14.*)

konstrukcijām uz sociālās skatuves”², vai, kā Garfinkels un etnometodologi, “uz pārskatiem par pārskatiem” (*accounts*), ko sastāda aģenti.³ Objektīvisms vismaz objektīvi liek parādīties aizmirstajam jautājumam par īpašiem nosacījumiem, kas dara iespējamu sociālās pasaules doksisko pieredzi. Piemēram, atgādinot, ka tūlītēja saprašana ir iespējama tikai tad un vienīgi tad, ja aģenti ir objektīvi nonākuši pie vienošanās, ka piešķirs vienu un to pašu jēgu vienai un tai pašai zīmei, vārdam, praksei vai darbam un to pašu zīmi tai pašai jēgai vai, izsakoties ar citu terminu palīdzību, vienojušies par to, ka savās šifrēšanas un atšifrēšanas operācijās atsauksies uz vienu un to pašu pastāvīgo attiecību sistēmu, neatkarīgu no indivīda apziņas un gribas un nereducējamu uz to *realizēšanu* praksē vai darbos (piemēram, valoda kā kods vai šifrs). Sosīra semioloģija (vai tās atvasinājumi, piemēram, strukturālā antropoloģija) neapstrīd sociālās pasaules sākotnējās pieredzes fenomenoloģisko analīzi kā tūlītēju saprašanu; tā tikai definē šīs analīzes ticamības robežas, iedibinot īpašus nosacījumus, pie kādiem tā ir iespējama (t.i., kodēšanā un atkodēšanā lietoto šifru pilnīga sakritība), ko fenomenoloģiskā analīze ignorē.

Visās šajās operācijās objektīvisms nekādi neņem vērā to, kas ir ietverts attālumā, kurš šķir ār pasauli attiecībā ar pirmo pieredzi. Šī pieredze vienlaikus ir objektīvācijas operāciju nosacījums un produkts. Aizmirstot to, par ko atgādina ierastās pasaules pieredzes fenomenoloģiskā analīze, proti, zināt tiešuma šķietamību, kurā šīs pasaules jēga pārstāv sevi, objektīvisms neievēro objektīvizējošo attiecību objektīvēšanu, t.i., epistemoloģiskais pārrāvums kļūst arī par sociālo pārrāvumu. Un, tā kā tas ignorē attiecības starp *piedzīvoto jēgu*, ko izskaidro sociālā fenomenoloģija, un *objektīvo jēgu*, ko konstruē sociālā fizika vai objektīvistu semioloģija, tas liedz sev analizēt sociālās spēles izjūtas producēšanas un funkcionēšanas nosacījumus, kas dara iespējamu institūcijās objektīvēto jēgu pārdzīvot kā kaut ko pašu par sevi saprotamu.

Tātad pārvarēt divu zināšanu veidu šķietamo antinomiju un integrēt tur abu ieguvumus var tikai ar nosacījumu, ka zinātniskā prakse tiek pakļauta izzinošā subjekta zināšanai: galvenokārt *kritiskai* jebkuru teorētisko zināšanu robežu izzināšanai, kā subjektīvistiskai, tā arī objektīvistiskai, kam piemistu visas *negatīvas teorijas* pazīmes, ja ne tīri zinātniski rezultāti,

² Sk. A. Schütz, Collected Papers, I, The Problem of Social Reality, Maurice Nathanson ed., La Haye, Martinus Nijhoff, 1962, p. 59.

³ H. Garfinkel, Studies in Ethnomethodology, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1967.

kurus iegūst, spiežot uzdot jautājumus, kas ir sveši jebkurām zinātniskām zināšanām. Sociālajai zinātnī, kā to uzskata objektīvistī, ir ne tikai (kā to vēlas iezemieši) jāsarauj saites ar lokālo pieredzi un lokālajiem priekšstatiem par šo pieredzi, bet arī vajadzīgs otrs pārrāvums, lai uzdotu jautājumu, kāda ir tā "objektīvā" novērotāja pozīcija, kurš nodarbojas ar prakšu *interpretēšanu* un tiecas ieviest izpētes priekšmetā personiskās attieksmes pret šo priekšmetu principus, par ko liecina, piemēram, priekšroka, ko viņš piešķir komunikatīvajai un izziņas funkcijai, kā arī tieksme reducēt savstarpēju mijiedarbību uz tīri simboliskām apmaiņām. Zināšanas, kā to māca elementārs relativisms, nav atkarīgas tikai no īpašā viedokļa, kāds "laikā un telpā" novērotājam ir par objektu. Īpašā viedokļa iespaids ir daudz fundamentālāks un daudz bīstamāks, jo, esot izziņas darbības pamatā, tam ir lemts paslidēt garām nepamanītam: prakse tiek izkropļota jau tāpēc vien, ka tiek aplūkota no noteikta "viedokļa" un tādējādi pārveidojas par novērošanas un analīzes priekšmetu. Ir dzirdēts, ka šis suverēnais viedoklis visvieglāk gūst panākumus pie tiem, kuriem ir paaugstinātas pozīcijas sociālajā telpā, no kurām sociālā pasaule tiek uztverta kā izrāde, ko vēro no tālienes un augšas kā *izrādi*.

Šis kritiskās refleksijas par teorētiskās izpratnes robežām mērķis nav teorētisko zināšanu diskreditēšana vienā vai otrā to formā, lai tās pretstatītu vai aizstātu ar vairāk vai mazāk idealizētām praktiskām zināšanām, bet drīzāk dot pamatu, atbrīvojot no izkropļojumiem, kas rodas no tās producēšanas epistemoloģiskajiem un sociālajiem nosacījumiem. Tam nav nekā kopēja ar nolūku rehabilitēt zinātnisko izziņu, kas ir vērojams vairumā sarunu par praksi, šī kritiskā refleksija tikai tiecas celt dienas gaismā prakses teoriju, ko neskaidri rosina teorētiskās zināšanas, un tādējādi darīt iespējamu īstu prakses un praktiskā zināšanu veida *zinātnisku izziņu*.

Praktiskā loģikas analīze, bez šaubām, būtu daudz pavirzījies uz priekšu, ja akadēmiskā tradīcija vienmēr nebūtu uzdevusi jautājumu par attiecībām starp teoriju un praksi *vērtības* terminos. Tā slavenajā "Teetēta" (*Théétète*) fragmentā Platons no paša sākuma izjauca līdzsvaru, kad, ievēdot negatīvu praktiskās loģikas⁴ aprakstu, kas vienkārši bija sajūsmas par *skholé* cita

⁴ Piesaucot "praktiskos" intelektuāļus, Platons izdala divas vissvarīgākās prakses īpatnības, pirmkārt, "skrējieni par dzīvību" (*peri psychēs o dromos*) t.i., zināt "laika un termiņu" spiedienu ("ūdens steidzas iztecēt no klepsidra"), kas neļauj apstāties pie interesantām problēmām, ņemoties pie tām vairākas reizes, atgriezties atpakaļ, un, otrkārt, praktisku, reizēm *vitāli svarīgu likmju* eksistence *Théétète*, 172c–173b).

pute, brīvība no prakses pretrunām un neatliekamības, kas ir dota kā nosacījums *sine qua non* piekļūšanai pie patiesības (“mūsu vārdi pieder mums tāpat kā mūsu kalpi”), viņš piedāvā intelektuāļiem “viņu pašu privilēģijas teodiceju”. Šim attaisnojošam diskursam, kas savās visgalējākajās formās definē darbību kā “nespēju kontemplēt” (*astheneia theorias*), filozofija (iespējams, ka tiek runāts par *philosophia plebeia*, ko Platona aristokrātisms vērtē negatīvi) nekad nav pretstatījusi neko citu kā tikai zīmes inversiju, vērtību satura apvērsumu, kā tajā ideāli tipiskajā tekstā, kur Niče izvērš visasāko “tīru” zināšanu kritiku, kuras piedēvē sev tikumus, piemēram, objektivitāti, uz kuru pretendē viņš: “Turpmāk būsīm piesardzīgāki, filozofu kungi, ar šo seno un bīstamo konceptuālo fikciju, kas ir nostiprinājusi “zināšanu subjektu, tīru subjektu, bez grietas, bez sāpēm, atbrīvotu no laika”, pasargāsim sevi no pretrunīgu jēdzienu taustekļiem, tādiem kā “tīrs prāts”, “absolūts gars”, “apziņa pati par sevi”, – šeit tiek prasīts, lai mēs domātu par aci, kas ir pilnīgi neiedomājama, aci, kurai nav skatienu un kurai ir paralizētas aktīvās un interpretatīvās funkcijas, kas prasa ieraudzīt kaut ko iedomāti pazaudētu, tas no acs prasa kaut ko neiespējamu un absurdu. Eksistē tikai skatīšanās perspektīva, tikai “zināšanas” perspektīva, un jo vairāk aģentu mēs pieļausim, runājot par kādu lietu, jo vairāk acu, atšķirīgu acu mēs spēsim iesaistīt šīs lietas ieraudzīšanā, jo daudz pilnīgāks būs mūsu “jēdziens” par šo lietu un arī mūsu “objektivitāte”.⁵ Grūti, bez šaubām, ir tas, ka nevar izbēgt no apgriezto priekšrocību spēles, lai radītu istu prakses loģikas *aprakstu*, neiesaistot darbībā teorētisko, kontemplatīvo, sholastisko situāciju, no kā sākas visas sarunas, arī tās, kas ir apņēmīgākās prakses novērtēšanas runās.

Taču bīstamākais šķērslis adekvātas prakses zinātnes veidošanai, bez šaubām, slēpjas faktā, ka solidaritāte, kas saista zinātniekus ar viņu zinātni (un ar sociālajām privilēģijām, kuras dara to iespējamu un kuras tā attaisno vai rada), viņus noskaņo paust savu zināšanu pārkumu, kas bieži iegūtas ar lielām pūlēm, cīnoties pret veselo saprātu, un pat vairāk rast šajā pārkumā savu privilēģiju attaisnojumu nekā radīt zinātniskajām zināšanām par praktisko zināšanu veidiem un robežām, ko zinātniskajām zināšanām rada šīs privilēģijas. Ja ņemsim, piemēram, klasisku ekonomikas tekstu: Samuelsons ievēd specifisko prakses loģiku un veselo saprātu tikai tālab, lai no tās novērstos kā nevērtīgas; pasludinot ekonomisko aģentu

⁵ F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, trad. H. Albert, Paris, Mercure de France, 1948, p. 206.

pretenzijas uz ekonomisko mehānismu adekvātu zināšanu pārvaldīšanu, "akadēmiskais" ekonomists pieprasa sev monopolu uz *vispārēju viedokli par visu* un izrādās spējīgs pasludināt sevi par pāraķu par īpašu grupu īpašiem viedokļiem un spējīgu izvairīties no kļūdām, kas izaug no kompozīcijas paraloģisma (*fallacy of composition*⁶). Jebkuras objektīvistu zināšanas satur pretenzijas uz leģitīmu dominēšanu: tāpat kā Troilā un Kresidā ģenerāļa galvenās idejas reducē criticisms, ar kuru Tersits, vienkāršs kareivis, prestata lieliem stratēģiskiem plāniem aklu pašinteresi, tāpat teorētiķa pretenzija uz absolūto viedokli, kas ir "visneperspektīvākais skats no visām perspektīvām", kā būtu teicis Leibnics, iekļauj sevī ar prātu pamatotu varu pār *vienkāršiem indivīdiem*, kuri nolemti maldiem, kas rodas no viņu īpašo viedokļu neobjektivitātes.

Jebkurā teorētiskā analizē subjektīvistiem tikpat cik objektīvistiem ir kāds neanalizējams elements, un tā ir zinātnieka subjektīvā attieksme pret sociālo pasauli un objektīvā (sociālā) attieksme, kas liek uzskatīt šo attieksmi par subjektīvu.⁷ Intelektuālisms ir, ja drīkst tā izteikties, intelektuālo-centrisms. Ar priekšstatiem, kas konstruēti pētāmās prakses (noteikumu, modeļa utt.) izskaidrošanai, intelektuālisms nonāk līdz šīs prakses izskaidrošanai caur attieksmi pret sociālo pasauli, kas nozīmē vērotāja attieksmi, un tātad – caur sociālo attieksmi, kuras dēļ vērošana vispār ir iespējama. Tas, ka neobjektīvizēta teorētiska attieksme tiek projicēta uz praksi, kuru tiecas objektīvizēt, ir pamatā savstarpēji saistītu zinātnisku maldu komplektam (kas būtu ievērojams progress, ja katru zinātnisko diskursu par sociālo pasauli ievadītu zīmes nozīme, ko varētu lasīt "viss notiek tā, it kā..." un kas, darbojoties kā loģisks kvantifikators, nepārtraukti atgādinātu par zinātniskā diskursa epistemoloģisko statusu). Tātad – ne tāpēc, lai izdabātu nepamatotai gaumei uz teorētiskām prolegomenām, bet lai atrastu zinātniskās prakses vispraktiskākās vajadzības, ir jāķeras pie specifiskas loģikas analīzes un zinātnisko zināšanu iespējamības sociālajiem nosacījumiem sociālajās zinātnēs, turklāt tā nav nošķirama no praktisko zināšanu specifiskās loģikas analīzes.

⁶ P. A. Samuelson, Economics, New York, Londres, Mac Graw Hill Co, 1951, p. 6–10 (trad. fse, Paris, Armand-Colin, 1972, p. 33).

⁷ Sarunas par sociālās pasaules priekšmetiem radītājam, kas aizmirst objektīvēt viedokli, no kura izejot viņš rada šo sarunu, ir lielas izredzes neparādīt neko citu kā vien šo viedokli: tam liecinieki ir visas šīs sarunas par "tautu", kurās mazāk runā par tautu nekā par diskutētāja attieksmi pret tautu vai vienkārši par sociālo pozīciju, no kuras viņš runā par tautu.

1. nodaļa

OBJEKTIVĒTĀ OBJEKTIVĀCIJA

Bez šaubām, nav piemērotāka veida, kā uztvert objektivisma epistemoloģiskos un sociālos pieņēmumus kā atgriešanās pie sākotnējām operācijām, ar kuru palīdzību Sosīrs konstruēja pašu lingvistikas priekšmetu: šīs sākotnējās operācijas tika ignorētas un noklusētas ar visiem mehāniskajiem aizguvumiem no tolaik dominējošās disciplīnas un no konteksta izrautiem leksikas burtiskiem tulkojumiem, uz kuru pamata steidzīgi veidojās jaunas tā saucamās strukturālās zinātnes, kurām operācijas kļuva par strukturālisma¹ *epistemoloģisko neapzināto*.

Piekrist Sosīra apgalvojumam, ka īsts komunikācijas medijs nav vis runa kā tiešs tā vērojamā materialitātē apskatīts elements, bet gan valoda kā objektīvu attiecību sistēma, kas dara iespējamu gan diskursa radišanu, gan tā atšifrējumu, nozīmē veikt pilnīgu šķietamību anulēšanu, pakļaujot pašu komunikācijas *matēriju*, kas sevi parāda kā visredzamākais un visreālākais, tirai konstruēšanai, kurai šī matērija nav jutekliskā pieredze.²

¹ Ja neņem vērā Sepīru, kas savas dubultās lingvīsta un etnologa izglītības dēļ slieciens izvirzīt problēmu par attiecībām starp kultūru un valodu, nevienš antropologs nav mēģinājis atklāt visas atbilstības (Leslijs Vaits ir gandrīz vienīgais, kas to ir skaidri formulējis) starp pretstatiem, kas ir kultūras (vai strukturālās) antropoloģijas un lingvistikas pamatā: valodas un runas opozīciju, kultūras un uzvedības opozīciju.

² Var attiecināt uz attiecībām starp kultūru un uzvedību visu, ko Sosīrs saka par attiecībām starp valodu un runu, kas ir tās dimensija. Tāpat kā Sosīrs domā, ka komunikācijas medijs nav diskurss, bet gan valoda, tāpat kultūras antropoloģija (vai ikonogrāfija Panovska nozīmē) domā, ka zinātniskā interpretācija traktē prakses jutekliskās īpašības vai darbus kā zīmes vai "kultūras simptomus", kas pilnīgi atklāj savu jēgu tikai lasīšanā, bruņotā *ar kultūras šifru, kas ir transcendentā attiecībā pret savām aktualizācijām* (tādējādi saprotot, ka darba vai prakses "objektīvā jēga" nav reducējama uz autora gribu un apziņu, tiklab kā novērotāja piedzīvoto pieredzi).

Apzinādamies paradoksālo pārrāvumu ar doksisko pieredzi, kas ir valodas primaritātes fundamentālā tēze (kuras dēļ viņš tomēr atgādina par mirušām valodām un mēmuma iestāšanos pieaugušam cilvēkam, kas apliecina, ka var zaudēt runas spējas, saglabājot valodu, kā arī uz valodas kļūdām, kas apliecina, ka valoda ir objektīva runas norma), Sosīrs atzīmē, ka viss liek domāt, ka runa ir “valodas priekšnosacījums”. Patiešām, valoda ne tikai nevar tikt uztverta ārpus runas, kā arī valoda tiek mācīta ar runu, un runa ir valodas inovācijas un pārveidojumu pamats. Taču viņš tūlīt papildina, ka abiem minētajiem procesiem ir tikai *hronoloģiska* prioritāte un ka attieksme mainās uz pretējo, tiklīdz mēs atstājam individuālas vai kolektīvas *vēstures* lauku un pievēršamies jautājumiem par *atsīfrējuma loģiskajiem nosacījumiem*: no šā viedokļa valoda – kā mediūms, kas nodrošina sarunu biedru lietoto skaņu un jēgas asociāciju identitāti un, pateicoties tam, arī savstarpējo sapratni –, ir primāra.³ Sosīrs, kurš iepriekš ir atzinis, ka “viedoklis rada objektu”, šeit ļoti skaidri norāda uz viedokli, kas ir jāpieņem, lai radītu jaunās strukturālās zinātnes “īpašo priekšmetu”, – runu var padarīt par valodas produktu tad un tikai tad, ja vadās pēc *inteligibilitātes loģikas kārtības*.

Bez šaubām, būtu vērts mēģināt pilnīgi formulēt to teorētisko postulātu kopumu, kam ir nozīme šā viedokļa pieņemšanā, piemēram, sinhroni uztvertas loģikas un struktūras pārākums pār individuālo vai kolektīvo vēsturi (t.i., valodas mācīšana un, runājot Marksa vārdiem, “vēsturiskā kustība, kas lika tai rasties”) vai arī tādu iekšēju un specifisku attiecību, kam nepieciešama “tautegoriska” (pēc Šellinga) vai strukturāla analīze, prioritāte attiecībā pret ārējām – ekonomiskām vai sociālām – noteiksmēm. Kaut arī tas, vismaz daļēji, tika bieži darīts, šķiet, daudz svarīgāk ir veltīt uzmanību pašam viedoklim, attiecībām ar priekšmetu, kas to apliecina, un visam, kas no tā izriet, sākot jau ar konkrētu prakses teoriju. Tas paredz, ka uz kādu brīdi mēs atstājam un mēģinām objektivēt iepriekš izraudzīto un atzīto objektīva un objektivizējoša novērotāja vietu, kurš uzspiež priekšmetam savas konstruēšanas normas, tiecoties pēc varas tāpat kā režisors, kas pēc sava prāta izmanto objektivācijas instrumentu iespējas, lai tuvinātu vai attālinātu priekšmetu, palielinātu vai samazinātu to.

Novietot kaut ko inteligibilitātes kārtībā, kā to dara Sosīrs, nozīmē pieņemt “bezkaislīga skatītāja” viedokli, kas cenšas *saprast, lai saprastu*, un ir spiests ielikt šādu *hermeneitisku intenci* aģentu prakses principā, it kā

³ F. de Saussure, Cours de linguistique générale, Paris, Payot, 1960, p. 37–38.

viņus nodarbinātu tieši tie paši jautājumi, ko "skatītājs" sev uzdod attiecībā uz šiem aģentiem. Atšķirībā no oratora gramatiķis nevar ar valodu darīt neko citu kā vien to pētīt, lai *kodificētu*. Ar traktēšanu, ko lieto gramatiķis, ņemot to par *analīzes priekšmetu* tā vietā, lai to lietotu, tajā domātu un runātu, viņš to konstituē kā *logos* pretstatā *praxis* (un, protams, arī kā sarunu – vai *praktizētajai valodai*). Lieki teikt, ka šis tipiski skolnieciskais pretstatījums ir *skolas* situācijas produkts (*skholē, otium, inaction* nozīmē), kam ir visai maz iespēju savā patiesajā veidā izpausties prātos, ko veidojušas skolas institūcijas. Trūkstot teorijai par atšķirībām starp tīri teorētiskām attiecībām ar valodu no tā puses, kas tikai saprot valodu un nedara ar to neko, un praktisko attieksmi pret valodu no tā puses, kurš tiecas to saprast, lai darbotos, un lieto valodu ar praktisku mērķi, tieši prakses vajadzībām un praktiskās nepieciešamības robežās, gramatiķis tiecas, neatšifējot šo tieksmi, traktēt valodu kā autonomu un pašpietiekamu priekšmetu, t.i., kā *galamērķi bez mērķa* vai katrā ziņā bez cita mērķa kā vien interpretēt to kā mākslas darbu. Tātad gramatiķu maldu pamatā nav tik daudz tas – lai gan tieši to viņiem pārmet sociolingvistika –, ka viņu izpētes priekšmets ir skolas vai zinātnisku darbu valoda, bet gan tas, ka, paši to nezinādami, viņi uztur skolnieciskas vai zinātniskas attiecības ar valodu, vienalga, vai šī valoda ir tautas vai zinātnes valoda.

Formālās gramatikas, kāda ir un vienmēr ir bijusi lingvistika, izmaiņu noturīgās tendences ir ierakstītas skolas situācijā, kas pieprasa zinātnisku traktējumu attiecībās ar valodu, ko tā atbalsta, un to funkciju neitralizēšanā, kuras nodrošina valodas ikdienas lietojums. Pietiek vien iedomāties neatdarināmos piemērus, ko rada gramatiķu iztēle: plikgalvainie Francijas karaļi vai Vitgenšteins, kas mazgā traukus; šiem piemēriem kā visiem formālistiem dārgiem *paradoksu* veidiem par varītēm jāparāda visa to dualitāte un noslēpumainība, liekot iekavās jebkuru praktisko situāciju, ko nodrošina skolas *epochè*. Skolas diskursa "apmierinājuma nosacījums" ir skolas institūcija un viss, ko tā ietver, piemēram, valodas lietotāju un uztvērēju labvēlīgs noskaņojums pieņemt un pat *ticēt* tam, kas ir teikts. Tas nav pagājis scen Valerī: *Quia nominor Leo* nebūt nenozīmē: *Jo mani sauc Lauva*, bet gan: *Es esmu gramatikas piemērs*.⁴ Komentāru virkne, ko izraisīja šo valodas frāžu Ostina veiktās analīzes, nepārtrūks tik ilgi, kamēr komentāra radīšanas un aprites veiktās analīzes, nepārtrūks tik ilgi, kamēr komentāra radīšanas un aprites apstākļu nezināšana atļaus un mudinās meklēt vienīgajā jau komentētajā

⁴ P. Valéry, "Tel Quel", in Oeuvres, II, Paris, Gallimard (La Pléiade), p. 696.

* Dž. Ostins (1911–1960) – Oksfordas filozofs, "runas aktu" teorijas autors.

“apmierinošo nosacījumu” diskursā, kas tā teorētiskajā un praktiskajā nedalāmībā no diskursa funkcionēšanas institucionālajiem nosacījumiem jau sākumā tika saistīta ar lingvistikai ārēju lauku, t.i., *pamesti* socioloģijai.

Sosīra valoda, kas ir intelektuālas darbības instruments un analīzes objekts, ir mirusi valoda, rakstu valoda, sveša valoda, par ko jau runāja M. Bahtins, pašprietiekama sistēma, kas *atraits no reālas lietošanas un kam pilnīgi atņemtas tās funkcijas*, aicina uz gluži pasīvu saprašānu (tās robeža ir tīra semantika Fodora un Kaca garā). Tīri lingvistiska autonomijas ilūzija, kas apliecina sevi, dodot priekšroku valodas iekšējai loģikai par sliktu tās *mērķtiecīgas lietošanas*⁵ sociālajiem nosacījumiem, paver ceļu visiem vēlākajiem pētījumiem, kuri tiek veikti tā, it kā ar koda pārvaldīšanu pietiktu, lai zinātu atbilstošo lietojumu, it kā no valodas izteikumu formālās struktūras analīzes varētu secināt to lietojumu veidus un jēgu, it kā frāzes pareiza gramatiska uzbūve būtu nepieciešams un pietiekams nosacījums jēgas veidošanai, īsi sakot – it kā neviens nezinātu, ka valoda ir radīta, lai tiktu runāta un runāta istajā laikā. Nav nekas pārsteidzošs, ja Čomska lingvistikas aporijas, kas noved līdz galējiem secinājumiem visu gramatiku pieņēmumus, tagad liek no jauna atklāt to – kā atzīmē Žaks Buvress –, ka problēmu rada nevis iespēja veidot nebeidzamas “gramatiskas” frāzes, bet gan iespēja radīt nebeidzamu skaitu reāli adaptētu teikumu neierobežotam situāciju daudzumam.

Runas neatkarība no situācijas, kurā tā funkcionē, un visu funkciju likšana iekavās ir iesaistīta sākotnējā operācijā, kas rada valodu, reducējot runāšanas aktu līdz vienkāršai izpildīšanai. Un nebūs grūti parādīt, ka visi visu strukturālismu pieņēmumi un arī visas turpmākās grūtības izriet no šā sākotnējā dalījuma starp valodu un tās realizēšanos runā, t.i., praksē un vēsturē, kā arī no nespējas domāt par attiecībām starp divām būtībām citādi kā par modeli un tā izpildīšanu, par būtību un eksistenci, kas atkal novieto zinātnieku, modeļa īpašnieku, Leibnica Dieva pozīcijā, kam patiesi pieder prakšu objektīvā jēga.

⁵ Tas nav nejauši, ka sofistī (īpaši iedomājoties Protagoru un Platona *Gorgias*), kas – atšķirībā no tīriem gramatiķiem – tiecās novērst draudus sev un nodot tālāk darbībā apgūtās runas praktisko prasmī, bija pirmie, kas izvirzīja *kairos* problēmu – ērts vai labvēlīgs brīdis, īsti un atbilstoši vārdi vietā un laikā. Tāpat kā retoriķi, arī viņi sliecās radīt runas prakses filozofiju kā *stratēģiju*. (Ir svarīgi, ka vārda *kairos* istā jēga – dzīvībai svarīgs, tātad mirstīgs punkts, mērķis, nolūks – ir klātesošs arī daudzos ikdienišķās runas izteicienos: raidīt bultu (*décocher un trait*), prāta īpašība (*trait d'esprit*) – vārdi, kas nes, kas trāpa mērķi utt.).

Lai runas fenomenu iekšienē norobežotu "valodas lauku", Sosirs nodala "fizisko komunikācijas daļu", t.i., runu kā iepriekš konstruētu priekšmetu, pēc tam viņš nodala "runas aprites" iekšienē to, ko viņš sauc par "izpildītāja pusi", t.i., runu kā konstruētu objektu, kas pretēji valodai definēts kā *zināmas jēgas aktualizācija īpašā skaņu kombinācijā*, ko viņš arī izslēdz, atsaucoties uz to, ka "izpildīšana nekad nav masveidīga", bet "vienmēr individuāla". Vārds "izpildīšana", ko lieto kādas pavēles vai partitūras un, daudz vispārīgāk, kādas mākslinieciskas programmas vai plāna sakarā, uzkrāj sevī veselu prakses un semioloģijas vēstures filozofiju, objektīvisma paradigmātisko formu, kas *constructum* privileģē attiecībā pret praktiskās realizācijas materialitāti un reducē individuālo praksi, prasmi, faktūru un visu, kas tiek noteikts ar praktisku mirkli un atsaucoties uz praktiskiem mērķiem, t.i., stilu, veidu un, iespējams, *aġentiem*, uz kādas nevēsturiskas, būtiskas centralizācijas veidu, citiem vārdiem sakot, neko.⁶

Bez šaubām, etnoloģija, kas ir predisponēta ar identisku viedokli par nekontrolējamu jēdzienu aizguvumu priekšmetu, vispārējā veidā parāda visas objektīvisma pieprasītās implikācijas. Šarls Balī norādīja, ka lingvistiskie pētījumi ir orientēti dažādos virzienos atkarībā no tā, vai tie attiecas uz lingvista dzimto valodu vai uz svešvalodu; viņš īpaši uzsvēra noslieci uz *intelektuālismu*, ko vairāk paredz valoda no klausītāja viedokļa nekā valoda no runājoša subjekta viedokļa, t.i., valoda drīzāk ir atšifrēšanas instruments, nevis "darbibas un izteiksmes līdzeklis": "Klausītājs ir valodas pusē, viņš ar valodu interpretē runu."⁷ Praktiskā saistība, ko etnologs uztur ar savu priekšmetu, *svešinieka* saistība, kas izslēdz viņu no reālās sociālās prakses spēles tāpēc, ka viņam nav savas vietas pētāmajā telpā – (ja vien tā nav viņa *izvēle* vai spēles veids) un viņam tur nav kur veidot savu vietu, tā vienlaikus ir robeža un patiesums attiecībā, ko novērotājs – vai viņš to grib vai ne, vai viņš to zina vai ne – uztur ar savu priekšmetu. Vērotāja statuss, kas stāv malā un vēro situāciju, ietver sevī ne vien epistemoloģisku, bet arī sociālu pārrāvumu, kas

⁶ Izpildīšanas runas sociālās pretrunas ir labāk saprotamas, ja zina, ka debātes par nozīmi vai izpildīšanas primātu, ideju vai matēriju un veidu ("faktūra" vai, kā teicis Karavadžo, *manifattura*) ir mākslas vēstures un mākslinieka "emancipācijas" centrā, kā arī metodoloģisko debāšu starp mākslas vēsturniekiem centrā (sk. R. W. Lee, *Ut Pictura Poësis*, New York, 1967; F. Bologna, *Dalle arti minori all'industrial design*, Storia di una ideologia, Bari, Laterza, 1972; un "I metodi di studio dell'arte italiana e il problema metodologico oggi", in *Storia dell'arte, italiana*, I Rome, Einaudi, 1979, p. 165–273).

⁷ Ch. Bally, *Le langage et la vie*, Genève, Droz, 1965, p. 58, 72, 102.

visveiksmīgāk vada zinātnisko aktivitāti tad, kad vairs nešķiet tās, ved pie pilnīgas prakses teorijas, kas ir saistīta ar zinātniskās aktivitātes sociālo nosacījumu aizmiršanu. Etnologa situācija atgādina patiesību par attiecībām, ko ikviens vērotājs uztur ar darbību, ko viņš formulē un analizē, konkrēti – par nepārvaramo distanci ar darbību un pasauli, ar mērķiem, ko nenovēršami uzspiež kolektīva darbība, ar jau zināmās pasaules parastību – distanci, ko pieprasa jau pats nodoms definēt praksi, vēl vairāk – saprast to un skaidrot citādi, nekā producētājs un reproducētājs to var izdarīt praktiski. Neeksistē – protams, ja ir zināms, ko nozīmē runāt, – darbības (vai romāna) runa; ir tikai runa, kas nosaka, definē darbību un kam, pastāvot draudiem kļūt nesakarīgai vai melīgai, nemitīgi *jārunā par to, ka tā tikai izsaka darbību*. Pārmērīgā subjekta projicēšanās uz objektu nekad nav tik labi redzama kā no *burta vai mistificējoša etnologa primitīvistiskas līdzdalības* gadījumā, kurš, populistiski iegremdējoties, vēl spēlējas ar objektīvu distanci no objekta, lai spēlētu konkrēto spēli kā spēli vispār, un gaida, kad tā beigsies, lai to izstāstītu. Tas nozīmē, ka līdzdalīgs vērojums šādā nozīmē ir pretruna starp terminiem (it kā kāds, kurš ir mēģinājis to darīt, būtu varējis to pārbaudīt praktiski) un ka objektīvisma un tā nespējas uztvert praksi kā tādu kritika nekādā veidā neattaisno iegremdēšanos praksē. Nostāšanās līdzdalībnieka pozīcijā ir tikai cits veids, kā aiziet no jautājuma par novērotāja un novērojamā patiesajām attiecībām, bet galvenokārt – no tām izrietošajām kritiskajām sekām, kas var būt zinātniskajai praksei.

Šajā sakarā labāks ir mākslas vēstures piemērs, kas sava priekšmeta sakrālajā raksturā rod attaisnojumu hagiogrāfiskajai hermeneitikai, kad tā ir vairāk piesaistīta *opus operatum* nekā *modus operandi* un traktē mākslas darbu kā diskursu, kas atšifrējams, atsaucoties uz transcendentu kodu, analogisku Sosīra valodai, un aizmirst, ka mākslas darbs vienmēr ir *arī* dažādās pakāpēs atkarībā no mākslas veida un no vēsturiski mainīgiem šā mākslas veida praktizēšanas paņēmieniem “mākslas”, “tiras prakses bez teorijas” produkts, kā saka Dirkems, vai, labāk, *mimesis*, simboliskas vingrošanas veida, piemēram, ceremonijas vai dejas produkts, un tieši tāpēc mākslas darbs vienmēr satur kaut ko *neizsakāmu*, un tas notiek ne jau aiz īpašas centības, kā to vēlētos mākslas kalpi, bet drīzāk gan nepilnības dēļ. Šeit arī zinātniska diskursa nepietiekamība, kā to jau formulēja Niče, izriet no tā, ka tajā tiek ignorēts viss tas, kas kā priekšmeta teorija ir parādā teorētiskai attieksmei

pret priekšmetu: "Kā visi filozofi, Kants neaplūko estētisko problēmu no mākslinieka (radītāja) pieredzes pozīcijas, bet pārdomā mākslu tikai kā "vērotājs" un tādā veidā nemanāmi ievieš "vērotāju" skaistuma jēdzienā."⁸ Intelektuālisms ietver sevī intelektuālas attieksmes pret priekšmetu klātbūtni pašā priekšmetā, liekot vērotāja attiecības ar praksi vietā praktisku attiecību ar praksi. Etnologi varētu izvairīties no visiem metafiziskajiem jautājumiem par ontoloģisku statusu vai pat par kultūras "vietu" tikai tad, ja viņi varētu objektivēt savu attieksmi pret priekšmetu, tāpat kā svešinieki, kam jānodrošina aizvietojušs praktiskai meistarībai objektivēta modeļa formā. Ģenealoģijas un citiem modeļiem ir sociālā orientācija, kas dara iespējamās tiešās imanences attiecības ar pazīstamo pasauli, tas ir tas pats, kas telpas praktiskajai nozīmei karte – visu iespējamo maršrutu abstrakts modelis – šī "ar mūsu ķermeni nemainīgi saistītā asu sistēma, kuru mēs visur nēsājam sev līdzi," kā teicis Puankarē.

Nav daudz jomu, kur svešinieka efekts būtu redzams tik tieši kā radniecības attiecību analizē. Tā kā etnologs nevar darīt neko citu ar radniecību un radiniekiem (vismaz ar citu radiniekiem, kurus viņš izvēlas par pētījumu priekšmetu) kā vien tos pētīt, viņš var traktēt izzemesu radniecības terminoloģiju kā slēgtu un koherentu loģiski nepieciešamu attiecību sistēmu, kurā šīs attiecības reizi par visām reizēm noteiktas gan ar kultūras tradīciju rāmjiem, gan šai tradīcijai iekšēji piemītošo aksiomātiku. Etnologs, tiecoties pētīt jautājumu par savas prakses epistemoloģisko statusu un neitralizēt praktiskās funkcijas, ko šī prakse pieļauj un nostiprina, ir kā *kolektīvās kategorizācijas* simboliskais efekts, kas liek *redzēt* un liek *ticēt*, uzspiežot saistības un aizliegumus ar spēku, kas apgriezti proporcionāls patvaļīgi pieņemtai distancei telpā. Pats to nezinādams, viņš liek iekavās no socioloģiskā viedokļa vienu un to pašu radniecības saišu lietojuma dažādos veidus. Loģiskās attiecības, ko viņš konstruē, attiecībā pret "praktiskām" attiecībām, t.i., nepārtraukti praktizētām, uzturētām un kultivētām, ir tas pats kas kartes kā visu iespējamo ceļotāju priekšstats par visiem iespējamajiem ceļiem pret reāli uzturētu, apmeklētu, iebrauktu ceļu tīklu – tātd reāli noderīgu katram aģentam. Telpiska shēma, kuru var uztvert *uno intuito* un izbaupt pa to vienalga kurā virzienā, sākot no vienalga kura punkta, ģenealoģiskais koks pastāv kā temporālās eksistences veids, kas piemīt teorētiskiem objektiem, t.i., *tota simul*, kopumā un vienlaicīgumā, pilnīgs

⁸ F. Nietzsche, Op. cit., p. 175.

radniecības attiecību tīkls vairākās paaudzēs, liekot vienā plānā oficiālās attiecības, kas, trūkstot nepārtrauktai darbībai to uzturēšanā, var kļūt par tādām, kā tās uztver ģeoloģiju sastādītājs, t.i., teorētiskām attiecībām, tādām pašām kā pamesti ceļi senās kartēs, un praktiskām attiecībām, kas reāli darbojas un pilda praktiskas funkcijas. Tādā veidā tiek aizmirsts, ka radniecības loģiskās attiecības, kurām strukturālisma tradīcija piedēvē gandrīz pilnīgu autonomiju no ekonomiskiem nosacījumiem, praktiskā veidā eksistē tikai aģentu oficiālā un formālā lietojumā un caur to. Šie aģenti uztur radniecības attiecības funkcionēšanas stāvokli un liek tām darboties intensīvāk – tāpat, attīstot šīs attiecības, tās darbosies arvien vieglāk – jo nepieciešamākas funkcijas šīs radnieciskās attiecības aktuāli vai virtuāli izpilda, jo vairāk vitālu interešu (materiālu vai simbolisku) tās apmierina vai var apmierināt.⁹

Īstenībā neobjektīvās objektivācijas projicēšana uz priekšmetu katru reizi rada atšķirīgus rezultātus dažādās prakses jomās, kaut arī to pamatā ir viens un tas pats princips: vai nu par prakses objektīvu principu uzdod to, kas ir iegūts un konstruēts ar objektivācijas darbu, uzdodot par reālu to, kas eksistē tikai *uz papīra*, zinātnē un zinātnēi, vai arī interpretē darbības, kas, tāpat kā ceremoniju un mītu darbības, *ir vērstas* uz dabas pasauli un sociālo pasauli, it kā runa būtu par darbībām, kas tiek veiktas, lai tās interpretētu.¹⁰ Atkal tā saucamā objektīvā attieksme pret priekšmetu, kas ietver sevī distanci un ārējo stāvokli, pilnīgi praktiskā veidā nonāk pretrunā ar praktisko attieksmi, kas tai *jānoliedz*, lai paškonstruētos un ar to pašu konstruētu objektīvo priekšstatu par praksi. “Viņa skatījumu (vienkārša

⁹ Lai pilnīgi izskaidrotu implicito pieprasījumu, kas, kā jebkurā aptaujā, ir ierakstīts ģeoloģiskajā anketā, vispirms vajadzētu veikt ģeoloģiskā instrumentārija sociālās vēstures izpēti, īpašu uzmanību veltot funkcijām, kas saskaņā ar tradīciju, kuras produkti ir etnologi, ir radījuši un reproducējuši nepieciešamību pēc šāda instrumentārija. Uz šīm funkcijām var attiecināt mantošanas un pēctecības problēmas, un attiecīgi arī rūpes par sociālā kapitāla kā efektīvu radniecības (vai citu) attiecību tīkla uzturēšanu un saglabāšanu, kuru var mobilizēt vai vismaz demonstrēt. Šādi ģeoloģijas sociālajai ģeoloģijai vajadzētu turpināties šī instrumentārija “zinātnisko” lietojumu un sociālo lietojumu attiecību sociālajā vēsturē. Bet vissvarīgākais būtu izvirzīt jautājumus par ģeoloģisko shēmu radīšanu un to pakļaušanu epistemoloģiskai aptaujai, tiecoties determinēt tādas ontoloģiskās transmutācijas patieso nozīmi, ko rada zinātniska izpēte vienīgi ar tās prasību kvaziteorētiski attiekties pret radniecību, kas nozīmē saraut saītes ar praktiskām attiecībām, kuras ir tieši orientētas uz radniecības funkcijām.

¹⁰ Etnologa situācija ne pārāk atšķiras no filologa situācijas ar tā mirušajām rakstu zīmēm: bez tā, ka etnologam ir jābalstās uz saviem pseidotekstiem, kādi ir teicēju *oficiālie diskursi*,

ceremonijas dalībnieka skatījumu) ierobežo tas, ka viņš ieņem konkrētu pozīciju vai pat konfliktējošu grupu pozīciju kopumu vienlaikus stabilā savas sabiedrības struktūrā un kāda noteikta rituāla struktūrā. Vēl vairāk, ir iespējams, ka vienkārša dalībnieka darbības var virzīt zināms interešu, nodomu un jūtu kopums, kas ir atkarīgs no viņa konkrētā stāvokļa un kas kavē vispārējā stāvokļa izpratni. Vēl nopietnāks šķērslis objektivitātei ir tas apstāklis, ka vienkāršs dalībnieks tiecas uzskatīt par aksiomātiskiem un fundamentāliem ideālus, vērtības vai normas, ko atklāti vai simbolu veidā pauž rituāls (...). Tas, kam nav nozīmes aktierim, kurš spēlē sev noteikto lomu, var būt ārkārtīgi nozīmīgs tam, kurš vēro un analizē sistēmu kopumā.”¹¹ Vienīgi nošķiroties no zinātniskā skatījuma (kas jau pats par sevi tiek pārdzīvots kā saišu saraušana ar ierasto), novērotājs savā rituālās prakses aprakstā varētu apzināties *piedalīšanās* faktu un līdz ar to savu atsvešināšanās faktu. Īstenībā vienīgi teorijas rašanās nosacījumos iekļauta kritiska robežu apzināšanās ļautu pabeigtā rituālās prakses teorijā iekļaut īpašības, kas tai ir tikpat svarīgas kā daļējais un ieinteresētais praktisko zināšanu raksturs vai nobīde starp dzīvē sakņotiem un “objektīviem” prakses iemesliem. Taču maksa par teorētiskā prāta triumfu ir nespēja pārvarēt (jau kopš sākuma) izziņas ceļu dualitātes vienkāršu konstatāciju, šķietamības un patiesības, doksas un epistēmas, veselā saprāta un zinātnes ceļu, kā arī nespēja iegūt zinātnei patiesību par to, pret ko vērsties zinātne ir izveidojusies.

Pārnesot uz sociālās pasaules uztveri to nedomājamo saturu, kas piemīt domātāja pozīcijai šajā pasaulē, t.i., “domājamā” monopolu, ko

kas tiecas priekšplānā izvirzīt tradīcijas viskodicētākos aspektus, viņam bieži jāmeklē palīdzība (piemēram, mītu un ceremoniju analizē) *tekstos*, kurus bieži vien neskaidros apstākļos formulējuši citi. Pats pierakstīšanas fakts pārvērs mītu vai ceremoniju par *analīzes objektu*, izolējot to no konkrētiem referentiem (tādiem kā vietu, grupu, zemju, personu īpašvārdi utt.) un no situācijām, kurās tas darbojas, un indivīdiem, kuri pārvērs rituālu praktiskā darbībā (piemēram, hierarhijas leģitīmācija vai īpašumu un varas sadales funkcijas). Kā norāda Betsons (*Naven*, Stanford, Stanford University Press, 1958, 1^{re} édition, 1936; trad. fse, Paris, Editions de Minuit, 1971), mitoloģiskā kultūra var kļūt par instrumentu un zināmos gadījumos par ārkārtīgi sarežģītu stratēģiju likmi (kas, cita starpā, izskaidro tās lielās pūles, kas nepieciešamas rituālu un mītu iegaumēšanai un apgūšanai) pat tādās sabiedrībās, kam nav ļoti attīstīta un diferencēta reliģiskā aparāta. No tā izriet, ka ar strikti iekšēju analīzi nevar pilnīgi izskaidrot mīta struktūru un tās pārmaiņas, kas to laika gaitā piemeklē, ignorējot funkcijas, kas tai ir sacensības attiecībās vai ekonomiskās vai simboliskās varas konfliktā.

¹¹ V. Turner, *The Forest of Symbols*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1970, p. 27.

tam īstenībā nodrošina sociālā darba dališana un kas mudina identificēt domāšanas darbu ar izpausmes darbu, verbalizāciju, izskaidrošanu runā vai rakstībā – “domāšana un izteiksme veidojas simultāni,” teica Merlo-Pontī –, “domātājs” pauž savu slepeno pārlicību, ka darbība rod piepildījumu tikai tad, kad tā ir saprasta, interpretēta, *izskaidrota*, identificējot implicito ar nedomājamo un atsakoties atzīt *neizteiktajai un praktiskajai domāšanai*, kas piemīt jebkurai jēdzīgai praksei, autentiskas domāšanas statusu.¹² Runa spontāni kļūst par līdzdalībnieci hermeneitiskajai filozofijai, kas domā par darbību kā par kaut ko atšifrējamu, piemēram, par kādu žestu vai rituālu aktu sakot, ka tas kaut ko *izsaka*, tā vietā, lai gluži vienkārši teiktu, ka tas ir jēdzīgs vai – kā saka anglis – ka tas *piešķir* jēgu. Bez šaubām, tāpēc, ka etnoloģi zina un atzīst tikai “domātāja” domu un viņš nevar cienīt cilvēku bez tā, kas viņam šķiet šīs cieņas vērts, viņš var izglābt pētāmos cilvēkus no to primitīvā barbarisma, tikai identificējot viņus ar saviem kolēģiem – visietekmīgākajiem loģiķiem vai filozofiem (atcerēsimies slavenu virsrakstu “Primitīvs kā filozofs”). “Ir pagājis ilgs laiks,” raksta Hokarts, “kopš cilvēkam vairs nepietiek vienkārši dzīvot un viņš ir sācis *domāt par dzīvi*. No visām dzīves parādībām viņš ir izveidojis priekšstatu par dzīvi, labklājību un vitālo enerģiju.”¹³ Un Klods Levī-Stross dara tāpat, kad atstāj mīta ziņā *loģisko* problēmu risinājumu, kā arī sociālo pretrunu izpausmes, starpniecības un maskēšanas jautājumus. Tas galvenokārt ir vērojams agrākās analizēs, piemēram, “Asdivāla varoņdarbs”¹⁴, vai citās vietās, kur – Hēgeļa saprāta vēstures garā – universālais Prāts apzinās pats sevi¹⁵,

¹² Lai parādītu, ka teorētiskais vai teoretizējošais simbolisms ir tā gaisa sastāvā, kuru elpo visi tie, kas pretendē uz intelektuāļa statusu, vajadzētu nosaukt neskaitāmas atklātas atzišanās, kas nicina nevarību vai nespēju “vulgārajam” apgūt šo vārdu cienīgu domu (un ne tikai viszināmāko, tādu kā “neviens nedomā” vai “mulķība nav mana stiprā puse”, no intelektuāļiem salmu cepurēs līdz Testa kungam), ar kurām ir pārpilna literatūra un filozofija.

¹³ A. M. Hocart, *Rois et courtisans*, Paris, Seuil, 1978, p. 108.

¹⁴ C. Lévi-Strauss, “La Geste d’Asdiwal”, *Ecole pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Annuaire (1958–59)*, Paris, 1958.

¹⁵ “Mītiskās analīzes priekšmets nav un nevar būt parādīts kā cilvēka domātais (...). Mēs nepretendējam parādīt, kā cilvēki domā mitos, bet gan to, kā mīti domājas cilvēkos, viņiem to nezīnot.” (C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 20). Lai gan, skatīts burtiski, šis teksts perfekti apstiprina to, ka esmu pareizi uztvēris Kloda Levī-Strosa mītiskā saprāta teorijas pēdējo variantu, jāteic, ka īpaši pēdējā laikā, kad tiek lasīts pa pusei automātiski, pa diagonāli, un kritizēts uz aizdomu pamata, šajā formulējumā –

tādējādi ļaujot novērot “vispārējos likumus, kas vada prāta neapzinātās aktivitātes”¹⁶.

Nenoteiktība ieskauj attiecības starp novērotāja viedokli un to, ko aģents atspoguļo kā attiecību nenoteiktību starp konstrukcijām (shēmām vai diskursiem), ko rada gan novērotājs, lai izskaidrotu prakses, gan arī pašas šīs prakses. Šāds nenoturīgums pastiprina iezemiešu diskursa iejaukšanos, kas vērsta uz prakses izpausmi vai vadīšanu: vietējās ierastās normas, oficiālās teorijas, parunas, sakāmvārdus, kā arī domāšanas veida iespaidus, kas izteikti šajā diskursā. Tikai tāpēc, ka jautājums par reģistrējamu likumsakarību veidošanās principu paliek atklāts un galvenā vieta tiek ierādīta valodas “mitopoētiskajai” varai, kas, kā norādījis Vitgenšteins, bez mitas slīd no lietvārda pie būtības, objektivistiskais diskursus gūst iespēju nostiprināt modeli, kas konstruēts, lai izskaidrotu prakses kā spēku, kas reāli spējīgs tās noteikt, priekšmetiskojot abstrakcijas (tādos teikumos kā “kultūra nosaka atšķirtības no krūts vecumu”), konstrukcijas – “kultūra”, “struktūras”, “sociālās šķiras” vai “ražošanas veidi” – tiek traktētas kā realitātes, kas apveltītas ar sociālu efektivitāti un spējīgas tieši iedarboties uz praksi; vai arī, piešķirot jēdzieniem spēju darboties vēsturē, tāpat kā vēsturiska naratīva frāzēs darbojas vārdi, kas tās apzīmē, *pūlis tiek personificēts*, un tas tiek padarīts par subjektu, kas ir atbildīgs par vēsturiskām darbībām (ar tādām frāzēm kā “buržuāzija vēlas, lai...” vai “strādnieku šķira nepiekritīs, ka...”¹⁷). Un, tiklīdz jautājumu nevar apiet, notiek tveršanās pie *sistemātiski divdomīgiem* jēdzieniem, lai, kā saka

pārāk skaistā, lai tas būtu pasargāts no metafiziskiem izkropļojumiem – var atrast bridinājumu no tieksmes mistiski līdzdarboties un pat vērtīgu ieguldījumu teorijā, kam ir praktiska attieksme pret mītu. (Klodam Levi-Strosam ir pamats atgādināt, ka mīta radišanā, tāpat kā diskursa radišanā, likumu apzināšanās var būt tikai daļēja un nevienmērīga, tāpēc ka “subjekts, kas savā diskursā apzināti lieto fonētiskos un gramatiskos likumus, pat pieļaujot, ka viņam piemīt nepieciešamās zināšanas un virtuozitāte, tūlīt zaudēs savu domu pavedienu”, *ibid.*)

¹⁶ C. Lévi-Strauss, “Language and the Analysis of Social Laws” in American Anthropologist, avril-juin, 1951; citējis J. Pouillon, “L’Oeuvre de Claude Lévi-Strauss”, Postface à C. Lévi-Strauss, Race et Histoire, Paris, Médiations, 1968.

¹⁷ Apstiprinot grupas vai šķiras “kolektīvas apziņas” eksistenci un ieviešot grupu rēķinā dispozīcijas, kas var veidoties tikai individuālās apziņās (pat ja tās ir kolektīvu nosacījumu produkts, piemēram, šķiru interešu *apziņas rašanās*), kopības personifikācija atbrīvo no šo nosacījumu analizēšanas, īpaši to nosacījumu, kas determinē objektīvās un subjektīvās homogenitātes līmeni aplūkotajā grupā un tās locekļu apziņas līmeni.

lingvisti, norādītu teikumus, kuru reprezentatīvais saturs sistemātiski variējas atkarībā no lietošanas konteksta. Tāpat kā *likuma* jēdziens, kas var indiferenti atsaukties uz praksēm iekšēji piemītošo regularitāti (piemēram, statistiska korelācija), arī zinātnes *konstruēts modelis*, lai izskaidrotu praksi, vai aģentu apzināti uzstādīta un ievērota *norma* ļauj relatīvi samierināt savstarpēji pretrunīgas darbības teorijas. Acīmredzot to var attiecināt uz Čomski, kurš (dažādos kontekstos) apgalvo, ka gramatikas likumi ir valodas *aprakstīšanas instrumenti*, ka tie ir normu sistēmas, par kurām runātājiem ir zināms priekšstats, un ka runa ir par *neirofizioloģiskiem mehānismiem* ("Personai, kas zina valodu, *smadzenēs ir ļoti abstraktu struktūru sistēma* vienlaikus ar *abstraktu likumu sistēmu*, kas ar brīvu atkārtosanos determinē skaņas–jēgas atbilstību bezgalību."¹⁸). Taču ir arī jāpārlasa priekšvārda paragrāfs otrajam "Radniecības elementārās struktūras" izdevumam, kurš liek domāt, ka normas, modeļa vai likuma leksikas lietošana ir īpaši kontrolēts lietošanas objekts, jo tas attiecas uz atšķirībām starp "priekšrocību sistēmām" un "priekšrakstu sistēmām": "Tāpat sistēmu, kas *iesaka* laulības ar mātes brāļa meitu, var saukt par priekšrakstu pat, ja šis *likums* tiek reti ievērots: tas nosaka to, ko *vajag* darīt. Jautājums, līdz kādai pakāpei un kādā proporcijā zināmās sabiedrības locekļi *respektē normu*, ir ļoti interesants, bet ne tik ļoti kā jautājums par vietu, kādu šai sabiedrībai pienāktos ieņemt tipoloģijā. Jo pietiek pieļaut, atbilstoši ticamībai, ka *likuma apzināšanās* vairāk vai mazāk maina *izvēli priekšrakstītajā* virzienā, ka *ortodoksālo* laulību procents ir augstāks nekā tas, ja laulības notiktu *uz labu laimi*, lai pieļautu arī to, ka šajā sabiedrībā darbojas tas, ko varētu saukt par matrilaterālu *izpildītāju*, kas uzņemas pilota lomu: vismaz dažas savienības sāk iet pa to ceļu, kuru tām norāda, un ar to pietiek, lai izveidotu specifisku likni ģeoloģiskajā telpā. Bez šaubām, tur būs liels skaits lokālu likņu; bez šaubām, šis lokālās liknes visbiežāk saskarsies to sākumā, un tās veidos slēgtus ciklus tikai retos un sevišķos gadījumos. Taču pietiek ar *struktūru* uzmetumiem, kas šur tur parādīsies, lai veidotu no sistēmas daudz stingrāku sistēmu *iespējamības versiju* (šis jēdziens ir gluži *teorētisks*), kur laulības būs stingri atbilstošas *likumam, ko sociālai grupai labpatiksies formulēt*."¹⁹ Dominejošā tonalitāte šajā

¹⁸ N. Chomsky, "General Properties of Language", in Brain Mechanism Underlying Speech and Language, I. L. Darley ed., New York-Londres, Grune and Straton, 1967, p. 73–88.

¹⁹ C. Lévi-Strauss, Les structures élémentaires de la parenté, Paris, Mouton, 1967, p. XX–XXI (izcēlumi mani).

fragmentā (tāpat kā visā priekšvārdā) ir normas tonalitāte, kamēr *Strukturālā antropoloģija* ir rakstīta *modeļa* vai, ja labāk tik, *struktūras* valodā; arī šeit netrūkst šīs leksikas, jo metaforas, kas organizē fragmenta centrālo daļu (“operators”, “genealģiskā telpa” “likne”, “struktūras”), norāda uz teorētiskā modeļa loģiku un *modeļa* un *normas* ekvivalenci: “Priekšrocību sistēma ir priekšrakstoša, kad to skata modeļa līmenī; priekšrakstoša sistēma var būt tikai priekšrocība, kad to skata realitātes līmenī.”²⁰ Bet, ja atceramies, ka *Strukturālās antropoloģijas* teksti par attiecībām starp valodu un radniecību (piemēram, “radniecības sistēmas” tāpat kā “fonoloģiskās sistēmas” ir prāta izstrādātas neapzinātas domāšanas līmenī²¹) un skaidrība, ar kādu “kultūras normas” un visa veida “racionalizācijas” vai “sekundāras izstrādes”, ko veikuši iezemieši, tika noraidītas par labu “neapzinātām struktūrām”, nemaz nerunājot par tekstiem, kur tika apliecināta eksogāmijas likuma universalitāte, tad pārsteidz šeit izdarītie reveransi “likuma apzināšanai” un distancēi, kas iezīmēta attiecībā uz šīm stingrajām sistēmām, “kuru jēdziens ir gluži teorētisks”, tāpat kā tā paša priekšvārda fragments: “Neraugoties ne uz ko, par priekšrakstošām dēvēto sistēmu empiriskā realitāte gūst savu jēgu tikai attiecībā uz *teorētisku modeli*, ko *izstrādājuši paši iezemieši* vēl pirms visiem etnoloģiem”²²; vai vēl: “Tie, kas tos praktizē, *labi zina*, ka tādu sistēmu gars nav reducējams uz tautoloģiskiem pieņēmumiem, ka katra grupa iegūst savas sievas no “dēvējiem” un atdod savas meitas “ņēmējiem”. Tāpat viņi *apzinās*, ka laulības ar matrilaterālu māšicu dod visvienkāršāko *likuma* ilustrāciju, formulējumu, kas vislabāk var *garantēt tā iemūžināšanu*, kamēr laulības ar patrilaterālu māšicu šo pieņēmumu neglābjami pārkāptu.”²³ Nevar neatsaukt atmiņā tekstu, kur Vitgenšteins it kā spēlēdamies apkopo tos jautājumus, no kuriem izvairījusies strukturālā antropoloģija, intelektuālisms vispār, jo tas pārvieto zinātnes ieviesto objektīvo īstenību praksē, būtībā izslēdzot teorētisko stāvokli, kas var dot iespēju iedibināt šo patiesību: “Ko es saucu par “kārtulu, kurai viņš seko”? – Vai hipotēzi, kura visapmierinošāk apraksta mūsu novērojumus par to, kā viņš lieto vārdus; vai to [kārtulu], kurā ieskatās, lietodams zīmes; vai to, kuru viņš mums uzrāda, kad jautājam, kāda ir viņa kārtula? – Taču ko gan darīt, ja vērojums neļauj saskatīt kādas skaidras likumības un mūsu

²⁰ *Ibid.*, p. XX, sk. arī XXII lpp. augšā.

²¹ C. Lévi-Strauss, *L'anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 41.

²² C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, loc. cit., p. XIX.

²³ *Ibid.*

jautājums neko tādu neizgaismo? – Jo viņš patiešām man sniedza atbildi, kad es jautāju, ko viņš saprot ar “N”, taču bija gatavs no šīs atbildes atteikties un to mainīt. – Tad kā gan lai es noskaidroju tos noteikumus, pēc kuriem viņš spēlē? Viņš pats tos nezina. – Vai, pareizāk: kas šeit tiek domāts ar izteicienu “kārtulas, pēc kurām viņš vadās?”^{24*}

Pāriet no regularitātes, t.i., no tā, kas rodas ar zināmu statistiski izmērāmu biežumu, un no formulas, kas ļauj to aprakstīt, uz apzināti formulētu un apzināti ievērotu *nolikumu* vai uz *neapzinātu regulēšanu*, ko veic noslēpumaina cerebrāla vai sociāla mehānika – tādi ir divi visparastākie veidi, kā slidēt no realitātes modeļa pie modeļa realitātes. Pirmajā gadījumā no likuma, kas, saskaņā ar Kvaina ieviesto atšķirību starp *to fit* (atbilst) un *to guide* (vadīt)²⁵, tīri aprakstošā veidā pielāgojas novērotajai regularitātei, pāriet pie likuma, kas pavēl, vada vai orientē uzvedību (kas paredz likuma zināšanu un atzišanu, kurš tieši tāpēc tiek formulēts), pakļaujoties viselementārākajai likumības formai, t.i., tam finālisma veidam, kas, bez šaubām, ir visizplatītākā no spontānajām prakses teorijām un kas paredz, ka prakses pamatā ir apzināta paklausība apzināti izstrādātiem un sankcionētiem likumiem. “Apskatīsim,” saka Zifs, “atšķirību starp “vilciens *regulāri* kavē divas minūtes” un “kā *likums*, vilciens kavē divas minūtes”: (..) pēdējā gadījumā saprotam, ka tas, ka vilciens kavē divas minūtes, atbilst kādai noteiktai politikai vai plānam (..). Likumi attiecas uz plāniem un politikām, nevis regularitātēm (..). Pieprasīt, lai dabiskajā valodā būtu likumi, ir tas pats, kas prasīt, lai visi ceļi būtu sarkani tāpēc, ka kartēs tos apzīmē ar sarkanām līnijām.”²⁶ Otrajā gadījumā it kā skaitās, ka darbības pamatā (ja ne tās mērķa pamatā) ir teorētisks modelis, kas jākonstruē, lai izskaidrotu šo darbību, nepieņemot likumības visnepatīkamākās naivitātes formas, bet liekot darbības pamatā prakses vai institūcijas, ko objektīvi vada aģentiem nezināmi likumi: nozīmes bez nozīmīga nodoma, galamērķi bez apzināti izvirzītiem mērķiem, kur ir daudz izaicinājuma vecajai mehānicisma un finālisma alternatīvai un kur *neapzinātais* tiek definēts kā *galamērķa mehāniskais operators*. Dirkema mēģinājumu “izskaidrot simboliskās domāšanas ģenēzi” sakarā Klods Levi-Stross raksta: “Mūsdienu

²⁴ L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961, p. 155.

* No angļu val. tulkojis J. Vējš.

²⁵ W. V. Quine, “Methodological Reflections on Current Linguistic Theory”, in Harman and Davidson (eds), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1972, p. 442–454.

²⁶ P. Ziff, *Semantic Analysis*, New York, Cornell University Press, 1960, p. 38.

sociologi un psihologi risina tāda veida problēmas, piesaucot prāta neapzināto aktivitāti, taču laikā, kad rakstija Dirkems, mūsdienu psiholoģija un lingvistika vēl nebija sasniegušas savus svarīgākos secinājumus. Tas izskaidro Dirkema cīņu ar tā saucamo nenovēršamo antinomiju (un šajā cīņā var ievērot progresu XIX gadsimta beigu domā, kā to, piemēram, rāda Spensers): vēstures aklaiss raksturs un apziņas finalisms. Starp abiem *acīmredzami* atrodas *prāta neapzinātais galīgums*.²⁷

Var iedomāties, cik ļoti vilinoši tiem prātiem, kas tiecas noraidīt finalistu skaidrojumu naivitāti un kauzālo skaidrojumu trivialitāti (īpaši "vulgāro", kas piesauca ekonomiskus un sociālus faktorus), varēja būt šie noslēpumainie galīguma mehānismi – saprātīgs un acīmredzot gribēts produkts, kuram tomēr nav radītāja; šos gala mehānismus radīja strukturālisms, vienā vilcienā likdams pazust ražošanas, reproducēšanas un simbolisku objektu lietošanas sociālajiem nosacījumiem un parādīties imanentajai loģikai. Un kļūst saprotama uzticība, kas no paša sākuma tika izrādīta Kloda Levi-Strosa mēģinājumam pārvarēt antinomiju starp apzinātu, uz racionāliem mērķiem orientētu darbību un mehānisku reakciju uz nosacījumiem, ar neapzinātā jēdziena palīdzību ieviešot galīgumu mehānismā, šo *Deus ex machina* veidu, kas ir tas pats Dievs mašīnā. Galīguma naturalizācija, ko ievieš vēsturiskās darbības aizmiršana un kas caur neapzinātā jēdzienu ieraksta vēstures mērķus Dabas noslēpumos, bez šaubām, ir ļāvusi strukturālajai antropoloģijai uzstāties kā visdabiskākajai no sociālajām zinātnēm un viszinātniskajai no dabas metafizikām. "Tā kā prāts arī *ir lieta*, šīs lietas funkcionēšana mums kaut ko māca par lietu dabu; pat tīra refleksija ir kā kosmosa interiorizācija."²⁸ Vienā frāzē var pamanīt svārstīšanos starp diviem pretrunīgi postulētiem prāta un dabas identitātes skaidrojumiem: dabas identitāte, kur prāts ir lieta – vai identitāte, kas iegūta ar apmācību, kur prāts ir kosmosa interiorizācija; divas tēzes, kas ir sajaukušās par labu cita formulējuma divdomībai "Prāta arhitektūrā ir iekļauts pasaules attēls"²⁹ – un kas abos gadījumos saskaņojas, izslēdz individuālo un kolektīvo vēsturi. Radikālā materiālisma gaisotnē šī dabas filozofija ir arī prāta filozofija, kas nav nekas cits kā ideālisma paveids. Pieņemot to, ka universalitāte un mūžība ir loģiskas kategorijas,

²⁷ C. Lévi-Strauss, in Gurvitch et W. E. Moore, eds, *La sociologie au XX^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1947, t. II, p. 527 (izcēlums mans).

²⁸ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1964, p. 328, izcēlums mans.

²⁹ C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 346.

kuras vada "prāta neapzināto aktivitāti", tiek ignorēta sociālo struktūru un strukturētu un strukturizējošu dispozīciju dialektika, kur veidojas un pārveidojas domāšanas shēmas. Vienalga, vai runa ir par loģiskām kategorijām, t.i., *dališanas principiem*, kuri ar *darba dališanas* principu starpniecību atbilst sociālās pasaules (un nevis dabas pasaules) struktūrai, vai par temporālajām struktūrām, kas tiek nemanāmi iepotētas ar "ekonomisko attiecību aplāpētu spiedienu", kā saka Markss, t.i., ar ekonomisku un simbolisku sankciju sistēmu, kas saistīta ar noteiktu pozīciju ekonomiskās struktūrās, – šīs shēmas ir starpnieki, ar kuriem objektīvajām struktūrām izdodas strukturēt jebkuru pieredzi, sākot jau ar ekonomisko pieredzi un neizmantojot mehānisku noteiksmi vai atbilstošu apzinīguma pieaugumu.

Pietiek ignorēt objektīvo un inkorporēto struktūru dialektiku, kas strādā katrā praktiskā darbībā, lai ieslīgtu kanoniskā alternatīvā, kura nemitīgi atdzimst jaunās formās sociālajā vēsturē un domāšanā, nolemjot tos, kas grib stāties pretī subjektīvismam (kā mūsdienās to dara Marksa darbus lasošie strukturālisti), sociālo likumu fetišizācijai. Pārvēršot transcendentās būtības (tas ir praktizēts attiecībās no būtības līdz eksistencei) konstrukcijas, pie kurām apelē zinātne, skaidrojot strukturēto un apzināto ansambli, ko veido neskaitāmu vēsturisku darbību kopums, vēsture kļūst par "procesu bez subjekta", bet subjektīvisma "radošais subjekts" vienkārši tiek aizvietots ar uzvelkamu lelli, kas pakļaujas dabas vēstures mirušajiem likumiem. Šis emanātiskais skatījums pārveido struktūras – Kapitālu vai Ražošanas veidu – pašattīstītošās entelehijas pašrealizējošā procesā, reducējot vēsturisko aģentu lomu līdz struktūras "atbalsta" lomai (*Träger*), un reducē to darbības līdz vienkāršai epifenomenālai struktūras pašas varas manifestācijai, kas to attīstīta un noteic, un no jauna pārveido citas struktūras.

2. nodaļa SUBJEKTĪVISMA IMAGINĀRĀ ANTROPOLOĢIJA

Atzīstams Sartra nopelns ir tas, ka viņš devis ultrakonsekventu darbības filozofijas formulējumu, ko gandrīz vienmēr slēpti akceptē tie, kuri apraksta prakses kā *stratēģijas*, kas skaidri orientētas uz tikpat skaidriem, pēc brīvas izvēles izvirzītiem mērķiem, vai pat daži interakcionisti – attiecībā uz citu aģentu iepriekšējām reakcijām. Tādējādi, nerodot neko līdzīgu *ilgstošām dispozīcijām* un *ticamām iespējamībām*, Sartrs katru darbību padara par subjekta un pasaules konfrontāciju, kurai nav priekšvēstures. Tas ir skaidri redzams “Esamības un nekas” (*L’Être et le néant*) fragmentos, kur viņš piešķir revolucionārai apziņai – apziņas “konversijai”, ko radījusi imagināra variācija, spēju radīt tagadnes jēgu, radot revolucionāro nākotni, kas to noliedz: “Ir jāmaina vispārpieņemtie priekšstati un jāatzīst tas, ka situācijas smagums vai ciešanas, ko tā uzspiež, nevar motivēt sapņus par citādu lietu stāvokli, kad visiem klātos labāk; gluži otrādi, no tās dienas, kad citāds lietu stāvoklis ir apjēdzams un mūsu bēdas un ciešanas parādās jaunā gaismā, mēs *nolemjam*, ka tās ir neizturamas.”¹ Ja darbības pasaule nav nekas cits kā šīs savstarpēji maināmu iespēju imaginārais universs, kas ir pilnīgi atkarīgs no tās apziņas nosacījumiem, kas to rada, tātad tāds, kam pilnīgi atņemta *objektivitāte* (ja tas aizkustina, tas notiek tāpēc, ka subjekts izvēlēties būt aizkustināts; ja tas izsauc protestu – tātad subjekts izvēlas būt dumpīgs) un emocijas, kaislības, kā arī pašas darbības ir tikai sliktās apziņas spēles:

¹ J. P. Sartre, *L’Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 510 (izcēlums mans); sk. arī J. P. Sartre, “Réponse à Lefort”, *Les temps modernes*, avril 1953, n° 89, p. 1571–1629.

“Nav nejauši, ka materiālisms ir nopietns, ne tik nav nejauši, ka vienmēr un visur to uztver kā revolucionāru doktrīnu. Revolucionāri ir nopietni. Vispirms viņi iepazīst cits citu caur pasauli, kas viņus apspiež (...). Nopietns cilvēks pieder pasaulei, ne vairs sev; viņš pat neapsver iespēju aiziet no pasaules (...), viņam ir slikta apziņa.”² Tā pati nespēja runāt par “nopietno” citādi kā “vien to nosodot”, kas ir novērojama emocijas analīzē, kura – un tas ir svarīgi – atšķiras “Imaginārajā” no ne tik radikālajiem subjektīvajiem aprakstiem “Uzmetumā emociju teorijai”: “Kas var likt man izvēlēties pasaules maģisko vai tehnisko aspektu? Tā nevar būt pati pasaule, kam, lai izpaustos, vispirms ir jātiek atklātai. Tātad ir vajadzīgs, lai šis pats-sev (*pour-soi*) savā projektā izvēlas būt tas, caur ko pasaule atklājas kā maģiska vai racionāla, t.i., kā brīvs projekts piešķirt sev maģisku vai racionālu eksistenci. Tas ir *atbildīgs* gan par vienu, gan otru, jo tas nevar būt citādi, kā izvēloties sevi. Tātad tas parādās kā brīvs pamats gan savām emocijām, gan gribai. Manas bailes ir brīvas un pauž manu brīvību.”³ Līdzīgi Dekarta Dievam, kura brīvību ierobežo tikai brīvs lēmums, piemēram, tas, kas ir radīšanas kontinuitātes pamatā – un īpaši patiesības un vērtību pastāvībā –, Sartra subjekts (individuāls vai kolektīvs subjekts) var izrauties no absolūtas izvēles, bez pagātnes un nākotnes diskontinuitātes, tikai ar brīvu lēmumu, zvērot uzticību pašam sev vai brīvi atsakoties no sliktās apziņas, – tie ir vienīgie iespējamie pamati šo divu autentisku vai neautentisku uztveramo formu *constantia sibi*.⁴

² J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 669.

³ J. P. Sartre, op. cit., p. 521.

⁴ Sartrs pats isteno tuvināšanos starp subjekta brīvību tādu, kādu viņš to saprot, un dievišķīgo brīvību saskaņā ar Dekartu darbā, kas parādījās gandrīz tajā pašā laikā, kad *L'Être et le néant*: “Ja viņš [Dekarts] ir sapratis dievišķīgo brīvību kā gluži līdzīgu savai paša brīvībai, kas tātad ir viņa paša brīvība, tāda, kādu viņš to būtu sapratis bez katolicisma pinekļiem un dogmatisma, lai viņš runā, kad apraksta Dieva brīvību. Tur ir skaidri redzams sublimācijas un transpozīcijas fenomēns. Tomēr Dekarta Dievs ir visbrīvākais no dieviem, ko veidojusi cilvēciskā doma; tas ir vienīgais Dievs radītājs.” (J. P. Sartre, *Descartes*, Genève–Paris, Editions des Trois collines, 1946, p. 44–45.) Un tālāk: “Būs vajadzīgi divi krīzes gadsimti – Ticības krīze un Zinātnes krīze –, lai cilvēks atgūtu šo radošo brīvību, ko Dekarts ielika Dievā, lai visbeidzot sāktu pamanīt šo patiesību, kas ir katra humānisma pamatā: cilvēks ir būtne, kuras parādīšanās dod impulsu pasaules eksistēšanai. Taču mēs nepārmetisim Dekartam, ka viņš ir devis Dievam to, kas pienākas mums pašiem: mēs drīzāk viņu apbrīnosim par to, ka autoritārā laikmetā viņš ir licis pamatus demokrātijai, ka ir līdz galam sekojis *autonomijas* idejas prasībām un jau krietni pirms Heidegera *Vom Wesen des Grundes* ir sapratis, ka vienīgais esamības pamats ir brīvība.” (Op. cit., p. 51–52.).

Bez šaubām, šai Sartra antropoloģijas analīzei var prestatīt tos daudzos tekstus (galvenokārt viņa agrīnajiem un pēdējiem darbiem), kur Sartrs, piemēram, atzīst jau nostiprinātu nozīmju kopuma “pasīvo sintēzi”, – tās ir fragments, kur viņš vēlas parādīt savu atšķirību no Dekarta nepastarpinātās filozofijas⁵, vai teikums, kurā viņš vēsta par “darbības bez aģentiem, ražošanas bez uzskaites, atgriezeniskās mērķtiecības un mūžīgās atgriešanās pētījumiem”⁶. Viņš ar iekšēju riebumu noraida “šīs recekļainās realitātes, kurās vairāk vai mazāk rēgojas supra-individuāla apziņa un kurās kaunīgs organicisms pretēji jebkurai ticamībai vēl cenšas atrast šo skarbo, sarežģīto, bet precīzi iezīmēto pasīvās aktivitātes lauku, kur eksistē individuāli organismi un neorganiskas materiālas reālijas”⁷. Viņš neatstāj vietu nekam, kas – gan no lietu pasaules, gan arī no aģentu puses – varētu pārkāpt robežu, ko viņa stingrais duālisms tiecas uzturēt starp subjekta tiro caurspīdīgumu un lietu blīvo necaurredzamību.

Sociālā pasaule – vieta tādiem “ārlaulības” kompromisiem starp lietu un jēgu, kuri nosaka “objektīvo jēgu” kā lietu veidojošo jēgu, bet dispozīcijas kā ķermeņu veidojošo jēgu – ir īsts izaicinājums tam, kurš var elpot tikai tīrā apziņas vai *praxis* universālā. Un Sartrs ne bez pamata saeļas pret “objektīvo” socioloģiju (es teiktu, objektīvistu), kas uztver tikai “inerces socialitāti”. Viņa aktīvais voluntārisms, neiecietīgs pret visām šīm transcendentējošām nepieciešamībām, noraida šķiras novērtējumu kā nosacījumu un priekšnoteikumu radišanu šķiras un tātad dispozīciju un *noturīgu* dzīves stilu vērtējumam: viņš redz šķiru–lietu, šķiru–būtību, reducētu uz tās būtību, reducētu uz *inertumu* un tāpēc nevarīgu, un viņš pretstata tam “grupu totalizētu *praxis*”, kas radusies no šķiras–lietas, bet arī pret to.⁸ Visi šīs “objektīvās” šķiras “objektīvie” apraksti, viņaprāt, rada liekulīgi demobilizējošu pesimismu, kas tiecas ieslēgt vai pat *iedzīt* strādnieku šķiru tur, kur tā jau ir, un attālināt no tā, kam tai jābūt, – no *mobilizētas šķiras*, par kuru varētu teikt to pašu, ko par Sartra subjektu: “Viņš ir tas, par ko viņš sevi ir padarījis.”

Līdzīga individuālas un kolektīvas darbības teorija dabiski realizējas galvu reibinošā sabiedrības un vēstures transcendentālas ģenēzes projektā

⁵ J. P. Sartre, *L'Être et le néant*, op. cit., p. 543.

⁶ J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 161.

⁷ J. P. Sartre, op. cit., p. 305.

⁸ J. P. Sartre, op. cit., p. 357. Sociālo šķiru problēma ir viens no galvenajiem laukiem opozīcijai starp objektīvistu un subjektīvistu, kas ierobežo pētījumus ar fiktīvu alternatīvu virkni.

(to var atpazīt "Dialektiskā prāta kritikā"), par ko, šķiet, domājis Dirkems, "Socioloģiskās metodes likumos" rakstot: "Tā kā iedomāta vide nerada prātam nevienu citu pretestību kā vien šo, neapvaldīts tas nododas neierobežotām ambīcijām un domā, ka ir iespējams uzcelt vai, drīzāk, rekonstruēt pasauli ar saviem paša spēkiem un atbilstoši savām vēlmēm."⁹ Un varētu turpināt ar Niči: "Filozofija pati ir šis tirāniskais instinkts, tieksme pēc varas, visintelektuālākā no visām – griba "radīt pasauli", pirmcēloņa griba."¹⁰ Neprazdams saskatīt "sociālajā kārtībā" neko citu kā tikai mākslīgas un vairāk vai mazāk patvaļīgas kombinācijas", kā teica Dirkems,¹¹ šis sociālais mākslīgums bez ierunām pakļaujas sociālā transcendencei, kas ir reducēta uz "pretrunu un autonomiju savstarpību", uz "ego transcendenci", kā Sartrs agrāk norādījis: "Šo darbību laikā indivīds atklāj dialektiku kā racionālu caurspīdīgumu, – jo viņš to rada; un kā absolūtu nepieciešamību, – jo tā no viņa bēg, vai *gluži vienkārši* – jo to rada citi; galu galā, tādā pašā mērā, kādā viņš atzīstas sev savu vajadzību pārvarēšanā, viņš atzīst likumu, ko viņam uzspiež citi, pārvarot savas vajadzības (viņš atzīst likumu, bet vēl ne tajā nozīmē, ka viņš tam pakļaujas), viņš atzīst savu paša autonomiju (jo to var izmantot cits, un tā notiek katru dienu: izlikšanās, viltus utt.) kā svešu spēku, bet citu autonomiju – kā nepielūdzamu likumu, kas ļauj tos apvaldīt."¹² Sociālā transcendence var būt tikai "atgriezeniskuma" rezultāts, t.i., gala rezultātā – *skaitis* (ar to kļūst saprotama "sērijai" piešķirtā nozīmība) vai "atgriezeniskuma materializācija" kultūras priekšmetos¹³, atsavināšana brīvas atteikšanās no brīvības par labu "izstrādātas matērijas" nozīmē: "XIX gadsimta strādnieks *kļūst par to, kas viņš ir*, – tas nozīmē, ka viņš praktiski un racionāli nosaka savu izdevumu kārtību – tā tad viņš pieņem lēmumu savā brīvā darbībā – un viņš ar šo brīvību kļūst par to, kas viņš bija, kas viņš ir un kam viņam jābūt: par mehānismu, kura alga ir tikai tā uzturēšanai nepieciešamie izdevumi (...). Šķiras būtība kā praktiski inerta būtība parādās cilvēkiem tikai caur cilvēkiem, caur izstrādātas matērijas pasīvo sintēzi."¹⁴ "Loģikas" pārākums pār "individuālo *praxis*", noteicošā Prāta pārākums pār Vēsturi tāpat kā noteiktais Prāts vedina Sartru formulēt

⁹ E. Durkheim, Les règles de la méthode sociologique, op.cit., p. 18.

¹⁰ F. Nietzsche, Par-delà le bien et le mal, Paris, Mercure de France, 1948, p. 22.

¹¹ E. Durkheim, op. cit., p. 19.

¹² J. P. Sartre, op. cit., p. 133.

¹³ Op. cit., p. 234 et 281.

¹⁴ Op. cit., p. 294.

sabiedrības ģenēzes problēmu tajos pašos terminos, kurus lietoja sociālā liguma teorētiķi: "Vēsture nosaka cilvēcisko attiecību satura kopumu; šīs attiecības attiecas uz visu. Taču ne jau vēsture veido cilvēciskās attiecības vispār. Un ne jau darba organizēšanas un dalīšanas problēmas radījušas cilvēciskās attiecības, tās būtu izveidojušas starp šiem *sākotnēji šķirtajiem* objektiem, cilvēkiem."¹⁵ Tāpat kā Dekarta Dievam ir pienākums ik mirkli radīt pasauli no jauna *ex nihilo* pēc brīvas savas gribas lēmuma, jo tā pati par sevi nesatur iespēju rasties, tāpat ir Sartram: tipiski kartēziskā atteikšanās no "objektīvo spēju" lipīgās necaurredzamības un no objektīvās jēgas vedina Sartru piešķirt absolūtu iniciatīvu individuāliem vai kolektīviem "vēsturiskiem aģentiem", piemēram, "Partijai" – Sartra subjekta hipostāzei –, dodot tiem nenoteiktu uzdevumu izraut visu sociālo veselumu vai šķiru no "praktiski inertā" inertuma. Milzīga imagināra romāna par brīvības nāvi un tās augšāmcelšanos beigās ar tā divējādo "iekšējās eksteriorizācijas" kustību, kas ved no brīvības pie atsvešināšanās, no apziņas pie apziņas materializēšanās vai, kā norāda jau virsraksts, "no *praxis* pie praktiski-inertā" un "ārējā interiorizācijas", kas ar rupju apziņas apraušanu un "apziņu saplūšanu" ved no "vēstures pie grupas", no atsvešinātas grupas reifikācijas pie vēsturiska aģenta autentiskas eksistences. Apziņa un lieta ir tikpat nelabojami šķirtas kā sākumā, turklāt nekad nevar tikt konstatēts vai uzbūvēts nekas līdzīgs institūcijai vai sociāli noformētam aģentam (pat piemēru izvēle par to liecina). Dialektiskā diskursa ārējās pazīmes nevar noslēpt nebeidzamu svārstīšanos starp "sevi (*en-soi*) un "sev" (*pour-soi*) vai, runājot jaunajā valodā, starp materialitāti un *praxis*, starp grupas inertumu, kas reducēta līdz savai "būtībai", t.i., līdz savai pārvarētajai pagātnei un tās nepieciešamībai (kas atstāta sociologiem), un nepārtrauktu radišanu brīvā kolektīvā projektā, – tā ir bezgalīga izšķirošu darbību virkne, kas nepieciešamas, lai glābtu grupu no pilnīgas izzušanas tīrā materialitātē.

Kā lai neapveltī *habitus* inertumu ar to pastāvību, ar kādu Sartra filozofijas objektīvie nolūki tiek apliecināti burtiski par spīti tās autora subjektīvajiem nolūkiem (t.i., par spīti nepārtrauktam "pārvēršanās" projektam), kurš nekad nav bijis tik atvērts un atklāts kā viņa anatēmās, kuras būtu mazāk varmācīgas, ja tām nepiemistu apzinātas vai neapzinātas paškritikas pazīmes. Atcerēsimies slaveno oficianta prātojumu, lai pilnībā

¹⁵ Op. cit., p. 179, izcēlums mans.

novērtētu tādu teikumu kā šis: “Visiem, kas uzskata sevi par eņģeļiem, viņu tuvākā darbības šķiet absurdas, tāpēc ka viņi domā, ka stāv augstāk par cilvēcisko ierīkojumu, un atsakās tajā piedalīties.”¹⁶ Sartra – izcila intelektuāļa, kas spēj dzīvot tā, kā viņš runā, un dzīvot tāpēc, lai aprakstītu pieredzi, kas iegūta ar analīzes palīdzību un arī tās dēļ, vai, citiem vārdiem runājot, to lietu dēļ, kuras ir vērts piedzīvot, jo tās ir to vērtas, lai par tām stāstītu, – piemērs rāda, ka līdzīgi objektīvismam, kas universalizē zinātnisku attieksmi pret zinātnes priekšmetu, subjektīvisms padara par vispārēju to pieredzi, ko zinātniska diskursa subjekts veido par sevi pašu kā par subjektu. Profesionāls apziņas izskaidrotājs, kas ir nolemts ilūzijai par “apziņu bez inerces”, bez pagātnes un bez ārienes, Sartrs apveltī visus subjektus, ar kuriem viņš nolemj *identificēties* – t.i., gandrīz bez izņēmuma tikai viņa iztēlē eksistējošu tautu, kas dzimusi no šīs “augstsirdīgās” identifikēšanās –, ar savu paša tīrā subjekta dzīves pieredzi, kam nav ne saistību, ne sakņu.

Sartra antropoloģiskās analīzes interesēs ir likt saskatīt, ka cīņas starp objektīvismu un subjektīvismu avots un jēga ir doma, ka zinātni par cilvēku rada cilvēks, kurš tādā veidā kļūst gan par zinātnes objektu, gan zinātnes subjektu (zinātne, bez šaubām, mainās objektīvisma vai subjektīvisma virzienā atkarībā no tā, vai objektīvais un subjektīvais attālums no zinātnes subjekta līdz zinātnes objektam ir lielāks vai mazāks). Zinātne ir spiesta skaidri izvirzīt antropoloģiskus jautājumus, uz kuriem teorētiskas vienaldzības un neapzinātības sajaukumu dēļ ekonomisti (arī antropologi vai lingvisti) atbild, pirms vēl tos uzdevuši; šie zinātnieki no jauna atklāj jautājumus, kas filozofus nodarbināja laikā, kad veidojās buržuāzija, piemēram, tik patētiskus jautājumus kā jautājums par attiecībām starp dievišķo brīvību un būtībām. Vēsturiskā analogija īstenībā palīdz saprast, ka darbības teorija, precīzāk, attiecības starp aģentiem un objektīviem nosacījumiem (vai struktūrām), ko liek lietā ekonomisti, nepārtraukti svārstās no viena teksta līdz otram un dažkārt no vienas lapas līdz otrai tā paša teksta ietvaros, – starp objektīvizējošu redzējumu, kas pakļauj brīvību un gribu ārējam un mehāniskam vai iekšējam un intelektuālam determinismam, un subjektīvisku un finālistisku redzējumu, kas aizstāj iepriekšējo cēlonisko skaidrojumu ar nākotnes projekta mērķiem un intencionālajām darbībām, vai ja

¹⁶ J. P. Sartre, op. cit., p. 182–183.

vēlaties, ar nākotnes ieguvumu gaidām. Tieši šādā veidā tā dēvētā “racionālā aktiera” teorija svārstās, no vienas puses, starp ultrafinālistisko subjektīvismu ar tā apziņu “bez inercēs”,¹⁷ kas pastāvīgi no jauna rada pasaules jēgu un var atrast kontinuitāti un konstanti tikai pats sevī, pateicoties kam tas “sasaista sevi” – kā Uliss, kuģojot preti Sirēnām, un, no otras puses, intelektuālo determinismu, kas, kaut gan bieži definē sevi kā pretstatus, nošķirtus tikai ar dažām lingvistiskām frāzēm no mehāniska determinisma, kas reducē darbību līdz mehāniskai reakcijai uz mehāniskām noteiksmēm, bet ekonomiskos aģentus līdz grūti atšķiramām daļiņām, kas pakļautas mehāniska līdzsvara likumiem. Tiešām, jo izvēle tiek nolikta atkarībā, no vienas puses, no strukturālām pretrunām (tehniskām, ekonomiskām vai juridiskām), kas iezīmē iespējamo darbību kopumu, un, no otras puses, no it kā universālām un apzinātām (vai vispārējiem principiem pakļautām) priekšrocībām, tas nozīmē neatstāt aģentiem, pašācīnredzamības un “racionāla aprēķina” loģiskās nepieciešamības spiestiem, citu brīvību kā vien brīvību pieņemt patiesību, t.i., objektīvās iespējas, vai subjektīvās domāšanas kļūdainumu, t.i., nepilnīgumu vai neobjektīvitāti abos gadījumos.¹⁸

Sartra ultrasubjektīvisko iztēli pārspēja *antropoloģisko fikciju* voluntārisms, kuram “racionāla aktiera” ideologiem jālūdz palīdzība (kolīdz viņiem rodas problēma, no kuras viņi parasti izvairās), lai ar vienu racionālu lēmumu pamatotu “racionāla aktiera” racionālo uzvedību un, it īpaši, pamatotu viņu prioritāšu nemainību un saskaņotību laikā. Piemēram, piesaucot stratēģijas, kas pastāv, lai “saistītu sevi” (tas ir Sartra saistību variants, kas aprakstīts kā “privileģēts veids, lai atrisinātu gribas vājuma problēmu”¹⁹), tie izliekas, ka *izskaidro* racionālu uzvedību ar daudzu formālu modeļu palīdzību, bet faktiski neatzīst nevienu citu veidu, lai ar prāta palīdzību izskaidrotu racionālu uzvedību, kā vien piedēvējot tai saprātu kā cēloni, vienkārši iesaista kā *vis dormitīva* šo prāta esību, šo pienākumu būt, ko iemiesotu aģents, kam visas prakses izrietētu no

¹⁷ “Nav nekādas apziņas inercēs” (*J. P. Sartre, L'Être et le néant, op. cit., p. 101*). Un citur: “Dekarts ir sapratis (..), ka brīva darbība bija absolūti jauns produkts, kura asni nevarēja uzdīt pasaules iepriekšējā stāvokli” (*J. P. Sartre, Descartes, op. cit., p. 47*).

¹⁸ Paradoxālā veidā “racionāla aktiera” teorija (tās intelektuālajā variantā) var attiekties tikai uz objektīviem nosacījumiem, kad tiek fiksētas atšķirības praksē.

¹⁹ Šie ideāltipiskie citāti ir aizgūti no grāmatas, kas pati ir ideāltipiska, un tāpēc tie ir ļoti noderīgi: *J. Elster, Ulysses and the Sirens, Cambridge U.P., 1979* (sevišķi p. VII un 37).

prāta.²⁰ Tā kā jebkura ekonomisko dispozīciju ekonomisko un sociālo nosacījumu pētīšana tiek izslēgta jau pēc definīcijas, t.i., jau ar šo vienu faktu – pieņemot ideju par to, ka ekonomiskais *subjekts* ir ekonomiski nenosacīts, it īpaši savās priekšrocībās, konkrētu ekonomiku atsevišķu stāvokļu rezultāti sāk izskatīties vairāk vai mazāk *saprātīgi* (drīzāk nekā racionāli) atkarībā no tā, kā tie būs pielāgoti objektīvām prasībām. Formālie modeļi vēl nekad tik pilnīgi nav atklājuši vienu no savām neapstrīdamajām īpašībām, t.i., spēju atklāt *a contrario* realitātes sarežģītību, ko tie vienkāršo, piemēram, kariķējot imagināro antropoloģiju līdz absurdam liberālajam subjektīvismam; un visiem spēkiem cenšoties slēpt aiz sākotnējā *fiat* (“lai top”) realitātes uzstādījuma patvaļīgumu un iedibinot apzinīga un racionāla subjekta brīvu lēmumu kā vismazāk racionālo prakšu pamatu, piemēram, tādu prakšu kā paradumu, ticējumu vai gaumes problēmu priekšrocības.²¹

Formālu konstrukciju patiesība, ar kādām ir bagāta ekonomika (piemēram, vesela rakstu sērija, ko radīja K. fon Vaiczekera publikācija par endogēnām gaumes pārmaiņām (“Notes on endogenous change of taste”, *Journal of Economic Theory*, 1971, 3, p. 345–372), atklājas kā priekšlikumu nabadzība un nereālitate, kurām tā tiek piemērota: tādējādi minētais raksts vispirms pieļauj, ka aktuālās prioritātes ir atkarīgas vienīgi no iepriekšējā perioda patēriņa, un tāpēc kā pārāk sarežģīta, tā tad pārāk grūti formalizējama tiek izslēgta doma par prioritāšu kā koekstensīvu ģenēzi visai patērēšanas vēsturei kā kompleksam, un tad, tā paša iemesla pēc, viņš uzskata, ka patērētāja ienākumi ir jāiegulda tikai divos labumu veidos. Un ko lai saka par visiem fiktīvajiem piemēriem, kas tik acīm redzami ir gaisā pagrabti, ka tie pierāda

²⁰ Džons Elsters pavisam skaidri norāda patiesību par ētisku nodomu, kura mērķis ir aizstāt gribas vājumu ar gribu, kad sakarā ar tādu klasiskajai filozofijai dārgu tēmu kā kaisle, kas top nogalināta ar kaisli, viņš pretstata “analītiskam” projektam “stratēģisku” projektu: mainīt izturēšanos ar racionālu lēmumu. “Analītisks projekts pastāv, lai noteiktu, kādā mērā *cilvēkiem kā tādām* viena aizrautība tiecas neitralizēt citu. Stratēģiskas un manipulējošas perspektīvas varētu pretstatīt aizrautību aizrautībai, lai mainītu izturēšanos – gan citu cilvēku – manipulācijas gadījumā, gan savējo – stratēģijas gadījumā.” (J. Elster, op. cit., p. 55). Citiem vārdiem runājot, “secīgas un pilnīgas prioritātes jebkurā laika punktā”, kas definē “racionālo aktieri”, ir stratēģiskas attieksmes” produkts, kura mērķis ir tos kontrolēt racionālā veidā, t.i., ar racionālas morāles produktu.

²¹ Ir zīmīgi, ka Džons Elsters, kas no savas teorijas izslēdz dispozicionālas koncepcijas, pieraksta *aristokrātiskai nepatīkai pret aprēķinu un ne mazāk aristokrātiskai priekšrokas došanai* absolūta rakstura stingrībai, lai cik ekscentriskā tā būtu”, prioritāti, ko Dekarts dod nepamatotam lēmumam, kuru ievēro, ja tas reiz ir pieņemts (J. Elster, op. cit., p. 60).

vien to, ka tie neko nevar pierādīt, vai, precīzāk, – rāda, ka ar noteiktu kvantifikāciju un patvaļīgu kalkulāciju par “imaginārām grupām” var pierādīt vienalga ko: to, ka no 20 lidotājiem 5 iegūst paaugstinājumu, bet 15 neiegūst; no 20 studentiem 6 saņem 200 balles, bet 8–100 balles un 6 – nesaņem nevienu balli.²² Taču, lai neuzskaitītu visas “matemātiskās rekreācijas”, kas ļoti nopietni tiek uzdotas par antropoloģiskām analizēm, piemēram, “cietumnieka dilemma” un citas miklas, kas cirkulē pa apli, pietiktu ar vienu piemēru, kas ir visu citu vērts, – par smēķētājiem, kas visi kopā nolemj atmest smēķēšanu, un visiem resnuļiem, kas nolemj gavēt: “Iedomāsimies XIX gadsimta krievu, kam pēc dažiem gadiem jāsaņem liels mantojums. Pārņemts no socialistiskiem ideāliem, viņš vēlas atdot zemi zemniekiem. Taču viņš zina, ka ar laiku viņa ideāli var vājināties. Lai cīnītos pret to, viņš dara divas lietas. Vispirms viņš paraksta oficiālu dokumentu, ar kuru atsakās no sava īpašuma un kuru varēs anulēt tikai ar viņa sievas piekrišanu; pēc tam viņš saka sievai: “Ja es mainu savas domas un lūdzu jums anulēt šo dokumentu, apsoliet man, ka jūs tam nepiekrītsiet.” Varbūt viņš piebilst: “Es uzskatu savu ideālu par daļu no sevis. Ja es to zaudēju, es gribu, lai jūs domājat, ka esmu beidzis eksistēt; es gribu, lai šajā brīdī jūsu vīrs jūsu acīs vairs nebūtu tas, kurš šodien prasa dot viņam šo solījumu, bet kāds cits. Apsoliet man, ka jūs nedarīsiet to, ko tas otrs jums prasīs!” (D. Parfit, “Later selves and moral principles”, in A. Montefiore ed., *Philosophy and Personal Relations*, London, Routledge and Kegan Paul, 1973, p. 137–169.) Vai ir nepieciešams teikt, ka šāda veida “piemēru” izdomāšana un palaišana aprītē, tāpat kā vispārējā nozīmē zināmie “absurdi saprātīgie” formālās domāšanas vingrinājumi, kā saka Niče,²³ kas, attiecināti uz kaut kādiem objektiem, ļauj runāt par sociālo pasauli tā, it kā par to vispār nerunātu, t.i., ka visi šie piemēri paredz un pat sekmē *sociālās pasaules nolieģšanu?*

Tātad var likt funkcionēt heuristiskajam *a contrario* modelim kā Paskāla analīzes visneparastākajam, visneticamākajam un visneparastākajam, vienā vārdā sakot – vismazāk socioloģiskajam no visiem racionālajiem lēmumiem²⁴ – *lēmumam ticēt*, kas ir loģisks derību argumenta turpinājums. Ņemot vērā – kā aptuveni saka Paskāls – ka tam, kurš spēlējas ar Dieva eksistenci, izdara galīgu likmi, lai vinnētu nebeidzamu peļņu, ticība pastāv bez diskusijām – kā vienīgā racionālā stratēģija; acimredzot, ja vien tic saprātam, – piebilst

²² R. Boudon, *Effets pervers et ordre social*, Paris, P.U.F., 1977, *passim*; par “imaginārām grupām”, p. 39.

²³ F. Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, Paris, Mercure de France, 1951, p. 100.

²⁴ Un tāpēc vispiemērotākajam, lai izraisītu Džona Elstera interesi un komentāru (op. cit., p. 47–54).

Paskāls, bet Džons Elsters un visi tie, kas, tāpat kā viņš, ir pieraduši dzīvot tīrās loģikas pasaulē, noteikti par to aizmirst, – būdami *uzņēmīgi* pret šādiem apsvērumiem. Lai kā arī būtu, nevar racionāli vadīt projektu par ticības pamatošanu ar racionālu lēmumu, neprasot no saprāta līdzdalību sevī paša iznīcināšanai ticībā, šajā “prāta noliegšanā”, kas visaugstākā mērā ir “saskaņā ar prātu”: lai no lēmuma ticēt, ko var izraisīt prāts, pārietu pie *stingras ticības*, kas ir spējīga pārvarēt apziņas un gribas nevienmērību, esam spiesti atsaukties uz citām spējām nekā prāta spējas, jo prāts, par kuru gribas domāt, ka tas ir spējīgs novest pie lēmuma ticēt, nekādā veidā nevar ilgstoši atbalstīt ticību: “Nevajag sevi novērtēt par zemu: mēs esam gan automāts, gan gars. Tāpēc mūsu pārlicības instruments nav vienīgi pierādījumi. Cik maz ir pierādītu lietu! Pierādījumi pārlicina tikai prātu. Paradums dara mūsu pierādījumus visspēcīgus, un tie ir visticamākie: paradums saliek automātu, un tas savukārt virza prātu bez domas klātbūtnes. Kurš ir pierādījis, ka rīt būs diena un ka mēs mirsim? Un vai vēl kam cilvēks tic vēl vairāk? Tātad paradums mūs par to pārlicina; tieši paradums rada tik daudz kristiešu; tas rada turkus, pagānus, amatniekus, kareivjus utt. (..) Visbeidzot, ir jāvērsas tieši pie paraduma, kad prāts reiz ir redzējis, kur gul patiesība, lai iegremdētu un iekrāsotu mūs šajā ticībā, kas ik mirkli slid prom no mums, – jo vienmēr turēt klāt pierādījumus ir pārāk sarežģīti. Ir jāiemanto daudz vieglāka ticība, tā, ko dēvē par paradumu, kas bez varmācības, mākslas vai bez argumentiem liek mums ticēt kaut kam un virza visus mūsu spēkus šai ticībā, tā ka mūsu dvēseles šo ticību pieņem dabiski. Kad tic tikai ar pārlicības spēku un automāts tiecas ticēt kam citam, – ar to nepietiek. Tātad jāliek ticēt abām mūsu būtības daļām: prātam – ar iemesliem, ko pietiek iepazīt vienreiz dzīvē, un automātam – ar paradumu un neļaujot tam sliekties uz pretējo pusi.”²⁵ Šī neparastā ticības pamatu analīze, kas dota visiem tiem, kuri cenšas aptvert ticību *priekšstatu* terminos, nekavēja Paskālu pieļaut to logosa un loģikas profesionāļu parasto kļūdu, kuri vienmēr pieņem, kā teica Markss, loģikas lietas par lietu loģiku. Sācis ar reālistisku uzdevumu izprast brīvprātīgu lēmumu ticēt saskaņā ar parastas ticības parastu iegūšanas modeli, viņš beidz ar to, ka padara prakses subjekta brīvprātīgu lēmumu par prakses principu, ko izraisījusi ilgstoša nosliece uz šo praksi: “Jūs gribat nonākt

²⁵ Pascal, Pensées, 252.

pie ticības, taču nezināt ceļu pie tās; jūs gribat izdziedēties no neticības un prasāt pēc zālēm: uzziniet no tiem, kas bija sasaistīti tāpat kā jūs un kas tagad liek uz spēles visu savu mantu (...). Sekojiet viņiem tajā, ar ko viņi bija sākuši: t.i., darot visu tā, it kā viņi ticētu – slacītu sevi ar svētīto ūdeni, apmeklētu mesas utt. Dabiski, tas palīdzēs jums ticēt un notrulinās jūs.²⁶ Darot tā, it kā griba un apziņa būtu pamatā sliekšmei, kas “bez varmācības, bez mākslas, bez argumentiem liek mums ticēt kaut kam”, Paskāls atstāj neskartu pirmsākuma noslēpumu, kas novests līdz lēmuma par lēmumiem pieņemšanas bezgalīgam regresam; padarot ticību par brīva, bet pašdestruktīva lēmuma atbrīvot sevi no brīvības, viņš iekrīt *brīvprātīgi patvaļīgas ticības* antinomijā, no kuras nevar izvairīties loģisku paradoksu mīļotāji (patiesi, kā atzīmējis Bernards Viljamss, pat ja ir iespējams pieņemt lēmumu ticēt *p*, nav iespējams reizē ticēt *p* un ticēt, ka ticēšanas fakts *p* izriet no lēmuma ticēt *p*; ja vēlas izpildīt lēmumu ticēt *p*, tad ir arī jāizdzēš šis lēmums ticēt no ticīgā atmiņas). Citiem vārdiem runājot, lēmumu ticēt var sekmīgi piepildīt tikai tad, ja to pavada lēmums aizmirst, t.i., pieņemt lēmumu aizmirst par lēmumu ticēt.²⁷

Nemaz nav jāsaka, ka visas šīs antinomijas izriet no gribas domāt praksī gribas lēmumu loģikas jēdzienos. Faktiski var saprast šos anglofonos filozofus, kas ir spiesti atzīties nespējā pamatot atšķirību starp *izlaidumu* (omission) un *uzdevumu* (commission): *uzdevuma* akti – apzinātas un brīvprātīgas pienākumu uzņemšanās akti – visbiežāk tikai sankcionē pakāpeniski pieaugošas neizpildes iezīmes; izlaiduma akti – neskaitāmas bezgalīgi mazas *ne-izlēmības*, kas retrospektīvi varētu tikt aprakstītas kā “liktenis” vai kā “aicinājums” (nav nejaušība, ka visbiežāk piesauktie “lēmuma” piemēri gandrīz vienmēr ir *pārrāvumi*). Taču, analizējot dziļāk, nevar neredzēt, ka lēmums, ja tāds ir, un “priekšrocību sistēma”, kas ir tā pamatā, ir atkarīgi ne tikai no lemjošās personas visām iepriekšējām izvēlēm, bet arī no nosacījumiem, kādos ir realizējušās šīs “izvēles” un kuru lielāko daļu veido visas to izvēles, kuri ir izlēmuši lemjošās personas vietā, iepriekš nospriežot tās spriedumus un līdz ar to veidojot tās galīgo spriedumu. Paradoksi, ar kādiem sastopas centieni apzināt ticību lēmumu

²⁶ Pascal, Pensées, 233.

²⁷ B. A. O. Williams, “Deciding to believe”, in Problems of the Self, Cambridge U. P., 1973, p. 136–151, Dž. Elsters citē šo fragmentu, op. cit., p. 151. Paradoksu mīļotāji atradis citu izraudzīšanas objektu “lēmumā” mīlēt vai vairs nemīlēt (kā Alidors no *La place Royale*, kas pārtrauc attiecības ar to, kuru mīl, ar vienu vienīgu mērķi – pierādīt sev savu brīvību).

loģikas terminos, rāda, ka reālu ticības iegūšanu raksturo fakts, ka tā praksē atrisina šīs antinomijas. Ģenēze ietver sevī ģenēzes amnēziju: ticības iegūšanas loģika, šī neapzinātā, nepārtrauktā, nemanāmā priekšnoteikumu radīšanas loģika, kas izpaužas gan caur eksistences nosacījumiem, gan arī ar nepārprotamu stimulu vai brīdinājumu starpniecību, pieprasa aizmirst iegūšanas faktu un uzturēt ilūziju par iegūtā iedzimto dabu. Tāpēc nav vajadzības atsaukties uz šo pēdējo brīvības un personas goda patvērumu, “nelaimīgo apziņu” kā lēmumu aizmirst par lēmumu un meliem sev pašam –, lai apzinātos faktu, ka ticība vai jebkurš cits kultūras ieguvuma veids var tikt pārdzīvots vienlaikus kā loģiski nepieciešams un socioloģiski absolūts.²⁸

Antropoloģiskās konstrukcijas, pie kurām “racionālā aktiera” teorijas aizstāvjiem jāmeklē palīdzība, lai uzņemtos teorētisko pieņēmumu sekas, saskaņā ar kurām racionālai darbībai nav nekādu citu avotu kā vien tieksme pēc racionalitātes un racionāla subjekta brīva, attīstīta aplēse atspēko šā postulāta absurdumu un sekmē prakšu pamatojuma meklējumus attiecībās starp ārējām pretrunām, kas veido daudzveidīgas izvēles robežas, un dispozīcijām, kas ir ekonomisko un sociālo procesu produkti, vairāk vai mazāk nereducējami uz šīm atsevišķi definētajām pretrunām.²⁹ “Racionāla aktiera” teorija, kas meklē darbību “izcelšanos”, vienalga, vai tās būtu stingri ekonomiskas vai ne, ar “apziņas” “intenci”, bieži tiek saistīta ar prakšu “racionalitātes” ierobežotu koncepciju, ar ekonomismu, kas uzskata par racionālām (vai arī tām pielīdzināmām, šajā loģikā – ekonomiskām) tās prakses, kas ir apzināti orientētas uz maksimālo (ekonomisko) peļņu par minimālo (ekonomisko) cenu. Finālistu ekonomisms izskaidro prakses, tiešā un ekskluzīvā veidā reducējot tās uz ekonomiskām interesēm, kas tiek traktētas kā apzināti izvirzīti mērķi; mehānistiskais ekonomisms, kas ne mazāk tiešā un ekskluzīvā veidā attiecina prakses uz ekonomiskām interesēm, kas definētas tikpat šaurā veidā, bet traktētas kā *cēloņi*; abi ignorē

²⁸ Neapšaubāmi, kā tas bija parādīts iepriekš (*P. Bourdieu, La distinction*, op. cit., īpaši lpp. 58–59), šī ilūzija atrod vislabvēlīgākos nosacījumus sevis piepildīšanai, kad eksistences materiālo nosacījumu galvenā ietekme realizējas paradoksālā, negatīvā veidā, ar neveiksmi, caur vistiešāko un visbrutālāko ekonomisko pretrunu neitralizēšanu. Šī ilūzija atrod lieliskus izteiksmes līdzekļus un pastiprinājumu visās *antiģenētiskās* domāšanas formās (tās vispilnīgākais piemērs – vēl vienreiz – ir Sartrs ar savu “sākotnējā projekta” jēdzienu).

²⁹ Būtiskas prioritātes tiek noteiktas piedāvāto iespējamību un neiespējamību telpas attiecībās pret dispozīciju sistēmu, kur visas iespējamību telpas pārvērtības nosaka prioritāšu izmaiņas, kas pakļautas *habitus* loģikai (sk. *P. Bourdieu, La distinction*, op. cit., p. 230 sq.).

to, ka praksēm var būt citi pamatojumi, nevis mehāniski iemesli vai apzināti mērķi un ka tās var pakļauties ekonomiskai loģikai, tai pašā laikā nepakļaujoties šauri ekonomiskām interesēm. Pastāv *prakšu ekonomija* – imanents pamats praksēm, kuras “izcelšanās” nav meklējama nedz prāta “lēmumos” kā apzinātā aprēķinā, nedz ārēju mehānismu noteiksmēs pret un par aģentiem. Esot racionālās prakses *strukturās* sastāvā kā tādā, t.i., vislabākajā veidā pielāgotai, lai ar mazākajām izmaksām sasniegtu mērķus, kas ierakstīti atsevišķa lauka loģikā, šī ekonomija var tikt raksturota attiecībā pret visa veida funkcijām, no kurām tikai vienu – peļņas maksimizēšanu naudas izteiksmē – atzīst ekonomisms.³⁰ Citiem vārdiem runājot, nevienas citas darbības formas kā vien racionālas darbības vai mehāniskas reakcijas neatzišana neatstās iespējas saprast visu saprātīgo loģiku, kas nav pārdomāta plāna produkts vai – vēl spēcīgāka iemesla dēļ – racionāla aprēķina produkts; apveltītas ar zināmu objektīvu galamērķi, nebūdamas apzināti organizētas attiecībā uz skaidri izvirzītu mērķi; saprotamas un sakarīgas, nebūdamas loģiskas ieceres un saprātīga lēmuma rezultāts; pielāgotas nākotnei, nebūdamas kāda projekta vai plāna produkts. Un, nevēloties atzīt, ka ekonomija, ko apraksta ekonomiskā teorija, ir vien sevišķs gadījums veselā *ekonomiju* universā, t.i., cīņu laukā, kas atšķiras gan ar likmēm un deficītiem labumiem, ko radījis šis lauks, gan ar kapitāla veidu, kas tur iesaistīts, šie pētnieki nevarēs izprast specifiskās formas, saturu un pielietošanas punktus, kas tādējādi tiek uzspiesti specifisku peļņu maksimizāciju un ļoti vispārēju optimizācijas stratēģiju pētišanai (kur ekonomiskās stratēģijas šaurā nozīmē ir tikai viena no daudzām formām).³¹

³⁰ Saraut saites ar ekonomismu, lai aprakstītu iespējamo ekonomiku universu, nozīmē izvairīties no alternatīvas starp materiālistiskām, šauri ekonomiska rakstura interesēm un neieinteresētību, kā arī gatavību apmierināt pietiekamā apsvēruma principu, saskaņā ar kuru nav darbības bez iemesla, t.i., – bez intereses vai, ja labāk tik, – *bez investēšanas spēlē un likmē, illusio, commitment*.

³¹ *Loģikas lauku* invariantu principu eksistence pieļauj vispārēju koncepciju lietošanu, kas ir pavisam kas cits nekā vienkārša (kā reizēm cenšas attēlot) to jēdzienu, kuri aizgūti no ekonomikas, “pārceļšana” pēc analogijas.

3. nodaļa

STRUKTŪRAS, *HABITUS*, PRAKSES

Objektīvisms veido sociālo pasauli kā izrādi vērotājam, kuram ir "viedoklis" par darbību un kurš, ienesdams objektā savas attieksmes pret to principus, rīkojas tā, it kā viņa eksistences vienīgais pamatojums būtu zināšanu apguve un visas viņa mijiedarbības ar objektu reducētos uz simboliskām apmaiņām. Šāds viedoklis ir raksturīgs tam, kurš ieņem samērā augstu pozīciju sociālajā struktūrā; no tās sociālā pasaule izskatās kā izrāde (ne vien ideālistiskās filozofijas, bet arī glezniecības un teātra nozīmē), un prakses tiek uzskatītas tikai par teātra lomu izspēli, partitūru atskaņošanu vai plānu izpildīšanu. Prakses teorija, aplūkota kā prakse, pretēji pozitīvistu materiālismam atgādina, ka, no vienas puses, izziņas objekti ir *konstruēti*, nevis pasīvi iereģistrēti un, no otras puses, – pretēji intelektuāļu ideālismam – šīs konstrukcijas princips ir strukturētu un strukturējošu dispozīciju sistēma, *habitus*, kas veidojas praksē un vienmēr ir orientēta uz praktiskām funkcijām. Patiešām (tāpat kā Marksa "Tēzēs par Feiērbahu"), tā ir atkāpšanās no suverēnā viedokļa, saskaņā ar kuru objektīvistu ideālisms sakārto pasauli, tomēr neatmetot pasaules uztveres "darbības aspektu", kas reducē izziņu uz reģistrēšanu. Pietiek ievietot sevi "reālā darbībā kā tādā", t.i., praktiskās attiecībās ar pasauli, šajā iepriekš aizņemtajā un vienlaikus aktīvajā klātbūtnē pasaulē, caur kuru pasaule pastāvīgi atgādina par savu klātbūtni (ar neatliekamajām lietām, ar to, kas ir jāizdara vai jāpasaka, kas tiek darīts, lai par to pateiktu) un tieši diktē žestus un vārdus, taču nekad nepārvēršas par izrādi. Ir tikai jāizvairās no *struktūras reālisma*, pie kura neizbēgami noved objektīvisms, tas ir brīdis, kas nepieciešams attiecību saraušānai ar sākotnējo pieredzi un objektīvo saišu veidošanai, kad samazinās šo attiecību nozīme, traktējot tās kā realitātes, kas jau izveidojušās ārpus indivīda vai grupas *vēstures*; nedrīkst iekrist arī subjektīvismā, kas nespēj

apzināt sociālās pasaules vajadzības. Tālab ir jāatgriežas pie prakses – *opus operatum* un *modus operandi* dialektiskās vietās –, kas ir vēsturiskās prakses, objektīvēti un inkorporēti produkti; pie struktūras un *habitus*.¹

Nosacījumi, apvienoti ar īpašu eksistences nosacījumu šķiru, rada *habitus* – ilgstošu un pārvietojumu dispozīciju sistēmas, strukturētas struktūras, kas sliecas funkcionēt kā strukturējošas struktūras, t.i., kā prakses un priekšstatus ģenerējoši un organizējoši principi, kas var būt objektīvi pielāgoti to mērķim, bet nepieļauj apzinātu virzību uz šo mērķi vai nepieciešamo operāciju apgūšanu, lai to sasniegtu. Objektīvi “sakārtoti” un “parasti” *habitus* tomēr nekādā mērā nav likumpaklausības produkts, un tādad, tiekot kolektīvi radīti, tie nav arī kāda diriģenta organizējošas iedarbības produkts.²

Nevar pilnībā izslēgt to, ka *habitus* reakcijas var pavadīt stratēģisks apsvērums, kas apzināti tiecas realizēt operāciju, ko *habitus* īsteno citā veidā, un, proti, novērtēt iespējas, kas paredz pārveidot pagātnes rezultātu apsvērtā mērķī. Taču šīs reakcijas vispirms raksturojas ārpus jebkura apsvēruma attiecībā pret *objektīvām iespējām*, kas tieši saistītas ar tagadni (lietas, kas ir

¹ Objektīvējošas konstrukcijas iepriekšējo pieņēmumu atklāšana paradoksālā veidā izrādījās aizkavējusies visu to dēļ, kuri gan lingvistikā, gan antropoloģijā bija mēģinājuši “labor” strukturālo modeli, atsaucoties uz “kontekstu” vai “situāciju”, lai izskaidrotu variācijas, izņēmumus un atgadījumus [nevis (kā to dara strukturālisti) no tiem veidotu vienkāršus variantus, kas absorbējas struktūrā], un tādējādi ekonomējuši, neuzdodot radikālu jautājumu par objektīvējošu domāšanas veidu un neatgriežoties pie brīvas tīra subjekta izvēles, kam nav nedz sakņu, nedz saistību. Tādējādi tā saucamā *situational analysis* metode, kas sastāv no “individu vērošanas dažādās sociālās situācijās”, lai noteiktu, “kā indivīdi var realizēt izvēles īpašas sociālās struktūras robežās” (sk. *M. Gluckman*, “Ethnographic data in british social antropologie”, *Sociological Review*, IX (1), mars 1961, p. 5–17; un arī *J. Van Velsen*, *The Politics of Kinship, A Study in Social Manipulation among the Lakeside Tonga*, Manchester, Manchester University Press, 1964, rééd. 1971), paliek ieslēgti likuma un izņēmuma alternatīvā. Ličs (kuru bieži piesauc šīs metodes aizstāvji) šo alternatīvu ir izteicis pavisam skaidri: “Es apgalvoju, ka nav iespējamās strukturālās sistēmas, kurās visi sociālās darbības ceļi ir stingri noteikti. Ikvienā dzīvesspējīgā sistēmā ir jābūt jomai, kurā indivīds ir brīvs veikt izvēles un manipulēt ar sistēmu sev par labu.” (*E. Leach*, “On certain unconsidered aspects of double descent systems”, *Man*, LXII, 1962, p. 133.)

² Vajadzētu pacensties pilnīgi atteikties no runām par jēdzieniem kā tādiem, tādējādi pakļaujot sevi riskam būt gan shematiskam, gan formālam. Kā visi dispozicionālie jēdzieni, arī *habitus* jēdziens, kas ar savu vēsturisko lietojumu iezīmē iegūtu pastāvīgu un ģenerējošu dispozīciju sistēmu, varbūt ir visvērtīgākais ar to, ka atbrīvo no neīstām problēmām un neīstiem risinājumiem, ļauj skaidrāk uzdot un risināt jautājumus, liek ieraudzīt izteikti zinātniskas grūtības.

jādara vai nav jādara, ir vai nav jāsaka) un pret iespējamu *nākotni*, kas – pretstatā nākotnei kā “absolūtai iespējamībai” (*absolute Möglichkeit*) Hēgeļa vai Sartra nozīmē, ko izveidojis tīrs “negatīvās brīvības” projekts, piedāvājas kā nepieciešamība, pretendējot uz eksistenci, kas izslēdz jebkuru apsvērumu. Praksei neeksistē objektīvā patiesība līdzīgi kā nosacītas un hipotētiskas palaišanas ierīces, bet tā darbojas tikai tad, ja gadās aģenti, kas ir spējīgi šos stimulus *pazīt*.³ Praktiskā pasaule, kas konstituējas attiecībās ar *habitus*, kas darbojas kā kognitīvu un motivējošu struktūru sistēma, ir jau realizētu mērķu, sekojošu procedūru vai attīstības, kas jāturpina, pasaule; tā ir objektu (kas apveltīti ar “pastāvīgām teleoloģiskām īpašībām”, kā saka Huserls), instrumentu vai institūciju pasaule; tas ir tāpēc, ka patvaļīgam stāvoklim (Sosīra vai Mosa nozīmē) piemītošas likumsakarības tiecas atklāties kā nepieciešamas un pat dabiskas tāpēc vien, ka šīs likumsakarības ir uztveres un novērtēšanas shēmu pamatā, ar kuru palīdzību tās ir apjēdzamas.

Ja regulāri tiek novērota ļoti cieša korelācija starp zinātniski konstruētām *objektīvām iespējamībām* (piemēram, iespēja iegūt to vai citu labumu) un aģentu *subjektīviem centieniem* (“motivācijām” un “vajadzībām”), tas nenozīmē, ka aģenti apzināti pielāgo savus centienus precīzām savu iespējamo panākumu iespējamības novērtējumam, kā to dara spēlētājs, kas izdara likmes atkarībā no precīzas saņemtās informācijas par savām iespējām uzvarēt. Realitātē dispozīciju noturīgums attiecībā uz iespējamo un neiespējamo, brīvību un nepieciešamību, izdevībām un aizliegumiem, kas ietverti objektīvos nosacījumos (kurus zinātne fiksē kā statistiskas likumsakarības, tādas kā kādai grupai vai šķīrai objektīvi rezervētas varbūtības), rada dispozīcijas, kas ir objektīvi savienojamas ar dotajiem nosacījumiem un šādā nozīmē jau iepriekš pielāgotas to prasībām. Visneticamākās prakses, kas vēl pirms to izskatīšanas tiek izslēgtas kā *neiedomājamas* ar to tiešo

³ Priekšmeta atribūtu *strukturālā reljefa* jēdziens, t.i., kas tam tiek piedēvēts (piemēram, krāsa vai forma), ir vieglāk ņemams vērā kādā semantiskā analizē nekā nozīmes, ko tas ietver” (*J. F. Le Ny, La sémantique psychologique, Paris, P.U.F., 1979, p. 190 sq.*), tāpat kā Vēbera “vidējo iespēju” jēdziens, kuru var uzskatīt par strukturālā reljefa ekvivalentu, bet citā kontekstā tā ir *abstrakcija*, tāpēc ka reljefs mainās atkarībā no dispozīcijām. Tas ļauj izvairoties no tīra subjektīvisma, jo ņem vērā uztveres objektīvo determināciju. Ilūzija par brīvu situācijas īpašību un caur to darbības mērķu radišanu, bez šaubām, rod acimredzamu pamatojumu noslēgtā ķēdē, kura raksturīga jebkurai nosacījuma reakcijas izstrādei, kas tiecas nobloķēt *habitus* atbildes reakciju, kura ir objektīvi ierakstījusies tā “formulā”, bet kurai tas paziņo par sava palaišanas mehānisma iedarbīgumu, nostiprinot šo formulu saskaņā ar tās principiem, t.i., liekot tai eksistēt kā *svarīgam jautājumam* attiecībā uz īpašu veidu, kā izjautāt realitāti.

pakļaušanos kārtībai, kas aģentiem liek no nepieciešamības veidot tikumu, t.i., liek atteikties no neiespējamā un gribēt neizbēgamo. Paši apstākļi, kādos formējas *habitus* – *nepieciešamības veidotais tikums*, nozīmē to, ka anticipācijas, ko rada *habitus*, tiecas neievērot ierobežojumus, kuriem pakļaujas jebkuru iespējamību paredzējuma ticamība, un, proti, tiecas aizmirst, ka eksperimentālie nosacījumi netika mainīti. Tā, atšķirībā no zinātniska novērtējuma, kas tiek koriģēts pēc katra eksperimenta saskaņā ar stingriem aprēķina noteikumiem, *habitus* anticipācijas, t.i., zināmā mērā praktiskas hipotēzes, kas ir dibinātas iepriekšējās pieredzēs, piešķir pārāk lielu nozīmi agrākajām pieredzēm. Īstenībā tās ir noteiktai eksistences nosacījumu grupai raksturīgas struktūras, kas caur sociālo un ekonomisko nepieciešamību, kura uz tām iedarbojas relatīvi autonomā mājsaimniecības un ģimenes attiecību pasaulē, vai, citiem vārdiem sakot, tīri ģimeniskām šīs ārējās nepieciešamības izpausmēm (darba dališana starp abu dzimumu personām, priekšmetu pasaule, patērēšanas veidi, attiecības ar vecākiem utt.) rada *habitus* struktūras, kas savukārt ir jebkuras vēlākās pieredzes uztveres un novērtēšanas pamatā.

Būdams vēstures produkts, *habitus* rada individuālas un kolektīvas vēstures prakses un tādad – pašu vēsturi saskaņā ar vēstures radītajām shēmām; tas nodrošina aktīvu pagātnes pieredžu klātbūtni, kas nogulsnējas katrā organismā uztveres, domāšanas un darbības shēmu formā, un daudz precīzāk nekā visi formālie noteikumi un saprotami formulētās normas garantē prakšu atbilstību un pastāvību laika ritumā.⁴ Tāda dispozīciju

⁴ Sociālās formācijās, kur dominēšanas attiecību (arī ekonomiska un kultūras kapitāla) reprodukcija nav nodrošināta ar objektīviem mehānismiem, ir nepieciešams nebeidzams darbs, lai uzturētu personiskas atkarības attiecības, kuras jau iepriekš ir lemtas neveiksmei, ja tās nevar rēķināties ar sociāli konstituētu *habitus* pastāvību, un kuras nemitīgi pastiprina ar individuālām vai kolektīvām sankcijām. Šajā gadījumā sociālā kārtība galvenokārt balstās uz kārtību, kas valda smadzenēs, un *habitus*, t.i., organisms, kā grupa apgūst šo kārtību un turpmāk pieprasa to no grupas, funkcionē kā kolektīvās atmiņas materializācija, reproducējot pēctečos priekšgājēju iegūto. Grupas tiekšanās saglabāt savu eksistenci, kas tādējādi ir nodrošināta, funkcionē daudz dziļākā līmenī nekā "ģimenes tradīcijas", kuru pastāvība pieļauj apzināti uzturētu uzticību un arī sargus, un no turienes nāk to svešā, salīdzinot ar *habitus* stratēģijām, rīdītātē (*habitus*, rodoties jaunām situācijām, ir spējīgs izdomāt jaunus veidus, kā pildīt senas funkcijas); vēl dziļākā līmenī nekā apzinātas stratēģijas, ar kuru palīdzību aģenti mēģina aktīvi iedarboties uz savu nākotni un to veidot pēc pagātnes līdzības, kā testamentāru rīkojumu vai pat skaidri formulētu normu gadījumā vienkārši *saucieni pie kārtības*, t.i., pie iespējamā, divkāršo *habitus* efektivitāti.

sistēma – pagātne, kas ietiecas tagadnē un cenšas saglabāties nākotnē, aktualizējoties praksēs, kas ir strukturētas saskaņā ar sistēmas principiem; un iekšējais likums, caur kuru nepārtraukti realizējas ārējo nepieciešamību likums, ko nevar reducēt uz nemākslotu, situatīvu piespiešanu, – ir pamatā kontinuitātei un sakārtotībai, ko objektīvisms, pats to neapzinoties, piedēvē sociālām praksēm; un regulāras transformācijas, kuras nevar izskaidrot nedz mehāniskā socioloģisma virspusējais un tūlītējais determinisms, nedz tīri iekšējais, bet tikpat nepilnīgais, stihiskais subjektīvisms. *Ārējā interiorizācija* ļauj izvairīties no prestata starp spēkiem, kas saistīti ar sistēmas iepriekšējo stāvokli un ir *ārēji* (attiecībā pret ķermeņiem), un iekšējiem spēkiem (konkrētā mirkļa radītiem, brīvas gribas motivētiem, acumirkļīgiem lēmumiem). Tā ļauj izpausties ārējiem spēkiem, bet tikai saskaņā ar specifisku organismu loģiku, kuros šie spēki ir iemiesoti, t.i., ilgstošā, sistemātiskā un ne mehāniskā veidā. *Habitus* kā ģenerējošu shēmu apgūta sistēma ļauj brīvi producēt jebkuras domas, uztveres un darbības, kas iekļaujas robežās, kuras piemīt konkrētā *habitus* (un vienīgi tā) īpašojumu producēšanai. Struktūra, kuras produkts ir *habitus*, caur to (*habitus*) vada praksi, taču ne mehānistiski deterministiskā veidā, bet caur pretrunām un ierobežojumiem, ko jau sākotnēji noregulējusi tā izdoma. Ņemot vērā *habitus* bezgalīgās un tomēr stingri ierobežotās ģenerācijas spējas, nav grūti iedomāties, ka *habitus* tiecas pārvarēt antinomijas, kurās mēs parasti esam ieslēgti: determinisms un brīvība, paradums un radišana, apziņa un bezapzinātais, indivīds un sabiedrība. Tā kā *habitus* ir bezgalīga spēja brīvi (bet kontrolēti) radīt produktus – domas, uztveres, izpausmes, darbības – bet *habitus* radīto vienmēr ierobežojusi paša *habitus* veidošanās vēsturiskie un sociālie nosacījumi, tā dotā brīvība ir nosacīta un hipotētiska, tā neļauj ne radīt kaut ko jaunu un neredzētu, ne arī vienkārši mehāniski reproducēt sākotnējo un ierasto.

Nekas nav maldinošāks kā retrospektīva ilūzija, kas it kā atjauno dzīves faktus (piemēram, tādi kā mākslinieka darbi vai biogrāfiski notikumi) kā jau iepriekš zināmas un pastāvošas būtības iemiesojumu. Tāpat kā mākslinieciskā stila patiesība neslēpjas autora oriģinālās iedvesmas iedīgli, bet nepārtraukti tiek iedibināta un pārdibināta dialektikā starp objektivējošo intenci un jau objektivēto intenci, tieši tāpat arī jēgas (vienības, par kurām galu galā sāk šķīst, ka tās pastāvējušas vēl pirms darbībām un darbiem, kas pareģo gaidāmo galīgo nozīmi, kura retrospektīvi pārveido laika ziņā atšķirīgus momentus vienkāršās skicēs) zināma veida noteiktība formējas, saduroties jautājumiem, kas eksistē

tikai prātā un prātam, kas jau ir bruņojies ar noteikta tipa shēmām un risinājumiem, kas iegūti, lietojot šīs pašas shēmas. Tā kā viena *habitus* (vai homologa *habitus* – tāda, kas ir kādas grupas vai šķiras dzīves stila vienības pamatā) radīto darbu vai prakšu sistēmas ģenēze nevar tikt aprakstīta nedz kā unikālas un vienmēr sev identiskas būtības autonoma attīstība, nedz kā nepārtraukta jaunā radīšana, jo tā izriet no nepieciešamas, bet iepriekš neparedzamas konfrontācijas starp *habitus* un notikumu, kas var pamudinoši ietekmēt *habitus* tikai tad, ja to izrauj no nejaušu apstākļu sagādīšanās un rada no tā *problēmu*, piedāvājot arī tās risinājuma principus. *Habitus* kā *mākla iedibināt* ir tas, kas ļauj radīt neskaitāmas prakses, turklāt relatīvi neparedzamas (tāpat kā atbilstošās situācijas), bet tomēr limitētas to dažādībā. Īsi sakot, būdams objektīvu likumsakarību īpašas šķiras *produkts*, *habitus* tiecas radīt “saprātīgas” uzvedības veidus, kuri izrietētu no “veselā saprāta” un būtu iespējami šo un vienīgi tikai šo likumsakarību robežās un kuriem ir visas iespējas tikt pozitīvi sankcionētiem, tāpēc ka tie ir objektīvi pielāgoti konkrētā lauka raksturīgajai loģikai, kura objektīvo nākotni tie paredz. Tai pašā laikā *habitus* tiecas “bez varmācības, mākslas un argumentiem” izslēgt visas “neprotības” (“tas nav mums”), t.i., uzvedību, kuru var negatīvi vērtēt, tāpēc ka tā nav savienojama ar objektīvajiem apstākļiem.

Prakses tiecas reproducēt likumsakarības, kas imanenti piemīt tiem nosacījumiem, kādos tika producēts to ģenerējošais princips, vienlaikus pielāgojoties prasībām, kuras kā objektīva iespējamība ierakstās situācijā, ko nosaka kognitīvās un motivējošās struktūras – *habitus* sastāvdaļas. Tāpēc prakses nevar apskatīt atrauti nedz no esošajiem nosacījumiem, kas, iespējams, ir tās izraisījuši, nedz no pagātnes nosacījumiem, kas ir radījuši *habitus* – ilgstošu prakšu ražošanas principu. Tātad izskaidrot, kas ir *habitus*, var tikai tad, ja tiek analizēti sociālie nosacījumi, kuros ir veidojies *habitus* (vienlaikus radot savas veidošanās nosacījumus), un sociālie nosacījumi, kādos tas ir likts lietā, t.i., nepieciešams veikt

⁵ “Šī subjektīvā, mainīgā iespējamība, kas dažkārt izslēdz šaubas un rada *sui generis* pārliecību, kas citkārt parādās tikai kā svārstīga atblāzma, ir tas, ko mēs dēvējam par *filozofisko iespējamību*, tāpēc ka tajā tiecas iemiesoties šī augstākā spēja, pēc kuras mēs spriežam par lietu kārtību un cēloni. Neskaidra līdzīgu iespējamību apziņa piemīt visiem saprātīgiem cilvēkiem, tātad tā nosaka vai vismaz pamato nesatricināmas ticības, ko dēvē par *veselo saprātu*.” (A. Cournot, *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique*, Paris, Hachette, 1922, 1^{re} édition, 1851, p. 70.)

zinātnisku darbu, lai noteiktu sakarības starp šiem diviem sociālās pasaules stāvokļiem, ko realizē *habitus*, kas šo saistību nosaka praksē un ar prakses palīdzību. “Bezapzinātais”, kas ļauj ekonomēt uz šādu sakarību noteikšanu, īstenībā ir tikai vēstures aizmirstība, ko rada pati vēsture, realizējot *habitus* objektīvās struktūras, kuras tā veido savās kvazinatūrās.⁶ Šajā iemiesotās vēstures statusā, kas padarīta par otro dabu un ar to pašu aizmirsta kā vēsture, *habitus* ir visa tā pagājušā darbīgā klātbūtne, kuras produkts tas ir: tā tad tieši *habitus* piešķir praksēm to *relatīvo neatkarību* attiecībā pret tūlītējas tagadnes ārējām determinācijām. Šī darbojušās un darbīgās pagātnes autonomija, kas, funkcionēdama kā uzkrātais kapitāls, kopš senseniem laikiem rada vēsturi un uz pašas vēstures pamata tādējādi nodrošina nepārtrauktību pārmaiņās, kas padara individuālo aģentu par pasauli pasaulē. *Habitus* ir spontānitāte, kam nepiemīt apziņa un griba un kas vienādi pretojas gan lietu eksistences ārpus vēstures mehāniskai nepieciešamībai mehānistiskajās teorijās, tāpat kā subjekta refleksīvajai brīvībai “bez inerces” racionālistu teorijās.

Duālistiskam skatījumam, kas atzīst tikai apziņas aktu pašcaur-spīdīgumu vai no ārpuses determinētas lietas, vajag pretstatīt reālu darbības loģiku, kas noliek vienuviet divas vēstures objektivācijas – objektivāciju ķermeņos un objektivāciju institūcijās, vai, kas galu galā ir tas pats – divus kapitāla – objektivēta un inkorporēta – stāvokļus, ar kuru palīdzību tiek noteikta distance, nodibināta ar nepieciešamību un tās akūtajām vajadzībām. Loģika, kuras paradigmātisko formu var redzēt izteiksmīgu dispozīciju un iedibinātu izteiksmes līdzekļu (morfoloģiski, sintaktiski, leksiski instrumenti, literāri žanri utt.) dialektikā, kas, piemēram, novērojama izdomā, kad tā rodas bez iepriekšēja nodoma improvizēt. Virtuozs, kuru nepārtraukti apsteidz paša vārdi, ar kuriem viņš uztur attiecību starp “nesošo” un “nesamo” (kā saka Nikolajs Hartmanis), atklāj savā runā kādu runas iedarbinātāju, kura dēļ viņa runa

⁶ “Katrā no mums tajā vai citā proporcijā dzīvo vakardienas cilvēks, tas pats vakardienas cilvēks, kurš, apstākļu spiests, dominē mūsos, tāpēc ka tagadne nav nekas liels, salīdzinot ar šo ilgo pagātni, kuras laikā mēs esam veidojušies un no kuras mēs nākam. Tomēr mēs nejutām šo pagātnes cilvēku, tāpēc ka viņš ir iesakņojies mūsos un veido mūsu pašu neapzināto daļu. Mēs esam noskaņoti neievērot nedz viņu, nedz viņa likumīgās prasības. Gluži otrādi, pēdējos cilvēces ieguvumus mēs ļoti spēcīgi izjūtam tāpēc, ka tie, būdami nesenieji, vēl nav paspējuši noformēties neapzinātajā.” (E. Durkeim, *L'évolution pédagogique en France*, Paris, Alcan, 1938, p. 16.)

traucas tāpat kā vilciens pa sliedēm;⁷ citiem vārdiem sakot, radīta saskaņā ar *modus operandi* (kas nav apzināti apgūts), runa ietver "objektīvu nodomu" (kā saka sholastiķi), kas apsteidz tās šķietamā autora apzinātus nodomus un nebeidz piedāvāt arvien jaunus pienācīgus stimulus, kas raksturīgi *modus operandi*, kura produkts ir šī runa un kurš tādējādi darbojas kā "garīgs automāts". Ja gudrajiem vārdiem nepārprotami ir raksturīga iepriekšneparedzamība un retrospektīva nepieciešamība, tad tas ir tāpēc, ka apsvērums, kas atrod un ceļ gaismā ilgu laiku slēptus resursus, ir *habitus*, kurš jo labāk rikojas ar objektīvi pieejamiem izteiksmes līdzekļiem, jo lielākā pakāpē tie bija pieejami *habitus* brīdī, kad tas kļuva brīvs no šiem izteiksmes līdzekļiem un kad tas realizē visretākās iespējamības, kuras nepieciešami satur sevī šie līdzekļi. Valodas izjūta un konkrētajā sabiedrībā lietojamo nozīmju dialektika ir īpašs un īpaši nozīmīgs dialektikas starp *habitus* un institūcijām gadījums, t.i., starp diviem aizgājušās vēstures objektivācijas veidiem, kurā nepārtraukti rodas vēsture, kas vienlaikus parādās kā iepriekš nebijusi un neizbēgama.

Ģenerējošā principa statusā, kas formējies no regulētas improvizācijas, *habitus* kā praktiska sajūta veic jēgas *reaktivāciju*, kur jēga ir objektivēta institūcijās. *Habitus* veidojas iedvesmošanas un apgūšanas darbā, kas ir nepieciešams, lai šie kolektīvās vēstures produkti, kas ir arī objektīvas struktūras, varētu reproducēties stabilu un neregulētu dispozīciju formā, kas ir to funkcionēšanas nosacījums. Būdams savdabīgs vēstures, kura uzspiež īpašu loģiku inkorporācijai (ar tās palīdzību aģenti ņem dalību vēsturē, kas objektivēta institūcijās), produkts, *habitus* ir tas, kas ļauj apdzīvot institūcijas, pielāgojot sev tās praktiski un ar to tās uzturot aktīvā, dzīvā darbības režīmā, nepārtraukti izraujot tās no miruša burta, no mirušas valodas stāvokļa un liekot atdzīvoties jēgai, kas tur ieguldīta, taču vienlaikus uzspiežot tām pārbaudes un pārveides, kas ir reaktivācijas kompensācija un nosacījums. Vēl vairāk – pateicoties tam, institūcija var pilnīgi realizēties: labums no inkorporācijas, kas ekspluatē ķermeņa spēju ņemt nopietni sociālā iestudēto perfomātīvo maģiju, ir tas, kas padara karali, baņķieri, garīdznieku par cilvēku ieceltu mantotu monarhiju, finanšu kapitālu vai Baznīcu iemiesošanas. Īpašums piesavinās īpašnieku, iemiesojoties formā, ko rada prakšu struktūras, kuras vispilnīgāk atbilst tās loģikai un tās prasībām. Ir pamats teikt, tāpat kā teicis Markss, ka majorāta ieguvējs, pirmdzimušais dēls,

⁷ R. Ruyer, *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, Paris, Albin-Michel, 1966, p. 136.

pieder zemei”, ka “tā viņu manto” vai ka kapitālistu “personas” nav nekas cits kā kapitāla “personifikācija”, tāpēc ka socializācijas process nav tīri sociāls, bet ir gandrīz maģisks, inaugurēts ar *marķēšanas* aktu, kas ieceļ individu par vecāko, mantinieku, pēcteci, kristieti vai gluži vienkārši par cilvēku (pretstatā sievietei) ar visām privilēģijām un visiem attiecīgajiem pienākumiem, un tas tiek turpināts, pastiprināts, apstiprināts ar sociālajiem skaidrojumiem, kas spēj pārveidot institūciju atšķirības par dabiskām atšķirībām un radīt ļoti reālu iespaidu, kas ilgstoši iedarbojas uz ķermeni un ticību. Institūcija, ja runājam kaut vai par ekonomiku, ir pabeigta un pilnīgi dzīvotspējīga tikai tad, ja tā ilgstoši objektīvējas ne tikai lietās, t.i., kāda īpaša lauka loģikā, kas transcendē atsevišķus aģentus, bet arī ķermeņos, kas nozīmē ilgstošās dispozīcijās atzīt un izpildīt šim laukam imanentās prasības.

Tik un tikai tik daudz, cik *habitus* ir vienas un tās pašas vēstures – vai, precīzāk, – vienas un tās pašas vēstures, kas objektīveta *habitus* un struktūrās – inkorporācija, prakses, ko *habitus* rada, ir savstarpēji saprotamas un tieši pielāgotas struktūrām, kā arī objektīvi regulētas un apveltītas ar objektīvu jēgu, kas ir vienlaikus unitāra un sistemātiska, transcendentā pret subjektīviem nodomiem un apzinātiem – individuāliem vai kolektīviem – projektiem. Viens no saskaņošanas starp praktisko jēgu un objektīveto jēgu fundamentālajiem rezultātiem ir *veselā saprāta* pasaules radišana, kuras tūlītējā acīmredzamība tiek dubultota ar *objektivitāti*, kas nodrošina konsensu attiecībā uz prakšu un pasaules jēgu, t.i., aģentu pieredžu harmonizāciju un nepārtrauktu pastiprinājumu, ko katra no šīm jēgām saņem no individuāliem vai kolektīviem izteicieniem (piemēram, svētkos), improvizētiem vai programmētiem izteicieniem (banalitātes, parunas), no izteicieniem, kas apzīmē līdzīgas vai identiskas pieredzes.

Habitus viendabīgums, ko novēro vienas šķiras eksistences apstākļu un sociālo nosacījumu robežās, ir tas, kas dara prakses un darbus skaidri saprotamus un paredzamus, tāpat uztveramus kā acīmredzamus un pašsaprotamus. *Habitus* ļauj ekonomēt uz intenci ne tikai ražošanā, bet arī prakšu un darbu atšifrējumā.⁸ Būdamas automātiskas

⁸ Viens no subjektivisma un *apziņas morālisma* nopelniem, ko tas bieži aplēpj, ir analīzes absurda atklāšana, kas nosoda kā “neautentiskas” darbības, kuras pakļautas pasaules objektīvajām prasībām (kā Heidegera ikdienas dzīves un “mēs” analīzes vai Sartra “nopietnā gara” analīzes), “autentiskas” eksistences praktiskā neiespējamība, kas brīvības projektā pieņemtu visas iepriekšdotās nozīmes un objektīvās determinācijas. Tīri ētisks “autentiskuma” pētījums ir tā cilvēka privilēģija, kuram ir brīvs laiks pārdomāt un spēja ekonomēt uz domāšanas rēķina, kas pieļauj “neautentisku” izturēšanos.

un bezpersoniskas, nozīmīgas bez nolūka būt nozīmīgām, parastas prakses piemērojas izpratnei, kas ir ne mazāk automātiska un bezpersoniska, bet objektīvā nodoma atjaunošana, ko tās izsaka, nekādi neprasa nedz “reaktīvēr” tā “piedzīvoto” nolūku, kurš tās veic, nedz “nodomātu pārvedumu citā”, kas ir tik dārgs visiem fenomenologiem un visiem vēstures vai socioloģijas “līdzdalības” vēsturē un socioloģijā koncepcijas aizstāvjiem, vai arī vēl neizteiktu vai redzamu jautājumu (“Ko tu gribi pateikt?”) par citu nodomiem. “Apziņu komunikācija” paredz “bezapzināto” kopību (t.i., lingvistiskas un kultūras kompetences). Prakšu un darbu objektīvās virzības atšifrēšanai nav nekā kopīga ar dzīves pieredzes “reprodukciju” (*Nachbildung*, kā pirmais norādījis Diltejs) un personisku “intenču”, kas īstenībā nav šo prakšu un darbu pamatā, ipatnību atjaunošanu.

Objektīva grupas vai šķiras *habitus* homogenizācija, kas izriet no eksistences nosacījumu homogenitātes, ļauj objektīvi saskaņot prakses bez jēlkāda stratēģiska aprēķina vai apzinātu atsaukšanos uz normu un savstarpēji pielāgot tās *bez jebkuras tiesas mijiedarbes* vai *a fortiori* bez atklātas saskaņošanas. Šai mijiedarbei par savu formu jāpateicas objektīvām struktūrām, kuras ir radījušas aģentu mijiedarbes dispozīcijas un caur šīm dispozīcijām norāda aģentiem to pozīcijas mijiedarbē un citur.⁹ “Iedomājieties,” saka Leibnīcs, “divus sienas vai kabatas pulksteņus, kas lieliski saskaņojas. Tas var notikt trijos veidos. Pirmais pastāv savstarpējā ietekmē; otrs – piesaistot kādu veiklu strādnieku, kas tos ik brīdī salabo un saskaņo; trešais – ražot šos divus pulksteņus ar tādu mākslu un precizitāti, ka turpmāk tie paši var nodrošināt savu saskaņu.”¹⁰ Tikpat ilgi, cik ilgi tiek ignorēts patiesais princips šai orķestrācijai bez diriģenta, kurš piešķir kārtīgumu, veselumu un sistemātiskumu praksēm, iztrūkstot jebkādai spontānai vai uzspiestai individuālu projektu organizācijai, mēs nolemjam sevi naivam amatnieciskumam, kas neatzīst citu unificējošu

⁹ Iebilstot pret tām nejaušas ilūzijas formām, kas sliecas tieši attiecināt prakses uz īpašībām, kuras piemīt situācijai, ir jāatgādina, ka “bezpersoniskas” attiecības tikai šķietami ir vienas personas attiecības ar otru un ka mijiedarbes patiesība nekad pilnībā nebalstās pašā mijiedarbē. (Par to aizmirst, kad, reducējot mijiedarbes starp sapulcinātiem individiem vai to piederības grupām (t.i., distances un hierarhijas) *objektīvo struktūru* uz to mijiedarbes kādā vienā situācijā vai grupā *situāciju*, izskaidro visu, kas eksperimentālā mijiedarbē notiek ar situācijas eksperimentāli kontrolētām īpašībām, tādām kā relatīvā pozīcija dalībnieku telpā vai izmantoto kanālu raksturs.)

¹⁰ *Leibnitz*, Second éclaircissement du système de la communication des substances (1696), in *Oeuvres philosophiques*, t. II. P. Janet éd., Paris, de Ladrangé, 1866, p. 548.

principu kā vien apzinātu saskaņošanu¹¹: ja vienas un tās pašas grupas locekļu vai diferencētā sabiedrībā tās pašas šķiras prakses vienmēr ir vairāk un labāk saskaņotas, nekā par to zina un to vēlas aģenti, tad tas ir tāpēc, ka (kā to jau norādīja Leibnics), “sekojot tikai saviem paša likumiem”, katrs “tomēr saskaņojas ar citu”. *Habitus* nav nekas cits kā šis imanentais likums, *lex insita*, ierakstīts ķermeņos (sistēmās) ar identiskas vēstures palīdzību, kas ir ne tikai prakšu saskaņošanas nosacījums, bet arī saskaņošanas prakšu nosacījums.¹² Patiešām, labošana un pielāgošana, ko apzināti veic paši aģenti, prasa kāda vispārēja koda pārvaldīšanu, un kolektīvas mobilizācijas pasākumi nevar izdoties bez saskaņas minimuma starp mobilizējošo aģentu *habitus* (praviētis, vadonis utt.), kuri atpazīst sevi savās praksēs vai runās, un to dispozīcijām, bez tieksmes pārgrupēties, ko izraisa spontāna dispozīciju saskaņošana.

Nav šaubu, ka jebkuriem centieniem *mobilizēt*, kuru mērķis ir *kolektīvas darbības* organizēšana, ir jārēķinās ar dispozīciju un iespēju dialektiku, kas realizējas katrā aģentā, vienalga, vai viņš ir mobilizētājs vai mobilizētais. (Vai *habitus* histerēzes efekts varētu būt revolucionārs? Tas taču ir viens no cēloņiem nobīdei starp iespējam un gatavību tās sajūst, no kurienes rodas neizmantotas izdevības, kā arī bieži novērojami neauglīgie centieni izprast vēsturiskās krīzes uztveres un domāšanas kategorijas, kas atšķiras no tām, kas bija iepriekš.) Centieniem mobilizēt arī ir jārēķinās ar objektīvu saskaņotību, kas izveidojas starp objektīvi koordinētām dispozīcijām, tāpēc ka tās veidojušās, sakārtojoties daļēji, vai pilnīgi identiskām objektivācijām. Ārkārtīgi bīstami ir analizēt kolektīvu darbību pēc individuālas darbības modeļa, ignorējot visu, par ko tai jāpateicas mobilizācijas institūciju relatīvi autonomajai loģikai (institūciju vēsture, specifiskā organizācija utt.), kā arī situācijām – institucionalizētām vai ne –, kādās šī darbība norisinās.

¹¹ Grupu vai šķiru integrācijas visstabilākā, taču vislabāk aplēptā pamata ignorēšana var vienus novest pie dominējošās šķiras vienības noliegšanas, neminot nevienu citu pierādījumu kā vien neiespējamību empīriski konstatēt, ka dominējošās šķiras locekļiem ir skaidra *politika*, ko tā nepārprotami uzspiež ar lēmumiem vai pat sazvērestību, un citiem veidot no apziņas akta – īsta revolucionāra *cogito* –, kas varētu dot strādnieku šķirai pamatu tās eksistencei, konstituējot to kā “šķiru sev”, vienīgo iespējamo pamatu dominējošās šķiras vienībai.

¹² Sprotams, ka deja – īpašs un īpaši skatāms homogēnā sinhronizācijas un heterogēnā orķestrācijas gadījums – ir predisponēta visur simbolizēt grupas integrāciju un, simbolizējot to, arī nostiprināt.

Socioloģija traktē kā identiskus visus bioloģiskos indivīdus, kuriem kā vienu un to pašu objektīvo nosacījumu produktiem ir vieni un tie paši *habitus*. Sociālā šķira (sevi), aplūkota kā eksistences nosacījumu un identisku vai līdzīgu priekšnoteikumu šķira, ir nešķirami bioloģisku indivīdu šķira, kuriem ir viens *habitus* kā dispozīciju sistēma, kas ir kopīga visiem vienu un to pašu noteikumu produktiem. Ja nav iespējams, ka *visi* vienas šķiras locekļi (vai pat divi no tiem) būtu pārdzīvojuši *vienus un tos pašus notikumus tajā pašā secībā*, ir skaidrs, ka katram tās pašas šķiras pārstāvim ir daudz lielākas iespējas nekā jebkuram citas šķiras pārstāvim biežāk nokļūt situācijā, kādā ir šīs šķiras pārstāvji. Objektīvās struktūras, ko zinātne uztver kā iespēju piekļūt labumiem, pakalpojumiem vai varai – caur līdzīgu pieredzi, kas piešķir savu *seju* sociālajai videi ar visiem tās “slēgtajiem” karjeriem, nepieejamām “vietām” vai “aizsprototiem horizontiem” –, ievieš šo “mākslu cienīt tāpatību”, par ko runāja Leibnics, t.i., mākslu apsteigt objektīvo nākotni vai realitātes izjūtu, kas, bez šaubām, ir to efektivitātes vislabāk aplēptais cēlonis.

Lai raksturotu attiecības starp šķiras *habitus* un individuālu *habitus* (tas nav šķirams no organiskas individualitātes, kas tūlītēji ir dota tūlītējā uztverē – *intuitus personae* – sociāli noteiktai un atzītai kā īpašvārds, juridiskas personas nosaukums utt.), vajadzētu aplūkot šķiras (vai grupas) *habitus* (tātad arī individuālo *habitus*, tāpēc ka tas izsaka vai atspoguļo šķiru vai grupu) kā subjektīvu – bet ne individuālu – interiorizētu struktūru, kopēju uztveres, koncepcijas un darbības shēmu, sistēmu, kas veido jebkuras objektīvācijas un jebkuras apercepcijas nosacījumu un veido prakšu objektīvu regulāciju un pasaules uzskata vienreizīgumu, pamatojoties uz atsevišķu prakšu un uzskatu bezpersoniskumu un savstarpēju aizstājamību. Bet tas liek domāt, ka bezpersoniskas un savstarpēji aizstājamas ir visas prakses vai attēlojumi, kas radīti pēc identiskām shēmām, tāpat kā telpas individuālās intuīcijas, kas, pēc Kanta domām, neatspoguļo nevienu no empiriskā “Es” īpatnībām. Patiesi, *homoloģijas* attiecības, t.i., dažādība vienveidībā, atspoguļo dažādību to formēšanās sociālo nosacījumu vienveidībā, kas apvieno vienas šķiras dažādu pārstāvju atsevišķos *habitus*: *katra individuālu dispozīciju sistēma* ir viens no citu sistēmu *strukturālajiem variantiem*, kur izpaužas pozīcijas vienreizīgums šķiras un trajektorijas iekšpusē. “Personiskais” stils, tā īpašā pazīme, kas piemīt visiem viena *habitus* produktiem, praksēm vai darbiem, ir tikai *novirzīšanās* attiecībā pret kāda laikmeta vai šķiras *stilu*, un tāpēc tas attiecas pret vispārējo stilu ne tikai ar atbilstību (piemēram, Feidijs,

kuram saskaņā ar Hēgeli nebija savas “manieres”), bet arī ar atšķirīgumu, kas veido “manieri” kā tādu.

Individuālo *habitus* diferenciacijas princips slēpjas sociālo trajektoriju īpatnībās, kurām atbilst hronoloģiski sakārtotas un cita uz citu nereducējamās noteiksmju virknes. *Habitus*, kas ik brīdi strukturē jaunu pieredzi saskaņā ar pagātnes pieredzes radītajām strukturām, ko pārveido jaunās pieredzes, darbodamās tajās robežās, ko nosaka to atlases spēks – unikāla integrācija, kas dominē agrākajās pieredzēs un ir statistiski kopīga visiem vienas šķiras pārstāvjiem.¹³ Sākotnējo pieredžu īpašais nozīmīgums īstēnībā galvenokārt izriet no tā, ka *habitus* tiecas nodrošināt savu pastāvību un aizsardzību pret pārmaiņām ar selekcijas palīdzību, ko tas veic jaunas informācijas plūsmā. Parādoties gadījuma vai piespiedu rakstura informācijai, *habitus* atmet to, kas rada šaubas par uzkrāto informāciju un, galvenais, rada nelabvēlīgus apstākļus tādai informācijai: piemēram, uzskatot homogāmas (vienlīdzīgas) laulības par jebkuras “izvēles” paradigmu, *habitus* tiecas veicināt pieredzi, kas ir spējīga to pastiprināt (uz to norāda empīriski fiksēts fakts, ka par politiku tiecas runāt ar tiem cilvēkiem, kuriem ir tāds pats viedoklis). Ar sistemātiskas “izvēles” starp vietām, notikumiem, personām, kuras var *bieži apmeklēt*, palīdzību *habitus* slēpjas no kritiskām fāzēm un kritiskām šaubām, nodrošinot sev *vidi*, kurai tas ir vislabāk piemērojies, t.i., relatīvi pastāvīgu situāciju universumu, kas ir spējīgs nostiprināt *habitus* pozīcijas, piedāvājot tā produktiem vislabvēlīgāko tirgu. Šeit *habitus* visparadoksālākajā īpašībā – jebkuras “izvēles” *neizvēlamajā principā* – vēlreiz parādās risinājums paradoksam par informāciju, kas nepieciešama, lai izvairītos no informācijas: uztveres un novērtēšanas shēmas, kas raksturīgas *habitus*, ir visu izvairīšanos stratēģiju pamatā; lielākoties tās ir neapzinātas un negribētas izvairīšanās produkts. Tas var automātiski izrietēt no eksistences nosacījumiem (kā tas redzams telpiskas nošķirtības piemērā) vai būt stratēģiska nodoma radīts (tādām kā izvairīšanās no “nepiedienīgām vietām” vai “sliktas lasāmvielas”), taču atbildība gulstas uz pieaugušajiem, kuri paši ir veidojušies tādos pašos nosacījumos.

Pat tad, kad stratēģijas parādās kā skaidri izvīzītu mērķu realizācija, tās rada *habitus*, kas ļauj aģentiem nepazust neparedzētajās un nemitīgi mainīgajās situācijās. Tā tikai šķiet, ka stratēģijas determinē nākotne: kaut arī

¹³ Ir labi redzams, ka nebeidzams skaits kombināciju, kurās var iekļauties mainīgās kombinācijas, kas saistītas ar katra indivīda vai dzimtas trajektorijām, no kuras tas ir cēlies, var ņemt vērā reto atšķirību nebeidzamību.

tās šķiet orientētas tā, lai paredzētu sevis radītās sekas, tādējādi nostiprinot ilūziju par pabeigtību, patiesībā tās vienmēr tiecas reproducēt objektīvas struktūras, kuru produkts šīs stratēģijas ir. Tās ir to formēšanās principa ražošanas pagātnes nosacījumu determinētas, t.i., to nākotne, kas jau ir notikusi ar identiskām vai aizstājamām pagātnes praksēm, kas sakrīt ar šo prakšu nākotni vienīgi tajā un *tikai tajā mērā*, kādā struktūras, kurās šīs prakses darbojas, ir identiskas vai homologas objektīvai struktūrai, kuru produkts ir šīs stratēģijas. Piemēram, mijiedarbībā starp diviem aģentiem vai aģentu grupām, kuru *habitus* ir tie paši (piemēram, A un B), viss notiek tā, it kā katra darbības (tātad a_1 A) organizētos, atsaucoties uz katra tāda aģenta reakcijām, kam ir tāds pats *habitus* (tātad b_1 kā B reakcija uz a_1); turpmāk tās objektīvi iepriekš paredz reakcijas, kuras savukārt izsauc šīs reakcijas (tātad a_2 kā reakcija uz b_1). Taču teleoloģiskais apraksts, vienīgais, kas atbilst "racionālam aktoram", kam ir pilnīga informācija par citu aktoru priekšrocībām un kompetenci, saskaņā ar kuru katras darbības mērķis būtu darīt iespējamu reakciju uz reakciju, ko tā izraisa (indivīds A, kas veic darbību a_1 , piemēram, dāvinājums, lai determinētu indivīdu B veikt darbību b_1 – pretdāvinājumu, un tādējādi nonākt pie darbības a_2 – paaugstināt dāvinājuma vērtību), ir tikpat naiva kā mehānisks apraksts, kas no darbības un atbildes uz to veido ieprogrammētu darbību virkni, ko radījusi mehāniska ierīce.¹⁴ *Habitus* ietver sevī objektīvas jēgas paradoksu risinājumu bez subjektīva nodoma: tas ir visu to "paņēmienu" secības pamatā, kuri ir organizēti objektīvi kā stratēģijas, nebūdami īsta stratēģiska nolūka produkti, kas paredz to, ka tos var uztvert kā vienu no daudzām iespējamām stratēģijām.¹⁵

¹⁴ Lai varētu novērtēt grūtības, ar kurām saskaras mehānistiskā teorija par praksi kā par mehānisku reakciju, kas ir iepriekšēju nosacījumu tieši noteikta un pilnīgi reducējama uz iepriekšizveidotu elementu mehānisku funkcionēšanu, kuriem, starp citu, vajadzētu būt nebeidzamā skaitā, tāpat kā gadījuma rakstura stimulu konfigurācijām, kas no ārienes ir spējīgi izsaukt šīs reakcijas, pietiek iztēloties tā etnologa grandiozo un izmisīgo pasākumu, kurš ar īstu pozitivistisku drosmi ieregistrēja 480 vienkāršas izturēšanās vienības, divdesmit minūtes vērojot savas sievas darbošanos virtuvē, un uzskaitīja 20 000 vienību dienā vienam cilvēkam, vairākus miljonus vienību gadā grupai no vairākiem simtiem šķiru pārstāvošiem cilvēkiem, kā arī "epizodes", ko zinātnei vajadzētu pētīt. (Sk. *M. Harris, The Nature of Cultural Things*, New York, Random House, 1964, p. 74–75.)

¹⁵ Visrentablākās stratēģijas visbiežāk ir tās, ko *habitus* rada ārpus jebkura aprēķina un "visautentiskākās" atklātības ilūzijā, jo ir objektīvi pielāgots objektīvām struktūrām. Šādas stratēģijas bez stratēģiska aprēķina dod (tiem, kurus vispār neviens nepazīst, šo stratēģiju autoriem) papildu labumu – viņi iegūst nozīmi un sociālo atzišanu, kas tiek nodrošināta ar šķietamu neieinteresētību.

Ja katrs no sakārtotu un orientētu darbību virknes mirkļiem, kas veido objektīvas stratēģijas, var šķīst nākotnes paredzējumu noteikts un it īpaši ar *sevis pašas sekām* (kas attaisno stratēģijas jēdziena lietojumu); tas notiek tāpēc, ka prakses, ko rada *habitus* un vada prakšu ģenerējošā principa ražošanas pagātnes nosacījumi, ir iepriekš adaptētas ar objektīvajiem nosacījumiem ikreiz, kad nosacījumi, kādos funkcionē *habitus*, ir identiski vai līdzīgi tiem nosacījumiem, kādos *habitus* ir veidojies. Atbilstība objektīvajiem nosacījumiem tiek sasniegta vislabākajā un tiešākajā veidā, radot vispilnīgāko pabeigtības ilūziju vai, *kas ir tas pats*, sevi pašu regulējoša mehānisma ilūziju.

Paradoksāli, bet īpaši labi pagātnes klātbūtne vērojama šādā *habitus* veiktajā nākotnes pseidoparedzēšanā, kad šī iespējamā nākotne neattaisnojas, bet dispozīcijas izrādās neatbilstošas objektīvām iespējam histerēzes efekta dēļ (Marksam tik dārgais Dona Kihota piemērs), kas ir negatīvi sancionētas, tāpēc ka vide, ar kuru dispozīcijas reāli sastopas, ir pārāk atšķirīga no tās, ar kuru tās ir objektīvi saskaņojušas.¹⁶ Patiešām, primāras noteiksmes inerci (*habitus* formā) tāpat un tikpat labi parāda gadījumi, kad dispozīcijas funkcionē *nelaikā*, bet prakses ir objektīvi slikti piemērotas esošajiem nosacījumiem, tāpēc ka tās objektīvi ir saskaņotas ar nosacījumiem, kuri vairs nav atgūstami. Grupu tendence uzstājīgi eksistēt (par to tām jāpateicas faktam, ka to aģentiem ir ilgstošas dispozīcijas, kas ir spējīgas izdzīvot ekonomiskajos un sociālajos nosacījumos, kuros tās ir ražotas) var būt par pamatu tiklab dezadaptācijai kā adaptācijai, protestam, samierinājumam.

Pietiek minēt citas iespējamās dispozīciju un nosacījumu attiecību formas, lai redzētu, ka *habitus* priekšlaicīgās pielāgošanās spēja objektīviem nosacījumiem ir "īpašs iespējamā gadījums", un tādējādi izvairītos no bezapzinātas kvazipilnīgas kvazicirkulāras reprodukcijas attiecību modeļa universalizēšanas, kas pilnībā ir atzīstama tikai gadījumā, kad *habitus* veidošanās nosacījumi un funkcionēšanas nosacījumi ir identiski vai homotētiski. Šajā īpašajā gadījumā dispozīcijas, kuras ilgstoši ieviestas ar objektīviem nosacījumiem un pedagoģisku darbību, kas mērķtiecīgi

¹⁶ Paaudžu konflikti rodas nebūt ne no atšķirīgu vecumu šķiru dabiskām atšķirībām, bet gan starp atšķirībām *habitus*, kas formējušies saskaņā ar atšķirīgiem ģenerēšanās *veidiem*, t.i., ar eksistences nosacījumiem, kuri, piedāvājot dažādas neiespējamā, iespējamā un šķietamā definīcijas, ļauj vieniem uzskatīt par dabiskām un saprātīgām prakses un gaidas, ko citi uztver kā nieedomājamās vai skandalozas, un otrādi.

pielāgojas šiem nosacījumiem, tiecas radīt prakses, kas ir objektīvi savienojamas ar šiem nosacījumiem, un gaidas, kas pielāgotas prakšu objektīvajām prasībām (*amor fati*¹⁷). Rezultātā tās tiecas nodrošināt – ārpus jebkura racionāla aprēķina un jebkuras apzinātas veiksmes iespējas – tūlītēju atbilstību starp iespējamību *a priori* vai *ex ante*, kas ir saistīta ar notikumu (ko pavada vai nepavada tāda subjektīva pieredze kā cerības, gaidas, bailes utt.) un iespējamību *a posteriori* vai *ex post*, kas būtu dibināta uz pagātnes pieredzes. Tādējādi šis dispozīcijas palīdz saprast, ka ekonomiskie modeļi, kas dibināti uz pieņēmuma (neizteikta), ka eksistē “inteligibla cēloņsakarība”, kā teica Makss Vēbers, starp dzimtas (“tipiskām”) iespējām, kas “objektīvi vidēji eksistē”, un “subjektīvām gaidām”¹⁸, no vienas puses, un, piemēram, starp investīcijām vai nodomu investēt un paredzamo vai pagātnē reāli iegūto peļņu, no otras puses, diezgan precīzi izskaidro prakses, kurām principā trūkst zināšanu par objektīvām iespējām.

Atgādinot, ka racionāla darbība, “saprātīgi” orientēta uz to, kas ir “objektīvi spēkā esošs”¹⁹, darbības būtība, kas “norisināsies, ja aktieris varēs uzzināt visus apstākļus un visus indivīdu nosacījumus”²⁰, t. i., visu, kas ir “pareizs, zinātnieka acīm raugoties”, vienīgā spēj uz aprēķinu pamata uzbūvēt objektīvu iespēju sistēmu, ar kurām jāaskaņojas darbībai, kas tiek veikta, lieliski zinot tās iemeslus, Makss Vēbers skaidri parādīja, ka tīrs racionāls darbības modelis var tikt aplūkots vienīgi kā antropoloģisks prakses apraksts. Un ne tikai tāpēc, ka reālie aģenti tikai izņēmuma kārtā pārvalda *pilnīgu informāciju* un pieprot mākslu novērtēt to, ko paredz racionāla darbība. Izņemot ārkārtējus gadījumus, kad apvienojas tādas racionālas darbības nosacījumi (ekonomiskie un kultūras), kurus virza zināšanas par peļņu, ko var gūt dažādos tirgos, prakses ir atkarīgas nevis no vidējām

¹⁷ Psiholoģijas literatūrā var atrast dažus piemērus, kas mēģina tieši pārbaudīt šīs saistības esamību (sk. E. Brunswik, “Systematic and representative design of psychological experiments”, in J. Neymen (ed.), *Proceedings of the Berkeley Symposium on Mathematical Statistics and Probability*, Berkeley, Univ. of California Press, 1949, p. 143–202; M. G. Preston and P. Baratta, “An experimental study of the action-value of an uncertain income”, *American Journal of Psychology* (61), 1948, p. 183–193; F. Attneave, “Psychological Probability as a Function of Experienced Frequency”, *Journal of Experimental Psychology*, 46 (2), 1953, p. 81–86).

¹⁸ Sk. M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, trad. J. Freund, Paris, Plon, 1965, p. 348.

¹⁹ M. Weber, op. cit., p. 335–336.

²⁰ M. Weber, *Economie et société*, Paris, Plon, 1967, t. I, p. 6.

peļņas iespējām – abstrakta un nereāla jēdziena, kas eksistē tikai aprēķinos –, bet no specifiskām iespējām, kas piemīt īpašam aģentam vai aģentu šķirai atkarībā no gaidītā kapitāla, ko saprot – kā šeit aplūkotajā nozīmē – kā instrumentu iespēju iegūšanai, kas teorētiski pieejamas visiem.

Ekonomiskā teorija, kas atzīst tikai racionālas nenoteiktu un savstarpēji aizstājamu aģentu “atbildes” uz “potenciālām iespējām” (*responses to potential opportunities*) vai, precīzāk, vidējām iespējām (kā “vidējais peļņas procents”, ko nodrošina dažādi tirgi), pārvērš imanento ekonomikas likumu universālā atbilstošās ekonomiskās prakses normā. Tā neņem vērā, ka “racionālais” *habitus* kā atbilstošās ekonomiskās prakses nosacījums ir īpašu ekonomisku nosacījumu produkts, nosacījumu, kuri determinē ekonomiskā un kultūras kapitāla iegūšanu, lai efektīvi tvertu “potenciālas izdevības”, kas formāli ir dotas visiem. Tā arī neņem vērā, ka vienas un tās pašas dispozīcijas, adaptējot ekonomiskajā un kultūras apziņā vistrūcīgākos specifiskos nosacījumus, kuru produkts tās ir, un tajā pašā laikā padarot neticamu un neiespējamu viņu adaptāciju ekonomiskā universuma prasībām (piemēram, aprēķina vai paredzējuma dēļ), piespiež aģentus samierināties ar negatīvajām sekām, kas izriet no šīs neadaptēšanās, t.i., ar nelabvēlīgajiem nosacījumiem. Īsi sakot, māksla novērtēt un notvert iespējas, māka paredzēt nākotni ar zināmu praktisku indukciju vai pat izspēlēt iespējamo pret varbūtējo, aprēķinot risku, – tās visas ir dispozīcijas, kas var tikt iegūtas tikai ar zināmiem nosacījumiem, t.i., zināmos sociālos nosacījumos. Kā tieksme investēt vai uzņēmba ekonomiskā informācija ir varas funkcija pār ekonomiku. Tas ir tāpēc, ka tieksme iegūt informāciju ir atkarīga no veiksmīgas izmantošanas iespējām, bet iespējas to iegūt ir atkarīgas no iespējām ar panākumiem izmantot šo informāciju; un arī tāpēc, ka ekonomiskā kompetence nebūt nav vienkārša tehniska spēja, kas iegūta zināmos nosacījumos, bet – kā ikviena kompetence (lingvistiska, politiska utt.) – ir vara, kuru klusējot piešķir tiem, kam ir vara pār ekonomiku, vārdu sakot, vara ir statusa atribūts.

Tikai imaginārajā pieredzē (piemēram, pasakā), kas neitralizē sociālo realitāšu jēgu, sociālā pasaule pieņem iespējamā universa formu, kas vienādi iespējams jebkuram iespējamam subjektam. Aģentus veido pēc sasniedzamā un nesasniedzamā *konkrētām zīmēm*, pēc “mums” un “ne mums”, kas ir tikpat fundamentāls un fundamentāli atzīts sadalījums kā tas, kas nošķir sakrālo un profāno. *Pirmpirkuma tiesības uz nākotni*, kas definē tiesības uz zināmu iespējamo monopolu, kuru šī nākotne nodrošina, ir tikai atklāti garantēta visu šo *atbilstošo iespēju* kopuma forma, no kura spēka attiecības projicējas uz nākotni, ar kuru tās pārvalda tagadnes dispozīcijas un it īpaši dispozīcijas attiecībā uz nākotni. Patiesi, praktiskā

attieksme, kuru ar nākotni uztur katrs atsevišķais aģents un kura vada šā aģenta tagadnes praksi, no vienas puses, ir definēta attiecībās starp viņa *habitus* un tām laika struktūrām un dispozīcijām attiecībā uz nākotni, kuras ir izveidojušās viņa atsevišķo attiecību gaitā pret atsevišķo iespēju pasauli, un, no otras puses, – noteiktu iespēju stāvokli, kuras aģentiem objektīvi piešķir sociālā pasaule. *Attiecības ar to, kas ir iespējams, ir attiecības ar spēku*. Iespējamās nākotnes sajūta veidojas ilgās attiecībās ar pasauli, kas strukturēta saskaņā ar iespējamā (mums) un neiespējamā (mums) kategorijām, tā, kas jau iepriekš ir iegūts no citiem un kas var būt saprātīgs kādam. *Habitus* ir tādu pazīmju, kuras drīzāk spēj to apliecināt un pastiprināt nekā pārveidot, selektīvas uztveres princips un ir kā ģenerējoša matricē atbildes reakcijām, kas ir iepriekš pielāgotas visiem objektīviem identiskiem vai homoloģiem pagātnes veidošanās nosacījumiem; tos pielāgo sev atkarībā no iespējamās nākotnes, kuru tas paredz un kuru palīdz veidot, tāpēc ka *habitus* lasa šo nākotni domājamās pasaules tagadnē – vienīgajā, ko tas jebkad varējis zināt.²¹ Tādējādi *habitus* ir pamatā tam, ko Markss dēvē par “efektīvu pieprasījumu”²² (pretstatā “pieprasījumam bez efekta”, kura pamatā ir vajadzības un vēlmes), t.i., reāla attieksme pret iespējam, kas rod savu pamatu, un tai pašā laikā robežas *spēkam*. Šī attieksme kā dispozīcija, kas pieprasa rēķināties ar tās iegūšanas un realizācijas (sociālajiem) nosacījumiem, tiecas pielāgot vajadzību vai vēlmju apmierināšanu objektīvajām iespējām, spiežot dzīvot “saskaņā ar savu gaumi”, t.i., “atbilstoši savam stāvoklim”, kā saka tomisma maksima, un tādējādi veicināt procesu, kas cenšas realizēt domājamo realitātē.

²¹ Šādas anticipācijas galējais piemērs – satraukums, kas saistīts ar uzmācīgu priekšnojautu par to, kas būs. Miesiskās reakcijas, kas par to liecina, ir gluži identiskas tām, kas mēdz būt reālās situācijās, kad kaut kas tiek pārdzīvots, it kā tas jau notiktu vai būtu noticis, tātd nepieciešams, neizbēgams. Piemēram, tādi izteicieni kā “nu man ir beigas”, “es esmu pagalam” utt., kad nākotne vēl nav zināma un vēl nekas nav skaidrs.

²² *K. Marx*, “Ebauche d’une critique de l’économie politique”, in *Oeuvres, Economie*, II, Paris, Gallimard, 1968 (Pléiade), p. 117.

4. nodaļa

TICĪBA UN ĶERMENIS

Praktiskā jēga ir gandrīz ķermenisks pasaules skatījums, kas neparedz nedz ķermeņa, nedz pasaules, vēl jo mazāk to attiecību reprezentāciju. Tā ir imanence pasaulē, caur kuru pasaule uzspiež savu nenovēršamību, tās lietas, kas jāizdara vai jāpasaka, tā stingri vada runu un darbību, praktiskā izjūta orientē “izvēli”, kas, nebūdamā mērķtiecīga, tāpēc nezaudē sistemātiskumu, un, lai arī nav nedz sakārtota, nedz organizēta atbilstoši mērķim, tā zināmā mērā ir retrospektīva galīguma neseja. Šāda praktiskās izjūtas parauga forma kā priekšlaicīga pielāgošanās lauka prasībām (sporta valodā to dēvē par “spēles izjūtu” vai arī “ieguldījuma izjūtu”, mākslu “paredzēt” utt.) sniedz diezgan precīzu priekšstatu par it kā brīnumainu tikšanos starp *habitus* un lauku, starp inkorporētu vēsturi un objektīvētu vēsturi, kas dara iespējamu tuvinātu nākotnes priekšnojautu, ierakstītu visās konkrētās spēles laukuma konfigurācijās. Spēles izjūta, kas ir spēles pieredzes, tātad arī spēles objektīvo struktūru produkts, ir tas, kas piešķir spēlei subjektīvu jēgu, t.i., racionālu pamatu, jēgu un nozīmi, kā arī virzienu, orientāciju, vietu, kurā jānonāk spēles dalībniekiem, kas ar savu līdzdalību atzīst spēles likmes (tā ir *illusio ieguldišanas* nozīmē spēlē un likmēs, *interesse* par spēli, piekrišana tās pieņēmumiem – *doxa*). Un tā arī piešķir objektīvu sajūtu, tāpēc ka iespējamā rezultāta sajūta, kura veidojas praktiskā meistarībā, apgūstot īpašas likumsakarības, kas veido lauka ekonomiju, ir pamats *sensiblām* praksēm, kas inteligibli saistītos ar to veikšanas nosacījumiem un arī savstarpēji, tātad tajās ikviens indivīds, kas apveltīts ar spēles izjūtu, var rast jēgu un racionālu pamatu (tālab rodas ticamības iespaids, kas pamato kolektīvu ticību spēlei un tās fetišiem). Tā kā iedzimta pieredze kādam laukam ietver sevi spēles izjūtu kā māku praktiski paredzēt nākamību, kas iekļauta tagadnē, tad viss, kas notiek laukā, šķiet sensibls,

t.i., jēgpilns un objektīvi virzīts saprātīgā virzienā. Patiesi, pietiek tikai pārstāt uzticēties spēlei, kas ietverta spēles izjūtā, lai pasaule un darbība, kas tiek veiktas, kļūtu absurdas un rastos jautājumi par pasaules un eksistences jēgu, kurus nekad sev neuzdod tie, kas ir spēlē, kas ir spēles pārņemti, – dika skatītāja vai acumirkli ieciklēta estēta jautājumus. Tieši tādu iespaidu rada romāns, kad tas vēlas būt spogulis, tīrs vērojums, un kad darbības tajā izšķīst acumirkļu virknē, kas iznīcina nodomu un nolūku, kas, tāpat kā sarunas pavediens, saista priekšstatu; šāds romāns degradē darbības un darbojošās personas līdz absurdam līdzīgi kā deļotājus, kas žestikulē aiz stiklotām durvīm, nedzirdot mūziku, kā vienā no Virdžīnijas Vulfas romāniem.¹ Kad ir runa par spēli, lauks (t.i., spēles telpa, spēles noteikumi, likmes utt.) skaidri parāda, ka tas ir patvaļīga un mākslīga sociāla konstrukcija, artefakts, kas uzsver visu, kas definē tā *autonomiju*, it īpaši tā skaidros un specifiskos noteikumus, stingri noteikto un ekstraordināro telpu un laiku; bet dalība spēlē pieņem kvaziliguma formu, kas dažkārt ir skaidri iedomājama (olimpiskais zvērests vai aicinājums uz *fair-play* un, galvenais, arbitra klātbūtne), bet dažkārt kategoriskā formā tiek atgādināta tiem, kas “aizrāvušies ar spēli” līdz tādai pakāpei, ka aizmirst, ka ir runa par spēli (“tā ir tikai spēle”). Pretēji tam, sociālie lauki, būdami ilga un lēna autonomizācijas procesa rezultāti, ir spēles sevī un nevis sev: nevar apzināti ieiet tādā spēlē, bet tajā un ar to piedzimst; ieguldījuma un *illusio* attiecības ir visaptverošas un nenosacītas tad, kad vismazāk tiek apzināts, kas tās ir. Klodela vārdi “zināt, tas nozīmē ar to piedzimt” šeit pilnībā ir vietā. Ilgais dialektiskais process, kuru bieži apraksta kā “aicinājumu” (kad cilvēks “top” par to, kam ir radīts, un “izvēlas” to, kam ir “izvēlēts”) un caur kuru dažādi lauki nodrošina sevi ar aģentiem, kuriem ir *habitus*, kas nepieciešams viņu pareizai funkcionēšanai, ir apmācība spēlei, tas pats, kas dzimtās valodas apgūšana attiecībā pret svešvalodas apmācību. Pēdējā gadījumā jau izveidojusies dispozīcija stājas pretī valodai, kas tiek *uztverta kā tāda*, t.i., kā patvaļīga spēle, kas eksplīcīti veidojusies šajā savā kvalitātē kā gramatikas formas, likumi, vingrinājumi un speciāli mācīta šim mērķim domātās institūcijās. Primārās apmācības gadījumā bērns vienlaikus mācās runāt valodā (tas ir tikai kā darbība pašā vai cita cilvēka runā) un domāt šajā *valodā* (nevis kopā ar šo valodu). Jo agrāk spēlētājs ienāk spēlē un jo mazāk viņš apzinās saistīto apmācību, ierobežoto gadījumu esamību, jo tas, kas dzimis ar spēli, ir piedzimis tajā, jo lielāka ir viņa

¹ Sk. M. Chastaing, La philosophie de Virginia Woolf, Paris, P.U.F., 1951, p. 157–159.

ignorance pret to, kas ir bez ierunām dots caur viņa *ieguldījumu* laukā, un viņa *interese* ir, lai tas pastāv mūžīgi un visur, un viņa pieņēmumi, ko nevar domāt, kas ir neapzināšanās, ko spēle producē un bezgalīgi reproducē, tādējādi reproducē savu paša pastāvību.

Ticība tātad ir sastāvdaļa piederībai kādam laukam. Savā visnobeigtākajā, tātad *visnaivākajā* formā – t.i., piederībā pēc iedzimtības, izcelsmes, – tā ir diametrāli pretēja “pragmatiskajai ticībai”, par ko runā Kants “Tīrā prāta kritikā”, – darbības vajadzību labad izlēmīga piekrišana neskaidriem priekšlikumiem (saskaņā ar kartēziešu ceļotāju paradigmu, kas, apmaldījušies mežā, turas pie patvaļīgi izvēlta virziena). Praktiskā ticība ir ieejas tiesības, ko apslēpti pieprasa visi lauki, ne tikai sankcionējot un izslēdzot tos, kas iznīcina spēli, bet atlasot un veidojot jaunienācējus (iesvētīšanas rituāli, eksāmeni utt.), tas ir tas, ko iegūst no tiem kā neapstridamu, pirmsrefleksīvu, naivu, iedzimtu piekrišanu lauka fundamentāliem pieņēmumiem, ko mums nosaka *doxa*.² Neskaitāmi atzišanas akti ir mazas izmaiņas piekāpībā, kura nav nošķirama no piederības laukam un kurā nemītīgi ģenerējas kolektīvā neatzišana; tās abas ir lauka funkcionēšanas produkts un priekšnosacījums. Tātad tās veido *ieguldījumu* simboliskā kapitāla radišanas kolektīvajā uzņēmumā, kas var īstenoties tikai tad, ja lauka funkcionēšanas loģika paliek nezināma. Sprototams, ka nevar ieiet šajā maģiskajā aplī ar acumirkliģu gribas lēmumu, bet tikai piedzimstot vai lēni kooptējoties un iniciējoties, kas ir līdzvērtīgi otrai piedzimšanai.

Nav iespējams reāli *dzīvot* ar ticību, saistot to ar pilnīgi atšķirīgiem eksistences apstākļiem, t.i., ar citām spēlēm un citām likmēm, un – vēl mazāk – dot citiem līdzekļus tās atdzīvināšanai ar runas spēku. Šajā gadījumā, kā ļaudis to dara, sastopoties ar acīm redzami veiksmīgu pielāgošanos eksistences nosacījumiem, kurus uztver kā neizturamus, ir pareizi

² Termins *obsequium*, ko lietoja Spinoza, lai apzīmētu “pastāvīgo gribu”, kas izriet no nosacījumiem, ar kuriem “valsts mūs veido savai lietošanai, saņemot iespēju saglabāt sevi” (A. Matheron, Individu et société chez Spinoza, Paris, Ed. de Minuit, 1969, p. 349), varētu tikt atstāts publiskiem *atzinības* apliecinājumiem, kurus ikviena grupa prasa no saviem locekļiem (īpaši kooptācijas darbībās). Tie ir simboliski mesli, ko gaida no indivīdiem apmaiņās, kas izveidojas ikvienā grupā starp indivīdiem un grupu: tāpēc ka, tāpat kā dāvinājumā, apmaiņa ir pašmērķis, grupas pieprasītās cieņas apliecinājums parasti reducējas uz neko, t.i., uz simboliskiem rituāliem (iesvētīšanas rīti, pieklājības ceremonijas utt.), uz formalitātēm un formālismiem, kuru izpildīšana “neko nemaksā” un kuri ir tik “dabiski” pieprasāmi (“Tas ir tas mazākais...”; “Viņam tas neko nemaksātu...”), ka to nepildīšana tiktu uzskatīta par izaicinājumu.

teikt: “Ar to ir jāpiedzimst.” Visu etnologu pūlēm apvārdot vai apburt sevi ar citu burvestībām vai mitoloģijām ir tikai viena interese (lai cik cēli tie reizēm būtu) – voluntāri realizēt visas lēmuma ticēt antinomijas, kas patvaļīgu ticību padara par nelaimīgās apziņas nepārtrauktu radišanu. Tie, kuri grib ticēt citu ticībai, neaptver nedz objektīvo patiesību, nedz subjektīvo ticības pieredzi. Viņi nevar ekspluatēt *izslēgšanu*, lai veidotu lauku, kurā veidojas ticība un piederība, kuram liedz to objektīvēt, nedz gūt labumu no piederības citam laukam, piemēram, zinātnes laukam –, lai objektīvētu spēles, kurās tiek radīta viņu pašu ticība un pašu ieguldījumi, lai ar šo dalības objektivāciju iegūtu pieredzi, kas ir ekvivalenta tai, ko tie tiecas aprakstīt, un tātad arī līdzekļus, kas nepieciešami, lai pareizi aprakstītu gan vienu, gan otru.³

Praktiskā ticība nav “dvēseles stāvoklis” un – vēl mazāk – apzināti pieņemts lēmums ticēt kādam iedibinātu dogmu un mācību (“ticību”) korpusam, bet, drīzāk, ja tā var izteikties, *ķermeņa stāvoklis*. Sākotnējā doksa ir šīs praksē izveidojušās tiešas saskaņotības attiecības starp *habitus* un lauku, šī mēmā pašas par sevi saprotamās pasaules pieredze, kas plūst no praktiskās jēgas. Ticība darbībā, kas nostiprināta sākotnējā apmācībā un saskaņā ar tipisku Paskāla loģiku traktē ķermeni kā dzīvu atmiņu bloknotu, kā automātu, kas, “pats to neapzinādamies, aizrauj prātu”, bet vienlaikus arī kā krātuvi, kur tiek glabātas visdārgākās vērtības, – šī ticība ir izcila “aklās vai simboliskās domāšanas” veida forma (*cogitatio caeca vel symbolica*), par ko runā Leibnics, vispirms domādams par algebru.⁴ Praktiskā ticība ir gandrīz ķermenisku dispozīciju, operatīvu shēmu produkts, kas analogas dzejas ritmam, kuram esam aizmirsuši vārdus, vai improvizējamās runas pavedieniem, pārveidojamiem procesiem, pavērsieniem, gājieniem, paņēmiem vai viltībām, ko rada vēlēšanās nodot tālāk neskaitāmas praktiskas metaforas, gandrīz tikpat “iztukšotas no uztveres

³ Etnologs daudz labāk runātu par citu ticībām un rītiem, ja sāktu ar sava paša ticības un ritu iepazīšanu un apgūšanu, vienalga, vai runa būtu par tiem zinātniekiem, kuri ir ieslēpušies viņu ķermeņa ielocēs un valodas izteiksmē, vai tiem, kuri piepilda savu paša zinātnisko praksi: apsteidzošas piezīmes, labvēlīgus priekšvārdus vai ļaunumu izdzenošas atsaucēs, nemaz nerunājot par tēvu pamatlicēju (*founding fathers*) un citu senču un dzimtas aizsācēju kultu. Šo rituālu apgūšana vismaz liktu atcerēties, ka ārējās likmes, pat visniecīgākās, zināmos nosacījumos var kļūt par dzīvības vai nāves jautājumu.

⁴ “Šo izziņas veidu esmu paradis saukt par *aklu* vai *simbolisku* – izziņa, kura mums kalpo algebrā, aritmētikā un, iespējams, gandrīz visur.” (*Leibniz, Meditationes de cognitione, veritate et ideis, Opuscula philosophica selecta*, Paris Boivin, 1939, p. 3.)

un jūtām”⁵ kā algebriķa “garlaicīgās domas”. Praktiskā jēga, sociālā nepieciešamība, kas kļuvusi dabiska un pārvērsta motoriskās shēmās un ķermeņiskos automātismos, ir tā, kas ļauj praksēm no to ražotāju viedokļa neskaidro padarīt *jēdzīgu*, t.i., veselā saprāta pilnu. Tieši tāpēc, ka aģenti nekad pilnībā nezina, ko viņi dara, tam, ko viņi dara, ir vairāk jēgas, nekā viņi zina.

Visas pastāvošās sociālās sakārtas pastāvīgi gūst labumu no ķermeņa dispozīcijas un valodas tieksmes darboties kā uz vēlāku laiku atliktu domu noliktravai, kuras varētu tikt iedarbinātas distancēti laikā un telpā, ar vienkāršu darbību novietojot ķermeni visaptverošā stāvoklī, kas spēj *atsaukties* apvienotajām domām un jūtām, – t.i., vienā no tiem ierosinošajiem ķermeņa stāvokļiem, kas, kā to zina aktieri, rada īpašu dvēseles stāvokli. Tādējādi uzmanība, ko velta režijai lielās kolektīvās ceremonijās, ietekmējas ne tikai no centieniem (tas skaidri redzams, piemēram, baroka svētku rikošanā) piešķirt svinīgumu grupai, bet arī, kā to rāda tik daudzu deju un dziesmu izpildīšana, no daudz neskaidrākas vēlēšanās – sakārtot domas un *iedvest* jūtas caur stingru prakses iestudējumu, noteiktu ķermeņu dispozīciju un it īpaši ķermeņiskām emociju izpausmēm – smiekliem vai asarām. Simboliskais spēks daļēji strādā caur kontroli pār citiem un it sevišķi pār viņu ķermeni un ticību, kas tiek dota kā sabiedriski atzīta spēja visdažādākajā veidā iedarboties uz visdziļāk paslēptajiem verbāli motoriskajiem modeļiem, vai nu lai tos neitralizētu, vai atkal aktivizētu, liekot tiem funkcionēt mimētiski.

Pārfrāzējot Prustu, varētu teikt, ka kājas un rokas ir pilnas ar sastingušiem imperatīviem. Un varētu sastādīt vērtību sarakstu, kas kļuvušas par ķermeni, pateicoties slēptai pārliecināšanai, ko veic implicita pedagogija, kas ir spējīga iedvest veselu kosmoloģiju, ētiku, metafiziku un politiku caur tik nenozīmīgiem norādījumiem kā “turies taisni” vai “neturi nazi kreisajā rokā” un nofiksēt šķietami visnenozīmīgākajās detaļās – *apģērbā, stājā*, ķermeņiskās un verbālās izteiksmes *manierēs* – patvaļīga kultūras satura visfundamentālākos principus šķietami neapzinātās detaļās, uzvedības fiziskajās un verbālajās manierēs, kas ir ārpus jebkura apzinātā skaidrojuma. Shēmu pārvietošanas loģika, kas pārvērš jebkuru ķermeņa

⁵ *Leibniz*, Nouveaux Essais, II, chap. XXI, § 34 (Ed. Janet, I, p. 163). “Kāda vajadzība,” teica Leibnics, “vienmēr zināt, kā dara to, ko dara? Sāji, metāli, augi, dzīvnieki un tūkstošiem citu dzīvu vai nedzīvu ķermeņu zina, kā viņi dara to, ko viņi dara, un vai viņiem ir vajadzība to zināt? Vai eļļas vai tauku pilei jāsaprot ģeometrija, lai tā kļūtu apaļa uz ūdens virsmas?” (*Leibniz*, Théodicée, Ed. Janet, I, p. 401.)

tehniku *pars totalis* paveidā, kas ir predisponēts funkcionēt saskaņā ar paraloģismu *pars pro toto*, tātad ik brīdi atsaukties uz visu sistēmu, kuras daļa tā ir, piešķir vispārēju nozīmi uzvedības noteikumu šķietami tik ierobežotai un situatīvai ievērošanai. Pedagoģisko apsvērumu viltības parādās tieši tur, kā izspiest galveno, prasot šķietami nenozīmīgo, piemēram, cieņa pret formām un cieņas izrādīšanas formas, kas veido visredzamāko un tajā pašā laikā “visdabiskāko” pakļaušanās izpausmi iedibinātajai kārtībai, vai, piemēram, piekāpšanās aiz *pieklājības*, kas vienmēr ietver *politisku* piekāpšanos.⁶

Ķermeniskais *hexis* ir realizēta politiskā mitoloģija, tā ir *inkorporējusies* un kļuvusi par pastāvīgu dispozīciju, ilgstošu izturēšanās, runas, gaitas un arī *izjūtu* un *domāšanas* manieri. Prestats starp vīrišķīgo un sievišķīgo realizējas izturēšanās veidā: kā nest savu ķermeni, izturēties, it kā esot opozīcijā starp taisno un liko, starp stingrību, tiešumu un godīgumu (kas cieši skatās virsū un stājas pretī, un raida savu skatienu vai sitienu tieši mērķī), un, no otras puses, – atturību, savaldību, piekāpību. Kā par to liecina fakts, tad vairums vārdu, kas apzīmē ķermeņa stāvokļus, atsaucas uz tikumiem un dvēseles stāvokļiem; šie pieminētie divu attieksmju pret ķermeni veidi izraisa divu citu attieksmju veidus pret sev līdzīgiem, pret laiku un pasauli – un līdz ar to pret divām vērtību sistēmām. “Kabils ir kā virši, viņam labāk patīk lūzt, nekā liekties.” Godavīra solis ir apņēmīgs un noteikts; viņa rīcība ir tāda cilvēka rīcība, kurš zina, kur iet, un zina, ka viņš tur būs laikā, lai kādi būtu šķēršļi; prestatā nepārliecinātai rīcībai (*thikli thamahmahth*), kas demonstrē nepārliecinātību, svārstīgumu (*awal amahmah*), bailes uzņemties saistības (ko parasti sagaida no sievietes) un nespēju izpildīt solījumus (*piesardzīgs* cilvēks tiek pretstatīts gan tā steigai, kas “sper lielus soļus”, it kā “dejojājs”, gan lēnajam, kurš tik tikko “velkas”). Tie paši prestatī ir atrodami ēšanas veidā: vispirms manierē, kā atver muti; vīrietim ir jāēd ar visu muti, droši, nevis kā sievietei – ar sakniebtām lūpām, t.i., – ar pusmutīti, apvaldīti, atturīgi, bet arī slēpti, liekulīgi (visi *dominējošie* “tikumi” ir divdomīgi kā paši vārdi, kas tos

⁶ Tā dēvēto pieklājības likumu praktiska pārvaldīšana un it īpaši katras esošās formulas pielāgošanas māksla (piemēram, frāze vēstules beigās) dažādām iespējamo saņēmēju šķīrām paredz implicētu apgūšanu, tātad kādas noteiktas politiskas kārtības implicītas aksiomātikas konstitutīvo pretstatu kopuma atzišanu: pretstatī starp vīriešiem un sievietēm, starp jauniem un veciem, starp personīgo jeb privāto un bezpersonisko (administratīvās vai darījumu vēstules) un, visbeidzot, augstākstāvošo, vienlīdzīgo un zemāko starpā.

apzīmē, un tāpat kā tie vienmēr ir gatavi uz ļaunāko); tas pats attiecībā uz ritmu – godavīram nav jāēd nedz pārāk ātri (negausīgi un rijīgi), nedz pārāk lēni, – divi veidi, kā pakļauties dabai. Vīrišķīgs cilvēks, kas iet taisni uz mērķi, bez aplinkiem, ir arī tas, kas, izslēdzot skatienus, vārdus, žestus un viltīgus gājienus, pretojas un skatās tieši sejā tam, kuru viņš vēlas uzņemt vai pie kura viņš dodas; viņš vienmēr ir gatavībā, tāpēc ka vienmēr ir apdraudēts, viņš neļauj nekam no tā, kas notiek apkārt, paslidēt garām nemanītam; pretstatā tam – debesis klistošs vai zemei pievērsts skatiens ir bezatbildīga cilvēka pazīme, kuram nav ko baidīties, tāpēc ka viņam nav nekādas nozīmes savā grupā. Gluži pretēji, no labi audzinātas sievietes, kura nepieļauj nekādu nepiedienību “nedz ar galvu, nedz rokām, nedz kājām”, gaida, lai viņa ietu nedaudz saliekusies, acis nodūrusi, izsarģājoties no jēkādās nepiemērotas ķermeņa kustības, galvas vai rokas žesta, neskatoties nekur citur, kā tikai uz vietu, kur liks kāju, it īpaši tad, ja viņai jādodas gar vīriešu pūli; viņai jāzvaīrās no pārāk izteiktas gurnu grozīšanas, kas notiek, kad spēcīgi atsperas ar visu pēdu; viņai vienmēr jāapjožas ar *thimeh'remth*, taisnstūra auduma gabalu ar dzeltenām, sarkanām un melnām svītrām, ko valkā virs kleitas, un jāuzmana, lai neatraisās viņas lakats, ļaujot parādīties matiņiem. Vārdu sakot, tīri sievišķīgs tikums, *lah'ia*, biklums, atturība, savaldība orientē visu sievietes ķermeni uz leju, uz zemi, uz iekšieni, uz māju, kamēr vīrieša pārākums, *nif*, apliecinās kustībā uz augšu, uz āru, uz citiem cilvēkiem.

Lai pilnībā apzinātos kaut vai tikai šo vīrišķīgā un sievišķīgā ķermeņa lietojuma dimensiju, vajadzētu iedomāties darba dalīšanu starp dzimumiem un arī seksuālā darba dalījumu. Bet paliksim pie viena piemēra – pie pienākumu sadales olīvu novākšanā, ar šo piemēru pietiek, lai parādītu, ka pretstatu sistēmas, kuras nepareizi aprakstīja kā vērtību sistēmas (teicēju runas tām piešķir dabiskas patvaļas pašredzamību: vīrietis dara to – piesien lopus –, sieviete dara šito...), iegūst savu simbolisko efektivitāti no to praktiskās pārtulkošanas darbībā, kas ir pati par sevi saprotama, tāpat kā sievietes rīcība, pasniedzot vīrietim tabureti vai ejot dažus soļus aiz viņa. Šeit pretstats starp taisno un liko, starp stingrību un lokanību iegūst atšķirības formu starp taisnu un izslējušos vīrieti, kas ar koku sit nost olīvas, un salīkušu sievieti, kas tās salasa: šis vienlaikus loģiskais un aksioloģiskais praktiskais princips, kas bieži formulēts eksplīcitā veidā – “sieviete paceļ to, ko vīrietis nometis zemē” –, kombinējas ar lielā un mazā pretstatu, lai atstātu sievietei reizē zemākus un sliktākus pienākumus, kas prasa padevību un lokanību, turklāt sīkus un mazākus (“lauva necel augšā

skudras”), piemēram, žagaru, ko nocirtis vīrietis, vākšana (vīrietis atbild par visu, kas ir pārtraukts, vai pats rada pārtrauktību). Starp citu, var redzēt, kā tāda loģika tiecas pašaplicināties, atsaucoties uz “aicinājumu” par uzdevumiem, kuru risināšanai tā ir nolemta, – *amor fati*, kas nostiprina ticību esošajā klasifikācijas sistēmā, parādot to kā realitātē iedibinātu, kā to, kas *faktiski ir*, bet, tā kā šī sistēma piedalās šīs realitātes radišanā, visas inkorporētās sociālās attiecības no ārpuses liekas dabiskas, un ne tikai to acīs, kuri kalpo valdošās klasifikācijas sistēmai.

Tiklīdz ķermeņa īpašības un kustības tiek sociāli kvalificētas, visfundamentālākās sociālās izvēles tiek dabiskotas, un ķermenis ar tā īpašībām un pārvietošanos tiek iedibināts kā analogs operators, kas nodibina visa veida praktiskās ekvivalences starp atšķirīgiem sociālās pasaules dalījumiem: dalījumiem dzimumu starpā, starp vecuma grupām un sociālām šķirām vai, precīzāk, starp nozīmēm un vērtībām, kas saistītos ar indivīdiem, kuri ieņem praktiski līdzvērtīgas pozīcijas šo dalījumu noteiktajās telpās. Tas ļauj cita starpā pieņemt, ka sociālie nosacījumi, kas saistīti ar noteiktu sociālo pozīciju, caur attiecībām pret paša ķermeni tiecas veidot dzimuma identitāti nosakošās dispozīcijas (gaita, runas maniere utt.) un, bez šaubām, arī pašas dzimuma dispozīcijas.⁷

Citiem vārdiem sakot, ķermeņa vingrinājumu vienkāršākās darbības (iet augšup vai lejup, uz priekšu vai atpakaļ utt.), un, kas ir vēl svarīgāk, it īpaši seksuālie un tāpēc arī bioloģiski iepriekš sastatāmie šo vingrinājumu veidi (caururbt vai būt caururbtam, iekļūt vai būt tai, kurā iekļūst, būt pārākam vai ciest sakāvi), tiek pārsātināti ar sociālajām nozīmēm un vērtībām, un tieši socializācija iedveš atbilstības sajūtu starp fizisko un sociālo telpu, kā arī starp kustībām (celšanos, iegrimšanu utt.) šajās divās telpās, tādējādi iesakņojoties ķermeņa sākotnējās pieredzes pašās pamatīgākajās grupu struktūrās, ķermenis, kā skaidri redzams emocijās, uztver metaforas nopietni.⁸ Tādējādi, piemēram, pretstats starp taisno un liko, kura darbība iemiesota darba dalījumā dzimumu starpā, ir pamatā vairumam cieņas vai nicināšanas *zīmju*, ko daudzās sabiedrībās izmanto pieklājības veidu lietojumā, lai apzīmētu dominešanas attiecības. No vienas puses – nodur

⁷ Tas neizslēdz, ka tīri bioloģiski seksuālās identitātes determinanti varētu sekmēt sociālā stāvokļa noteikšanu (piemēram, veicinot dispozīcijas vairāk vai mazāk tuvas formulētajai pārākuma definīcijai, un tāpēc šķiru sabiedrībā vairāk vai mazāk labvēlīgas sociālajai augšupejai).

⁸ Līdzīgi histērijai, kas saskaņā ar Freidu “burtiski pieņem runas izteiksmi, izjūtot kā reālas sirdssāpes vai pļauku, par kuru sarunu biedrs runā metaforiski”.

vai noliec galvu vai ķermeņa augšdaļu kā apmulsuma vai padevības zīmi, nodur acis aiz pazemības vai kautrības vai arī aiz bikluma vai kauna, skatās caur pieri vai no apakšas, saliecas, noguļas, pakļaujas, noliec galvu, pazemojas, izdabā kādam, izdara nekrietnības, klanās, metas ceļos (priekšnieka vai dieva priekšā); no otras puses – skatās no augšas vai acis (tiešs skatiens), stāv taisni, izslejas, augstu tur vai paceļ galvu vai pieri, atsakās noliekt galvu, saslejas pret, stājas pretī (pretošanās nozīmē), gūst virsroku. Kustības uz augšu – vīriešu, kustības uz leju – sievietes, taisnums pret lokanību, griba gūt virsroku, pārvarēt, nepakļauties – sociālās kārtības fundamentālie pretstati, tiklab starp valdošajiem un pārvaldāmajiem, kā starp valdošajiem–valdošajiem un valdošajiem–pārvaldāmajiem, tie vienmēr ir seksuāli determinēti, it kā seksuālās dominēšanas un seksuālās pakļaušanās miesiskā valoda nodotu kādus fundamentālus dominēšanas un pakļaušanās principus abām valodām, gan miesiskajai, gan verbālajai.⁹

Tā kā klasifikācijas shēmām, caur kurām ķermeņi tiek praktiski izprasti un novērtēti, vienmēr ir divkāršs pamats: darba sabiedriskā dalīšana un dalīšana pēc dzimumiem, attiecības pret ķermeņi raksturojas pēc dzimuma principa un formas, kādu pieņem darba dalīšana starp dzimumiem atkarībā no stāvokļa, kādu tie ieņem darba sabiedriskajā dalīšanā. Piemēram, pretstata vērtība starp mazo un lielo, kas, kā to parādīja daudzie eksperimenti, ir viens no fundamentālajiem principiem, kā aģents uztver savu ķermeņi, un arī attiecībās pret ķermeņi vispār, variējas atkarībā no dzimumpazīmēm, kas savukārt tiek uztvertas saskaņā ar šo pretstatu (valdošais priekšstats par darba dalīšanu dzimumu starpā, dod vīrietim dominējošo stāvokli, aizstāvja stāvokli, kas apkampj, ielenc, aplenc, uzmana, skatās no augšas utt.). Tādā veidā precizēts pretstats savukārt saņem dažādas nozīmes atkarībā no šķirām; pirmkārt, atkarībā no spēka un stingrības, ar kādu pretstats dzimumu starpā tiek apliecināts praksēs vai sarunās (jau sākot no izvēles, ko iezīmē vārdu “čālis” vai “tante” lietošana, un tā bez apstājas) un, otrkārt, saskaņā ar formu, ko pieņem neizbēgamais kompromiss starp reālo ķermeņi un leģitīmo ķermeņi (ar dzimuma īpašībām, kuras tam izvirza viņa sociālā šķira), kas nepieciešams, lai pielāgotos vajadzībām, kas ir iekļautas šķiras stāvoklī.

⁹ Pretstats dzimumu starpā var arī tikt organizēts uz bieži lietotu žestu vai vārdu pamata, kas pretstata priekšu (ķermeņa) – dzimuma atšķirības vietu – un muguru, nediferencētu pēc dzimuma, potenciāli sievietes un pakļautu.

Habitus fundamentālā dimensija, kas ir ķermeņa dimensija, ir nešķirama no attiecībām ar valodu un laiku; attiecības pret ķermeni nereducējas uz “ķermeņa attēlu”, uz subjektīvu priekšstatu par to (daži psihologi gandrīz neizšķir *body image* (ķermeņa attēls) un *body concept* (ķermeņa koncepts)), kas galvenokārt veidojas no priekšstata par ķermeni, ko radījuši citi un kas iegūts no citiem. Nevar uzticēties sociālajai psiholoģijai, kad tā iemiesošanās dialektiku novieto *priekšstatu* limenī, kur ķermeņa attēls, aprakstošs un normatīvs *feed-back*, grupas (radinieki, pāri utt.) noliegts, radot sevis paša attēlu (*self-image* (paštēls) vai *looking-glass self* (spoguļa skats)), t.i., priekšstatu, kāds aģentam ir par saviem sociālajiem “rezultātiem” (kārdinājums, šarms utt.) un kas ietver noteiktu pašnovērtējuma pakāpi (*self-esteem*). Vispirms tāpēc, ka visas uztveres un vērtējuma shēmas, kurās grupa iegulda savas fundamentālās struktūras un izpausmes shēmas, kam pateicoties tā nodrošina šīm shēmām objektivācijas sākumu un ar to pašu pastiprina tās, no paša sākuma pretstata indivīdu un viņa ķermeni: fundamentālu shēmu lietošana paša ķermenim un it sevišķi tām ķermeņa daļām, kas ir piemērotākas no šo shēmu viedokļa, bez šaubām, ir viens no privileģētākajiem shēmu iemiesošanas gadījumiem.¹⁰ Tāpēc ka tās ir pamatīgi ievietotas ķermenī, jo iegūšanas process, praktiskais *mimesis* (vai mimētisms) ievada kopējas identifikācijas attiecības, kurām nav nekā kopīga ar *imitēšanu* un kuras pieļauj apzinātu piepūli, lai reproducētu darbību, vārdus vai priekšmetu, ko nepārprotami veido kā modeli; reprodukcijas process kā praktiska reaktivizēšana ir prestatā tiklab atmiņai, kā zināšanām, šis process tiecas ieņemt vietu zem apziņas, izpausmes un refleksīvās distances, līmeņa, ko tas pieļauj. Ķermenis tic tam, ko tas spēlē: tas raud, ja attēlo skumjas; tas neiztēlojas to, ko spēlē; tas nefiksē atmiņā pagātņi, tas *iedarbina* pagātņi,

¹⁰ Bez visiem sociālajiem verdiktiem, kas ir tieši piemēroti paša ķermenim vai citu ķermeņiem, kuri, apgādāti ar visu naturalizētas patvaļas patvarīgo spēku, no miesiskā faktiskuma veido likteni (piemēram, attiecībā uz rētu – “tā ir par lielu meitenei” vai “zēnam tas nav nekas briesmīgs”), eksistē arī vesela shēmu rinda un šo shēmu realizācija sociālajās klasifikācijās vai priekšmetos (darbarīki, ornamentu utt.). Tos iedala sievietes un vīrieši, bagātos jeb īpašos un nabagos utt., kas tieši runā ar ķermeni, dažkārt ar izmēru vai pozu, kurus pieprasa to atbilstošs izlietojums, veidojot attiecības ar ķermeni, proti, ķermeņa pieredzi. Nav nekas pārsteidzošs, ka universā, kas no pretstata starp lielu (fiziski un arī sociāli un morāli) un mazu veido dzimumu atšķirības fundamentālo principu: saskaņā ar Seimura Fišera vērojumu vīrieši tiecas izrādīt savu neapmierinātību ar viņu ķermeņa daļām, kuras tiem liekas “pārāk mazas”, kamēr sievietes drīzāk kritizē sava ķermeņa daļas, kas tām šķiet “pārāk lielas”.

tādējādi iznīcinot to un no jauna izdzīvojot.¹¹ Tas, kas ir apgūts ar ķermeņi, nav zināšanas, kuras var turēt sev priekšā, bet gan tas, kas ķermenis ir. Tas ir īpaši labi redzams sabiedrībās, kurām nav rakstības, kur mantotās prasmes var saglabāties tikai iemiesotā stāvoklī. Vienmēr neatraujamas no ķermeņa, kas tās nes, tādas zināšanas var tikt atjaunotas tikai ar zināma veida vingrojumu cenu, kuru uzdevums ir atsaukt atmiņā, *mimesis*, kas, kā jau atzīmēja Platons, ietver pilnīgu pašatdevi un dziļu emocionālu identifikāciju: Eriks A. Hevloks, no kura ir aizgūts šis arguments, uzsver, ka ķermenis tādējādi ir noteiktā veidā sajaucies ar visām zināšanām, kuras tas reproducē un kurām nekad nav tās objektivitātes, ko var dot objektivācija rakstībā, nodrošinot nodrošinātā neatkarību no ķermeņa.¹²

Mēs varētu parādīt, ka pāreju no tradīcijas saglabāšanas veida, kas dibināts vienīgi uz mutvārdu runu, pie uzkrāšanas veida, kas dibināts uz rakstveida runu, un tālāk arī visu racionalizācijas procesu, kas kļuvis iespējams, pateicoties objektivācijai rakstībā, pavada būtiskas izmaiņas attieksmē pret ķermeņi vispār vai, precīzāk, pret tā lietošanas veidiem, kas raksturīgi kultūras darbu ražošanā un atražošanā. Īpaši labi tas ir redzams mūzikā, kur tādām racionalizācijas procesam, kādu to apraksta Makss Vēbers, pretējā pusē ir ista muzikālās produkcijas un reprodukcijas (kas lielākoties nav atšķirīgas) “dezinkarnācija” un *ķermeņa*, kuru lielākā daļa arhaisko mūziku lietoja kā visaptverošu instrumentu, “atraisīšanās”.

Kamēr izglītošanas darbs nav iedibinājies kā specifiska un autonoma prakse un vesela grupa un simboliski strukturēta vide bez specializētiem aģentiem vai noteiktiem specifiskiem gadījumiem veic anonīmu un difūzu audzinošu iedarbību, būtisku *modus operandi* daļu, kas nosaka praktisko meistarību, var nodot tālāk tikai ar praksi, praktiskā stāvoklī, nenonākot līdz diskursa limenim. Atdarināti tiek nevis “modeļi”, bet gan citu darbības. Ķermeņa *hexis* runā tieši ar motorisko funkciju kā attiecību shēmu, kas vienlaikus ir īpatnēja un sistemātiska, tāpēc ka tā ir solidāra ar visu lietu sistēmu un tā ir apveltīta ar daudzām signifikācijām un sociālām vērtībām. Lai arī shēmas var tieši pāriet no prakses pie prakses, apejot

¹¹ Šeit varētu atsaukties uz Bergsona “Matēriju un atmiņu”, kas *negatīvā* dod svarīgus elementus, kuri nepieciešami tādas loģikas aprakstam, kas raksturīga praksei (piemēram, “pantomīma” un “dzimstoši vārdi”, kas pavada darbīgo pagātni).

¹² Sk. E. A. Havelock, Preface to Plato, Cambridge, Mass., Harvard U.P., 1963.

diskursu un apziņu, tas tomēr nenozīmē, ka *habitus* iegūšana reducējas uz mehānisku apmācību ar mēģinājumu un kļūdu metodi. Atšķirībā no nesakarīgas skaitļu secības, ko var apgūt tikai ar atkārtošānu, nepārtraukti un paredzami progresējot, skaitļu virkne tiek apgūta daudz vieglāk, tāpēc ka tā ietver struktūru, kas neprasa mehānisku skaitļu iegaumēšanu, mācoties tos citu pēc cita. Vai nu tā ir runa par diskursiem, tādiem kā parunas, sakāmvārdi, gnomiskās poēmas, dziesmas vai miklas, vai tādām lietām kā darbariki, māja vai ciemats, vai arī praksēm: spēlēm, goda cīņām, apmaiņām ar dāvanām, rītiem utt., – viss apgūšanai piedāvātais materiāls ir sistematisku nedaudzu praksē saistītu principu lietošanas produkts; savā bezgalīgajā pārbagātībā šis materiāls dod visu taustāmo prakšu virkņu pamatu, kurš tiks apgūts principu formā un kuru rada prakses, organizētas saskaņā ar to pašu pamatu.¹³

Eksperimentālos apmācības pētījumos konstatēts, ka “jēdziena formēšanās vai lietošana neprasa apzināti noteikt elementus vai vispārējas attiecības, ko satur īpaši piemēri.”¹⁴ Pētījumi ļauj saprast objektivācijas un inkorporācijas dialektiku, kuras rezultātā sistemātisku dispozīciju sistemātiskās objektivācijas, piemēram, prakses un mākslas darbi, savukārt tiecas radīt sistemātiskas dispozīcijas. Kad pētāmajiem piedāvāja simbolu sērijas: vienā gadījumā ķīniešu rakstu zīmes (Hals), bet otrā zīmējumus, kuros nesakarīgi variējas krāsa, attēloto priekšmetu raksturs un skaits (Haidbreder), – viņi sadalīja tos šķirās ar patvaļīgu, tomēr objektīvi pamatotu nosaukumu pat tad, kad neizdevās formulēt klasifikācijas principu, un sasniedza augstākus rezultātus par tiem, ko iegūtu, ja *nejauši nojaustu*, ar to pašu apliecinot, ka viņi ir nokļuvuši līdz klasifikācijas shēmu praktiskai pārvaldīšanai, kas nekādi neparedz praktiski izmantotu procedūru simbolisku pārvaldīšanu – apzināšanos un verbālo izteiksmi. Struktūrējama materiāla apgūšanas dabiskā vidē analīze, ko piedāvā Alberts B. Lords, par piemēru ņemot *guslara* (dienvidslāvu barda) veidošanos, lieliski saskaņojas ar eksperimenta rezultātiem: tā dēvētās “formulārās metodes” praktiskā apgūšana, t.i., spēja improvizēt, kombinējot “formulas”, – vārdu secību, “regulāri lietu pie tiem pašiem

¹³ Ja sabiedrībām, kurām nav rakstības, šķiet, ir īpaša tieksme uz strukturālām spēlēm, kas fascinē etnologu, tas notiek tāpēc, ka šīs spēles kalpo mnemotehniskiem mērķiem: ievērojama homoloģija starp ģimeņu izvietojuma struktūru ciematā un kapavietu izvietojuma struktūru kapsētās, kas ir novērojama Kabiliā (*Ait Hichem, Tizi Hibel*) acīmredzami veicina tradicionāli anonīmu kapavietu atklāšanu (pēc strukturāliem principiem, pievienojot precīzus orientierus).

¹⁴ B. Berelson and G. A. Steiner, *Human Behavior*, New York, Harcourt, Brace and World, 1964, p. 193.

metriskajiem nosacījumiem, lai izteiktu noteiktu domu¹⁵”, tiek iegūta ar vienkāršu “klausīšanos”¹⁶, un pats māceklis nekad nesaprot, ka viņš apgūst un pēc tam manipulē ar tādu vai citādu formulu vai šo formulu kopumu¹⁷; ritma vai metrikas stingrie nosacījumi interiorizējas vienlaikus ar melodiju un jēgu un netiek pamanīti paši par sevi.

Starp apmācību ar vienkāršu iepazīšanos, kurā māceklis nejutami un neapzināti iegūst “mākslas” un dzīves mākslas principus, tai skaitā tos, kurus nepazīst pat pats prakšu vai citu imitējamu darbu radītājs, un skaidri un precīzi formulētu priekšrakstu un pamācību tālāknodošanu, ikviena sabiedrība paredz *strukturālus vingrinājumus*, kas tiecas nodot tādu vai citādu praktiskās pārvaldīšanas formu: piemēram, Kabilijā tās ir mīklas un rituālas cīņas, kur tiek pārbaudīta “rituālās valodas izjūta”, kā arī visas spēles, kas bieži strukturētas saskaņā ar derību, izaicinājuma vai kaujas loģiku (divu cilvēku vai grupas cīņa, šaušana mērķi utt.) un prasa no jaunekļiem, lai tie “simulācijas veidā” pielietotu godīgu rīcību ģenerējošas shēmas¹⁸; šeit piederas ikdienas līdzdalība dāvinājumu apmaiņā un tie nodarbes smalkumi, kas nodrošina maziem zēniem ziņnešu un reizēm arī starpnieku starp sievieti un vīrieti pasauli lomu; tā ir vīrieti saieta diskusiju (ar viņu daiļrunības paņēmieniem, rituāliem, stratēģijām, rituālajām stratēģijām un rituālu pielietojumu stratēģiskos nolūkos) klusa vērošana; tās ir mijiedarbes ar radniekiem, kurās radniecības attiecības par *apvērsuma* cenu tiek izmantotas visos virzienos, prasot, lai tā pati persona, kas vienā

¹⁵ A. B. Lord, *The Singer of the Tales*, Cambridge, Harvard U. P., 1960, p. 30.

¹⁶ A. B. Lord, op. cit., p. 32.

¹⁷ A. B. Lord, op. cit., p. 24.

¹⁸ Tādējādi *qochra* spēlē, ko bērni praktizē pirmajās pavasara dienās (*Ain Aghbel*), korķa bumba (*qochra*), par kuru cīnās, kuru nodod cits citam un aizsargā, ir praktisks sievietes ekvivalents: vienā un tajā pašā laikā un saskaņā ar situāciju vajag aizstāvēties no viņas un aizsargāt viņu no tiem, kuri vēlētos iegūt viņu sev. Sākumā, kad spēles vadonis atkārtoti jautā “Kā meita viņa ir?”, neatrodas neviens spēlētājs, kas apzināti atzītu “paternitāti” un nodrošinātu viņas aizsardzību: meita vienmēr vājina vīrieti nometni. Spēles spēks ir izmest bumbu uz labu laimi un saņemt to zināmā mērā kā likteni: izraudzītajam spēlētājam patiešām ir jāaizsargā bumba no visiem citiem, visu laiku pūloties to nodot citam spēlētājam, taču vienīgi godājamam un atzītam apstākļos. Tas, kuru viņš skar ar savu nūju, sakot “tā ir tava meita”, var tikai atzīt sevi par uzvarētu, tā ka viņš kļūst par savas sievas ģimenes parādnieku, turklāt šī ģimene bieži atrodas uz zemākas sociālās pakāpes. “Tēvs” vēlas izprecināt meitu, atbrīvojies no tās pieskatīšanas un atgriezties spēlē, pretendenti tiecas pēc prestižas izturēšanās, nolaupīšanas, spēka metodēm bez saistībām. Tas, kurš zaudē partiju, tiek izslēgts no vīrieti pasaules; viņa kreklā iesien bumbu, kas nozīmē, ka viņu uzskata par meiteni, kurai uztaisīts bērns.

gadījumā ir brāļadēls, citā gadījumā kļūtu par tēva brāli, tādējādi apgūstot praktiskās pārveidošanas shēmas, kas ļauj pāriet no dispozīcijām, kuras saistītas ar vienu pozīciju, pie dispozīcijām, kuras atbilst apgrieztai pozīcijai. Leksiskās un gramatiskās komunikācijas (*es* un *tu* var nozīmēt vienu un to pašu personu attiecībā pret runātāju), iemāca pozīciju savstarpējas apmaiņāmības un abpusējības jēgu, kā arī abu robežas. Daudz dziļākā līmenī tās ir attiecības ar tēvu un māti, kas savas antagonistiskās komplimentaritātes asimetrijas dēļ veido vienu no iespējām nedalāmi interiorizēt *darba dalīšanas pēc dzimumiem* un *dzimumu darba dalīšanas* shēmas.

Taču īstenībā šīs visas strukturētā telpā un laikā paveiktās darbības nekavējoties tiek simboliski kvalificētas un darbojas vairāk kā strukturāli vingrinājumi, kuros veidojas fundamentālo shēmu praktiskā pārvaldīšana. Sociālās kārtības pieņem laika kārtību formu, un visa sociālā sakārta uzspiež sevi visdziļākajām ķermeniskajām dispozīcijām ar īpašu laika regulēšanas veidu, laika sadali starp kolektīvām un individuālām aktivitātēm, kā arī ar ritmu, kas nepieciešams to veikšanai.

“Vai mēs visi neēdam vienu plāceni (vai no tiem pašiem miežiem)?” “Vai mēs visi neceļamies vienā laikā?” Šīs bieži lietotās formulas, kas no jauna apliecina solidaritāti, ietver implicītu fundamentālo tikuma definīciju, – konformitāti, kuras apgrieztā puse ir vēlme būt atšķirīgam. Strādāt, kad citi atpūšas, palikt mājās, kad citi strādā uz lauka, doties pa ceļiem, kad tie ir tukši, klist pa ciemata ielām, kad citi guļ vai ir tirgū, – tās visas ir aizdomīgas uzvedības formas. “Visam savs laiks” un ir svarīgi darīt “visu savā laikā” (precīzi: “katram laikam savs laiks” – *kul waqth salwaqth-is*). Cilvēkam, kurš apzinās savu atbildību, ir agri jāceļas: “Kurš nenoslēdz savus darījumus agri no rīta, nenoslēgs tos nekad.”¹⁹ Celties agri, lai izvestu lopus, lai ietu uz Korāna skolu vai gluži vienkārši būtu ārā vīriešu sabiedrībā, vienā laikā ar vīriešiem, ir goda pienākums, kura cienišanu zēniem iemāca ļoti agri. Tas, kurš prot iziet laikā, būs, kā tas pienākas, nodomātajā vietā atbilstošajā brīdī, bez steigas. Izsmej to, kurš traucas, skrien, lai noķertu kādu, kurš, steigdamies strādāt, riskē “nodarīt pāri zemei”. Lauku darbi, *horja erga*, kā teica grieķi, ir noteikti tiklab to ritmā, kā brīdī.²⁰ Būtiskie pienākumi: zemes apstrādāšana

¹⁹ Princips, kas pieder maģijai tiklab kā morālei. Piemēram, saka: “*Leftar n-esbah' d-esbah' n-erbah'* (brokastis no rīta – tā ir pirmā sastapšanās ar labvēlīgu zimi)” (*erbah'* – veikties, gūt panākumus).

²⁰ Viens no prakses ritualizācijas rezultātiem ir precīzi noteikt tai laiku, tas nozīmē – brīdī, ritmu un ilgumu, kas ir relatīvi neatkarīgi no ārējām prasībām – klimata, tehnikas vai ekonomikas, tādējādi tam piešķirot patvarīgas vajadzības veidu, ar kuru tiek definēta kultūras patvaļa.

un sēja – gulstas uz tiem, kuri ir spējīgi kopt zemi ar cieņu, kādu tā ir pelnījusi, iet pie tās (*qabel*) ar apsvērtu soli, kā pie partnera, ko vēlas uzņemt un godināt. To atgādina leģenda (ko stāstījis Matmatas *t'ateb*) par miežu un labības izcelšanos. Ādams sēja labību, Ieva atnesa viņam plāceni. Viņa redzēja Ādamu, kurš sēja graudu pa graudam, “atdodot zemei” un piesaucot Dievu pie katra grauda. Viņa pārmeta tam, ka viņš *tērē laiku*. Izmantojot to, ka viņas vīrs bija aizņemts ar ēšanu, viņa sāka sēt graudus ar vēzieniem un nepiesaucot Dievu. Pienāca ražas laiks, Ādams redzēja savā laukā savādas vārpas – traušlas, lūstošas, vārgas kā sievietē. Viņš nosauca šo stādu (miezis) *châir*, “vārgais”²¹. Kontrolēt laiku un – galvenais – prakses tempu nozīmē ilgstoši iesaistīt ķermenī žestu vai vārdu ritma formā attieksmi pret laiku, kas nodzīvots kā personas sastāvdaļa (kā romiešu senatoru *gravitas*), un tādējādi, piemēram, mazināt visu ātruma *sacensibu* formu (..), uzlūkojot to kā sacensības godkāri (*thah'raymith*), kas tiecas pārveidot ciklisko laiku lineārā un vienkāršu reprodukciju nebeidzamā uzkrāšanā.

Tādā pasaulē nekad nav darišana ar “dabu” tādā nozīmē, kādu to pazīst zinātne, t.i., kā kultūras faktu, kas ir ilga “atburšanas” procesa vēsturisks produkts. Visa grupa nostājas starp bērnu un pasauli ne tikai ar saviem brīdinājumiem (*warnings*), kas ieaudzina bailes no pārdabiskām parādībām,²² bet ar visu rituālo prakšu un diskursu universu, kas piepildīts ar nozīmēm, kuras strukturētas atbilstoši attiecīgā *habitus* principiem. Apdzīvotā telpa – un sākot jau no mājas – ir privileģēta ģenerējošu shēmu objektivācijas vieta; ar dalījumu un hierarhiju starpniecību, ko tā iedibina lietu starpā, personu starpā un prakšu starpā, šī klasifikācijas sistēma tiek iemācīta un nepārtraukti pastiprina klasifikācijas principus, kas veido kultūras patvaļīgumu. Tā pretstats starp labās rokas sakrālo un kreisās rokas sakrālo, pretstats starp *nif* un *h'aram*, starp vīrieti, kas sevi veltī aizsardzības un apaugļošanas tikumiem, un sievieti, reizē ar svētiem un postošiem tikumiem apveltītu, materializējas dalījumā starp vīriešu telpu – ar sapulces vietu, tirgu vai laukiem, un sieviešu telpu – māju, dārzu un patvērumu *h'aram*; un, otrkārt, opozīcijā, kura pašā mājas iekšienē izšķir telpas daļas, priekšmetus un aktivitātes atkarībā no to piederības vīriešu universam – sauss, uguns, augša, gatavs, diena – vai sievietes universam – mitrs, ūdens, apakša, jēls, nakts. Priekšmetu pasaule, šis grāmatas veids, kur katra lieta

²¹ Pretstats starp labību – vīriešu, un miežiem – sievietes tiek bieži apliecināts. Mikla, ko atstāsta Ženevuā, saka: “Es iesēju kaut ko *zaļu* aiz kalna; es nezinu, kas tas būs – labība vai mieži: bērns mātes klēpī.”

²² Sk. J. M. W. *Whiting*, *Becoming a Kwoma*, New Haven, Yale U.P., 1941, p. 215.

metaforiski runā par visām citām un no kuras bērni mācās lasīt pasauli, tiek lasīta ar visu ķermeni un caur visu kustībām un pārvietošanos, kas tikpat lielā mērā veido lietu telpu, cik paši ir telpas veidoti.²³ Struktūras, kas palīdz konstruēt lietu pasauli, veidojas procesā, kad pasaule operē ar lietām, kas būvētas atbilstoši tām pašām struktūrām. Pasaules lietu radītais "subjekts" kā subjektivitāte nestājas pretī objektivitātei: objektīvais universs ir radīts no lietām, kas ir objektivācijas operāciju produkts, strukturētām saskaņā ar tām pašām struktūrām, ko *habitus* pielieto tām. *Habitus* ir lietu pasaules metafora, kur tas pats ir tikai nebeidzams savstarpēji atspoguļojošu metaforu loks.

Visas simboliskās manipulācijas ar ķermeņa pieredzi, – sākot no pārvietošanās simboliski strukturētā telpā, tiecas uzspiest ķermenim kosmiskās un sociālās telpas *integrāciju*, domājot par tiem vienās un tajās pašās kategorijās, kritam loģiskajos slazdos; iedvest sakarības starp cilvēku un dabas pasauli, stāvokļiem un darbībām, kas papildina vai pretstata abus dzimumus seksuālā darba dalīšanā un darba dalīšanā pēc dzimumiem, tātad bioloģiskajā un sociālajā reprodukcijā. Piemēram, tas ir pretstats starp kustībām uz ārpusi, uz lauku vai tirgu, uz mantas ražošanu un apriti un kustībām uz iekšpusi, uz darba produktu akumulāciju un patērēšanu, kas simboliski atbilst pretstatam starp vīriešu ķermeni, noslēgušos sevī un izstieptu uz āru, un sieviešu ķermeni, līdzīgu mājai, tumšai, mitrai, pilnai ar pārtiku, darbarīkiem un bērniem, mājai, kur ieiet un iziet pa to pašu atveri un neizbēgami notraipās.²⁴

Pretstats starp vīriešu *centrbēdzes* orientāciju un sieviešu *centrtieces* orientāciju, kas ir mājas iekšējās telpas organizācijas princips, bez šaubām, ir arī pamatā attiecībām, ko abi dzimumi uztur ar saviem ķermeņiem, precīzāk, viņu dzimumfunkcijām. Kā ikvienā sabiedrībā, kur dominē vīriešu vērtības – Eiropas sabiedrības šajā ziņā nav izņēmums – vīrietim

²³ Hipotēze, kas asociējas ar Arova vārdu, *learning by doing* (sk. K. J. Arrow, "The Economic Implications of learning by doing", *The Review of Economic Studies*, vol. XXIX (3), n° 80, june 1962, p. 155–173), ir vispārēja likuma īpašs gadījums: ikviens saražots produkts – sākot no simboliskiem produktiem, piemēram, mākslas darbiem, spēlēm, mītiem utt. –, ar pašu savu funkcionēšanu un īpaši ar to lietošanu rada audzinošu efektu, kas sekmē nepieciešamo dispozīciju iegūšanas atvieglošanu šā produkta adekvātai lietošanai.

²⁴ Pēc tās pašas loģikas varētu interpretēt pētījumu rezultātus, ko Eriksons velta jurokiem (sk. E. H. Erikson, "Observations on the Yurok: childhood and world image", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, University of California Press, vol. 35, no 10, 1943, p. 257–302).

atvēl politiku, vēsturi vai karu un sievietēm – pavardu, romānus un psiholoģiju –, tīri vīriešu attiecības pret ķermeni un seksualitāti ir *sublimācijas* attiecības, goda simbolismam tiecoties reizē noraidīt jebkuru tiešu dabiskuma un seksualitātes izpausmi un atbalstīt to pārveidotajās izpausmēs vīrišķīgas drošsirdības formā: kabilu vīrieši, kuri nedz apzinās, nedz raizējas par sieviešu orgasmu un kuri savu vīrišķīgo spēju apliecinājumu drīzāk meklē nevis seksuāla akta atkārtotā, bet paldzināšanā, labi zina, ka, pateicoties sievišķīgai pļāpāšanai, no kuras viņi vienlaikus baidās un nicina to, grupas skatiens vienmēr ir vērstš uz viņiem, apdraud viņu intimitāti. Attiecībā uz sievietēm piekrist Eriksonam, ka vīriešu dominēšana tiecas “sašaurināt sieviešu verbālo apziņu”²⁵, var tikai ar nosacījumu, ja ar sašaurināšanu saprot nevis to, ka sievietēm ir aizliegtas runas par seksuālām tēmām, bet to, ka pār viņu runām dominē vīriešu vīrišķīgās vērtības un sakarā ar to jebkura atsauce uz tīri sievišķīgām seksuālām “interesēm” izrādās izslēgta no vīriešu spēka agresīvā un kauna pilnā kultā.

Psihoanalīze, šis vilšanās pasaulē produkts, kas pats rada vilšanos, tiecas veidot mītiski pārdeterminētu nozīmes sfēru *kā tādu* un aizmirst to, ka paša ķermenis un cita ķermenis vienmēr tiek uztverti tikai caur uztveres kategorijām, kuras naivi būtu uzskatīt par seksuālām, pat ja par to liecina sieviešu aizturētie smieklī sarunu un interviju laikā un grafisko simbolu, sienas zīmējumu, māla trauku vai paklāju ornamentu utt. interpretācijas, – šīs kategorijas vispār un reizēm ļoti konkrēti atbilst pretstatam starp abu dzimumu bioloģiski noteiktajām īpašībām. Tikpat naivi būtu reducēt uz striktām seksuālām dimensijām tūkstošiem darbību, kuras izkļiedēti ietekmē kārtības uzturēšanu ķermenī un pasaulē ar simboliskas manipulācijas attiecībām ar ķermeni un pasauli un kuru mērķis ir uzspiest to, ko kopīgi ar Melāniju Kleinu var saukt par “ķermeņa ģeogrāfiju” – īpašu ģeogrāfijas vai, precīzāk, kosmoloģijas gadījumu.²⁶ Sākotnējā saikne starp tēvu un māti vai, ja labāk tik, starp tēva ķermeni un mātes ķermeni sniedz visdramatiskāko iespēju pakļaut pārbaudei visus mītopoētiskās prakses fundamentālos pretstatus; šīs saiknes var kļūt par pamatu paša “Es” un pasaules strukturēšanas principu iegūšanai un pat homoseksuālai vai heteroseksuālai orientācijai, bet tikai tad, kad šī saikne iedibinās ar objektiem, kuriem ir simboliskas, nevis bioloģiskas dzimuma

²⁵ E. H. Erikson, “Childhood and tradition in two American indian tribes”, in the *Psychoanalytic Study of the Child*, International Universities Press, 1945, vol. I.

²⁶ M. Klein, *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1967, p. 133 n 1, 290 n. 1.

pazīmes. Bērns uzbūvē savu *seksuālo identitāti* – ļoti svarīgu viņa sociālās identitātes elementu – vienlaikus ar priekšstatu par darba dalījumu starp dzimumiem, izejot no viena un tā paša sociāli definēta un neatdalāma bioloģisko un sociālo pazīmju kopuma. Citiem vārdiem sakot, apzinoties dzimumu identitāti un inkorporējot dispozīcijas, kas saistās ar sociāli determinētu sociālo funkciju noteikšanu, kuras jāveic vīriešiem un sievietēm, tiek pieņemts arī sociāli nosacīts skatījums uz darba dalīšanu pēc dzimumiem.

Psihologu pētījumi par seksuālo atšķirību uztveri ļauj runāt par to, ka bērni ļoti agri (aptuveni piecu gadu vecumā) konstatē atšķirības starp vīriešu un sieviešu uzdevumiem: uz sievietēm un māti gulstas mājas pienākumi un rūpes par bērniem, uz vīriešiem un tēvu – ekonomiskās aktivitātes.²⁷ Viss ļauj apgalvot, ka seksuālo atšķirību apziņa un tēva un mātes funkciju izpratne veidojas vienlaikus.²⁸ No daudzu pētījumu rezultātiem par diferencētu tēva un mātes uztveri var secināt, ka tēvs visbiežāk tiek uztverts kā kompetentāks un bargāks nekā māte, kura savukārt tiek uzskatīta par daudz "milīgāku" un maigāku nekā tēvs un ar kuru var veidot daudz sirsnīgākas un patikamākas attiecības.²⁹ Galu galā – kā pilnīgi pareizi atzīmē Emeričs – visu šo atšķirību pamatā ir fakts, ka bērni piešķir vairāk *varas* tēvam, nevis mātei.³⁰

Var viegli iedomāties, cik liels spiediens uz sava un pasaules attēla konstruēšanu ir pretstatam starp maskulinitāti un feminitāti, kad šis pretstats veido sociālās un simboliskās pasaules fundamentālā dalījuma principu. Kā to atgādina vārda *nif* dubultā nozīme – *varenība*, nešķirami fiziska un sociāla, uzspiesta ar zināmu maskulinitātes sociālo definīciju (un, kā atvasinājums, feminitāte), nav nekas cits kā politiska mitoloģija,

²⁷ Sk., piemēram, *M. Mott*, "Concept of mother: a study of four- and five- year old Children", *Child Development*, 1954, 23, p. 92–104. Mēs varētu parādīt, ka tad, kad tēvs pilda sieviešu uzdevumus vai māte vīriešu darbus, bērni domā, ka viens no vecākiem "sniedz palīdzību" otram (sk. *R. E. Hartley*, "Children's concept of male and female roles", *Merril-Palmer Quaterly*, 1960, 6, p. 83–91).

²⁸ *R. Dubin and Elizabeth Ruch Dubin*, "Children's social perceptions: a review of research", *Child Development*, vol. 38, n° 3, septembre 1965; *L. Kohlberg*, "A cognitive-developmental analysis of children's sex-role concepts and attitudes", in the *Development of Sex Differences*, E. Maecoby ed., Londres, Tavistock, 1967.

²⁹ Atsaucēm sk. *R. un E. Dubin*, loc. cit.

³⁰ *W. Emmerich*, "Young children's discriminations of parents and child roles", *Child Development*, 1959, 30, p. 403–419; "Family role concepts of children ages six to ten", *Child Development*, 1961, 32, p. 609–624.

kas vada visas ķermeniskās pieredzes, sākot no seksuālās pieredzes kā tādas. Tādējādi pretstats starp vīriešu seksualitāti, publisku un sublimētu, un sieviešu seksualitāti, slepenu un, ja vēlaties, "atsvešinātu" (attiecībā pret "universālās ģenitalitātes utopiju", par kuru runāja Eriksons, t.i., "pilnu orgasmatisko abpusējību"), ir tikai pretstata specifiskācija starp politikas vai publiskas reliģijas ekstraversiju un privātas maģijas intraversiju, kauna pilns un slepens ierocis dominējošo rokās, radīts galvenokārt no rituāliem, kuru mērķis ir pieradināt vīriešus.

Viss notiek tā, it kā *habitus* izstrādātu sakarību un nepieciešamību no nejaušības un iespējamības; it kā tam izdotos unificēt, no vienas puses, kopš bērnības darbojošās sociālās nepieciešamības efektus (kas izpaužas ar eksistences materiālajiem nosacījumiem), sākotnējos mēģinājumus veidot attiecības un strukturētu darbību, objektu, telpas un laika praksi un, no otras puses, bioloģiskās nepieciešamības efektus, vienalga, vai tā būtu hormonālā līdzsvara ietekme vai ārējo fizisko īpašību spiediens; it kā *habitus* veiktu sociālo īpašību bioloģisko (un īpaši seksuālo) lasīšanu un seksuālo īpašību sociālo lasīšanu, tādējādi novedot pie bioloģisko īpašību jaunas, sociālas ekspluatēšanas un pie sociālo īpašību bioloģiskas atkal-lietošanas. Tas ir skaidri redzams ekvivalencēs, kuras *habitus* veido starp stāvokli darba dalīšanā un stāvokli dalīšanā starp dzimumiem un kuras, bez šaubām, nav raksturīgas sabiedrībām, kur šīs dalīšanas gandrīz pilnīgi sakrīt. Sabiedrībā, kas sadalīta šķirās, visi noteikta aģenta produkti nesaraujami un vienlaikus – ar būtisko *determināciju* – liecina par savu šķiru (vai, precīzāk, par aģenta pozīciju sociālajā struktūrā un viņa trajektoriju, augšupejošu vai lejupejošu) un par viņa ķermeni vai, precīzāk, par visām tām vienmēr sociāli klasificētām īpašībām, kuru nesējs ir aģents. Pie šīm īpašībām, pats par sevi saprotams, pieder seksuālie raksturojumi, kā arī slavējamās fiziskās īpašības, piemēram, skaistums vai spēks, vai arī nicināmas īpašības.

5. nodaļa

PRAKSES LOĢIKA

Ir grūti runāt par praksi citādi kā vien negatīvi, it īpaši par tiem aspektiem, kas tajā šķiet vismehāniskākie, visvairāk pretstatītie domāšanas un diskursa loģikai. Visi binārās domāšanas automātismi pat nepieļauj ieskatu, ka jebkuru apzinātu mērķu sasniegšanā varētu būt nepārtraukta dialektiska saistība starp organizējošo apziņu un uzvedības automātismu. Šķiet, ka obligātā izvēle starp apziņas valodu un mehāniska modeļa valodu nebūtu tik acīmredzama, ja tai neatbilstu robeža, kas pašos pamatos dala valdošās šķiras pasaules uzskatu: tie, kuriem ir monopols uz diskursu par sociālo pasauli, domā atšķirīgi atkarībā no tā, vai viņi domā par sevi vai citiem (t.i., – citām šķirām), tāpēc viņi labprāt izvēlas spirituālismu kā uzskatu par sevi, materiālismu – citiem, liberālismu – sev un dirižismu citiem un – tikpat loģiski – teoloģismu un intelektuālismu sev un mehānicismu citiem. Tas ir novērojams arī ekonomikā, kur autori svārstās starp vēlmi piešķirt spēju racionāli novērtēt objektīvās iespējas ekonomiskiem aģentiem vai, precīzāk, “uzņēmējiem” un tendenci atdot pašregulējošiem tirgus mehānismiem absolūtu varu noteikt priekšrocības.¹ Kas attiecas uz etnologiem, viņi būtu mazāk sliekušies uz mehāniskā modeļa valodu, ja ar apmaiņas ideju būtu domājuši ne tikai *potlatch* vai *kula*, bet arī viņu pašu izturēšanās paņēmienus sadzīvē, kas izpaužas takta, prasmes, delikātuma, apķērības vai izmaņas jēdzienos – šajos dažādajos praktiskās sajūtas nosaukumos –, un ja, atmetot apmaiņu ar labumiem vai vārdiem, viņi būtu domājuši par apmaiņām, kur par hermeneitikas kļūdām tūlīt jāmaksā – kā apmaiņā ar sitieniem kautiņā,

¹ Populisms isteno daudz pārsteidzošāku kombināciju, tāpēc ka tas tiecas domāt par tautu tāpat, kā buržuā domā par sevi.

kur, Džordža H. Mida² vārdiem runājot, katra pretinieka ķermeņa pozīcija satur norādes, kas cīnītājam jāuztver to rašanās stadijā, paredzot, vai no tik tikko apjaušamas sakustēšanās iznāks sitiens vai māņu kustība. Tad, atgriezoties pie šķietami vismehāniskākajām un visritualizētākajām apmaiņām – tādām kā smalkas pačalošanas saruna, stereotipiska stereotipu virkne, viņi būtu atklājuši, kāda nemitīga modrība ir nepieciešama, lai liktu darboties šai jau sagatavotu žestu un vārdu sazobei, kāda uzmanība pret jebkuru zīmi ir nepieciešama pat visrituālāko joku lietojumā, lai ļautos spēlei, tomēr neļaujoties, lai spēle aiznes pārāk tālu – ārpus tās robežām, kā gadās, kad simulēta cīņa no tiesas pārņem cīkstoņus. Cik prasmīgi jāprot apspēlēt divdomības, zemtekstus un ķermeniskas vai verbālas simbolikas neviennozīmību, ja nav skaidrs, kāda objektīvā distance jāsaģlabā un jārada duāla uzvedība, kad partneri izrāda vismazākās pazīmes, kas liecina par atkāpšanos vai atteikšanos turpināt spēli, jāspēj uzturēt nenoteiktību par saviem nodomiem, nepārtraukti svārstoties starp nepiespiestu izturēšanos un distanci, pakalpiību un vienaldzību. Tādējādi ir vērts atgriezties pie savām paša spēlēm, pie savas paša sociālās spēles prakses, lai atklātu, ka *spēles sajūta* reizē ir *spēles teorijas* realizācija un spēles kā teorijas negācija.

Atklāt teorētisku kļūdu, kad teorētisku prakses *skatījumu* uzdod par *praktisku attieksmi* pret praksi vai, vēl precīzāk, prakses pamatā liek modeli, kas vēl ir jāizveido, lai šo praksi apzinātos, nozīmē pamanīt, ka šīs kļūdas pamatā ir antinomija starp zinātnes laiku un darbības laiku, kas tiecas iznīcināt praksi, pakļaujot to zinātnes nemateriālajam laikam. No praktiskās shēmas pāriet pie teorētiskas shēmas, kas ir konstruēta ar atpakaļejošu datumu, no praktiskās jēgas pie teorētiskā modeļa, ko var saprast kā projektu, plānu vai *metodi*, vai arī kā mehānisku programmu, noslēpumaini rekonstruētu noslēpumainu zinātnieka izkārtojumu, tas nozīmē palaist garām visu, kas veido šajā brīdī veidojošās prakses temporālo realitāti. Prakse norisinās laikā, un tai ir visas korelatīvās īpašības – neatgriezeniskums, ko iznīcina sinhronizācija; temporālā struktūra, t.i., savs ritms, temps un, galvenais, orientācija, kas ir praktiskās sajūtas sastāvdaļa: tāpat kā mūzikā, jebkura manipulācija ar šo struktūru, pat vienkārši tempa maiņa, tā paatrinājums vai palēninājums, noved pie destrukcijas, kas nav vienkārša atskaites ass maiņa. Vārdu sakot, prakse ir pilnīgi iegremdēta

² G. H. Mead, *L'esprit, le soi et la société*, Paris, P. U. F., 1963, p. 37–38.

ilgstamībā, prakse nav šķirama no laika ne tikai tāpēc, ka tā notiek laikā, bet arī tāpēc, ka tās stratēģijā ir ielikta laika un īpaši tempa apspēlēšana.

Zinātnei ir savs laiks, kas nesakrīt ar prakses laiku. Analītiķim laiks izžūd – ne vien tāpēc, kā bieži atkārtoja kopš Maksa Vēbera laikiem, ka analītiķis vienmēr ierodas pēc cīņas un labi zina, ar ko viss beidzies, bet arī tāpēc, ka tam pietiek laika totalizācijai, t.i., jebkuras laika ietekmes pārvarēšanai. Zinātniskā prakse ir tik detemporalizēta, ka tā tiecas izslēgt pat domu par to, ko tā izslēdz; tāpēc ka tā ir iespējama tikai tādās attiecībās pret laiku, kas ir prestatā prakses laikam, tā tiecas ignorēt laiku un ar to detemporalizēt praksi. Tas, kurš ir iesaistījies spēlē un ir spēles pārņemts, pielāgojas nevis tam, ko viņš redz, bet tam, ko viņš paredz, tam, ko viņš iepriekš redz tieši uztvertā tagadnē, viņš raida bumbu nevis tur, kur atrodas viņa partneris, bet tur, kur tas būs pēc brīža pirms pretinieka; spēles dalībnieks apsteidz citu aizsteigšanos viņam priekšā, kas pati ir (piemēram, gadījumā, kad pretinieks izdara māņu kustību) kā paredzējumu paredzēšana. Viņš izlemj saskaņā ar objektīvām iespējamībām, t.i., vispār un tūlītēji novērtējot pretinieku un partneru kopumu nevis tā – kādi tie ir, bet gan viņu potenciālā tapšanā. Un tas notiek, kā mēdz teikt, *nekavējoties*, vienā acumirkli un darbības karstumā, t.i., apstākļos, kas izslēdz distanci, atkāpšanos, skatu no malas, lēmuma pieņemšanas pagarinājumu, atsvešinātību. Spēlētājs jau ir iesaistījies nākotnē, viņš ir topošajā, un, ik brīdī atmetot iespēju pārtraukt ekstāzi, kas to ieprojičē iespējamībā, viņš identificējas ar pasaules nākamību, apstiprinot laika kontinuitāti. Tādējādi viņš izslēdz iespēju – reizē ārkārtīgi reālu un gluži teorētisku – piepēši atgriezties tagadnē, t.i., pagātnē, krasī pārtraucot piederību un iesaistīšanos nākamībā, kas, tāpat kā nāve, iemet jebkurus pārrautas prakses paredzējumus nepabeigtības absurdā. Neatliekamība, kas pamatoti tiek uzskatīta par vienu no galvenajām prakses īpašībām, ir rezultāts dalībai spēlē un klātbūtnei nākotnē, ko tā ietver, – pietiek kā vērotājam atrasties ārpus spēles, ārpus likmes, lai izzustu neatliekamais, izaicinājumi, draudi, piespiedu gājieni, tas viss, kas veido reālo, reāli apdzīvoto pasauli. Vienīgi tam, kurš ir pilnīgi izstājies no spēles, izjaucis burvību, *illusio*, atsakoties no visām likmēm, t.i., no visām derībām par nākotni, notikumu temporālā secība var šķist tīra diskontinuitāte, bet pasaule – kā absurdā tagadne, kam atņemta nākamība, tātad arī *jēga*, līdzīgi širreālistu kāpnēm, kas ved uz tukšumu. Spēles jēga ir spēles nākamības izjūta, tās vēstures jēgas sajūta, kas arī piešķir spēlei tās jēgu.

Tas nozīmē, ka mums ir iespēja zinātniski skaidrot praksi – un sevišķi tās īpašības, kas izriet no fakta, ka tā norisinās laikā, tikai tad, ja zina

rezultātu, ko zinātniskā prakse rada vienīgi ar *totalizācijas* faktu. Atcerēsimies mūsu sinoptisko shēmu, kam par savu *zinātnisko iedarbīgumu* jāpateicas tieši sinhronizācijas efektam, ko tā rada (ar darbu, kas prasa daudz laika), ļaujot *acumirkli ieraudzīt* faktus, kas eksistē tikai secībā, un tādējādi likt parādīties attiecībām (un arī pretrunām), kas citādi nebūtu pamanāmas. Kā tas redzams rituālo prakšu gadījumā, tādu nevienlaicīgu pretstatu vai ekvivalences attiecību apvienojums vai virknēšana nav viena teicēja pārvaldījumā un var tikt radīta, tikai atsaucoties uz dažādām situācijām, t.i., dažādās diskursa pasaulēs un ar dažādām funkcijām, analītiķim nodrošina totalizācijas privilēģiju, t.i., spēju izstrādāt sinoptisku viedokli par šo attiecību kopumu, kas arī ir adekvāta atšifrējuma nosacījums. Tā kā analītiķim ir visas iespējas ignorēt to *sociālo un loģisko nosacījumu izmaiņu*, ko viņš uzspiež praksei un tās produktiem, tāpat kā to loģisko pārveizu raksturu, ko viņš uzspiež savāktajai informācijai, viņš viegli pieļauj kļūdas, kas izriet no tendences sajaukt aktiera un skatītāja viedokli, piemēram, meklē atbildes uz skatītāja jautājumiem, kurus praksē neuzdod, tāpēc ka nav nepieciešams tos uzdot, nevis padomā, vai prakses būtība nav tieši tā, ka tā izslēdz šos jautājumus.

Šis fundamentālās epistemoloģiskās kļūdas paraugu var atrast to rakstnieku "perversitātē", kas, pēc T. E. Lorensa vārdiem, piešķir "cilvēkam, kas ir pilnībā pārņemts ar savu pienākumu", "atzveltni sēdoša cilvēka" viedokli. Maksims Šastēns, kurš citē šo tekstu, turpina: "Ramī reducē zemnieka darbu uz ainavas pārveidotāja centieniem, bet, kad zemnieks, smagi uzgūlies lāpstai, rok, zeme tomēr neiet pa gaisu – vai viņš rok un neredz zemi ceļamies; vai zeme it kā ceļas, taču ne vairs zemkopis skatās, bet gan mistiskā veidā viņa acu vietā ir ielikta kāda dikdieņa mākslinieka kinokamera; Ramī jauc darbu un vaļas brīžus" (M. Chastaing, *op. cit.*, p.86). Tā nav nejaušība, ka romāns svārstās starp diviem poliemi, ko pazīst arī sociālā zinātne: no vienas puses, – visur klātesoša un visu zinoša Dieva absolūtais viedoklis, kuram atklājas romāna tēlu būtība (viņš atmasko viņu melus, izskaidro viņu noklusēšanas utt.) un kurš interpretē, skaidro kā objektivistisks antropologs; no otras puses – tāda cilvēka viedoklis, kas uzdodas par skatītāju Bērklīja manierē.

Totalizācijas privilēģija, no vienas puses, pieļauj praktisku (tāpat implīcītu) *praktisko funkciju neitralizāciju*, kas konkrētajā gadījumā nozīmē temporālu orientēšanās zīmju praktiskās lietošanas likšanu iekavās, neitralizāciju, kas pati par sevi notiek aptaujas situācijā, t.i., "teorētiskas" izjautāšanas situācijā, kura nepieļauj praktisku ieinteresētību, un, no otras

pusēs, – tādu *nemirstīguma instrumentu* lietošanu kā rakstību (tas *prasa laiku*), kas uzkrāti vēstures gaitā un iegūti ar laika cenu. Vienotas telpas simultānitātē satuvinot pilnu temporālu pretstatu virkni, ko secīgi izvērsē dažādi aģenti dažādās situācijās un kas nekad nevar tikt iesaistīti visi vienlaikus, jo eksistences vajadzības, kas ar savu vajadzību neatliekamību nekad neprasa un pat noraida tādu sinoptisku aptveršanu, kalendārā shēma no dažādu elementu gūzmas rada daudzas attiecības (piemēram, simultānitātes, secības vai simetrijas attiecības) starp dažāda līmeņa zīmēm, kas, nekad nebūdamas konfrontētas praksē, ir praktiski savienojamas, pat ja tās ir loģiski pretrunīgas cita citai.

Atšķirībā no prakses, kas savā būtībā ir “galvenokārt lineāra sērija”, līdzīgi diskursam, kas, ievērojot “tā uzbūves veidu, liek mums secīgi, ar lineāru zīmju rindu izteikt sakarības, ko mūsu prāts uztver vai ko tam vajadzētu uztvert *simultāni* vai citā kārtībā”, zinātniskas shēmas vai diagrammas, “sinoptiskas tabulas, ciltskokus, vēstures atlantus, dažādu sakarību tabulas”, ļauj, Kurno vārdiem runājot, “vairāk vai mazāk veiksmīgi gūt labumu no virsmas plašuma, lai attēlotu sistemātiskas sakarības un saistības, kas grūti izšķiramas runas virknējumā”.³ Citiem vārdiem sakot, sinoptiskā shēma ļauj vienlaikus uztvert un vienā acumirkli *uno intuitu et total simul*, kā teica Dekarts, *monotētiski*, kā saka Huserls,⁴ uztvert nozīmes, kas ir radītas un lietotas *politētiski*, t.i., ne vien citu aiz citas, bet pa vienai, katru atsevišķi. Turklāt sinusoidālā shēma, kas ļauj atveidot pretstata vai ekvivalences attiecības starp elementiem, tos izvietojot (kalendāra veidā) saskaņā ar secības likumiem (y seko x izslēdz x seko y ; y seko x un z seko y izraisa z seko x ; un beidzot vai y seko x , vai x seko y), nevis vienkārši vizualizē fundamentālas opozīcijas starp augsto un zemo, labo un kreiso, bet arī ļauj kontrolēt attiecības starp zīmēm vai to secīgus sadalījumus, liekot parādīties visa veida attiecībām (tai skaitā tām, kas ir pretrunā secības likumiem), arī tām, kas ir izslēgtas no prakses, tā ka dažādi sadalījumi apakšsadalījumos, ko vērotājs var uzkrāt, nav iedomājami un netiek lietoti sistemātiski kā lineāras secības momenti, bet saskaņā ar kontekstu, iekļaujas ļoti dažāda līmeņa pretstatos (no visplašākā – starp vasaras un ziemas kulminācijas

³ A. Cournot, *Essai sur les fondements de la connaissance et sur les caractères de la critique philosophique*, Paris, Hachette, 1922, p. 364.

⁴ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, p. 402–407.

punktiem, līdz visšaurākajam – starp diviem viena vai otra šā perioda iedalījuma punktiem).

Tāpat kā ģeoloģija aizstāj viennozīmīgu, homogēnu attiecību, kas iedibinātas reizi par visām reizēm, telpu ar telpiski un temporāli pārtrauktu radniecības fragmentu kopumu, kas hierarhizēti un organizēti atbilstoši mirkļa vajadzībām, bet praktiski eksistē tikai no reizes uz reizi; tāpat kā apkārtnes plānā praktisko maršrutu nevienmērīgo un punktēto telpu aizvieto ar homogēnu un viengabalainu ģeometrijas telpu, arī kalendārā lineārais, homogēnais un viendabīgais laiks veidojas praktiskā laika vietā, kas sastāv no atsevišķiem, ilguma ziņā nesamērojamiem fragmentiem. Katram no tiem ir savs ritms – laika ritms, kas steidzas vai mīņājas uz vietas atkarībā no tā, ko ar to *dara*, t.i., saskaņā ar *funkcijām*, kuras tam piešķir darbība, kas tur norisinās, novietojot šīs orientēšanās zīmes – ceremonijas vai darbus – uz nepārtrauktas līnijas. Kalendārs pārvērš tās sadalītos punktus, ko vieno vienkāršas secības attiecības, un ar to pašu mākslīgi rada jautājumu par intervāliem un atbilstību tagad starp metriski, ne vairs topoloģiski ekvivalentiem punktiem.

Atkarībā no precizitātes, ar kādu apskatāmajam gadījumam ir jātiek lokalizētam, atkarībā no šā gadījuma rakstura un saskaņā ar attiecīgā aģenta sociālo kvalitāti prakse tuvinās dažādus pretstatus, piemēram, par *eliali* sauktais “periods” nebūt netiek definēts kā lieliski sakārtota virkne, ja nu vienīgi attiecībā pret brīdi, kas ir pirms tā un kas tam seko, un tikai attiecībā pret tiem; tas var tikt pretstatīts tiklab *esmaim* kā *el h'usum* vai *thimgharine*; tas var tikt pretstatīts kā “decembra *eliali*” “janvāra *eliali*” vai vēl saskaņā ar citu loģiku – kā “garās nakts” “isajām *furar* naktīm” un “isajām *maghres* naktīm”. Var redzēt, cik mākslīgs un pat nereāls ir kalendārs, kas uzņem un sarindo vienā līnijā dažāda limeņa un strukturāli ļoti dažādas nozīmes vienības. Ņemot vērā, ka visi sadalījumi un apakšdalījumi, ko novērotājs var pierakstīt un apkopot, ir radušies un lietoti dažādās, laikā nošķirtās situācijās, jautājums par attiecībām, kādas katrs no tiem uztur ar augstākā limeņa vienību, vēl jo vairāk ar pretstatītu “periodu” dalījumiem vai apakšdalījumiem, praksē vispār nerodas. Momentu virkne, kas sadalās saskaņā ar secības likumiem, ko konstruē novērotājs, kurš neapziņāti vadās pēc kalendāra modeļa, attiecas pret temporāliem pretstatītiem, ko secīgi pielieto praksē, tāpat kā politiskā viedokļa viengabalainā un homogēnā telpa attiecas pret praktisko politiku pozīciju, kas vienmēr tiek īstenotas atkarībā no konkrētās situācijas un konkrētajiem sarunu biedriem vai pretiniekiem, mobilizējot dažāda limeņa pretrunas atkarībā no politiskās distances starp sarunu partneriem (kreisie : labējie; kreiso kreisais novirziens : kreiso labējais novirziens; kreiso kreisā novirziens

kreisais spārns : kreiso labējā novirziena labējais spārns utt.), tādējādi “absolūtā” ģeometrijas telpā tas pats cilvēks var atrasties gan pa labi, gan pa kreisi no sevis, kas runā pretī trešajam secības likumam.

To pašu analīzi var lietot arī terminoloģiskām sistēmām, kas kalpo sociālo vienību apzīmēšanai: nenoteiktības un neviennozīmīguma ignorēšana, par ko šiem praktiskās loģikas produktiem jāpateicas to funkcijām un lietošanas nosacījumiem, ir cēlonis tikpat nereālu, cik nevainojamu *artefaktu* radīšanai. Patiesi, nekas nerada vairāk aizdomu kā daudzo sociālās organizācijas shēmu, kuras zīmē etnologi, demonstratīvā stingrība. Tādējādi pieņemti tīro un lielisko berberu sabiedrības modeļa shēmu kā secīgu un citu citā iekļaujošos vienību virkni, ko ir piedāvājuši vairāki etnologi – no Anoto līdz Žannai Favrē, un arī Dirkešs –, var pieņemt tikai ar nosacījumu, pirmkārt, ignorēt visu dalījumu patvaļīgumu (jebkuram gadījumam svārstīgu un mainīgu atkarībā no vietas), kuri vienlaikus veidojas radniecības attiecību kontinuumā (šo dalījumu kontinuitāte, piemēram, parādās kā lejupejošā kārtībā nemanāmi izzūdošas saistības bērnu gadījumā), kas pastāv starp ģimeni plašā nozīmē (*akham*) un klanu (*adhrum* vai *takharubth*); otrkārt, ignorēt šo vienību nebeidzamo dinamiku, kuras vēsturē gan rodas, gan izzūd saskaņā ar nevienošanas vai saplūšanas loģiku (tādējādi Aithišema sagrupē vienā Aitisaada vairākus novājinātus – *thakharubth* – klanus) vai šķelšanos (tajā pašā vietā Aitmendila, sākumā vienots klans, sadalījās divos klanos); treškārt, ignorēt *neskaidrību*, kas ir nešķirama no iezemiešu jēdzieniem, tos praktiski lietojot (pretstatā pusteorētiskiem artefaktiem, kurus šajā un citos gadījumos neizbēgami producē aptaujas situācija), tāpēc ka šī neskaidrība reizē ir to funkcionēšanas nosacījums un produkts, – tā vēl vairāk nekā agrārais kalendārs ar tā temporālajām taksinomijām, vairāk nekā vārdu vai pretstatu lietojums, kas noder klasificēšanai, t.i., šajā gadījumā *grupu radīšanai*, ir atkarīga no situācijas, precīzāk, no tā, kāds ir šķiru veidošanās procesa mērķis – mobilizēt vai dalīt, anektēt vai izslēgt.

Neiesaistoties dziļāk diskusijā par shematisko skaidrojumu, ko Žanna Favrē dod par Anoto apkopoto terminoloģiju (sk. J. Favret, “La segmentarité au Maghreb”, *L'homme*, VI, 2, 1966, p. 105–111 un J. Favret, “Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie”, *L'homme*, VIII, 4, 1968, p. 18–44), piebildīsim, ka Aithišemas ciemata gadījumā (sk. P. Bourdieu, *The Algerians*, Boston, Beacon Press, 1962, p. 14–20) un daudzviet citur fundamentālu sociālu vienību

hierarhija, ko apzīmē vārdi *thakharubth* un *adhrum*, ir *pretēja* tai, ko piedāvā Žanna Favrē, sekojot Anoto; lai gan var atrast dažus gadījumus, kur, kā to vēlas Anoto, *thakharubth* ietver *adhrum*, iespējams, tāpēc ka šie teikumi, kas fiksēti noteiktos laikos un vietās, apzīmē dažādu *vēsturu* rezultātu, kuras iezīmējas ar dzimtu dališanos, izzušanu – un tas notiek diezgan bieži – vai citu radniecības līniju pievienošanu. Gadās arī, ka šie divi vārdi ir izmantoti bez izšķirības, lai norādītu vienu un to pašu sociālo dalījumu – tā ir Sidīaihas reģionā, kur dalījums sākas jau ar vissīkākajām sociālajām vienībām un izšķir – (a) *el h'ara* – nedalītu ģimeni (Aithišemā to apzīmē ar vārdu *akham*, māja, *akham n'Ait Alī*); (b) *akham* – nedalītu ģimeni plašākā nozīmē, grupējot cilvēkus, kuriem ir kopīgs senču vārds (trešajā vai ceturtajā paaudzē) – *Alī* vai *X*, reizēm to apzīmē ar terminu, kas, bez šaubām, ņemts no topogrāfijas un nozīmē likumainu ceļu no vienas *akham* pie otra, *thaghamurth*, likums; (c) *adhrum*, *akharub* (vai *thakharubth*) vai *aharum* – apvieno ļaudis, kuru kopējā izcelsme rodama tālāk par ceturto paaudzi; (d) *s'uff* – t.i., vienkārši “augstākie” vai “zemākie”; (e) ciemats, tīri telpiska vienība, kas šajā gadījumā grupē divas līgas. Sinonimiskie termini, kam ir jāpievieno *thaârifth* (no *âarf*, būt pazīstamiem), t.i., pazīstamu personu pulcēšanās, ekvivalents *akham* vai *adhrum* (citās vietās *thakharubth*), iespējams, netiek izmantoti gluži nejauši, tā kā vieni drīzāk uzsver integrāciju un iekšēju kohēziju (*akham* vai *adhrum*), bet citi – pretstatu citām grupām (*taghamurth*, *aharum*). *S'uff*, ko lieto, lai apzīmētu “patvaļīgi” izvēlētu vienību, nosacītu kopumu pretstatā citiem terminiem, kas apzīmē individuus, kuriem ir kopīgs vārds (Ait...), bieži atšķiras no *adhrum*, taču Aithišemā un citur šie termini sakrīt.

Ir jāatzīst, ka praksei piemīt īpaša, neloģiska loģika, lai prasītu no tās vairāk loģikas, nekā tā var dot, un tādējādi piespiestu to izpausties nesakarīgi vai uzspiestu tai mākslīgu sakarīgumu. Dažādu – starp citu, cieši citu no cita atkarīgu – aspektu analīze, ko var dēvēt par teoretizēšanu (secīgā piespiedu sinhronizācija un mākslīga totalizācija, funkciju neitralizācija un ražošanas sistēmas substitūcija ar produktu sistēmu utt.) kā negatīvā liek parādīties dažām prakses loģikas īpašībām, kas pēc definīcijas nepakļaujas teorētiskai izpratnei. Šī *praktiskā loģika* – abās termina nozīmēs – tikai tāpēc var organizēt visas domas, uztveres un darbības ar dažu vispārinošu principu palīdzību, kas cieši saistīti savā starpā un veido praktiski integrētu veselumu, ka visa tās ekonomika, kas balstās uz ekonomikas loģikas principu, pieļauj upurēt stingrību par labu vienkāršībai un vispārībai, un tāpēc ka “politētijā” tā atrod labus polisēmijas lietošanas nosacījumus. Citiem vārdiem sakot, par savu *praktisko sakarību* – vienotību un pareizību, bet arī šķietamību un nepareizību, pat nesakarībām, kuras vienalga ir *nepieciešamas*,

tāpēc ka iekļautas sistēmu ģenēzes un funkcionēšanas loģikā, simboliskām praksēm ir jāpateicas tam, ka tās ir prakses produkti un var veikt savas praktiskās funkcijas tikai tiktāl, ciktāl tās praktiski izmanto principus, kas ir ne vien sakarīgi – t.i., spējīgi radīt iekšēji sakarīgas, ar objektīviem apstākļiem savietojamas prakses –, bet arī praktiski, ērti, viegli apgūstami un lietojami t.i., pakļaujas vienkāršai un ekonomiskai loģikai.

Secīgai prakšu, kuras realizējas tikai lineārā secībā, uztverei paslid garām nepamanīts, kā saka loģiķi, “prakšu jucekļis”, kas rodas no ekonomiskas, bet nepieciešamības gadījumā aptuvenas vienu un to pašu shēmu lietošanas atšķirīgās loģiskās pasaulēs. Nevienam nerūp ierakstīt un sistematiski salīdzināt ģenerējošo shēmu lietošanas secīgos produktus; par savu tūlītējo caurspīdīgumu šīm diskrētajām un pašprietiekamajām vienībām jāpateicas ne tikai shēmām, kas tajās realizējas, bet arī situācijai, kas praktiskā nozīmē tiek uztverta ar tām pašām shēmām. Pateicoties *loģikas ekonomijai*, kas prasa nemobilizēt vairāk loģikas, nekā tas nepieciešams prakses vajadzībām, diskursa pasaule, attiecībā pret kuru veidojas tā vai cita šķira (tātad tās papildinātājs), var palikt implicīta, jo tā tiek implicīti noteikta katrā situācijā un praktiskā attieksmē pret situāciju. Ir ļoti maz izredžu, ka var notikt vienas un tās pašas shēmas divu pretrunīgu lietošanas veidu konfrontācija vienā un tajā pašā *praksēs* (nevis diskursa) *pasaulē*, tāpēc vienai un tai pašai lietai dažādās praktiskās pasaulēs var atbilst dažādas lietas, un tātad saskaņā ar šo pasauli tā var saņemt dažādas, iespējams, pretējas īpašības.⁵ Tā mēs redzējam, ka māja, kas kopumā tiek definēta kā sievišķīga, mitra utt., kad to uztver no ārpuses, no vīrieša viedokļa, t.i., pretēji ārējai pasaulei, var būt sadalīta sievišķīgi–vīrišķīgā un sievišķīgi–sievišķīgā daļā, kad to pārstāj uztvert attiecībā pret praktisko pasauli, kas ir koekstensīva ar savu pasauli, bet tā tiek vērtēta kā autonoma pasaule (tiklab prakses, kā diskursa pasaule), kāda, starp citu, sievietēm arī ir māja, galvenokārt ziemā.⁶

Jēgas pasaules, kas atbilst dažādām prakses pasaulēm, vienlaikus ir gan noslēgušās sevī – tātad aizsargātas pret loģisko kontroli caur sistematizāciju –, gan *objektīvi* saskaņotas kā vienas ģenerējošu principu sistēmas

⁵ Prakses loģikai par zināmu skaitu savu īpašību jāpateicas faktam, ka tas, ko loģika dēvē par diskursa pasauli, tur paliek praktiskā stāvoklī.

⁶ Garāmejojot ir redzams, ka viedokļi par māju ir pretstatīti cits citam saskaņā ar to pašu loģiku (vīriešu/sieviešu), kuru tai piemēro; šāda dubultošanās, kas rod savu pamatu atbilstībā starp sociālajām dališanām un loģiskajām dališanām, un no tā izrietošais cirkulārais pastiprinājums, bez šaubām, stipri sekmē aģentu ieslēgšanas slēgtā un pabeigtā pasaulē un šīs pasaules doksiskajā pieredzē.

viegli sistematizēti produkti, kas ir praktiski integrēti un funkcionē visatšķirīgākajos prakses laukos. *Aptuvenības un neskaidrības loģikā*, kas kā ekvivalentus pieņem īpašības vārdus “plakans”, “blāvs” un “novadējies” (miļākie vārdi estēta vai profesora spriedumos) vai kabilu tradīcijā – “pilns”, “noslēgts”, “iekšējs” un “apakšējs”, ģenerējošas shēmas praktiski ir aizstājamas savā starpā; tāpēc tās var radīt tikai sistemātiskus, bet aptuveni un neskaidri savstarpēji saskaņotus produktus, kuru saistība neiztur loģisku kritiku. *Sympatheia tōn holōn*, kā teica stoiķi, – visu objektu dziļākā līdzība pasaulē, kur jēga ir visur un visur tās ir papildnam, pamatā vai pretstatā ir katra elementa vai katru tos saistošo attiecību nenoteiktība vai pārnoteiktība; loģika var būt visur tikai tāpēc, ka pa īstam tās nav nekur.

Rituālajā praksē īstenojas *nenoteikta abstrakcija*, kas vienu un to pašu simbolu iesaista dažādās attiecībās un kas tiek uztverts no dažādiem aspektiem, vai arī viena un tā paša referenta dažādie aspekti iesaistās pretstata attiecībās; citiem vārdiem sakot, tā izslēdz sokratisko jautājumu par to, *kādā sakarā* referents ir uztverts (forma, krāsa, funkcija utt.), ar to izvairoties katrā gadījumā noteikt paturētā aspekta atlases kritēriju un *a fortiori* piespiest sevi nepārtraukti turēties pie šā kritērija. Tā kā princips, saskaņā ar kuru tiek pretstatīti saistītie locekļi (piemēram, saule un mēness), nav definēts un visbiežāk reducējas uz vienkāršu pretrunu, tad homoloģijas attiecības starp prestata attiecībām (vīrietis : sieviete; saule : mēness), kas pašas ir nenoteiktas vai pārnoteiktas (karsts : auksts :: vīriešu : sievietes :: diena : nakts utt.), iedibinās ar *analoģiju* (ja tā neistenojas vienkārši praktiskā formā, tad vienmēr izpaužas eliptiski: “sieviete ir mēness”); lietojot citas ģenerējošas shēmas, var radīt citu homoloģiju, kurā tūlīt varētu iekļauties attiecīgais loceklis (vīrietis : sieviete :: austrumi : rietumi vai saule : mēness :: sauss : mitrs). Tas nozīmē, ka nenoteikta abstrakcija ir arī nepareiza abstrakcija, kas veido attiecības uz tā pamata, ko Žans Niko sauc par *globālu līdzību*.⁷ Šim uztveres veidam nekad noteikti un sistemātiski nepietiek vien ar salīdzināmo locekļu aspektu, bet katru reizi tiek ņemts katrs no tiem kā veselums, gūstot visu iespējamo labumu no tā, ka divas “realitātes” nekad nelīdzinās *visos* to aspektos, bet vienmēr, kaut netieši, līdzinās (t.i., ar kāda kopēja elementa starpniecību) *kādā* aspektā. Tādējādi uzreiz var izskaidrot to, ka starp dažādiem simbolu aspektiem – vienlaikus noteiktiem un pārnoteiktiem simboliem –, ar kuriem

⁷ J. Nicod, *La géométrie dans le monde sensible*, Préface de B. Russel, Paris, P. U. F., 1961, p. 43–44.

tā manipulē, rituālā prakse nekad skaidri nenostāda pretī tādus, kas kaut ko simbolizē, un tādus, kuri neko nesimbolizē un no kuriem tā varētu abstrahēties (piemēram, alfabēta burtu krāsa vai izmērs); ja, piemēram, viens no trim dažādiem aspektiem, ar kādiem tāda "realitāte" kā žults var saistīties ar citām "realitātēm" (tikpat "neviennozīmīgām") – vai nu rūgtums (tam ekvivalenti ir oleandrs, vērmeles vai darva un pretstats – medus), vai zaļums (tas asociējas ar ķirzaku un zaļo krāsu) un naidīgums (nešķirams no divām iepriekšējām īpašībām); ja kāds no šiem aspektiem nepieciešamības pēc izvirzās priekšplānā, tas paliek saistīts (tāpat kā toņkārtā ar citām akorda skaņām) ar citiem aspektiem, kuri paliek *neizteikti* un ar kuriem tas varēs tikt pretstatīts cita referenta citiem aspektiem citās sakarībās. Pārāk neattīstot muzikālo metaforu, tomēr var domāt, ka daudzas rituālās sakarības var saprast kā *modulācijas*: tās ir īpaši biežas, jo tiekšanās dabūt savā pusē visas iespējas (specifisks rituālās darbības princips) noved pie *attīstības* loģikas ar tās variācijām uz atkārtojumu fona, kur tiek apspēlētas rituālo simbolu harmoniskās īpašības, vai nu pastiprinot vienu, no visiem viedokļiem ekvivalentu noteiktu motīvu (žulti turpina vērmeles, kas tāpat apvieno sevī rūgtumu un zaļumu), vai modulācijai nonākot attālakās tonalitēs, izmantojot vienu no sekundārās harmonijas asociācijām (ķirzaka — krupis⁸).

Citu modulācijas tehniku veido asociācija uz asonanses pamata, kas var novest pie tuvināšanās gan bez mītiski rituālas nozīmes (*Aman d laman*, ūdens ir uzticība), gan tieši otrādi – simboliski pārnoteiktas (*azka d azqa*, rīt būs kaps). Dubultā saite attiecībām uz asonanses pamata un attiecībām uz jēgas pamata veido alternatīvu, divu konkurējošu ceļu krustošanos; pa katru no tiem, nenonākot pretrunās, var doties dažādos momentos un dažādos kontekstos. Rituālā prakse gūst visu iespējamo labumu no fundamentālu darbību polisēmijas – mītiskām "saknēm", ko tikai daļēji atspoguļo lingvistiskas saknes; kaut arī nepilnīga, atbilstība starp lingvistiskajām saknēm un mītiskajām saknēm ir diezgan stipra, lai kalpotu par vienu no visspēcīgākajiem balstiem analogijas izjūtai – caur verbālām asociācijām, dažkārt sankcionētām un izmantotām parunās vai maksimās, kas savā visveiksmīgākajā formā pastiprina nepieciešamo mītisko savienojumu ar nepieciešamo lingvistisko savienojumu.⁹ Tādējādi atvērt – aizvērt shēma

⁸ Analogiskus novērojumus sk. *M. Granet*, *La civilisation chinoise*, op. cit., passim, īpaši 332. lpp.

⁹ Lai izveidotu priekšstatu, kā funkcionē šāda verbālā montāža, var domāt par to, kāda loma ikdienas dzīves vērtējumos ir epitetu pāriem, kuros it kā iemiesojas gaumes risinājumi, kas nepakļaujas pierādījumiem.

daļēju izteiksmi rod FTH' saknē, kas tiklab tiešā, kā pārnestā nozīmē var nozīmēt *atvērt*, runājot par durvīm vai ceļu (rituālos un neparastos lietojumos), par sirdi (atvērt savu sirdi), par runu (piemēram, ar rituālu formulu), par sēdi, darbību vai dienu utt., vai *būt atvērtam*, runājot par "durvīm", ko saprot kā kādas virknes sākumu, sirdi (t.i., par vēlmi) vai par pumpuru, debesīm vai atraisītu mezglu; vai vēl *atvērties*, runājot par pumpuru, seju, asnu, olu, vispār daudz plašākā nozīmē – ievadīt, svētīt, padarīt vieglu, novietot labā zīmē ("lai Dievs atver durvis"): tā ir jēdzienu kopa, kas pārklāj ar pavasari saistītu lielu nozīmju daudzumu. Taču mitiskā sakne, plašāka un neskaidrāka par lingvistisko sakni, ir gatava daudz bagātākai un dažādākai spēlei, un shēma *atvērt* – *atvērties* – *būt atvērtam* ļauj izveidot starp veselu kopumu darbības vārdu un lietvārdu asociatīvas saites, kuras nevar reducēt uz vienkāršas morfoloģiskas līdzības attiecībām. Tādējādi tā dod iespēju atsaukties uz tādām saknēm kā *FSU* – atraisīt, atšķetināt, atrisināt, atvērties, parādīties (runājot par jauniem asniem, no šejienes vārds *thafsuth* pavasarim); *FRKh* – izplaukt, radīt (no tā *asafurakh* – izplaukšana vai *lafrekh* – koku atvases, kas izlaužas uz āru pavasari, un daudz plašāk – pēcnācēji, jebkuras darbības turpinājums), vairoties, izplesties; *FRY* – veidoties, gatavināties (runājot par vīgēm), sākt augt (runājot par labību vai mazu bērnu), vairoties (runājot par putnu perējumu: *ifuri el āach*, ligzda ir pilna ar putnēniem), lobīt, būt izlobītam (runājot par pupām vai zirņiem) un vēlāk par sezonas iestāšanos, kad pupas var tikt novāktas svaigas (*lah'lal usafururi*); tā vēl atgādinās par sakni *FLQ* – plēst, likt saplīst un saplīst, plosīt, laupīt nevainību un sašķīst, kā ola vai granātābols, ko sasit zemes darbos vai laulību laikā. Pietiek ļauties asociāciju loģikai, lai rekonstruētu sinonīmu un antonīmu, sinonīmu sinonīmu un antonīmu antonīmu *tīklu*. Tātad viens un tas pats elements varētu iesaistīties attiecību bezgalībā, ja vien veidu skaits iesaistīšanās attiecībās ar kādu citu nebūtu ierobežots ar dažiem fundamentāliem pretstatījumiem, kas saistīti ar praktiskas ekvivalences attiecībām: tās precizitātes (t.i., neprecizitātes) pakāpē, ar kādu šīs attiecības ir noteiktas, dažādi principi, ko prakse secīgi vai vienlaikus iesaista objektu attiecībās un relevanto aspektu atlasē, ir praktiski ekvivalenti, un tātad šī taksonomija var klasificēt tās pašas vairāku viedokļu "realitātes", nekad tās neklasificējot pilnīgi atšķirīgā veidā.

Un tomēr globālas līdzības un neskaidras abstrakcijas valoda vēl joprojām ir pārāk intelektuāla, lai izteiktu loģiku, kas tieši realizējas ķermeņa vingrinājumos, atmetot paturētu vai atvairītu "aspektu", līdzīgu vai nelīdzīgu "profilu" apzināšanās īpašo stadiju. Izraisot identiskas reakcijas dažādās situācijās, piespiežot ķermeni ieņemt vienu un to pašu stāvokli dažādos kontekstos, praktiskās shēmas var radīt vispārīguma akta ekvivalentu, ko nav iespējams apzināties, neizmantojot koncepciju; un šāds rīcības, bet ne

priekšstata vispārinājums, kas rodas, līdzīgi darbojoties līdzīgos apstākļos, bet – Piažē vārdiem runājot, “lidzības kā kaut kā tāda, kas ir neatkarīgs no līdzīgā” – apzināšanās iztieks bez jebkādām operācijām, kuras tiek prasītas, koncepcijas konstruējot. Praktiskā sajūta “atlasa” tos vai citus priekšmetus vai darbības un līdz ar to tos vai citus aspektus atkarībā no tā, “par ko ir runa”, pēc implicītas un praktiskas piemērotības principa; atstājot to, kas ir vajadzīgi kādai darbībai vai kas nosaka, kas jādara konkrētajā situācijā; traktējot kā ekvivalentus atšķirīgus objektus un situācijas, tā izšķir īpašības, kas ir būtiskas, un citas, kas tādas nav. Tā kā ir grūti vienlaikus uztvert (kā vārdnīcā) viena vārda dažādas nozīmes, toties viegli tās lietot secīgos konkrētos izteikumos, kas rodas konkrētās situācijās, tāpat arī jēdzienus, kurus analītiķis ir *spiests* izmantot (piemēram, “augšāmcelšanās” vai “piebriešanas” ideja), lai apzinātos to, ko praktiskās identifikācijas, ar kādām operē rituālie akti, ir pilnīgi sveši praksei, kas neko nezina par vienas un tās pašas shēmas apvienojošu vai daļēju iedzīvināšanu un ir saistīti nevis ar tādām attiecībām kā augsts un zems vai sauss un mitrs, pat ne ar konceptiem, bet gan *jutīgām* lietām, rēķinoties ar tām *absolūti*, pat ņemot vērā šķietami vistipiskākās radniecīgās pazīmes.

Lai pārliecinātos, ka vienas un tās pašas shēmas radītās dažādās nozīmes praktiskā veidā eksistē tikai attiecībās ar atbilstošām konkrētām situācijām, pietiek apkopot, kā tas tiek darīts vārdnīcās, dažādus pretstatu *aizmugure* (pakaļa) un *priekšpuse* (priekša) lietošanas piemērus. Pakaļa ir vieta, kur sūta to, no kura grib tikt vaļā; piemēram, vienā ausāšanas amata ritā saka: “Lai eņģeļi stāvētu man priekšā, bet velns aiz muguras”; kādā citā – pret ļaunu aci – bērzē bērnam aiz auss, lai sāpes “aiziet aiz auss”. (Sviest atpakaļ daudz virspusējākā līmenī nozīmē neņem vērā, nicināt – “laist gar ausīm” – vai, vienkāršāk, nestāties pretī, netuvoties). Ļaunais liktenis nāk no aizmugures: sieviete, kas dodas uz tirgu pārdot sava darba produktu – segu, vilnas dziju utt. vai savas saimniecības produktus – vistas, olas utt., nedrīkst skatīties atpakaļ, tad neveiksies tirgošana; saskaņā ar leģendu, ko atstāstījusi P. Galāna-Pernē, viesulis uzbrūk no muguras tam, kas lūdzas ar seju pret *qibla*. Tāpat ir saprotams, ka aizmugure saistās ar iekšējo, ar sieviešu (priekšējās durvis, pret austrumiem, ir vīriešu, aizmugurējās, pret rietumiem, – sieviešu), intimitāti, slēpto, slepeno; bet arī ar to, kas seko, kas mētājas pa zemi kā auglības avots, – *abruā*, šlepe, kas nes laimi un pati ir laime: jaunlaulātā, ieejot jaunajā mājā, izdara daudzus pārpilnības žestus, metot sev aiz muguras augļus, olas, labību. Šīs nozīmes raksturojas pretstatā visām tām, kas ir saistītas ar priekšpusi, iet uz priekšu, pretī (*qabel*), iet pretī nākotnei, uz austrumiem, uz gaismu.

Loģicisms, kas piemīt objektīvistu viedolim, ignorē to, ka zinātniska konstrukcija var uztvert praktiskās loģikas principus, tikai izmainot tās dabu: iedomāta eksplikācija praktisku secību pārvērš attēlotā secībā, bet darbību, kas orientēta attiecībā pret telpu, kura ir objektīvi veidota kā prasību struktūra ("lietas, kas jādara"), – operācijā, kas realizējas nepārtrauktā un homogēnā telpā. Šo neizbēgamo pārveidi nosaka tas, ka aģenti var adekvāti apgūt *modus operandi*, kas ļauj tiem radīt korekti noformētas rituālās prakses, tikai lietojot šo principu praktiski, konkrētā situācijā un attiecībā uz dažām *praktiskām funkcijām*. Tas, kuram piemīt kāda praktiska prasme, kādas spējas mākslā, varēs likt lietā šo spēju darbībā, un tā viņam atklāsies tikai darbībā, saistībā ar situāciju (viņš pratis tik daudz reižu, cik nepieciešams, izlikties, – vienīgais, uz ko viņam sevi jāpiespiež); pamanīt un izteikt runā to, kas regulē viņa praksi, viņam nav ērtāk kā novērotājam, kura priekšrocība ir spēja no ārienes uztvert darbību kā zināmu objektu un, galvenais, spēja vispārināt *habitus* secīgās realizācijas (noteikti nepārvaldot praktisku prasmi, kas ir šo realizāciju pamatā, vai adekvātu šīs prasmes teoriju). Viss vedina domāt, ka, tiklīdz aģents domā par savu praksi, tādējādi ieņemot kvaziteorētisku pozu, viņš zaudē jebkuru iespēju izteikt šīs prakses īsteno būtību un, galvenais, savu praktisko attieksmi pret šo praksi: zinātniska jautājuma nostādne mudina viņu raudzīties uz savu paša praksi ne no darbības un arī ne zinātniska viedokļa, piespiežot viņu izmantot savas prakses skaidrojumus sava veida prakses teoriju, kas ir tuva juridiskiem, ētiskiem vai gramatikas likumiem, uz ko rosina viņa kā novērotāja situācija. Tikai tāpēc, ka viņš atbild uz jautājumiem par savas prakses jēgu un iemesliem un pats sev tos uzdod, viņš nevar nodot tālāk galveno – to, ka praksei tieši ir raksturīgi izslēgt šādus jautājumus; viņa vārdi sniedz pirmās pieredzes pirmpatiesību tikai ar izlaidumiem, noklusējot un izlaižot to, kas ir acīmredzams. Un tas notiek arī labākajā gadījumā, kad jautātājs uzdod ļoti kvalitatīvus jautājumus, ļaujot teicējam brīvi lietot *sadzīves* situāciju valodu; šāda valoda, pievēršot uzmanību tikai konkrētiem gadījumiem un praktiski vērtīgiem vai anekdotiski interesantiem gadījumiem un detaļām, vienmēr lietojot personu vai vietu īpašvārdus un nemaz neizmantojot – vienīgi lai aizpildītu pauzes – neskaidrus vispārinājumus un izskaidrojumus *ad hoc*, kurus pieņemts lietot sarunās ar ārzemniekiem, – ir valoda, kurā nerunā ar pirmo pretimnācēju, noklusē visu, par ko nav jārunā, kas ir saprotams arī bez vārdiem; tā līdzinās Hēgeļa "patiesā vēsturnieka" diskursam, kas "dzīvo paša notikuma garā" un akceptē to pieņēmumus, kuru vēsturi viņš stāsta, – viņa paša tumsonība, viltus

skaidrības un ne īpaši sakarīgu skaidrojumu trūkums, kas domāti profāniem, dod iespēju iepazīt prakses būtību kā aklumu pret savu paša būtību.¹⁰

Atšķirībā no loģikas – domāšanas darba, kura būtība ir domāšana par domāšanas darbu – prakse izslēdz jebkuru formālu interesi. Pat tad, kad doma atgriežas pie rīcības kā tādas (šāda atgriešanās gandrīz vienmēr notiek tad, kad ierastā uzvedība izgāzusies), galvenais ir centieni sasniegt kādu rezultātu un izlietotās piepūles maksimālas atdeves meklējumi (kas ne vienmēr tā tiek uztverti). Tam nav arī nekā kopīga ar nodomu izskaidrot, kā tika sasniegts rezultāts, un vēl mazāk censties saprast (saprāšanas dēļ) prakses loģiku, šo izaicinājumu loģiskai loģikai. Ir skaidrs, kāda praktiska antinomija jāpārvar zinātnē, kad, pārraujot sakarus ar jebkādu operacionālisma formu, kas pilnīgi akceptē praktiskās loģikas visfundamentālākos pieņēmumus, bet nespēj tos objektivēt, tā vēlas saprast prakses loģiku sevi un sev, nevis lai to uzlabotu vai reformētu, lai gan praktiskā loģika saprotama tikai saskaņā ar rīcību.

Praktiskās loģikas ideja, t.i., loģikas sevī, bez apzinātas refleksijas un loģiskas kontroles, ir *pretruna terminos*, kas izaicina loģisko loģiku. Šāda paradoksāla loģika ir raksturīga visai praksei vai, pareizāk, jebkurai *praktiskai sajūtai*: piesaistīta *šai lietas būtībai*, pilnīgi būdama klāt tagadnē un praktiskās funkcijās, kuras tā atklāj objektīvu iespēju formā, prakse izslēdz atgriešanos pie sevis (t.i., pie pagātnes), ignorējot principus, kas to vada, un iespējas, ko tā satur un ko tā var atklāt tikai darbībā, t.i., parādīt tās laika griezumā.¹¹ Bez šaubām, ir maz prakšu, kas, tāpat kā rīti, šķiet radītas, lai

¹⁰ Fakts, ka praktiskā sajūta nevar (bez speciāla treniņa) darboties *tukšgaitā*, ārpus jebkuras situācijas, padara nereālas visas aptaujas ar anketēšanu, kad kā autentiskus *habitus* produktus pieraksta atbildes, ko izraisa aptaujas situācijas abstraktie stimuli, – laboratorijas artefakti, kas attiecas uz reālām situatīvām reakcijām tāpat kā rituāli, ko rāda tūristiem (vai etnologiem), pieder pie rituāliem, kurus pieprasa dzīvas tradīcijas vai dramatiskas situācijas. Tas ir labi redzams aptaujās, kurās izpētāmajiem piedāvā pašiem kļūt par sociologiem un pateikt, pie kuras šķiras viņi ir piederīgi un vai, pēc viņu domām, eksistē sociālās šķiras un cik tādu ir. Šādā mākslīgā situācijā, uzdodot šādus mākslotus jautājumus, nav grūti novest strupceļā sabiedriskās telpas sajūtu, kas praktiski, parastās ikdienas dzīves situācijās, ļauj apzināties gan savu, gan svešu vietu.

¹¹ Ir darbības, ko *habitus* nekad neveiks, ja vien nesastapsies ar situāciju, kurā tas varētu aktualizēt savas iespējas: piemēram, ir zināms, ka galējās situācijās krīzes brīdī dažiem izdodas atklāt tādas spējas, par ko nezināja ne viņš pats, ne citi. Uz šo *habitus* un situācijas savstarpējo atkarību balstās kinorežisori, kad viņi savieto *habitus* (intuitīvi izvēlētu principu, lai radītu runas, kustību stilu utt.) ar mākslīgi iekārtotu situāciju tā, lai liktu tam darboties, ar to pašu radot apstākļus tādu prakšu izstrādāšanai (kas var būt pilnīgi improvizētas), kas atbilst viņu gaidām.

atgādinātu, cik nepareizi ir ieslēgt konceptos loģiku, kas radīta, lai iztiktu bez jēdzieniem; traktēt ķermeņa praktiskās manipulācijas un kustības kā loģiskas attiecības un operācijas; runāt par analogijām vai homologijām (kas ir jādara, lai saprastu un liktu saprast) tur, kur ir runa tikai par ķermenī iemiesotu vai kvazipostuālu shēmu pārvietošanu.¹² Kā *performatīva prakse*, kas tiecas izraisīt to, ko darīt vai sacīt, rīts daudzos gadījumos ir vienkārši dabiska procesa praktisks *mimesis*, kas būtu jāsekme.¹³ Prestatā eksplicītām metaforām un analogijām *mimētisks atveidojums* tik dažādām parādībām kā graudu piebriešana katlā, vēdera piebriešana sievietei grūtniecības stāvoklī un graudu dīgšana zemē iedibina tādas attiecības, kas neprasa nekādu skaidrojumu par saistīto locekļu īpašībām vai to saistības principiem. Tā “loģikas” visraksturīgākās operācijas – inversija, pārceļšana, savienošana, atdalīšana utt. – šeit pieņem ķermeņa kustību formu: pagriešanās pa labi vai pa kreisi, kaut kā novietošana ačgārni, ieiešana vai iziešana, sasiešana vai pārgriešana utt. Šī loģika, tāpat kā jebkura praktiska loģika, var tikt uztverta tikai darbībā, t.i., temporālā kustībā, kas atņem tai vispārinājumu un tādējādi to noslēpj, uzdod analītiķim grūtu uzdevumu, ko var atrisināt tikai teorētiskas loģikas un praktiskas loģikas ietvaros. Logosa profesionāļi vēlas, lai prakse *izpaustos* kaut kas, ko varētu izteikt ar diskursu, vēlams loģisku, un viņiem ir grūti iedomāties, ka praksei varētu atņemt bezjēdzību un atjaunot tās loģiku, liekot tai sacīt to, kas ir skaidrs bez vārdiem, neattiecinot uz šo praksi eksplicītu domāšanu, kas no tās ir izslēgta ar definīciju. Var viegli iedomāties tos filozofiskos vai poētiskos efektus, kurus prāts apguvis, visā izglītības tradīcijā kultivējot svēdenborgiskās “korespondences”, kuras nekavējas atsvešināt no tā fakta, ka rituālā prakse traktē jaunību un pavasari kā ekvivalentus, kuru virzībai uz briedumu seko pēkšņš

¹² Šīs shēmas var uztvert tikai objektīvā sakarībā ar to radītajām rituālajām darbībām; lai gan reizēm tās var uztvert runā gandrīz tieši, kad teicējs bez redzama iemesla “asociē” divas rituālas prakses, kurām kopēja ir tikai shēma.

¹³ Žoržs Dibī, saraudams saites ar lielākās daļas reliģijas aprakstu “mentālismu”, norāda, ka bruņinieku reliģija “visā pilnībā tika izteikta rituālos, žestos, formulās” (*G. Duby, Le temps des cathédrales, l'art et la société de 980 à 1420*, Paris, Gallimard, 1976, p. 18), un uzsver rituālo prakšu praktisko un ķermenisko raksturu: “Kad karavīrs deva zvērestu, tad, viņaprāt, vispirms bija vērtīgs nevis pienākums, ko uzņēmās viņa dvēsele, bet *ķermeniskā pozitūra*, saskare ar sakrālo, kad viņš uzlika roku uz krusta, Svēto rakstu grāmatas vai relikviju maisiņa. Kad viņš spēra soli uz priekšu, lai kļūtu par senjora kalpu, tā bija vēl viena *attieksme, roku pozīcija*, rituāli savirknēti vārdi, kas jau ar to izrunāšanu vien nostiprināja noslēgto līgumu.” (Op. cit., p. 62–63.)

regress, vai arī no tā, ka prakse pretstata vīriešu un sieviešu funkcijas ražošanas un atražošanas procesā kā pārtrauktas un nepārtrauktas.¹⁴

Bez šaubām, prakses un darbu praktiskās sakarības apzināšanās ir iespējama tikai ar nosacījumu, ja tiek būvēti radoši modeļi, kas ar savu kārtību attēlotu tās loģiku, un izstrādātas shēmas, kurām sekojot, pateicoties to sinoptiskajai sinhronizācijas un totalizācijas spējai, skaidri un tieši parādās prakses objektīvā sistemātika; šādas shēmas, kad tajās adekvāti lieto telpas īpašības (augša/leja, labais/kreisais), pat spēj tieši vērsties pie ķermeniskās shēmas (kā to labi zina visi tie, kam jānoraida tālāk kustību prakses). Ir jāapzinās pārveide, kādu šīs teorētiskās kopijas izdara praktiskajā loģikā vienkārši ar to, ka tās šo loģiku eksplīcē. Tāpat kā Levi-Brila laikā par "primitīvās mentalitātes" divainībām brīnītos mazāk, ja apzinātos, ka maģijas un "līdzdalības" loģikai ir kāds sakars ar visparastāko emociju vai kaislību pieredzi (dusmas, greizsirdība, naidis utt.), mūsdienās mazāk brīnītos par austrāliešu iezemiešu "loģiskajiem" varoņdrabiem, ja ačgārna etnocentrisma dēļ neapzināti nepiedēvētu "mežonīgajai domai" tādu sakaru ar pasauli, ko intelektuālisms piedēvē jebkurai "apziņai", un nenoklusētu pārveidi, kas notiek, praktiskā veidā apgūtām operācijām kļūstot par tām izomorfām un formālām operācijām, ar to pašu piemirstot uzdot jautājumu par šīs pārveides sociālajiem nosacījumiem.

Zinātne par mītu likumīgi aizņemas no grupu teorijas valodu, kurā tā apraksta mīta sintaksi, bet tikai ar nosacījumu neaizmirst (vai neļaut aizmirst) citiem, ka, tiklīdz tā vairs netiek uzskatīta par ērtu tulkojumu, šī valoda iznīcina patiesību, ko tā ļauj uztvert. Var teikt, ka vingrošana ir ģeometrija, vien nedrīkst uzskatīt, ka vingrotājs ir ģeometriķis. Un mums būtu mazāks vilinājums implicīti vai eksplīcīti traktēt aģentus kā loģiķus, ja no mītiskā logosa mēs vērstos pie rituālās prakses, kur reāli veiktu darbību formā, t.i., ķermeniskās kustībās, tiek izspēlētas tās operācijas, ko zinātniska analīze atklāj mītiskajā diskursā *opus operatum*, kas zem lietiskotām nozīmēm slēpj "mītopoētisko" praksi veidojošo momentu. Tik ilgi, cik mīta un rituālā telpa tiek uztverta kā *opus operatum*, t.i., kā līdzāspastāvošu lietu kārtība, tā ir tikai teorētiska telpa, kur izliek orientēšanās zīmes, kas ir pretstatu

¹⁴ Šādas iekšējas noslieces uz *izskaidrotāja* funkciju galējais gadījums parādās teologu *spekulācijās*, kas, mūždien sliedoties savus dvēseles stāvokļus projicēt reliģiskā analizē – *rekonversijas ceļā*, līdzīgi tai, ko pārvarēja literatūras pētnieki –, mierīgi ir pārgājuši pie sava veida spiritualizētas semioloģijas, kur Heidegers vai Kongārs stāv plecū pie pleca ar Levi-Strosu, Lakānu un varbūt pat Bodrijāru.

attiecību termini (augša/leja, austrumi/rietumi utt.) un kur var realizēties tikai teorētiskas operācijas, t.i., loģiskas pārvietošanās un pārveides, kas ir tikpat attālinātas no kustībām un reāli pabeigtām pārveidēm (piemēram, krišana vai pacelšanās) kā suns – rejošs dzīvnieks – pretstatā debesu sunim. Piemēram, nosakot, ka kabilu mājas iekšējā telpa iegūst pretēju nozīmi, kad to pārvieto totālā telpā, var teikt, ka abas šīs telpas, iekšējā un ārējā, var tikt iegūtas, pārveidojot vienu otrā ar pusrotāciju, tikai ar nosacījumu, ka matemātikas valoda tiek atdota prakses pamatam, piešķirot terminiem “pārvietošanās” un “rotācija” *ķermeņa kustību* praktisko jēgu, t.i., iet uz priekšu vai atpakaļ vai izdarīt puspagriezieni; un novērojam, ka šajā, kā saka Žans Niko, “taustāmās pasaules ģeometrijā”, šajā praktiskajā ģeometrijā vai, precīzāk, ģeometriskajā praksē tāpēc tik bieži lieto *inversiju*, ka pats mūsu ķermenis kā spogulis padara saredzamus divpusīgos simetrijas paradoksus, ķermenis darbojas kā šīs simetrijas praktisks operators, kas pasniedz roku pa kreisi, lai paspiestu cita labo roku, ieliek kreiso roku apgērba piedurknē, kas bija pa labi, kad apgērbs karājās viņam priekšā, vai maina vietām labo un kreiso, austrumus un rietumus, vienkārši pagriežoties ap sevi, pavērš pret kādu “seju” vai “muguru” vai “izgriez uz ārpusi” to, kas bija uz “iekšpusi” – šīs kustības mītiska pasaules skatījuma gadījumā tiek apveltītas ar sociālu nozīmi, ko intensīvi izmanto rituālos.

Ar pārsteigumu definēju slieksni
 Kā ģeometrisku vietu manai
 Ienākšanai Tēva Mājā
 Un aiziešanai no tās.¹⁵

Dzejnieks atklāj, ka jau sākotnēji mājas telpas un ārējās pasaules attiecību principa būtība ir pretēja virziena kustībās (pretstatītu gan kustības, gan vārda nozīmē), t.i., ieešana un iziešana: viņam, atpalikušam privātu mitoloģiju sīkražotājam, nav grūti tikt cauri mirušām metaforām, lai nonāktu pie mītopoētiskās prakses principa, t.i., pie tām kustībām un žestiem, kas, pēc Alberta Lielā vārdiem, kurus citē Renē Šārs, var atklāt divdabību priekšmeta šķietamā vienotībā: “Vācijā bija diviņubrāļi, viens atvēra durvis ar labo roku, otrs tās aizvēra ar kreiso roku.”¹⁵

Tādējādi saskaņā ar Vilhelma fon Humbolta iedibināto opozīciju jāiet no *ergon* pie *energeia*, no priekšmetiem vai darbības pie to ražošanas

¹⁵ Citējis G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, P. U. F., 1961, p. 201.

principiem vai, precīzāk, no īstenotas analogijas vai metaforas, notikuša fakta un miruša burta ($a : b :: c : d$), ko pēta objektīvistu hermeneitika, pie analogiskas prakses kā *shēmu pārnesuma*, ko *habitus* veic uz jau apgūtu ekvivalenču pamata, sekmējot vienas reakcijas aizstāšanu ar citu un ļaujot ar praktisku vispārinājumu pārvaldīt visas vienas formas problēmas, kas var parādīties jaunās situācijās. No jauna uztvert mītopoētisko aktu kā tapšanas momentu caur mītu saprastu kā iedibinājušos realitāti nenozīmē, kā domā ideālisti, meklēt apziņā vispārējas kategorijas, ko Kasīrers dēvē par “mītopoētisko subjektivitāti”, vai, Levi-Strosa termiņiem runājot, “cilvēciskā prāta fundamentālās struktūras”, kas neatkarīgi no sociālajiem apstākļiem it kā nosaka visas empīriski realizētās konfigurācijas. Tas nozīmē rekonstruēt tādu sociāli izveidojušos struktūru sistēmu, kas nesaraujami apvieno sevī izziņu un novērtējumu, sistēmu, kas organizē pasaules uztveri un cilvēku rīcību pasaulē atbilstoši sociālās pasaules noteikta stāvokļa objektīvajām struktūrām. Rituālās prakses un attēlojumi ir praktiski saistīti, tāpēc ka tie ir dažu tādu ģenerējošu shēmu kombinatoriskas darbības produkts, kas savienotas ar *praktiskas aizvietošanas* attiecībām, t.i., spēj radīt ekvivalentus rezultātus no “loģisku” prakses prasību viedokļa. Šis sistemātiskums paliek neskaidrs un aptuvens, tāpēc ka šīs shēmas var iegūt tām piemītošo gandrīz universālo pielietojamību tikai tad, ja tās darbojas *praktiskā veidā*, t.i., pirms-eksplicitā veidā, tātad ārpus jebkuras loģiskas kontroles, un atsaucoties uz *praktiskiem mērķiem*, kuri ir spējīgi tām uzspiest un piešķirt nepieciešamību, kas nav loģiska.

Diskusijas par klasifikācijas sistēmām, kas izvērsās gan starp etnologiem (etnozinātne), gan sociologiem (etnometodoloģija), kopīgi neņēma vērā to, ka šie izziņas instrumenti kā tādi veic funkcijas, kas nav tīri izzinošas. Šīs uztveres, vērtējuma un darbības shēmas ir izstrādātas vairāku paaudžu praksē, noteikta modeļa dzīves apstākļos, apgūtas praksē un lietotas praktiski, nenonākot līdz eksplīcitam priekšstatam; tās funkcionē kā praktiski operatori, ar kuru palīdzību objektīvās struktūras, kuru produkti tās ir, tiecas reproducēties praksēs. Praktiskās taksonomijas, šie zināšanu un komunikāciju instrumenti, kas ir nozīmes un konsensa par nozīmes veidošanas nosacījums, īsteno savu *strukturizējošo* efektivitāti tikai tik daudz, cik tās pašas ir *strukturētas*. Tas nenozīmē, ka šīs taksonomijas pieder stingri *iekšējai* (“strukturālai”, “komponentālai” vai citai) analīzei, kas, mākslīgi izraujot taksonomijas no to ražošanas un lietošanas nosacījumiem, liedz saprast to sociālās

funkcijas.¹⁶ Sakarībai, kas ir novērojama visos viena *habitus* lietošanas produktos, nav cita pamata kā vien sakarība, ko šā *habitus* ģenerējošie uzbūves principi atvasina no sociālajām struktūrām (attiecību struktūra starp grupām, dzimumiem, vecumu vai sociālām šķirām), kuru produkts tie ir un kurus tie tiecas reproducēt *pārveidotā* un tik tikko pazīstamā formā, ievietojot tās simbolisku attiecību sistēmas struktūrā.¹⁷

Levi-Strosa reakcija uz mīta interpretācijām no ārpuses, kas atmet to atpakaļ "primitīvā stulbibā" (*Urdumtheit*), tieši attiecinot simbolisko sistēmu struktūras uz sociālajām struktūrām,¹⁸ neliek aizmirst to, ka maģiskas un reliģiskas darbības, kā saka Vēbers, ir fundamentāli "viņpusīgas" (*diesseitig*), un, lai kā tās būtu pārsātinātas ar rūpēm nodrošināt veiksmīgu produkciju un reprodukciju, vārdu sakot, *izdzīvošanu*, tās tomēr ir orientētas uz dramatiski praktiskiem, vitāliem un steidzamiem mērķiem; to ārkārtīgo divdabību raksturo tas, ka traģiski reālu un pilnībā irreālu mērķu labad, kas rodas posta situācijā (galvenokārt kolektīvā) kā vēlēšanās uzvarēt nāvi vai nelaimi, tās izmanto praktisko loģiku, kuru ārpus jebkura apzināta nodoma izstrādājis strukturēts un strukturizējošs ķermenis un strukturēta un strukturizējoša valoda, šie divi automātiskie simbolisku darbību ģeneratori. Rituālās prakses ir kā postā nokļuvuša kolektīva vēlējumi un lūgumi, ko izsaka kolektīvā (pēc definīcijas) valodā (kas tās satuvina ar mūziku); tās ir nesaprātīgs nodoms iedarboties uz dabisko pasauli tāpat, kā tās iedarbojas uz sociālo pasauli, piemērojot

¹⁶ Antiģenētiskais aizspriedums, kas rosina neapzinātu vai tieši otrādi – atklāti apstiprinātu atteikšanos meklēt objektīvo struktūru ģenēzi individuālajā vai kolektīvajā vēsturē, kopā ar antifunkcionālistisku aizspriedumu pastiprina strukturālās antropoloģijas tieksmi piešķirt simboliskām sistēmām vairāk sakarības, nekā tām ir vajadzīgs to funkcionēšanai; šīs sistēmas ir vēstures produkts un tāpat kā kultūra, pēc Loui (Lowie) domām, "ir darinātas no gabaliem un gabaliņiem" (*things of shreds and patches*), pat, ja gabali, kas salasīti nepieciešamības dēļ, nepārtraukti ir pakļauti neapzinātām vai nolemtām restrukturēšanām un pārveidojumiem, kas tiecas tos integrēt sistēmā.

¹⁷ Perspektīvas vēsture, ko piedāvā Panovskis (*E. Panofsky*, "Die Perspektive als "Symbolische Form"", Vorträge der Bibliothek Warburg, Leipzig, Berlin, 1924–25, p. 258–330; tulkojums fr.val., Paris, Editions de Minuit, 1976), ir paraugieguldījums konvencionālu izziņas veidu un izteiksmes veidu sociālajā vēsturē; pietiek, ar "simbolisku formu" radikāli pārtraucot ideālistisko tradīciju, pacensties sistemātiski attiecināt vēsturiskās uzveres un tēlojuma formas uz to producēšanas un reproducēšanas sociālajiem nosacījumiem (ar tiešu vai difūzu apmācību), t.i., ar šo vēsturisko formu producējošu un reproducējošu grupu struktūru un šo grupu stāvokli sociālajā struktūrā.

¹⁸ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 229.

dabas pasaulei tās pašas stratēģijas, ko zināmos nosacījumos piemēro cilvēkiem, t.i., varas vai līdzvērtīgas apmaiņas stratēģijas, un *izteikt* šai pasaulei savus nodomus, vēlēšanās, tieksmes vai pavēles ar vārdiem vai performatīvām darbībām, radot jēgu, bet nemaz necenšoties kaut ko noteikt.¹⁹ Visneatbilstošākais veids, kā "saprast" šo praksi, būtu tuvināt to šiem individuālajiem rituāliem, kas reizēm tiek izdomāti galējās posta situācijās – mīļotās personas nāve, trauksmainas karsti ilgota notikuma gaidas – un kam nav nekāda cita attaisnojuma kā vien vajadzība kaut ko darīt vai teikt, kad nav ko darīt un teikt. Šā iemesla pēc individuālie rituāli neizbēgami sāk sekot valodas un ķermeņa loģikai, kas pat *tukšgaitā* (un galvenokārt tad) izstrādā *kolektīvo jēgu*, radot saprātīgus un vienlaikus bezjēdzīgus vārdus un žestus.

Tādējādi mēs vienlaikus redzam banālas kļūdas un to neizbēgamību paša objekta – rituāla vai mīta dēļ, kas ar tam raksturīgo divdabību pakļaujas vispretrunīgākajām interpretācijām: no vienas puses, tā ir augstprātīga distance, ko objektīvistu hermeneitika tiecas uzturēt attiecībā uz elementārām domāšanas formām, kuras tiek traktētas kā iegansts interpretējošās virtuozitātes vingrinājumiem, un šādas attieksmes apogejs ir vilšanās, proti, estēta "Āfrikas fantoma" ierobežotais gadījums,²⁰ no otras puses – eksaltēta līdzdalība un derealizējoša lielās gnostiskās tradīcijas apoloģētu sajūsma, kuriem vispārējā jēga funkcionē kā *pārdzīvojamā jēga* un kuri kļūst par aizrautīgiem kādas objektīvās jēgas kalpotājiem.²¹ Objektīvistiska reducēšana ļauj noskaidrot tā saucamās objektīvās funkcijas, kas piemīt mītiem vai rituāliem (morālās integrācijas funkcijas – pēc Dirkema, loģiskās integrācijas funkcijas – pēc Levī-Strosa); bet, nodalot to noskaidroto objektīvo jēgu no aģentiem, kas liek tai darboties, un ar to pašu arī no objektīviem nosacījumiem un praktiskiem mērķiem, attiecībā pret kuriem tiek noteikta to prakse, tā neļauj saprast, kā realizējas

¹⁹ Tieksme domāt par maģijas ekonomiju pēc politiskās ekonomijas modeļa ir redzama, piemēram, visos gadījumos, kad ar savstarpības principu nosaka *upuri*, t.i., vienas dzīvības apmaiņu pret citu. Tipisks gadījums – jēra upurēšana, ko veic kulšanas beigās ar domu, ka laba raža jāizpērk ar viena ģimenes locekļa bojāeju; jērs kalpo par tā aizstājēju.

²⁰ *M. Leiris, L'Afrique fantôme, Paris, Gallimard, 1934.*

²¹ Grūtības atrast īsto distanci starp šķiras rasismu un populismu, starp nelabvēlīgo un labvēlīgo aizspriedumu (t.i., vēl vienu pretimnākšanas formu) vedina pārdomāt attieksmi pret apspiestajām šķirām ar vecās Platona pārrāvuma alternatīvas (*chorismos*) un līdzdalības (*methexis*) palīdzību.

šīs funkcijas.²² Savukārt “lidzdalības” antropoloģija, balstoties uz antropoloģiskiem invariantiem un galējo pieredžu kopību – kas nav tikai gluži vienkārši nostalgija pēc agrāras paradīzes, jebkuras konservatīvas ideoloģijas pirmsākuma –, meklē mūžīgas atbildes uz mūžīgiem kosmoloģijas un kosmogonijas jautājumiem tajās praktiskajās atbildēs, ko Kabilijas vai citurienes zemnieks ir devis uz praktiskiem, vēsturiski situētiem konkrētiem jautājumiem, kas tam radušies noteiktā pasaules apgūšanas materiālo un simbolisko līdzekļu attīstības līmenī.²³ Atdalot prakses no to reālajiem eksistences apstākļiem un piedēvējot tām svešus nodomus ar neīstu dāsnumu (tas lieliski veicina stila efektus), šī zudušās gudrības eksaltācija atņem praksēm visu, kas veido to saprātīgumu un pamatotību, un ieslēdz tās mūžīgā “mentalitātes”²⁴ būtībā. Kad kabilu sievietē liek kopā aušanas iekārtu, viņa neveic kosmogonisku darbību: viņa vienkārši saliek stelles, lai austu audumu kādam tehniskam nolūkam; bet atklājas, ka, ņemot vērā simbolisko mantību, kāda ir viņas rīcībā, lai praktiski apzinātos savu praksi – un galvenokārt tā ir valoda, kas viņu pastāvīgi sūta pie zemes darbu loģikas –, viņa var domāt par to, ko dara, tikai apburtā, mistificētā formā, par kuru tik ļoti sajūsminās pēc mūžīgiem noslēpumiem izslāpušais spirituālisms.

Rituāli notiek tāpēc un tikai tāpēc, ka tie rod savu attaisnojumu eksistences nosacījumos un aģentu dispozīcijās, kas nevar atļauties loģiskas

²² Piemēram, lai saprastu, kā var funkcionēt *lāsts* – performatīvas runas galējs gadījums, ar kuru nepārtraukti realizējas vecāko vara, vajadzētu paturēt prātā sociālo nosacījumu kopumu, kam jābūt izpildītam, lai konkrētajā gadījumā darbotos performatīvā maģija: cita starpā, tas ir dziļš materiāls un morāls posts (un vispirms tas, ko rada ticība maģijai, bailes no citiem cilvēkiem, no citu vārdiem, no viedokļa, kura galējā izpausme, bez šaubām, ir ticība ļaunai acij) un arī varenība, kuru sabiedriskais stāvoklis pieraksta vārdam un tam, kurš to saka, kura pusē ir visa sociālā kārtība, visa pagātnes pieredze, un tas viss – dziļas nedrošības situācijā, kur, tāpat kā katastrofālās situācijās, cilvēki izvairās izaicināt likteni.

²³ Mistiska dogonu mītu lasīšana, ko piedāvā Griols, un iedvesmojoša pirmsokrātīku ekseģēze, ko izstrādājis Heidegers, ir divi vienas un tās pašas piepūles paradigmātiski varianti, ko šķir tikai to iemesla un *referenču* “cildenums”.

²⁴ Diez vai ir vajadzība teikt, ka šajā darījumā “pirmatnējie cilvēki” (citos gadījumos – tauta) ir tikai iegānsts ideoloģiskām kaujām, kuru īstais uzdevums saistās ar ideologu šodienas interesēm; un, bez šaubām, tikpat viegli būtu to parādīt gan tagad modē esošajā trokšņainajā un vieglajā koloniālās etnoloģijas atmaskošanā, gan tajās apburtajās arhaisko vai zemnieku sabiedrību vizijās, kuras citā laikā pavadīja augstprātīgu pasaules “atburšanas” atmaskošanu.

spekulācijas, mistiskas vārdu plūsmas vai metafiziska nemiera greznību. Nepietiek pārvērst jokā visnaivākās funkcionālisma formas, lai atbrīvotos no jautājuma par prakses praktiskajām funkcijām. Protams, neko nav iespējams saprast kabilu kāzu rituālā, vadoties no vispārējas definīcijas par kāzām kā operāciju, kam jānodrošina grupas bioloģiskā reprodukcija grupas atzītā formā. Taču daudz vairāk (par spīti šķietamībai) nevar saprast arī ar strukturālās analīzes palīdzību, kas ignorē rituālo prakšu specifiskās funkcijas un neuzdod jautājumu par ģenerējošu dispozīciju izstrādes ekonomiskajiem un sociālajiem nosacījumiem, kā arī par to, kā kolektīvs nosaka praktiskās funkcijas, ko šīs prakses apkalpo. Kabilu zemnieks nereaģē uz "objektīviem nosacījumiem", bet gan uz nosacījumiem, kurus tas uztver caur sociāli konstituētām shēmām, kas organizē viņa uztveri. Saprast rituālo praksi, ne tikai apjēgt to, bet arī pamatot, nepārvēršot to loģiskā konstrukcijā vai spirituālā vingrinājumā, nozīmē ne tikai atjaunot tās iekšējo loģiku, bet arī tās praktisko nepieciešamību, attiecinot to uz prakses ģenēzes reālajiem nosacījumiem, t.i., uz nosacījumiem, kuros ir definētas gan funkcijas, ko tā izpilda, gan līdzekļi, kādus tā izmanto šo funkciju veikšanai.²⁵ Tas nozīmē aprakstīt *ieguldījumu* maģijā vismateriālākos pamatus, tādus kā produktīvo un reproduktīvo spēku vājums, kas padara katra tāda cilvēka, kuru nomoka šaubas un trauksme attiecībā uz visvītālāko vajadzību apmierināšanu, dzīvi par cīņu ar nejaušībām; tas nozīmē mēģināt apzīmēt (necerot patiesi to *iedomāties*) to kolektīvo nespēka pieredzi, kura ir visas pasaules un nākotnes vīzijas pamatā (tā parādās ne tikai attiecībās pret darbu, kas tiek uztverts kā absolūtas nodevas, bet arī rituālā praksē) un ar kuras praktisko starpniecību veidojas attiecības starp ekonomisko bāzi un rituālām darbībām vai priekšstatiem. Patiešām, komplicētās attiecībās starp ražošanas veidu un relatīvi autonomu uztveres veidu, ko pilda prakse, tieši ar tās funkcijas starpniecību (vienlaikus tehnisku un rituālu), kā arī operatoru shēmām praktiski realizējas

²⁵ Šeit ir jācītē Arnolds van Geneps, kas atgādina, ka senie stāsti ir *radīti* kā totāla drāma, nevis vienkārši stāstīti: "Tā dēvētā tautas literārā darbība ir derīga aktivitāte, kas nepieciešama sociālās organizācijas uzturēšanai un funkcionēšanai, pateicoties tās saistībai ar citām materiālām aktivitātes formām. Īpaši sākuma periodā tā ir organisks veseluma elements, nevis lieka estētiska aktivitāte un greznība, kā tika domāts." (*A. van Gennep, La formation des légendes, Paris, Flammarion, 1913, p. 8.*) Pēc tās pašas loģikas Mulūds Mammeri parāda kabilu tautas gudrību un to glabātāju – dzejnieku *praktiskās funkcijas* (sk. *M. Mammeri et P. Bourdieu, Dialogue sur la poésie orale en Kabylie, Actes de la recherche en sciences sociales, 19, 1978, p. 67–76.*)

katrā konkrētajā praksē, nevis kaut kādā starpsistēmu attiecības “saskaņotībā” starp ekonomiskajiem apstākļiem un simboliskajām praksēm.²⁶ Lai radītu priekšstatu par to, cik sarežģīts ir šis kauzālo riņķu tīkls, kas, piemēram, noved pie tā, ka tehniskās vai rituālās prakses nosaka materiālās eksistences apstākļi, kurus sociālie aģenti uztvēruši ar perceptīvo shēmu palīdzību, kuras pašas – vismaz negatīvi – ir šo apstākļu (pārvērstu īpašā ražošanas attiecību formā) determinētas, pietiek norādīt uz to, ka viena no rituālu funkcijām – īpaši kāzu rituālu vai zemes aršanas darbu vai ražas novākšanas laikā – ir tīri rituālo pretrunu praktiska pārvarēšana, kas rodas rituālās taksonomijas dēļ, kura sadala pasauli pretējos principos un grupas izdzīvošanai visnepieciešamākās darbības tēlo kā zaimojošu vardarbību.

²⁶ Mēs mēģināsim pierādīt, ka funkciju limenī rituāli izsaka produktīvo spēku stāvokli, kas tos determinē negatīvi, caur neskaidrības un nedrošības sajūtu kā sava veida milzīgu piepūli, lai liktu *ilgt* dabiskai un humānai dzīvei, kuru bez mitas apdraud vai pat pārtrauc; struktūru limenī divu rituālu tipu pretstatā – zemes aršanas un ražas novākšanas eifēmizācijas un licitācijas rituāli un gaidīšanas periodu briedināšanas labvēlības rīti, šie galvenie pretstati, kas dominē visā agrārajā dzīvē, kur tiek pretstatīts darba laiks (tas, kas ir atkarīgs no *cilvēka*) un ražošanas laiks (tas, kas ir atkarīgs vienīgi no dabas) un par ko domā tādos pašos terminos kā par darba dalījumu starp dzimumiem, no vienas puses – īsas, spēcīgas, nevienmērīgas pretdabiskas vīrieša iejaukšanās ražošanā (zemes darbi un ražas novākšana) un atražošanā, no otras puses – lēna un ilga briedināšana, saimniekošana, dzīves uzturēšana un aizsardzība, kas ir sievietes pienākums.

6. nodaļa

LAIKA DARBS

Nodarbojoties ar rituālajām praksēm, kuru vairākas svarīgākās īpašības nosaka tas, ka šīs prakses ir “detotalizētas”, tātad ka izkliedētas uz lineārā secīguma ass, mēs riskējam nepamanīt prakses īpašības, kuras detemporalizējošai zinātnei ir vismazāk iespēju atjaunot, t.i., tās īpašības, par kurām praksei jāpateicas faktam, ka tā veidojas laikā, ka no laika tā gūst savu *formu* kā secības kārtību un ar to pašu arī savu jēgu (divkāršā nozīmē). Tā notiek ar visām dāvanu apmaiņas vai goda cīņas tipa praksēm, kas – vismaz pašiem aģentiem – raksturojas kā neatgriezeniskas un nepārprotami orientētas relatīvi neparedzamas rīcības virknes. Kā mēs atceramies, iestājoties pret ierastajiem priekšstatiem un pret slaveno Mosa analīzi, kuram viņš pārmet “fenomenoloģisku” pieeju, Levī-Stross apgalvo, ka zinātnei ir jānorožojas no iezemiešu pieredzes un no šīs pieredzes iezemiešu teorijas, lai postulētu, ka apmaiņa “veido sākotnēju fenomenu un nevis diskrētas operācijas, kurās sadalās sociālā dzīve”¹, vai, citiem vārdiem sakot, savstarpības cikla “mehāniskie likumi” ir neapzināts princips, no kura izriet pienākums dāvināt, pienākums atmaksāt un pienākums saņemt.² Pieņemot, ka objektīvais modelis, kas iegūts ar politētikas reducēšanu monotētikā, detotalizētas un neatjaunojamas secības pāreju atgriezeniskā totalitātē, ir prakšu imanentais likums, neredzams novērojamo kustību princips, zinātnieks noved aģentus līdz automātu vai inertu ķermeņu statusam, ko nezināmi mehānismi vada uz nezināmiem mērķiem. “Savstarpējības cikli”, šīs obligāto prakšu mehāniskās zobratu sistēmas,

¹ Sk. C. Lévi-Strauss, “Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss”, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1950, p. XXXVIII.

² Sk. C. Lévi-Strauss, loc. cit., p. XXXVI.

eksistē tikai visu zinoša un visur klātesoša skatītāja absolūti bezkaisligajam skatienam, kas, pateicoties *sociālā mehānisma* pārzināšanai, ir spējīgs būt klāt dažādos “cikla” momentos; istenībā dāvinājums var palikt bez atbildes, ja to uzspiež nepateicīgajam; to var atraidīt kā apvainojumu, jo tajā tiek apliecināta vai tiek prasīta savstarpējība, tātad atzinība.³ Nerunājot par nemiera cēlājiem, kas apšaubā pašu spēli un visu tās redzamo mehāniku (tos kabili dēvē par *amahbul*), pat gadījumos, kad aģentu dispozīcijas ir maksimāli saskaņotas un darbību un reakciju virkne šķiet pilnīgi paredzama *no ārpuses*, neskaidriba par mijiedarbības iznākumu saglabājas tik ilgi, kamēr viss cikls nav beidzies: pat visparastākajās apmaiņās, proti, šķietami visrutinētākajās, tādās kā “mazas dāvanas”, kas “nostiprina draudzību”, paredz improvizāciju, tātad, pastāvīgu nenoteiktību, kas, kā mēdz teikt, arī ir visas viņu pievilcības, tātad visa to *sociālā iedarbīguma* cēlonis.

Atrodies pusceļā starp “bezmaksas” dāvinājumiem (*elmaatar*, dāvinājums bez atdošanas, “lidzīgs mātes pienam”) vai *thikchi* (lieta, kas iedota bez kompensācijas) un visvairāk pienākumus uzliekošajiem dāvinājumiem (*elahdya* vai *lehna*), dāvāniņam nav jābūt dārgām, lai tās varētu viegli atdot, tās radītas, lai tiktu atdotas un viegli atdotas,⁴ bet tās ir jādod bieži un kaut kādā veidā arī nepārtraukti, tas nozīmē, ka tās funkcionē drīzāk pēc “pārsteiguma” vai “uzmanības” loģikas nekā saskaņā ar rituāla mehānismu. To nolūks ir uzturēt parasto pazišanās attiecību kārtību, tas gandrīz vienmēr ir kāds pagatavots ēdiens, kuskuss (kam klāt ir siera gabals, kad svin govš pirmo pienu), un šis dāvāniņš ir sīku ģimenisku iepriecinājumu sastāvdaļa, piemēram, trešā vai septītā diena pēc bērna piedzimšanas, bērniņa pirmais zobs vai pirmais solis, pirmā matu griešana, pirmais tirgus darījums vai gavēnis zēnam. Saistītas ar to vai citu zemkopja dzīves cikla momentu, tās pamudina tos, kas saprot, ka ir daļa no viņu prieka, un tos, kas, pretēji, – piedalās šajā priekā, istā auglības ritā: nekad neatdod trauku, kurā ir bijusi dāvana, neieliekot tur “par labu zīmi” (*el fal*) to, ko dažkārt sauc par *thiririth* (no *er*, atdot), t.i., – mazliet labības, mannas (tikai ne miežus, sieviešu augu, nedrošuma simbolu) vai, labāk, – sausus dārzeņus, pelēkos zirņus, lēcas utt., ko sauc par *ajedjig* un pasniedz, lai “zēns (kura dēļ apmaiņa notiek) piedzīvo veiksmi”. Šiem parastajiem dāvinājumiem (kuriem vajadzētu pievienot dažus, ko apzīmē ar vārdu *tharzeft* un kas ir domāti ciemos iešanai) skaidri pretstata neikdienišķus dāvinājumus – *elkhir*, *elahdya* vai *lehna*,

³ “Neapvainojieties par šo piedāvājumu(..). Es tik labi apzinos, ka esmu nulle pret jums, ka jūs varat pieņemt no manis pat naudu. Par manu dāvanu jums nav jāapvainojas.” (Dostojevski, *Le joueur*, Paris, Gallimard, 1958, p. 47.)

⁴ Mēs sakām “nekas” un, atbildot uz pateicībām, “nav par ko” vai “tas nav nekas”.

ko pasniedz lielos svētkos *thimeghriwin* (viensk. *thameghra*), – laulības, bērna piedzimšana, apgraizišana. Vēl spēcīgāks iemesls ir *lwâada*, dāvanai, kas tiek pasniegta svētajam. Tiešām, dāvaniņas, ar ko apmainās radinieki un kaimiņi, ir dāvana naudā vai graudā, ko pasniedz radinieki, kas ir attālināti gan telpiski, gan ģenealoģiski un arī laikā – ar viņiem satiekas retumis, ar pārtraukumiem, “svarīgos gadījumos” – un kas ar savu nozīmību un svinīgumu vienmēr ir tāds kā *kontrolēts izaicinājums* (tāpat kā laulības starp dzimtas pēcnācējiem vai starp kaimiņiem, kas ir biežas un tik cieši iekļautas parasto apmaiņu tīklā, ka paslīd garām pilnīgi nepamanītas) ekstraordinārām laulībām starp dažādiem ciematiem un ciltīm, kas reizēm notiek, lai nostiprinātu savienības vai samierināšanos. Šo dāvanu pasniegšanu vienmēr iezīmē svinīgas ceremonijas, kas ir daudz prestižākas, taču arī daudzreiz bīstamākas.

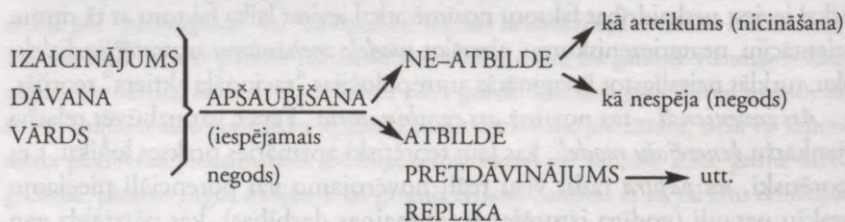
Pietiek pastāvēt iespējamībai, un notiks citādāk, nekā to paredz “savstarpējības cikla” “mehāniskie likumi”, lai jebkura prakses pieredze un tātad arī tās loģika pārveidotos. Pāreja pat no visaugstākās iespējamības pie absolūtas pārliecības ir kvalitatīvs lēciens, kas nav proporcionāls ar skaitlisko starpību. Pietiek ar nenoteiktību, kas savu objektīvo pamatu rod sociālo likumu ticamības loģikā, lai pārveidotu ne tikai prakses pieredzi, bet pašu praksi, piemēram, veicinot stratēģijas, kas tiecas izvairīties no visiespējamākā iznākuma. Atkal ieviest neskaidrības faktoru nozīmē atkal ieviest laika faktoru ar tā ritmu, orientāciju, neatgriezeniskumu, aizstājot *modeļa mehānismu* ar *stratēģiju* dialektiku, turklāt neieslīgstot imaginārās antropoloģijas “racionāla aktiera” teorijās.

Ars inveniendi – tas nozīmē *ars combinatoria*. Tāpēc var uzbūvēt relatīvi vienkāršu *ģenerējošu modeli*, kas ļauj teorētiski apzināties prakses loģiku, t.i., teorētiski, *uz papīra* radīt visu reāli novērojamo vai potenciāli pieejamo prakšu pasauli (godīga izturēšanās, apmaiņas darbības), kas pārsteidz gan ar savu neizsmejamo dažādību, gan šķietamo nepieciešamību, neaiztiekot “iepriekš sagatavotu atveidojumu kartotēku”, par kuru runā Jākobsons⁵ un kura ļautu katrā situācijā “izvēlēties” atbilstošu izturēšanos. Tādējādi, lai apzinātos visas goda situācijas, kas novērotas, un tikai tās, pietiek izvēlēties fundamentālu principu – goda vienlīdzības principu, kas, kaut gan nekad nav ticis skaidri izvirzīts kā visu ētisku operāciju aksioma, šķiet, orientē prakses, tāpēc ka goda sajūta liek praktiski pārvaldīt šo principu. Patiešām, goda apmaiņa, kā jebkura apmaiņa (ar vārdiem, ar dāvanām) raksturojas kā tāda – prestatā vienpusējai varmācībai agresijā – t.i., ietverot *turpinājuma, atgriešanās*, ātras atbildes, pretdāvinājuma, trāpīgas atbildes

⁵ R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, Editions de Minuit, 1963, p. 46.

iespēju –, kas ietver partnera *atzīšanu* (kurš šajā gadījumā tiek atzīts par vienlīdzīgu godā⁶). Izaicinājums kā tāds prasa ātru atbildi un tātad vērsas pie cilvēka, ko novērtē kā spējīgu spēlēt goda spēli un spēlēt to labi; tāpēc izaicinājums *dara godu*. Šis savstarpējības postulāta pretstats ir tas, ka vienīgi izaicinājums, ko metis kāds, kurš ir līdzvērtīgs godā, ir vērts, lai to pieņemtu: goda akts pilnīgi konstituējas kā tāds, tikai pateicoties ātrai atbildei, no kā izriet, ka ir atzīta vienlīdzība goda ziņā, t.i., – izaicinājums tiek atzīts kā goda akts un tā autors kā goda cilvēks. No šā fundamentālā principa un tā pretējā rezultāta savukārt izriet, ka tas, kurš iekļaujas goda apmaiņā (metot vai pieņemot izaicinājumu) ar kādu, kurš nav viņam līdzvērtīgs godā, apkauno sevi: izaicinot augstāku, viņš riskē saņemt nicinājumu, kas liks krist pār viņu negodam, bet, izaicinot zemāku vai pieņemot tā izaicinājumu, viņš apkauno pats sevi. Tādējādi *elbahadla*, pilnīgs pazemojums, krīt pār to, kas izmanto savu pārākumu, lai pār mēru pazemotu pretinieku, nevis ļautu viņam “pašam krist kaunā”. Un otrādi: *elbahadla* var krist pār to, kurš sadomātu pieņemt neapdomīgu izaicinājumu: ja viņš atturas no atbildes, tad viss tirāniskās rīcības smagums kritīs pār pašu nekaunīgo.⁷

Tādējādi veidojas ļoti vienkārša shēma:



⁶ Dāvinājums vienmēr ietver vairāk vai mazāk noraidītu izaicinājumu. “Viņš darija tam kaunu,” saskaņā ar Marsī teica marokāņu berberi par dāvinājumiem izaicinājuma formā (*thawsa*), ar kādiem atzīmēja lielus notikumus (*G. Marcy*, “Les vestiges de la parenté maternelle en droit coutumier berbère et le régime des successions touarègues”, *Revue africaine*, n° 85, 1941, p. 187–211). Tas ļauj saprast, ka izaicinājuma un atbildes loģika ir robeža, uz kuru tiecas dāvinājumu apmaiņa, kad apmaiņas augstsirdība tiecas kļūt par *augstsirdības uzplūdu*.

⁷ Šie piedāvājumi, kas šeit ir parādīti deduktīvā veidā, nav dedukcijas radīti, kā par to liecina secīgās analīzes versijas (pirmā, 1965. gadā publicētā, vēl bija ļoti tuva iezemiešu atveidojumam, t.i., oficiālajam; otrā, 1972. gadā publicētā, balstījās uz *gadījumu izpēti* virkni un atveidoja šeit piedāvātu modeli, taču mazāk ekonomiskā formā).

Šis ģenerējošais modelis, kas noved apmaiņu līdz secīgu lēmumu virknei, kuru īstenošana balstās uz dažiem principiem ļoti vienkāršas kombinatorikas ietvaros un ļauj visai skopos vārdos aprakstīt īpašu apmaiņas gadījumu nebeidzamību, fenomenāli tikpat dažādu kā dāvanu, vārdu vai izaicinājumu apmaiņas, un pašā *savā sakārtā* reproducē *habitus* funkcionēšanu un prakses loģiku, kura darbojas caur neatgriezenisku izvēlu virkni, kas realizējas neatliekami un bieži ar augstām likmēm (dažkārt tā ir pati dzīvība kā goda apmaiņas vai maģijā) kā atbilde uz citu lēmumiem, kas pakļaujas tai pašai loģikai.⁸

Tāpat pietiek apgādāties ar dažiem ļoti vispārēji pielietojamiem principiem, kas iegūti, kombinējot fundamentālas mītiski rituālas vizijas par pasauli shēmas (diena/nakts, vīriešu/sieviešu, ārējs/iekšējs utt.), kas veido svēto kā tādu (*h'aram*) un sociālo apmaiņu loģiku (izotimijas princips un no tā izrietošais), lai izskaidrotu visus parasto tiesību krājumus, ko devusi etnogrāfiskā tradīcija, un pat gūt iespēju izstrādāt iespējami pilnu juridisko aktu krājumus, kas atbilst "taisnīguma sajūtai" tās kabilu formā.⁹ Tādas shēmas, ko praksē *gandrīz nekad neizsaka tieši*,¹⁰ saskaņā ar *h'aram* loģiku, lai noteiktu vainas smagumu zādzības gadījumā, liks ņemt vērā visus apstākļus (vieta un moments), kad tā veikta, pretstatot māju (vai mošeju) kā svētu vietu pret visām citām, nakti dienai, svētku dienas parastām dienām, lai savienotu visas šīs lietas, kas, starp citu, ir vienlīdzīgas pirmajā brīdī (galējais gadījums, no vienas puses, būs zādzība, kas veikta naktī mājā, zaimojošs uzbrukums *h'aram* un faktiski ir goda *aizskaršana*, no otras puses – zādzība, kas paveikta dienā kaut kur attālā laukā). Šie praktiskie principi tieši tiek izteikti tikai izņēmuma kārtā, kad *nozagtās lietas daba* ir tāda, ka no tiem būtu jāatkāpjas: tādējādi, piemēram, Igilimula ciemata *qanun*, ko piemin

⁸ Apsēstības vai ļaunuma izdzišanas rituāli un visas maģiskās cīņas kā galējais gadījums parāda, ka maģiskie akti ir "loģiskas" operācijas, kas tiek veiktas vitālas nepieciešamības situācijās, kad runa ir par dzīvību un nāvi; "maģiskā stereotipizācija", par kuru raksta Vēbers, daļēji izriet no tā, ka kļūdām ir smagas sekas.

⁹ Formulējumi, kas ietilpst kāda klanā vai ciemata paradumos, ir tikai ļoti maza daļa no iespējamiem jurisprudences aktiem, un pat visu to spriedumu summēšana, kas radušies no tiem pašiem principiem un minēti dažādu grupu paražu tiesībās, dod par tiem tikai vāju priekšstatu.

¹⁰ Katram klanam (vai katram ciemam) raksturīgais *qanun* galvenokārt sastāv no īpašu kļūdu uzskaitīšanas, kam seko atbilstošs sods, savukārt principi, saskaņā ar kuriem ir veikti šie jurisprudences akti, paliek implicitā stāvoklī. Piemēram, Aguninteselata ciemā, ko apdzīvo Atakbilas cilts, *qanun* no 249 pantiem saskaitīja 219 "represīvus" likumus (pēc Dirkema vērtējuma) vai 88% pret 25 "restitutīviem" likumiem, vai 10% un tikai 5 panti, kas skar politiskās kārtības pamatus.

Anoto un Leturnē, paredz, ka “tas, kurš viltības vai spēka dēļ zags mūli, vērsi vai govī, maksās 50 reālus *djemaa*, bet īpašniekam – nozagtā dzīvnieka vērtību, vienalga, vai zādzība ir izdarīta *naktī vai dienā, mājā vai ārpus, vai dzīvnieki pieder mājas saimniekam vai kādai citai personai*”.¹¹ Tās pašas fundamentālās shēmas, vienmēr funkcionējot impliciti, ļauj arī atbilstoši novērtēt ķildas nopietnību: patiešām, atkal vērojams pretstats starp māju un citām vietām (tādas personas slepkavība, kas ielavijusies svešā mājā, neizraisa nekādu sodu: tā ir leģitīma atbilde uzbrukumam *h'urma*), starp nakti un dienu, starp svētkiem un parastām dienām; vēl klāt nāk variācijas atkarībā no uzbrucēja un upura sociāli atzītās vērtības (vīrietis/sieviete, pieaugušais/bērns), izmantotajiem instrumentiem un paņēmieniem (nodevīga slepkavība – miega laikā, piemēram, vai atklātā divkaujā), kā arī uzbrukuma realizēšanas pakāpes (vienkāršs drauds vai konkrēta rīcība). Taču praktiskās loģikas specifika, kas rada nebeidzamu skaitu prakšu, kuras pielāgojas visatšķirīgākajām situācijām, jo to pamatā ir tik vispārējas un automātiskas lietošanas shēmas, ka tās tikai izņēmuma kārtā pārvēršas eksplīcītos principos, atklājas tajā apstākļi, ka dažādu grupu (ciematu vai cilšu) parasto tiesību krājumos parādās dažādi sodi par vienu un to pašu pārkāpumu. Šī neskaidriība un miglainums, kas ir saprotams, izmantojot praksē vienas un tās pašas *implicitās shēmas*, nebūtu iespējams virknē jurisprudences aktu, kuri izriet no viena un tā paša *eksplicitā kodeksa* lietošanas, kas speciāli izstrādāts tīri juridiskā darbā, lai paredzētu visus iespējamus pārkāpumu un sodu gadījumus un tādējādi veidotu pamatu viendabīgiem un pastāvīgiem, t.i., paredzamiem un aprēķināmiem jurisprudences aktiem. Praktiskajai loģikai, kuras pamatā ir objektīvi saistīta ģenerējošu un organizējošu shēmu sistēma, kas praksē bieži funkcionē kā neprecīzs, taču sistemātisks atlasē princips, nepiemīt nedz *stingrība*, nedz *pastāvība*, kas piemīt loģiskajai loģikai, kura ir spējīga *izsecināt* racionālu rīcību no eksplīcītiem un eksplīcīti kontrolētiem aksiomātikas principiem (tie varētu būt arī praktiskās loģikas principi, ja tā tiktu izsecināta no modeļa, kas radīts, lai šo praksi izskaidrotu). Tāpēc tā izpaužas šķietamā *stila vienotībā*, kurai, kaut gan tā ir acimirkli uztverama, nav nekā kopīga ar stingru, bez jebkādam atkāpēm savstarpēji saskaņotu kāda plāna tēžu sakarību.

Radot uz ārpusi, objektivitātē, pārvaldāmu principu formā to, kas vada praksi no iekšpuses, zinātniska analīze dara iespējamu patiesu *apzināšanos*, shēmas transmutāciju (materializētu shēmā) *priekšstatā* un ar to pašu arī to praktisko principu simbolisku apgūšanu, kurus praktiskā sajūta iedarbina

¹¹ A. Hanoteau et A. Letourneux, op. cit., t. III, p. 338.

bez to atveidošanas vai aprobežojoties ar daļējiem vai neadekvātiem priekšstatiem. Tāpat, mācot spēlēt tenisu, vijoli, šahu, dejot vai boksēties, sadala atsevišķās pozīcijās, soļos vai sitienos tādas prakses, kurās visas šīs mākslīgi izolētās elementārās izturēšanās vienības integrētas vienotā organizētā un orientētā praksē, arī teicēji tiecas rādīt vai nu vispārējas normas (gan vienmēr ar izņēmumiem), vai īpaši izcilus "gājienus"¹², nespēdami teorētiski apgūt praktisko matrici, kas spēj radīt visus šos paņēmienus, un pārvaldīdami tos tikai praksē, "tikai tādus, kādi tie ir", kā teica Platons. Visviltīgākās lamatas, bez šaubām, slēpjas tur, ka aģenti labprāt ķeras pie divdomīgas *likuma* valodas (gramatikas, morāles un tiesību valodas), lai izskaidrotu sociālo praksi, kas pakļaujas visiem citiem principiem, tādējādi noslēpjot paši no sevis savu praktiskās meistarības īsto jēgu – šo *docte ignorance*, t.i., īpašu praktiskās zināšanas veidu, kas neietver savu principu zināšanu. Patiesi, iezemiešu teorijas ir bīstamas nevis ar to, ka tās orientē pētījumus uz iluzoriem skaidrojumiem, bet ar to, ka tās sniedz nevajadzīgu atbalstu prakses teorijai, kas raksturīga objektīvistu pieejai praksēm un kas, izdalījusi no *opus operatum* tos šīs prakses ražošanas principus, kurus tā izkalkulējusi, ieceļot šos principus par prakses normām (ar tādām frāzēm kā "gods *prasa*...", "pieklājība *diktē*...", "paradums pieprasa..." utt.).

Pedagoģiskais darbs mācību vielas iekalšanā līdztekus institucionalizācijai, ko vienmēr pavada zināmas objektivācijas pakāpe diskursā (un īpaši *tiesībās*, kam uzdots nepieļaut sociāli nepilnvērtīgu individu rašanos vai sodīt tos) vai kādā citā simboliskā materiālā (rituālie simboli vai instrumenti utt.), ir viena no īpaši labajām iespējām formulēt praktiskās shēmas un piešķirt tām skaidri izteiktu normu statusu. Bez šaubām, nav nejauši, ka jautājums par attiecībām starp *habitus* un "likumu" ir parādījies tad, kad veidojās saprotami izteikta un implicita mācību vielas iekalšanas darbība. Kā to var nojaust, lasot Platona "Menonu", institucionalizētas izglītības parādīšanās ir korelatīva difūzas izglītības krīzei, kas tieši virzās no prakses uz praksi, apejot diskursa stadiju. Absolūtais pārkums (t.i., praktiskā meistarība savā pabeigtajā formā) pārstāja eksistēt, tiklīdz iedomājās, vai to var iemācīt, tiklīdz parādījās doma dibināt pareizu praksi atbilstoši likumiem, kas noteikti (tā rīkojas visi *akadēmismi*), lai tos pārņemtu no iepriekšējo laikmetu prakses un tās produktiem. Tai pašā laikā, kad jaunie skolotāji var bez riska izaicināt visus *kaloi kagathoi*, kas nav spējīgi pacelt sarunas līmeni to, ko viņi ir

¹² Dažādi to piemēri būs redzami analizēs, kas tiks minētas tālāk, vienalga, vai tā būtu *elbahadla*, pārmērīga pazemošana goda apmaiņās, vai precības ar pirmās pakāpes mācīcu matrimoniālās apmaiņās.

sazin kā apguvuši – *apo tou automatou* – un pārvalda tikai “tādus, kādi tie ir”, veclaiku audzināšanas manieres aizstāvjiem nav grūti atņemt vērtību tādām zināšanām, kurām tāpat kā *mathonthes*, zināšanu cilvēkiem, piemīt apmācības pazīmes. Acimredzami tas notiek tāpēc, ka “deviācija”, kas ielikta jau paša vārda “akadēmisms” pamatos, piemīt jebkuram mēģinājumam saprotami izteikt un kodificēt praksi, kas nebalstās šīs prakses principu zināšanā. Tādējādi, piemēram, pētījumi, ko bija realizējuši daži audzinātāji (piemēram, Renē Delplass), cenšoties racionalizēt sportisku vai māksliniecisku prakšu apmācīšanu un apzinoties mehānismus, kas reāli darbojas šajās praksēs, rāda, ka tad, ja sporta prakšu apmācība nevar notikt uz *formāla modeļa* pamata, kas noved eksplīcītā stāvoklī principus, kurus praktiskā jēga (vai, precīzāk, “spēles izjūta” vai taktiskā gudrība) pārvalda praktiski un kurus praktiski apgūst *mimētiski*, sporta prakšu apmācībai ir jāvēršas pie noteikumiem, proti, receptēm, un jākoncentrē apmācīšana uz tipiskām fāzēm (gājieniem), tādējādi bieži izstrādājot disfunkcionālas dispozīcijas, jo nepietiek veidot adekvātu viziju par praksi *tās kopumā* (piemēram, regbija treniņā pievērs uzmanību partneru savstarpējai sadarbībai, nevis dod priekšroku attiecībām ar pretiniekiem un, izejot no tā, veido pareizas attiecības partneru starpā).

Tagad kļūst skaidrāks, kāpēc noteikumi, šie puszinātniskie ražojumi, veido galveno šķērsli adekvātas prakses teorijas radīšanai: nepamatoti ieņemot divu fundamentālu jēdzienu – teorētiskās matricēs un praktiskās matricēs, teorētiskā modeļa un praktiskās jēgas vietu, tie aizliedz uzdot jautājumu par šo jēdzienu attiecībām. Abstraktais modelis, kas jāveido (lai aptvertu, piemēram, goda prakses), pilnīgi saglabā savu vērtību tikai tad, ja tajā saskata to, kas ir, – teorētisku artefaktu, pilnīgi svešu praksei –, kaut arī kāda racionāla pedagogija varētu likt tam veikt praktiskas funkcijas, ļaujot tam, kurš apguvis tā praktisko ekvivalentu, reāli piesavināties prakses principus, vai nu lai novestu tos līdz pilnībai, vai censtos no tiem atbrīvoties. Viss izaicinājuma un “atsitiena” dialektikas, dāvinājuma un pretdāvinājuma virzošais spēks nav vis abstrakta aksiomātika, bet goda jūtas, nosacījums, ko cilvēkam iekalusi visa agrīnā audzināšana, kuru grupa pastāvīgi pieprasa un apliecina un kura ir ierakstīta ķermeņa stāvoklī un paradumos (veids, kā “nest” ķermeņi, kā skatīties, runāt, ēst vai iet), kā arī valodas un domāšanas automātismos, caur kuriem cilvēks apliecinās kā īsts, t.i., vīrišķīgs cilvēks.¹³

¹³ Darbības vārds *qabel*, ko vairāki teicēji izmanto visu vērtību, kas saistītas ar godu, apkopojumam, īstenībā apvieno visus šos līmeņus, tāpēc ka tas apzīmē gan ķermeniskus stāvokļus (stāties pretī, skatīties acīs, pretoties), gan atzītus tikumus (kā māksla uzņemt viesi un izrādīt godu ielūgtajam vai prasme citiem, labiem vai ļauniem, skatīties acīs) un mītiski rituālas kategorijas (piemēram, vērsšanās pret austrumiem, gaismu, nākotni).

Šī praktiskā jēga, kas neapgrūtina sevi nedz ar noteikumiem, nedz principiem (izņemot kļūmes vai neveiksmes gadījumā) un vēl mazāk ar aprēķiniem vai dedukcijām, ko visnotaļ izslēdz rīcības neatliekamība, kas "necieš nekādu aizkavēšanos", ļauj uzreiz, vienā acumirkli un darbības karstumā novērtēt situācijas nozīmi un tūlīt sniegt adekvātu atbildi.¹⁴ Tiešām, tikai šāda prasme, kas darbojas ar nekļūdīgu instinkta automātismu, ļauj tūlīt atbildēt uz visām neskaidrajām un divdomīgajām prakšu situācijām: tādējādi, piemēram, varam iedomāties, kāda taksonomiju pārvaldīšana un māksla tās apspēlēt nepieciešama, lai atbildes trūkumu saprastu kā nicināšanas zīmi tad, kad pretinieku starpā nepastāv acīm redzama nevienlīdzība un kad var rasties aizdomas par slēptu atkāpšanos; šādā gadījumā, kā to rāda "gudro" vīru (*imusnawen*) nepakļaušanās, pārkāpjot oficiālos noteikumus kāda augstāka likuma vārdā,¹⁵ runa nav tikai par to, ka jādara pašam, bet jāliek saprast arī citiem, turklāt vienlaikus uzspiežot atbildi un definīciju situācijai, kas liek "gudro" atzīt kā vienīgo likumīgo: tas notiek, pateicoties ļoti pareizai savas simboliskās vērtības un pretinieka sociāli atzītās vērtības zināšanai un arī rīcības iespējamās jēgas zināšanai, kas vispirms ir atkarīga no sprieduma, ko izteiks par šo rīcību un tās autoru.

Viss liek secināt, ka pareizs modeļa lietojums, kas paredz atšķirību, prasa, lai kāds izietu ārpus atšķirtības un līdzdalības rituālajām alternatīvām un attīstītu prakses loģikas teoriju kā praktisku līdzdalību spēlē, *illusio*, un atbilstoši teorētiskās atšķirtības un distancēšanās teorijai, ko tā paredz un rada. Šāda teorija, kam nav nekā kopīga ar piedalīšanos praktiskajā pieredzē, ļauj izvairīties no teorētiskām kļūdām, kas parasti rodas, aprakstot praksi. Lai pārliecinātos par to, ka tieši šādā prakses (un teorijas) teorijā rodams jebkuras zinātniskas prakses metodiskas kontroles princips, ir jāatgriežas pie kanoniska piemēra par dāvinājumu apmaiņu, kur objektīvistu

¹⁴ Prakse apmierinās ar daļēju vai nevienmērīgu loģiku un "apmierinošu vai ierobežotu racionalitāti" (*satisficing or limited rationality*) ne jau tikai tāpēc, kā tas jau tika atzīmēts, ka palīdzības meklēšana pie empiriskiem procesiem vai jau pārbaudītiem lēmuma principiem ļauj ekonomēt izmaksas informācijas vākšanai un analīzei (sk. H. Simon, A behavioral theory of rational choice, Quarterly Journal of Economics, 69, 1954, p. 99–118); galvenais – no loģikas ekonomijas, kas rodas, spriežot, kā deguns rāda *by rule of thumb*, izriet arī *laika ekonomija*, kas nemaz nav tik mazsvarīga, pieņemot ekonomiskus lēmumus, ja zina, ka praksei ir raksturīgi funkcionēt neatliekamības apstākļos un ka labākais lēmums pasaulē nav neko vērts, ja tas nāk par vēlu, kad izdevīgs gadījums vai rituāla brīdis jau pagājis (ko aizmirst analītiķis un eksperimentētājs, kuri rīkojas tā, it kā spēles dalībnieks varētu kavēties un padomāt par spēles jēgu, neriskējot tikt sodīts par savu aizkavēšanos).

¹⁵ Sk. M. Mammeri et P. Bourdieu, art. cit.

skatījums, kas savstarpējības cikla objektīvo modeli aizstāj ar piedzīvoto dāvinājumu secību, sevišķi skaidri nostājas pret subjektīvistu viedokli: patiešām, priekšrocības tiek dotas tādai praksei, kāda tā parādās no ārpusēs un uzreiz, nevis tādai, kāda tā ir piedzīvota un notikusi (pieredze tiek bez ierunām atmešta kā tīra šķietamība). Pievērst uzmanību objektīvistu patiesībai par dāvinājumu, t.i., modelim, nozīmē apiet jautājumu par attiecībām starp šīs realitātes tā dēvēto objektīvo patiesību, ko uztver novērotājs, un patiesību, ko ar grūtībām var nosaukt par subjektīvu, tāpēc ka tā parāda kolektīvo un pat oficiālo apmaiņas subjektīvās pieredzes izpratni, – tas nozīmē ignorēt faktu, ka aģenti praktizē darbību secību kā atgriezeniski neregulāru, ko novērotājs saprot kā vienkārši atgriezenisku. Zinot “objektīvā” skatiena detemporalizējošo efektu un prakses sakaru ar tās ilgumu laikā, jāuzdod sev jautājums, vai ir īstais brīdis izvēlēties starp objektīvi atgriezenisku un kvazimehānisku ciklu, ko rada ārēja un totalizējoša novērotāja uztvere, un tikpat objektīvi neatgriezenisku un relatīvi neparedzamu secību, ko rada aģenti ar savu praksi, t.i., ar virkni neatgriezenisku lēmumu, kuros un ar kuriem tie *temporalizējas*. Lai dāvinājumu, vārdu vai izaicinājumu apmaiņas analīze būtu tiešām objektīva, ir jāreķinās ar faktu, ka virkne rīcību, kas no ārienes un ar atpakaļejošu datumu tiek uztvertas kā savstarpējības cikls, kas nebūt neattīstās kā mehāniska ķēde, bet piedāvā īstu radošu procesu, kas turpinās un var pārtrūkt jebkurā brīdī; ka katra šo virkni inicējošā rīcība riskē pazust veltīgi, palikt bez atbildes un retrospektīvi zaudēt savu nodomāto jēgu (mēs jau redzējām, ka subjektīvā dāvinājuma jēga var realizēties tikai pretdāvinājumā, kas svēti dāvinājumu kā tādu). Tas nozīmē: ja savstarpējība apmaiņā arī ir diskrētu un piedzīvotu rīcību “objektīvā būtība”, kas vispārpieņemtajā pieredzē saistās ar dāvinājuma ideju, tomēr ir jāšaubās, vai tā veido visu prakses jēgu, kas nevarētu eksistēt, ja tās subjektīvā jēga pilnīgi sakristu ar šo “objektīvo” jēgu. Patiešām, jebkurā sabiedrībā var novērot, ka pretdāvinājumam, lai dāvinātājs neapvainotu, jābūt *aizkavētam laikā* un *atšķirīgam*, acumirkliņa identiska priekšmeta restitūcija acīm redzami būs vienlīdzīga ar dāvinājuma atraidījumu: dāvinājumu apmaiņa tātad atšķiras no modeļa *es tev – tu man*, kas, veidojot savstarpējības cikla struktūras teorētisko modeli, tajā pašā brīdī sagrūžot kopā dāvinājumu un pretdāvinājumu; tas atšķiras arī no *aizdevuma*, kura atdošanu eksplīcīti garantē juridisks akts un kurš it kā *tiek atdots* tajā pašā momentā, kad formulē līgumu, kas spēj nodrošināt tajā priekšrakstīto aktu paredzamību un aprēķināmību. Ja modeli jāievada divkārša atšķirība, īpaši “aizkavēšanās”, ko ignorē “monotētiskais modelis”,

tas notiek nevis, kā raksta Levi-Stross, aiz "fenomenoloģiskas" tieksmes atjaunot apmaiņas prakses piedzīvoto pieredzi, bet tāpēc, ka pati dāvinājumu apmaiņas funkcionēšana pieļauj individuāla un kolektīva objektīvā apmaiņas "mehānisma" jēgas *neatzīšanu*, to pašu, ko tūlītēja pretdāvināšana brutāli atklāj, un individuālā un kolektīvā darba, kas ir nepieciešams, lai pretdāvinājumu nodrošinātu, neatzišanu; *laika intervāls*, kas šķir dāvinājumu no pretdāvinājuma, ļauj uztvert apmaiņas attiecību kā neatjaunojamu, citādi tam vienmēr pastāv draudi tikt uztvertam un uztvert pašam sevi kā atgriezenisku, t.i., vienlaikus gan *nepieciešamu*, gan *ieinteresētu*. "Pārāk liela steiga, lai norēķinātos par pakalpojumu," saka Larošfuko, "ir sava veida nepateicība." Izpaust steigu, atbrīvojoties no pieņemtajām saistībām, pārāk atklāti izrādīt gribu maksāt par sniegtajiem pakalpojumiem vai saņemtajiem dāvinājumiem, norēķināties, nebūt neko parādā, tas nozīmē retrospektīvi parādīt, ka sākuma dāvinājuma motivācija bijusi uzspiesta. Viss ir atkarīgs no manieres, t.i., īstajā gadījumā, īstajā brīdī, ja viens un tas pats vārds, žests, rīcība – sniegt dāvinājumu vai to atdot, doties vizītē vai uz to atbildēt, mest izaicinājumu vai to pieņemt, sūtīt ielūgumu vai to saņemt utt. – pilnīgi maina jēgu atkarībā no brīža, vai tas nāk laikā vai nelaikā, vietā vai nevietā, taču lietas būtība ir tā, ka laiks, kas *atdala* dāvinājumu no pretdāvinājuma, dara iespējamu kolektīvi atbalstītu un atzītu pašapmānu, kas ir galvenais apmaiņas funkcionēšanas nosacījums. Dāvinājumu apmaiņa ir viena no šīm sociālajām spēlēm, kas var funkcionēt tikai tad, kad spēlētāji nevēlas zināt un, galvenais, atzīt spēles objektīvo jēgu, to pašu, ko atklāj objektivistiskais modelis ar nosacījumu, ka viņi ir predisponēti ar savām pūlēm, rūpēm, uzmanību un *laiku* veicināt kolektīvās neatzišanas rādīšanu. Visas stratēģijas, īpaši tās, kas sastāv no darbības *tempo* apspēlēšanas vai – mijiedarbībā – no *intervāla* starp darbībām, organizējas, lai noslēptu sev un citiem prakses īsto jēgu, ko brutāli atklāj etnologs, aizstājot savlaik un laika gaitā realizējamās prakses ar savstarpēji aizstājamiem atgriezeniskās virknes momentiem.

Likvidēt intervālu nozīmē likvidēt arī stratēģiju. Šis iestarpinātais periods, kam nav jābūt pārāk īsam (kā to labi redz dāvinājumu apmaiņā), bet kas nevar būt pārāk ilgs (īpaši izdarot slepkavību aiz atriebības), ir pilnīgs pretstats mirušai pauzei, tukšam laikam, kā to attēlo objektīvistu modelis. Kamēr tas, kurš ir saņēmis, nav atdevis saņemto, viņš ir *parādā*, viņš ir spiests izrādīt pateicību savam labdarim, vai – visādā ziņā – izrādīt tam cieņu, saudzēt to, neizmantojot pret to visus ieročus, kādi ir viņa rīcībā, citādi "ļaužu valodās", kas lemj par rīcības nozīmi, viņam draud nosodījums un

apsūdzēšana nepateicībā. Tam, kurš nav atriebis slepkavību, atpircis savu zemi, ko ieguvusi sāncenšu ģimene, laikus izprecinājis savas meitas, ik dienas, laikam ritot, arvien vairāk samazinās viņa kapitāls; tiesa gan, viņš var pārvērst šo *kavēšanos* stratēģiskā novilcinājumā: dāvinājuma atdošanas kavējums var būt veids, kā uzturēt neskaidribu par saviem nodomiem, jo ir grūti fiksēt šo punktu, tāpat kā nav iespējams fiksēt patiešām bīstamu momentu rituālā kalendāra nelabvēlīgajos periodos – momentu, kad likne griežas atpakaļ un ne-atbilde no nevēribas pārvēršas par nicinošu atteikumu; tādā veidā var arī uzspiest godbijīgu izturēšanos un pieprasīt to tik ilgi, kamēr attiecības nav pārtrauktas. Šādas loģikas ietvaros var saprast, ka tēvam, kuram lūdz viņa meitas roku, ir jāatbild, cik iespējams, ātri, ja viņa atbilde būs negatīva; citādi var šķīst, ka viņš ļaunprātīgi izmanto savas priekšrocības un apvaino lūdzēju, kamēr pretējā gadījumā viņš ir brīvs novilcināt savu atbildi, cik vien iespējams, lai uzturētu konjunktūras priekšrocības, kuras viņam piešķir tā, kuru lūdz, pozīcija, ko viņš zaudēs uzreiz, kad būs devis savu galīgo piekrišanu. Mijiedarbību procesu ritualizācijas paradoksālās sekas ir laika sociālā efektivitāte, kas īpaši iedarbīga ir tajos brīžos, kad nekas nenotiek, kad vienīgi rit laiks; mēdz teikt: “Laiks strādā viņa labā”; bet arī pretējais var būt tiesa. Tas nozīmē, ka laiks gūst savu efektivitāti no to attiecību struktūras stāvokļa, kurās tas izpaužas; taču tas nenozīmē, ka, veidojot šīs struktūras modeli, var no tā abstrahēties. Kad darbības gaita ir ļoti spēcīgi ritualizēta, kā apvainojuma (sazvērestība pret *h'aram*) un atriebības dialektikā, kur jebkurš izvairīšanās veids, pat pārvērsts nicināšanā, ir izslēgts, vēl ir vieta stratēģijām, kas ir iesaistījušās spēlē ar laiku vai, precīzāk, – ar darbības *tempo*, novilcinot atriebību tādējādi, lai no saņemto provokāciju vai atlikto konfliktu kapitāla, no šā kapitāla potenciālajiem konfliktiem un atriebības aktiem veidotu varas instrumentu, kas balstās uz iespēju iniciēt naidīgo darbību atsākšanu vai izbeigšanu. Vēl jo vairāk tas attiecas uz visiem gadījumiem, kas nav tik strikti reglamentēti un kas dod brīvu vaļu stratēģijām, kuras izmanto manipulācijas iespējas ar darbības tempu, iespējas novilcināt un nogaidīt, atteikt un kavēt, likt gaidīt un likt cerēt vai, pretēji, – steidzināt, paātrināt, apsteigt, pārsteigt nesagatavotu, aizsteigties priekšā, nerunājot par mākslu demonstratīvi dāvat laiku (“veltīt savu laiku kādam”) vai, pretēji, – atteikt to (tādējādi liekot sajust, ka tu taupi “dārgu laiku”). Ir zināms, piemēram, cik izdevīgi ir varas turētājam novilcināt tās nodošanu un uzturēt nenoteiktību un šaubas par saviem galīgajiem nodomiem. Neaizmirsīsim tās stratēģijas, kuru vienīgā funkcija ir neitralizēt laika

darbību un nodrošināt kontinuitāti attiecībās starp personām; tās visas tiecas radīt nepārtrauktību ar pārtrauktību, tāpat kā matemātiķi bezgalīgi summē bezgalīgi sīkus saskaitāmos, piemēram, uzmanības, cieņas, pakalpības vai “dāvaniņu” formā, par kurām saka, ka ar tām “nostiprina draudzību” (“O dāvana – *thunticht* –, tu nedari mani bagātu, bet tu nostiprini draudzību!”).

Tas viss ir tālu no objektivistiskā modeļa, no tās mehāniskās iepriekš noteiktu rīcību virknes, ko parasti asociē ar rituāla jēdzienu: vienīgi īsts virtuozs, lielisks dzīves mākslas meistars var izspēlēt visas iespējas, ko viņam sniedz darbību un situāciju divdomība un nenoteiktība, rikojoties atbilstoši katram gadījumam, īstajā brīdī darot tā, lai vēlāk visi varētu teikt, ka “nebija iespējams rīkoties citādāk”, un darot to tā, kā nākas. Tas viss var neatbilst normām un likumiem: bez šaubām, šeit tāpat kā citur sastop valodas kļūdas, neveiklības un pārskatīšanās, ir arī atbilstošas uzvedības gramatiķi, kuri ļoti labi zina, kas ir jādara un jāsaka, bet kuri nepretendē uz to, lai savā secīgu situāciju un piemērotas uzvedības katalogā ietvertu *nepieciešamās improvizācijas* “mākslu”, kas tieši ir *izcilības* pazīme. Prakses temporālā struktūra šeit darbojas kā ekrāns, kas aizkavē totalizāciju: intervāls starp dāvinājumu un pretdāvinājumu ir *noliegšanas* instruments, tas, kas ļauj *koeksistēt* subjektīvai un objektīvai patiesībai, kas individuālajā pieredzē tāpat kā vispārējā spriedumā ir gluži *antinomiskas*.¹⁶ Tas ir objektīvisma lāsts, ka tikai ar lielām pūlēm šajā un citos gadījumos, kur objektīvisms sastopas ar kolektīvo apziņu, var iedibināt patiesības, kas nav tik daudz ignorētas, cik *apspiestas*,¹⁷ un kas savā modelī, ko tas radījis, lai izskaidrotu praksi,

¹⁶ Parunas, kas cildina augstirdību, godājama cilvēka augstāko tikumu, koeksistē ar parunām, kur parādās aprēķinātāja prāta tieksme: “Dāvana ir nelaime,” saka viena no tām un kāda cita: “Ja uzdāvina vistu – dāvini pretī kamieli”; beidzot, spēlējoties ar vārdu *lehna*, kas reizē nozīmē dāvanu un mieru, un vārdu *elahdya*, kas nozīmē dāvana, saka: “O, jūs, kas nesat mums mieru (dāvanu), lieciet mūs mierā” vai “Lieciet mūs mierā (*lahna*) ar savu dāvanu (*elahdya*),” vai “Labākā dāvana ir miers”.

¹⁷ Tie, piemēram, ir visi pētījumi, kas attiecas uz mākslas un kultūras kultu: socioloģijai, izceļot dienas gaismā “objektīvo” patiesību, ir jābūt gatavai uz to, ka tās izvīrītie acīm redzami spriedumi (es domāju, piemēram, sakarību starp izglītības līmeni un muzeju apmeklēšanu “Mīlestībā uz mākslu” (*L'Amour de l'art*) tiks atspēkoti (Freida nozīmē) – tāda ir parastās noliegšanas aizsardzības forma; tāpēc teorētiskajai konstrukcijai ir jāiekļauj sevi *ilūzija*, vārdu sakot, ticība, kas tai ir jāapkaro, kā arī savas veidošanās un funkcionēšanas apstākļu *objektīvāciju* (tāda ir to pētījumu jēga, kas tiek veikti kopš *L'Amour de l'art* laikiem, lai noteiktu ticības radīšanas apstākļu iestrādāšanu mākslas darba vērtībā).

objektīvisms nevar ietvert *subjektīvo ilūziju*, individuālu vai kolektīvu, privātu vai oficiālu, cīņā ar kuru tam bija jāatkaro sava patiesība, t.i., *illusio*, ticību, kā arī šīs kolektīvās noliegšanas radišanas un funkcionēšanas apstākļus. Attiecības starp objektīvistu modeli un *habitus*, starp teorētisku shēmu un praktiskās jēgas shēmu (ko dublē praktiskie likumi kā daļēji un nepilnīgi principu skaidrojumi), tiek sarežģītas vēl ar trešo terminu – oficiālo normu un iezemiešu teoriju, kas dublējas diskursa limenī un tā pastiprina “objektīvās” (t.i., objektīvistiskās) patiesības *apspiešanu*, kas ir ietverta pašā prakses struktūrā un šajā nozīmē ir daļa no prakses pilnīgās patiesības. Iekalšana nekad nav tik pilnīga, ka varētu iztikt bez jēlkāda skaidrojuma, pat tad, kad – kā Kabilijā – ģenerējošu shēmu objektīvācija praksi gramatikas veidā, rakstiskā izturēšanās kodeksā ir, cik vien iespējams, minimāla. Oficiālie priekšstati, pie kuriem pieder – bez ieraduma likumiem – arī gnomiskās poēmas, parunas un sakāmvārdi, vispār – visi uztveres un darbības shēmu objektīvācijas veidi, ko izsaka ar vārdiem, lietām vai praksēm (vai tā ir goda vai radniecības vārdnīca, no kā izriet noteikts laulības modelis, vai arī rituāli priekšmeti un rīcības), uztur dialektiskas attiecības ar dispozīcijām, kuras tajos izpaužas un kuru veidošanos un nostiprināšanos tās veicina. *Habitus* spontāni sliecas *atzīt* visus izteikumus, kuros tie pazīst sevi, tāpēc ka *habitus* spontāni sliecas tos radīt, sevišķi tas attiecas uz tiem priekšzīmīgajiem pareizāko *habitus* produktiem, kas atlasīti un saglabāti secīgo paaudžu *habitus* un kurā ieguldīts objektīvācijas iekšējais spēks un autoritāte, kas pievienota ikvienai publiski atzītai *habitus* realizācijai.

Oficiālajiem priekšstatiem ir raksturīgi iedibināt praktiskas attiecības pret dabisko un sociālo pasauli principu vārdos, priekšmetos un praksēs un, galvenokārt, kolektīvās publiskās izpaušmēs, tādās kā lielie rituāli, deputācijas un svinīgas procesijas (grieķi tās dēvēja par *théories*), kuru sekularizēts veids ir mūsu gājieni, mītiņi, manifestācijas, kur grupa parādās visā savā apjomā un struktūrā. Šīs rituālās manifestācijas ir arī priekšnesumi – teātra nozīmē –, izrādes, kur spēlē un iznāk uz skatuves visa grupa, tādējādi darbojoties kā skatītājs redzamā izrādē, kuras objekts ir dabiskas un sociālas pasaules atveidojums, nevis “pasaules aina”, kā bieži saka, bet praktiska un klusa attieksme pret pasaules lietām. *Oficializācija* ir process, ar ko grupa (vai tie, kas tajā dominē) uzzina un noslēpj no sevis savu paša būtību, saistot sevi ar publisku uzskatu izteikšanu, kas atļauj un uzspiež to, ko tā izsaka, klusi definējot domājamā un nedomājamā robežas un tādējādi veicinot sociālās kārtības uzturēšanu,

kas nodrošina tās varu.¹⁸ No tā izriet, ka iekšējām grūtībām jebkuras prakses loģikas izskaidrojumā ir pievienojies vēl viens šķērslis, ko veido atzītu priekšstatu kopums, kuros grupa piekrit pazīt sevi.¹⁹

Objektīvistu kritika dibināti apšaubā prakses oficiālo definīciju, atklājot reālās noteiksmes, kas slēpjas zem pasludinātām motivācijām. Rupji materiālistiska reducēšana, kas apraksta vērtības kā kolektīvi neatzītas (tātad atzītas) intereses un kas kopā ar Vēberu atgādina, ka oficiālais likums nosaka praksi tikai tad, kad interese tam paklausīt ir pārāka par interesi tam nepaklausīt, tam vienmēr piemīt dziedinošas demistifikācijas efekts; tomēr nav jāaizmirst, ka oficiālais realitātes raksturojums ir pilnās sociālās realitātes definīcijas sastāvdaļa un ka imaginārajai antropoloģijai ir ļoti reāls iespaids: var noliegt *likuma* efektivitāti, ko tam piešķir likumība, tikai nedrīkst ignorēt to, ka ir izdevīgi *būt saskaņā ar likumu* un šis izdevīgums var būt pamatā stratēģijām, kas virzītas uz *pievienošanos likumam*, uz to, lai noslēgtu savienību ar likumu, t.i., uz to, lai kaut kādā veidā aspēlētu grupu tās pašas spēlē, nepazīstami ietērpjot savas intereses šīs grupas atzītu vērtību pazīmēs. Stratēģijas, kas tieši orientētas uz primāru izdevīgumu (piemēram, sociālais kapitāls, kas iegūts ar veiksmīgām laulībām), bieži

¹⁸ Simboliskas iespaidošanas efektu, ko īsteno oficiālais priekšstats, pavada dziļāks efekts, kad puzzinātniska gramatika, normatīvs apraksts kļūst par specifiskas institūcijas piešķirtas (diferenciāli) apmācības objektu un tādējādi kļūst par *kulturāla habitus* principu: tādējādi sabiedrībā, kas sadalīta šķirās, leģitīmais lingvistiskais *habitus* pieņem objektivāciju (precīzāk, uzkrāšanu un formalizāciju, ko veicis gramatiķu korpuss) un piekodināšanu, ko veic ģimene un izglītības sistēma, *likumu sistēmas* (gramatikas), kas ir šīs objektivācijas produkts. Šajā gadījumā, tāpat kā mākslas jomā un, vēl vispārējāk, zinātniskās kultūras jomā, tā ir puzzinātniska norma (gramatika, skolas uztveres, novērtēšanas un izteiksmes kategorijas utt.), kas inkorporēta ("kultūras" formā) kļūst par prakšu un diskursu ražošanas un saprašanas principu. No tā izriet, ka attiecības ar zinātnisko kultūru (un valodu) ir objektīvi definētas ar leģitīmās normas inkorporācijas līmeni: no vienas puses, to nepiespiestība, kuri, sen un dziļi pārvaldot prakšu un diskursu zinātnisko gramatiku, tik pārliecinoši rīkojas ar tās prasībām, ka viņi var atļauties spēles ar noteikumiem, tieši tas arī definē izcilību, bet – no otras puses – nostājas pret to spiedienu un pretenzijām, kuri ar savu strikto saskaņu ar likumu atgādina, ka viņi ir aicināti *izpildīt* likumu, nemaz nerunājot par tiem, kuri nevar, lai ko arī darītu, tikt galā ar likumiem, kas ir pieņemti *pret viņiem*.

¹⁹ Tie, kuriem ir uzticēts runāt par grupu grupas vārdā – pilnvarotie pārstāvji, ar kuriem vispirms sastopas etnologs (vīrieši drīzāk nekā sievietes, nobrieduši vai vecāki drīzāk nekā jauni, cienīti cilvēki drīzāk nekā margināli) – piedāvā diskursu, kas atbilst skatījumam, ko grupa vēlas sniegt sev un citiem par sevi, liekot uzsvāru (galvenokārt svešnieka klātbūtnē) uz vērtībām (piemēram, goda vērtībām) drīzāk nekā uz interesēm, uz likumiem drīzāk nekā stratēģijām utt.

dublējas ar otrā līmeņa stratēģijām, kas tiecas dot šķietamu gandarījumu oficiālā likuma prasībām un tādējādi ne tikai apmierināt savas intereses, bet arī gūt gandarījumu un prestižu vai cieņu, ko gandrīz vienmēr sagādā darbības, kam nav citas redzamas determinācijas kā vien likuma ievērošana. Patiesi, tas nav nekas, ka grupas tikai ar lielāku neatlaidību prasa un ar lielāku augstsirdību atlidzina tieši tādu demonstratīvu godbijību pret to, ko tās pašas godā.²⁰

Stratēģijas, kuru mērķis ir izstrādāt "pareizas" prakses, ir īpašs piemērs visām oficializācijas stratēģijām, kuru mērķis ir pārveidot "egoistiskas", privātas, īpašas intereses (jēdzieni, kurus var definēt tikai attiecībā starp sociālu vienību un daudz augstāka līmeņa vienību) *neieinteresētās interesēs* – kolektīvās, publiski atzīstamās, likumīgās. Trūkstot politiskām instancēm, kas ir apveltītas ar praktisku monopolu uz likumīgu vardarbību, tīri politiska darbība var tikt realizēta tikai oficializācijas rezultātā. Tātad tā paredz kompetenci (sociāli atzītas spējas īstenot varu nozīmē), kas ir nepieciešama – sevišķi krīzes brīžos, kad kolektīvais spriedums svārstās –, lai manipulētu ar kolektīvo situācijas vērtējumu, tuvinot to oficiālajai definīcijai, un lai mobilizētu, cik vien iespējams, plašu grupu, svinīgi universalizējot konkrētu starpgadījumu (piemēram, apvainojumu, ko saņēmusi viena sievietē, var pasniegt kā mēģinājumu uzbrukt visas grupas *h'urma*) vai, pretēji, šo grupu demobilizētu, nosodot tieši skarto individu un reducējot to uz vienkāršas privātpersonas statusu, kas nesaprātīgi cenšas uzspiest citiem sava privātā saprāta secinājumus (tos apzīmē ar vārdu *idiôtès* grieķu valodā, bet kabilu valodā *amahbul*).

Kad, tāpat kā senajā Kabilijā, nav juridiskā aparāta, kas ir apgādāts ar fiziskas vai pat simboliskas vardarbības monopolu, paradumu objektiem ir kaut kāda efektivitāte tikai tiktāl, kur, klana autoritāšu ("garanti" vai "gudrie") prasmīgi manipulēti, tie "reaktīvi" dispozīcijas, kas ir spējīgas tos reproducēt. Patiešām, sapulce nedarbojas kā tiesa, kas izsaka verdiktu, atsaucoties uz iepriekš eksistējošu kodeksu, bet kā arbitražas vai ģimenes padome, kas pūlas samierināt pretnieku viedokļus un liek tiem pieņemt

²⁰ Starp oficiālo noteikumu izteicēja un paudēja pozīciju, kurš tiek aicināts šādu funkciju pildīšanai tāpēc, ka viņš pilnībā pārvalda praksi, kas "dabiski" atbilst šiem noteikumiem, un spēles noteikumu pārkāpēja pozīciju, kurš turklāt arī neko nedara, lai slēptu savus pārkāpumus, ir īpaša vieta tādām sabiedrības loceklim, kurš, nespēdams nedz ievērot, nedz noraidīt noteikumus, pieskaņojas tam kaut vai ārēji vai savos nodomos, t.i., *atzīst* šos noteikumus un tādējādi veicina šo noteikumu oficiālo pastāvēšanu.

vienošanas: t.i., – sistēmas funkcionēšana pieļauj *habitus saskaņošanu*, jo arbitra lēmums var tikt izpildīts tikai ar “notiesātās” puses piekrišanu (citādi prasītājam neatliek nekas cits kā lietot spēku) un tai ir iespējas tikt pieņemtai tikai tad, ja tā atbilst “taisnīguma jūtām”, un uzspiestai saskaņā ar atzītajām “goda jūtu” formām. Un kā lai neredz, ka simboliskie piespiešanas līdzekļi, tādi kā *lāsts* [“Tas, kurš nozags mēslus no tirgus vietas, tiks sodīts ar 50 duro un viņu nolādēs, kas viņu padaris par *amengur* – viņš nomirs bez mantinieka –”, pants XC no Adni *qanun*, ko atstāsta Bulifa (Boulifa, 1913, p. 15–27)] vai izraidīšana, kam par savu efektivitāti jāpateicas tikai to, kurus tie piespiež, objektīvajai līdzdalībai (ticībai).

Politika sniedz lielisku lietošanas sfēru oficializācijas stratēģijām: pūloties piesavināties tiesības pārstāvēt grupu un atņemt to saviem konkurentiem, aģenti, kas sacenšas par politisko varu, var pretstatīt tikai rituālās stratēģijas un stratēģiskos rituālus, kas mērķē uz privāto interešu simbolisko universalizāciju vai oficiālo interešu simbolisko piesavināšanos.²¹ Tas nozīmē, ka visi oficiālo pārstāvību veidi un īpaši tie, kas ir objektīvēti valodā parunu, sakāmvārdu un gnomiskās dzejas formā, ir starp visvairāk apstrīdētajām šo cīņu likmēm. Piesavināties “cilts vārdus” nozīmē iegūt varu iedarboties uz grupu, piesavinoties to varu, kuru grupa īsteno pret sevi pašu caur savu oficiālo valodu; patiešām, šis izpildošās valodas maģiskās efektivitātes princips, kas liek eksistēt tam, ko tas formulē, kas maģiski nostiprina to, ko tas saka, savos noteicošajos apgalvojumos, nemājo pašā valodā, kā daži domā, bet grupā, kas šo principu pilnvaro un kas pati ir tā pilnvarota, kas to atzīst un kas atzīst sevi tajā.

Tādējādi objektīvisms pieviļ ar objektivitāti, savā realitātes aprakstā piemirstot integrēt to priekšstatu par reālo, kuram, par spīti objektīvismam, arī bija jāveido savs “objektīvais” priekšstats un kurš, būdams grupas vienbalsīgi atbalstīts, pieņem visneapstrīdamāko objektīvās realitātes formu.

²¹ Sacensība par oficiālo varu ir atvēlēta tikai vīriešiem, sievietes var iesaistīties sacensībā tikai par tādu varu, kas paliek *neoficiāla*. Vīriešu pārziņā ir pilnīgi visa sociālā vara un visas oficiālās institūcijas, no mītiski rituālām un ģeoloģiskām struktūrām, kas, reducējot pretrunas starp oficiālo un privāto uz pretrunām starp ārējo un iekšējo, tātad starp vīrišķīgo un sievišķīgo, iedibina sistemātisku hierarhiju, piešķirot sieviešu darbībai politikā apkaunojošu, pagrīdes vai, labākajā gadījumā, neoficiālu raksturu. Pat tad, kad sievietei ir reāla vara, kā tas bieži ir vismaz laulību gadījumā, sievietes to pilnībā var īstenot tikai ar nosacījumu, ka atstāj vīriešiem varas šķietamību, t.i., oficiālo izpausmi. Viņām var būt kaut kāda vara tikai tad, kad viņas samierinās ar “pelēkā kardināla” neoficiālo varu, *pakļautu varu*, kas var īstenoties tikai ar pilnvaru, oficiālas varas aizsegā, izmantojot to, bet arī kalpojot tai.

Simboliskā alķīmija kalpo tādas realitātes izstrādei, kas noliedz realitāti, uz to ir vērsta visa kolektīvā apziņa, t.i., kolektīvi izstrādātā, uzturētā un saglabātā "objektīvās" patiesības neatzīšana, un visu to operāciju paradigma, kuru dēļ tas notiek, ir apmaiņa ar dāvanām. Oficiālā patiesība, ko rada kolektīvais eifēmizācijas darbs, objektivācijas elementārā forma, kas ved pie pienācīgu prakšu juridiskās definīcijas, nav vienīgi tas, kas ļauj grupai glābt savu "spirituālo godu"; tai ir arī reāla efektivitāte, jo arī tad, ja visas prakses to noliedz (kā gramatikas likums, kam ir tikai izņēmumi), tā vienalga paliek kā prakšu noteikums, kas tiecas būt atbilstošs. Goda morāle spiež uz katru grupas locekli ar visu pārējo svaru, un burvestības noņemšana, kuras dēļ noraidītās nozīmes un funkcijas pakāpeniski atklājas, var izrietēt tikai no *cenzūras krustuguns* sociālo nosacījumu sabrukuma (no kuras var ciest mokas katrs cilvēks, vienlaikus nebeigdams mocīt ar to citus) un no tā izrietošās kolektīvās noliegšanas krīzes.²²

²² Urbanizācija, kas savstarpēji tuvina grupas ar dažādām tradīcijām un samazina savstarpējo kontroli, vai varbūt pat vienkārši "atzemnieciskošana", ko rada vienota naudas tirgus izveidošanās un algota darbaspēka rašanās, ir pamatā tādai kolektīvai un kolektīvi uzturētai un tāpēc pilnīgi reālai fikcijai, kāda ir goda reliģija (piemēram, "uzticības" vietu ieņem "parāds" – *talq*, termins, ko agrāk nolādēja un nicināja, par ko liecina nicinoši teikti vārdi "lidz ausīm parādos" – par pastāvīgi pazemotu cilvēku, kas vairs nejūt to, ka tiek nicināts; tāpat arī laulības šķiršana bez kompensācijas saņemšanas – galējs apvainojums – saucas *berru natalq*). Doksiska attieksme pret pasauli ir acīm redzama efekta izrādīšana, kas darbojas katru reizi, kad zināmas grupas praksēm ir ļoti vāja J likne un katrs no šīs prakses locekļiem gribot negribot izdara uz citiem tādu pašu spiedienu, kādu tie izdara uz viņu. Patiesi, pat doma par to, ka varētu pārraut šo savstarpējās kontroles apli, kura likvidēšanai būtu vajadzīga kolektīvā apzināšanās un kolektīvs līgums par to, tiek izslēgta pēc vienprātības loģikas, ko nebūt nevar attiecināt uz atdarināšanu vai modi (pretstatā tam, ko domāja sākotnējā līguma teorētiski, pateicoties līgumam, ir iespējams izrauties no sociālo mehānismu varas, kuri pastāv bez līguma un kuri ir pasīvas nepretošanās sankcionēti). Tas, ka cieši integrētās savienības sākotnējā ticība ir sērijveida piespiešanas produkts, ko grupa veic pati pret sevi (turklāt šo piespiešanu grupa var pārdzīvot ļoti aizkaitināti – kā reliģisko kontroli lauksaimniecības ciematos –, taču nekad neizraisot tāda mēroga pretestību, kas spētu apšaubīt šādas kontroles likumību), acīmredzot ļauj saprast, kāpēc saišu saraušana ar tradīciju – piemēram, reliģiskā praksē – tik bieži izpaužas brutālā un kolektīvā veidā: pietiek tikai parādīties reālai iespējai saraut šo savstarpējās kontroles apli un šī kontrole kļūst neefektīva.

7. nodaļa

SIMBOLISKAIS KAPITĀLS

Teorētiskā konstrukcija, kas retrospektīvi projicē pretdāvinājumu dāvinājumu projektā, nedara neko citu kā vien velk ārā saistītu darbību mehānisko secību no ikdienas stratēģiju riskantās, bet nepieciešamās improvizācijas, kam jāpateicas par bezgalīgo sarežģītību tam faktam, ka devēja slepenais aprēķins rēķinās ar saņēmēja slepeno aprēķinu un tiecas izdabāt viņa gaidām, izliekoties, ka nezina par tām. Tās pašas operācijas gaitā pazūd arī nosacījumi, pie kuriem ir iespējama *institucionāli organizēta un garantēta neatzišana*, kas veido dāvinājumu apmaiņas principa un varbūt jebkura tāda simboliska darba principa pamatu, kas vērsti uz to, lai ar nesavtīgas apmaiņas fikciju pārveidotu neizbēgami savtīgas attiecības, ko uzspiež radniecība, kaimiņi vai darbs, brīvi izvēlētās savstarpējības attiecībās un, daudz dziļākā līmenī, pārveidotu patvaļīgas ekspluatācijas attiecības (vīrieša pret sievieti, vecākā pret jaunāko vai veco pret jaunajiem) *ilgstošās, dabā pamatotās attiecībās. Iedibinātu attiecību reproducēšanas darbā* – svētki, ceremonijas, dāvinājumu apmaiņa, pieklājības apciemojumi un, galvenokārt, kāzas –, kas nebūt nav mazāk nepieciešamas grupas eksistencei kā tās eksistences ekonomisko pamatu reprodukcija; darbs, kas nepieciešams, lai noslēptu apmaiņu funkciju, nav mazāks par darbu, kas nepieciešams šīs funkcijas veikšanai.¹ Ja ir taisnība, ka laika intervāls ļauj

¹ Lai par to pārliecinātos, jāatceras tradīcija, ar kuru mediķu profesijā tiek uzturētas "brālības" attiecības, kas izslēdz honorāru mediķu starpā, un katrā gadījumā pateicīgais ir spiests meklēt kādam kolēģim, kura gaumi un vajadzības nepavisam nezina, dāvanu, kas nebūtu nedz krietni dārgāka, nedz zemāka par konsultācijas cenu un, protams, pārāk tieši nesakristu ar to, tāpēc ka tad tiktu nosaukta šā pakalpojuma cena un atmaskota bezmaksas pakalpojumu savtīgā fikcija.

dāvinājumam vai pretdāvinājumam parādīties kā pirmatnējas augstsidības aktam, bez pagātnes un nākotnes, t.i., bez *aprēķina*, kļūst skaidrs, ka objektivisms, reducējot politētiku uz monotētiku, iznīcina visu prakšu būtību, kuras, tāpat kā dāvinājumu apmaiņa, tiecas vai pretendē uz laiku apturēt savtīgas ieinteresētības likuma darbību. Tāpēc ka dāvinājuma apmaiņa apslēpj, izplešot laikā, darijumu, kas racionāla līguma gadījumā notiek vienā mirklī, tas ir vienīgais labumu apgrozības veids, kas varētu tikt, ja ne praktizēts, tad vismaz pilnīgi atzīts sabiedrībā, kas, pēc Lukāča vārdiem, noliedz “savas dzīves īsteno augsnī”, un tajā pašā laikā ir vienīgais veids, kā nodibināt ilgstošas savstarpējības un arī kundzības attiecības, jo laika intervāls ir institucionalizēta pienākuma sākums.

Ekonomisms ir etnocentrisma forma: traktējot pirmskapitālistiskās ekonomikas formas, Marksa vārdiem runājot, “kā baznīcas tēvi traktēja pirmskristīgās reliģijas”, ekonomisms piemēro tām tādas kategorijas un metodes (piemēram, ekonomiskās grāmatvedības metodes) vai tādus jēdzienus (peļņa, investīcija vai kapitāls utt.), kuri, būdami vēsturisks kapitālisma produkts, veic savā objektā radikālu transformāciju, kas līdzinās vēsturiskajai transformācijai, no kuras tie paši ir cēlušies. Tādējādi ekonomisms nezina citu intereses veidu kā vien to, ko kapitālisms ir radījis ar reālas abstrakcijas operāciju, uz “bezjūtīgas samaksas naudā” dibinātu attiecību pasauli, kur vispār valda tendence radīt relatīvi autonomus laukus, kas ir spējīgi iedibināt sev raksturīgo aksiomātiku (ar to sākotnējo tautoloģiju – “darījumi paliek darījumi”, uz kuras arī dibinās “ekonomija”), tāpēc ekonomisms nav spējīgs integrēt savā analizē un, vēl mazāk, savos aprēķinos nevienu no “neekonomiskas” intereses formām; it kā ekonomiskais aprēķins būtu varējis apgūt telpu, kas objektīvi nodota “kailas intereses” nežēligajai loģikai, kā rakstīja Markss, tikai atstājot svētā saliņu, ko brīnumaini saudzējis “egoistiskā aprēķina ledainais ūdens”, patvērumš tam, kam nav cenas – kas ir pārmērīgi vērtīgs vai vispār nav neko vērts. Bet, galvenais, ekonomisms neko nevar saprast tādu sabiedrību pasaulē, kuras nav veikušas tādu atdalīšanu un kurām, ja var tā teikt, ir raksturīga ekonomika sevī un nevis sev. Tādējādi jebkura arhaiskas ekonomijas daļēja vai totāla objektivācija, kas neietver subjektīvu neatzišanas attiecību teoriju, ko šīs ekonomikas aģenti (šīs ekonomikas veidoti šai ekonomikai) uztur attiecībā uz tās “objektīvo”, t.i., objektivizējošo būtību, neizbēgami kļūst par upuri visizsmalcinātākajai un visnevainojamākajai etnocentrisma formai; tā ir tā pati kļūda, kad aizmirst, ka māksla kā tāda varēja veidoties vien korelatīvi ar relatīvi autonoma

mākslas lauka veidošanos, un tāpēc dažas "primitīvas" vai "tautiskas" prakses uztver kā estētiskas, par kādām tās nevar uzskatīt.

"Arhaiskās" ekonomijas īpatnība, šķiet, slēpjas tajā apstākļi, ka ekonomiska darbība nevar skaidri atzīt ekonomiskos mērķus, uz kuriem tā ir objektīvi orientēta: "dabas pielūgšana", kas aizliedz aplūkot dabu kā pirmvielu un ar to pašu cilvēka darbību kā *darbu*, t.i., cilvēka ciņu pret dabu, savienojas ar ražošanas attiecību un darbību simboliskā aspekta sistemātisku izcelšanu, lai aizkavētu ekonomijas kā tādas veidošanos, t.i., sistēmas, ko pārvalda savtīgs aprēķins, konkurences vai ekspluatācijas likumi. Reducējot šo ekonomiju uz tās "objektīvo" būtību, ekonomisms iznīcina tās specifiku, ko raksturo sociāli uzturēta pārbīde, kas tiek uzturēta starp ražošanas un apmaiņas "objektīvo" būtību un sociālo priekšstatu par tām. Nav nējaušība, ka arhaiskās ekonomikas leksika visā pilnībā ir veidota no šiem divdabīgajiem jēdzieniem, kas ir dezintegrēti visā ekonomikas vēsturē, tāpēc ka to divdabības dēļ sociālās attiecības, ko tie nosaka, parādās kā tikpat nestabilas struktūras, kam lemts sadalīties divās daļās, tiklīdz vājinās sociālie mehānismi, kas tās uztur.² Piemēram, tāds galējs gadījums kā antihrēzes ligums (*rahnia*), ar kuru aizņēmējs atdod aizdevējam zemes lietošanas tiesības līdz atmaksāšanas datumam, tiek uzskatīts par visnekrietnāko augļošanas formu, kad tas noved pie zemes atņemšanas; tikai pušu sociālo attiecību kvalitāte un arī nolīguma modalitātes nošķir šādu darijumu no palīdzības sniegšanas nelaimē nonākušam radniekam, lai tam nebūtu jāpārdod sava zeme, kas, kaut arī paliek īpašnieka lietošanā, ir sava veida ķīla.³ "Tieši romieši un grieķi," raksta Moss, "ir tie, kas, iespējams, sekojot ziemeļu un rietumu semītiem, ir izdomājuši personas un reālo tiesību atšķirību, atdalījuši pārdošanu no dāvinājuma un apmaiņas, izolējuši morālo pienākumu no liguma un, galvenais, – uztvēruši starpību, kāda ir starp rituāliem, tiesībām un interesēm. Ar lielu, īstu un godājamu revolūciju palīdzību viņi ir pārvarējuši visu šo novecojušo morāli un dāvinājumu ekonomiju, pārāk pakļautu riskam, dārgu un greznu, personisku apsvērumu pārpilnu, nesavienojamu ar tīrgus attīstību, tirdzniecību un ražošanu un tajā laikmetā pēc būtības

² Sk. E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Editions de Minuit, 1969 (īpaši I sēj. "Ekonomika, radniecība, sabiedrība").

³ "Tu paglābi mani no pārdošanas," līdzīgā gadījumā saka naudas aizdevējam, kas ar fiktīvu pārdošanu (viņš dod naudu, atstājot īpašnieka lietošanā viņa mantu) nepieļauj, ka zeme nonāk svešinieka rokās.

antiekonomisku.”⁴ Vēsturiskās situācijas, kurās vienlaikus ar monetārās apmaiņas paplašināšanos norisinās disociācija, kas sagrāva mākslīgi uzturētas labticīgas ekonomijas struktūras, novedot pie *skaidriem* un *ekonomiskiem* (pretstatā dārgiem) ekonomijas konceptiem, atklāti parāda, cik dārgi maksā tādas ekonomijas uzturēšana, kas atsakās atzīt sevi par tādu un tāpēc tai jātērē apmēram tikpat liela atjautība un enerģija, lai apslēptu savas saimnieciskās darbības būtību, cik nepieciešams, lai veiktu šo darbību. Piemēram, aptuveni 1955. gadā ļoti labs kabilu mūrnieks, kurš bija apguvis amatu Francijā, sarikoja skandālu, aiziedams mājās pēc darba beigšanas, nenobaudījis maltīti, ko tradicionāli riko par godu meistaram mājas celšanas laikā, un prasot pie samaksas par darbadienu (1 000 frankiem) kompensāciju 200 franku apmērā par maltīti. Maltītes vietā pieprasīt tās ekvivalentu naudā nozīmē zaimojoši apvērst formulu, ar kādu simboliskā alķīmija tiecās pārveidot gan darbu, gan tā samaksu ar sirsnīgiem dāvinājumiem, tas nozīmē atmaskot paņēmienu, kuru pastāvīgi lieto, lai saglabātu smalko stilu ar kolektīvi saskaņotas izlikšanās palīdzību. Kā apmaiņas akts, ar kuru nostiprina savienību (“es lieku starp mums maizi un sāli”), noslēguma maltīte pļaujas vai mājas celšanas laikā *thiwizi* pildīja vienojošā rituāla lomu un retrospektīvi pārveidoja savtīgu vienošanos augstsirdīgā dāvinājumā (kā tie dāvinājumi, ko pārdevējs dod pircējam pēc visniknākās kaulēšanās). Ar vislielāko pretimnākšanu izturoties pret viltībām, ko daži izmantoja, lai mazinātu izdevumus par maltītēm, kas noslēdza *thiwizi* (piemēram, ielūdzot vienīgi katras grupas “izcilos ļaudis” vai vienu cilvēku no ģimenes), tika pieļauta tāda atkāpšanās no principiem, kur vēl izpaužas šo principu likumības atzišana, taču nevarēja neizjust kā skandālu vai provokāciju kāda mēģinājumu, kas, pieprasīdams maltītes ekvivalentu naudā, nodod visslepenāko un vienlaikus visiem zināmo noslēpumu (jo to glabā visi), pārkāpjot klusēšanas likumu, kas nodrošina “labticīgas” ekonomijas kolektīvā pašapmāna sarežģītību.

Dibināta uz mehānismu kopuma, kas tiecas ierobežot un noslēpt “ekonomiskās” (šaurā nozīmē) intereses un aprēķinu, šī *labticības ekonomija* rada tādu savādu iemiesošanos *homo economicus* kā *buniya* (vai *bab niya*), apzinīgs cilvēks (*niya* vai *thiāuggants*, no *aāgun*, nozīmē bērnu, kas vēl nemāk runāt, pretstatā *thah'raymith*, aprēķinātāja gudrībai), kam nenāk ne prātā pārdot citam zemniekam tādus ikdienas lietošanas produktus kā pienu, sviestu, sieru, dārzeņus un augļus (tos vienmēr sadala draugiem vai

⁴ M. Mauss, “Essai sur le don”, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1950, p. 239.

kaimiņiem), kas nepiedalās nekādās apmaiņās, kur iejaukta nauda, veido tikai tādas attiecības, kas dibinātas uz pilnīgu uzticēšanos, un, atšķirībā no uzpircēja, neko nezina par garantijām, ar kurām ir apauguši merkantili darījumi, – liecinieki, ķīlas, rakstveida akti. Vienošanās ir daudz vieglāk noslēgt (tātad arī daudz biežāk) un daudz pilnīgāk var paļauties uz godprātību, kad indivīdi vai grupas, ko tās vieno, ir tuvāki pēc ģenealoģijas; un otrādi – jo attiecības ir bezpersoniskākas, t.i., pārejot no attiecībām starp brāļiem pie attiecībām starp svešiniekiem – divu dažādu ciematu iedzīvotājiem, ir arvien mazāk un mazāk izredžu, ka darījums tiks noslēgts, tomēr tas var kļūt un kļūst arvien vairāk un vairāk tīri “ekonomisks”, t.i., arvien atbilstošāks savai ekonomiskajai būtībai, un tajā arvien atklātāk izpaužas savtīgs aprēķins, kas viemēr vērojams apmaiņā, darījumā, kur katrai pusei ir savs labums, tātad katra puse ar kaut ko rēķinās.⁵ Draudzīgi darījumi radnieku un sabiedroto starpā un tirgus darījums starp svešiniekiem ir tas pats, kas rituālais karš un totālais karš: tradicionāli pretstata “zemnieka preces vai lopus” un “tirgus preces vai lopus”, un sīrmo teicēju stāsti ir neizsīkstoši, kad ir runa par viltībām un blēdībām, kas tiek liktas lietā “lielos tirgos”, t.i., apmaiņās ar nepazīstamiem. To vien dzird kā par mūļiem, kas aizbēg, tikko ieradušies pie sava jaunā pircēja; vēšiem, kurus ierīvē ar augu, kas uzbriedina (*adhris*), lai tie izskatītos labāk baroti; par pircējiem, kas savstarpēji vienojas piedāvāt ļoti zemu cenu un tādējādi piespiež pārdevēju neizdevīgi pārdot savu preci. Ekonomiskā kara iemiejums ir lopu uzpircējs, cilvēks, kam nav ne kauna, ne goda. No viņa, tāpat kā no jebkura svešnieka, izvairās pirkt lopus: kā norādīja kāds teicējs, pērkot mantu, kas nav apšaubāma, piemēram, zemi, pircēja izvēli vada pērkamās mantas izvēle; pērkot mantu, kas ir apšaubāma – kā nastu nesēji dzīvnieki, īpaši mūļi –, galvenais ir izvēlēties pārdevēju, tāpēc pūlas pilnīgi bezpersoniskas un anonīmas attiecības aizstāt ar personiskām attiecībām. Ir pārstāvētas visas pārejas, sākot no darījuma, kas dibināts uz pilnīgu neuzticēšanos, tādu, kāda nodibinās starp zemnieku un lopu uzpircēju, kas nav spējīgs pieprasīt un panākt garantijas, tāpēc ka nav spējīgs garantēt sava produkta kvalitāti un atrast sev galvotājus, līdz pat goda apmaiņām, kas var

⁵ Nepatika pret palīdzības meklēšanu pie formālām garantijām ir jo lielāka tad, kad sociālā distance starp līgumslēdzējiem ir daudz vājāka un piesauktās garantijas svinīgākas. Tāpat zaudējuma daļa, ko partneri piekrit uzņemties, kad notiek nelaimes gadījums ar kādu dzīvnieku, var ļoti plaši variēties saskaņā ar atbildības novērtēšanu, kas partneriem jāveic saistībā ar attiecībām, kas viņus vieno: tam, kurš ir uzticējies mājlopu ļoti tuvam radniekam, līdz minimumam ir jāsamazina sava partnera atbildība.

neņemt vērā nosacījumus un dibināties vienīgi uz "ligumslēdzēju" godprātību. Taču lielākajā daļā darījumu pircēja un pārdevēja jēdzieni tiecas izšķīst starpnieku un galvotāju tiklā, kas tīri ekonomiskas attiecības starp piedāvājumu un pieprasījumu cenšas pārveidot ģeoloģiski dibinātās un garantētās attiecībās. Laulības nav izņēmums, tās gandrīz vienmēr noslēdz starp ģimenēm, kas jau savienotas ar veselu iepriekšējo apmaiņu tiklu. Tieši tas ir īpašās vienošanās garantija. Ir zīmīgi, ka pirmajā ļoti sarežģītu pārrunu fāzē, kas noved pie laulību slēgšanas, abas ģimenes kā "garantus" iesaista augsta prestiža radniekus vai sabiedrotos, tādējādi izrādītais *simboliskais kapitāls* vienlaikus ir ierocis pārrunās un noslēgtās vienošanās garantija.

Ražošanas procesā procesa būtība ir ne mazāk apspiesta kā preču apmaiņā. Necienīgās runas, ko izraisa no zemniecības atteikušos zemnieku ķecerīgā uzvedība, pievērš uzmanību mehānismiem, kas vedināja zemnieku uzturēt ar burvestībām saistītas attiecības ar zemi un aizliedza viņam apzināties savas *pūles* kā *darbu*: "Tā ir zaimošana, viņi ir zaimojuši zemi; viņos nav baiļu (*elhiba*). Nekas viņus nebiedē, nekas viņus neaptur, viņi visu dara šķērsām. Es esmu pārliecināts, ka galu galā viņi sāks art zemi *lakhrif* laikā (viņu novākšanas laiks), ja pārāk steigsies un rēķināsies veltīt lah'lal (pareizais laiks aršanai) citām nodarbēm, vai *rbiā* (pavasaris), ja ir bijuši pārāk slinki *lah'lal*. Viņiem ir vienalga." Jebkura zemnieka prakse citādā veidā aktualizē objektīvo intenci, kas parādās rituālā: zeme nekad nav traktēta kā izejviela ekspluatācijai, tā ir cieņas objekts, kam piejaucas bailes (*elhiba*); tā, kā mēdz teikt, pratis "prasīt paskaidrojumus" un gūt gandarijumu par sliktu apiešanos, ko tai nodara steidzīgs un neveikls zemnieks. Īsts zemnieks "izturas" pret zemi tā, kā pienākas izturēties pret cilvēku cilvēka klātbūtnē, t.i., vaigu vaigā, ar uzticības pilnu labvēlību, kāda pienākas cienījamam radniekam. Viņš neuztic nevienam citam vadīt iejūgu aršanas laikā un atstāj "klientiem" (*ichikran*) tikai zemes uzirdināšanu aiz arkla: "Vecie teica, ka jābūt zemes saimniekam, lai artu, kā pienākas. Jaunie bija izslēgti: tas būtu apvainojums zemei – "stādīt priekšā" (*qabel*) cilvēkus, ko neuzdriktētos stādīt priekšā citiem cilvēkiem." Paruna saka: "Tas, kas stājas pretī citiem cilvēkiem, tam jāstājas pretī zemei." Godīgi runājot, zemnieks nestrādā, viņš pūlas, saskaņā ar pretstatu, ko Hēsiods radīja starp *ponos* un *ergon*. "Dod zemei un tā tev atdarīs," saka paruna. Var saprast, ka daba, paklausot dāvinājumu apmaiņas loģikai, dod savus labumus tikai tiem, kas dod tai savas pūles kā meslus. Un to uzvedība, kuri atļauj jaunajiem rūpes "atvērt zemi un aprakt tur jaunā gada bagātības", pamudina vecos formulēt cilvēka un zemes principu, kas palika neformulēts tik ilgi, cik ilgi bija pats par sevi

saprotams: “Zeme vairs nedod augļus, tāpēc ka tai vairs neko nedod. Par zemi atklāti nīrgājas, un tas ir taisnīgi, ka tā mums atmaksā ar meliem.” Cilvēkam, kurš sevi ciena, vienmēr ir jābūt ar kaut ko nodarbinātam: ja viņš neatrod neko, ko darīt, “lai vismaz izgrebj sev karoti”. Aktivitāte ir ne vien ekonomisks imperatīvs, bet arī pienākums, ja dzīvo kolektīvā. Kā ekonomisks imperatīvs aktivitāte ir kolektīvās dzīves pienākums. Vērtīga ir aktivitāte pati par sevi, neatkarīgi no savas tīri ekonomiskās funkcijas, ciktāl tā parādās kā atbilstīga funkcijai, kas ir raksturīga tam, kurš to veic.⁶

Nav zināma atšķirība starp produktīvu un neproduktīvu darbu vai rentablu un nerentablu darbu, tas atņemtu pamatojumu neskaitāmiem maziem darbiem, kas tiek veikti, lai palīdzētu darbā pašai dabai, – vienlaikus tehniskiem un rituāliem aktiem, kuru tehnisko efektivitāti un ekonomisko produktivitāti neviens nedomā vērtēt un kas ir kā zemnieka māksla mākslai – lauku žogi, koku izgriešana, jaunu dzinumu aizsargāšana no dzīvniekiem vai lauku “apskate” (*asafqadh*) un uzraudzīšana, nemaz nerunājot par praksēm, ko parasti ierindo pie ritmiem, – tādām kā ļaunā izdzīšanas akti (*as'ifedh*) vai pavasara ievadišanas akti, vai visi sociālie akti, kurus, pievienojot tiem svešas kategorijas, nāktos novērtēt kā neproduktīvus, kā tādus, kas gulstas uz ģimenes galvu kā grupas atbildīgo pārstāvi – darbu izrikošana, uzstāšanās tautas asamblejās, strīdi tirgus darījumos, Korāna lasīšana mošejā.⁷ Paruna saka: “Ja zemnieks skaitītu, viņš nesētu.”

⁶ Nosoda tos individuus, kuri ir nelietderīgi savai ģimenei un grupai, šos “mirušos, ko Dievs ir izvilcis no dzīvajiem” (kā saka Korāna pants, kuru bieži citē viņu sakarā) un kas nav spējīgi “būt ļoti ietekmīgi”. Palikt dikam, īpaši tam cilvēkam, kurš pieder lielai ģimenei, nozīmē izvairīties no pienākumiem un uzdevumiem, kas nav šķirami no piederības grupai. Tas, kurš ir zināmu laiku palicis sānis no lauksaimnieciskas aktivitātes – bijušais emigrants vai pēc slimības atlabušais –, steidz atrast vietu lauku darbu ciklā un apmaiņu un pakalpojumu aprītē. Pastāvot tiesībām prasīt no katra, lai viņš nododas kādai nodarbei, lai cik neproduktīva tā būtu, grupai ir jānodrošina visiem kāda nodarbība, kaut vai tīri simboliska: zemnieks, kas sagādā dikdieņiem iespēju strādāt uz viņa zemes, saņem visu atzinību, tāpēc ka viņš sniedz šiem marginālajiem indivīdiem iespēju integrēties grupā, izpildot savu cilvēka uzdevumu.

⁷ Šī atšķirība (kā arī Marksa veiktā tai korelatīvā darbu laika nošķiršana) – šajā gadījumā – aršanas un ražas novākšanas periodi un ražošanas laiks, kas bez darba laika ietver deviņus mēnešus, kuri šķir sēju no ražas ievākšanas) tika uzspiesta ar ekonomiskās dominēšanas rezultātiem, kas saistīta ar kolonizāciju un īpaši ar monetārās apmaiņas paplašināšanos; tādējādi arī priekšstats par bezdarbu, kura mērāukla ir nobīde starp to, kad cilvēks deklarē sevi par nodarbinātu, un viņa reālo aktivitāti dienās pirms aptaujas, variējas atkarībā no kapitālisma ekonomikas un ar to saistītajām dispozīcijām (sk. *P. Bourdieu, Travail et travailleurs en Algérie*, Paris, Mouton, 1962, p. 303–304).

Varbūt ir jāsaprot, ka attiecības starp darbu un tā produktu ir nevis nezināmas, bet *sociāli apspiestas*, tāpēc ka darba produktivitāte ir tik zema, ka zemniekam ir jāizvairās skaitīt savu laiku un vērtēt (tā dara Markss, kas prāto kā objektīvais agronoms) *novirzi* starp darba laiku un ražošanas laiku, kas ir arī patērēšanas laiks, jo tas varētu atņemt jēgu viņa darbam; vai, citiem vārdiem sakot (pretruna ir tikai šķietama), neko labāku nevar darīt pasaulē, kur laika trūkums ir tik niecīgs, bet liels ir materiālo labumu trūkums, kā neskaitot iztērēt savu laiku, izšķiest laiku, jo tas ir vienīgais, kas ir pārpilnībā.⁸

Vārdu sakot, “pūles” tāpat attiecas uz *darbu* kā dāvinājums uz tirdzniecību, kurai pēc Emīla Benvenista novērojuma indoeiropiešu valodās vispār nebija nosaukuma: atklājot darbu, pieļauj vispārēju ražošanas nosacījumu veidošanos, t.i., mītu noņemšanu dabiskajai pasaulei, kas tiek reducēta uz vienu vienīgo ekonomisko dimensiju; pārstājot būt nodeva, ko maksā kādai negrozāmai lietu kārtībai, cilvēku aktivitāte tagad var būt orientēta vienīgi uz ekonomisku mērķi, ko visai skaidri norāda nauda, turpmāk visu lietu mērs. Kopš šā laika ir beigusies pirmatnējā nediferencētība, kas pieļāva individuālas un kolektīvas neatzišanas spēles; mērot tās pēc neviennozīmīgā monetārās peļņas etalona, pat vissakrālākās aktivitātes negatīvā veidā konstituējas kā *simboliskas*, tas nozīmē (vienā šā vārda nozīmē), ka tām ir atņemts konkrētais materiālais efekts, tās ir *bezmaksas*, nesavtīgas un vienlaikus arī nederīgas.

Ekonomijā, kas apriori atsakās atzīt “ekonomisko” prakšu “objektīvo” būtību, t.i., “neslēptas intereses” un “egoistiska aprēķina” likumu, pats “ekonomiskais” kapitāls var darboties tikai tad, kad tas spēj likt sevi atzīt mainoties, kas dara nepazīstamu tā funkcionēšanas īsto principu; *noliegtais kapitāls*, atzīts kā likumīgs, tātad nepazīstams kā kapitāls (viens no atzišanas pamatiem var būt atzinība pateicības nozīmē par labdarību), bez šaubām, arī ir simboliskais kapitāls, kas apstākļos, kad

⁸ Laika cena palielinās, pieaugot produktivitātei (un līdz ar to arī patēriņa labumu pārpilnība, t.i., patēriņa pieaugums, kuram arī ir nepieciešams laiks), tāpēc sāk pietrūkt laika, bet labumu trūkums samazinās; var pat notikt tā, ka labumu izšķērdēšana ir vienīgais veids, kā ekonomēt laiku, kas ir vērtīgāks par produktiem, ko tas ļautu ekonomēt – uzturot tos, labojot utt. (sk. G. S. Becker “A theory of the allocation of time”, The Economic Journal, n° 299, vol. LXXV, sept. 1965, p. 493–517). Bez šaubām, tas ir viens no dziļākajiem pamatiem bieži aprakstītajai negatīvajai attieksmei pret laiku.

ekonomiskais kapitāls nav atzīts, kopā ar reliģisko kapitālu⁹ veido *vienīgo iespējamo uzkrāšanas formu*.

Lai cik lielas apzinātas vai neapzinātas pūles neliktu lietā arhaiskā ekonomija, lai parastu rutīnu noregulētu ar rituālu stereotipizāciju un lai samazinātu krīzi, to simboliski radot, vai, parādījušos, to ritualizētu, neignorē pretstatu starp ordinārām un neordinārām situācijām, starp parastām vajadzībām, ko var apmierināt mājas kopienā, un ārkārtējām vajadzībām – gan materiālām, gan simboliskām, gan mantiskām lietām, gan pakalpojumiem, kas nepieciešami ārkārtējās situācijās, tādās kā ekonomiskā krīze vai politisks konflikts, vai vienkārši neatliekama nepieciešamība veikt zemkopības darbus, kas prasa daudz plašākas grupas brīvprātīgu piedalīšanos. Tieši stratēģija, kas saistās ar goda un prestiža kapitāla uzkrāšanu, kas rada klientūru tāpat, kā tā ir šīs stratēģijas produkts, dod optimālo risinājumu problēmai, kas rodas nepārtrauktai visa darba spēka uzturēšanai, kas ir nepieciešams visu darba laiku (noteikti ļoti ierobežots periods – klimata bardzības un tehnisko līdzekļu nepietiekamības dēļ: “Ražas novākšana ir kā zibens spēriens,” mēdz sacīt – *lerzaq am lebraq*; “Kad gads ir slikts, vienmēr ir par daudz vēderu; kad tas ir labs, nekad nav pietiekami roku”); patiesi, tāda stratēģija lielām ģimenēm ļauj rīkoties ar maksimālu darbaspēku darba perioda laikā, līdz minimumam samazinot patēriņu; samaksa par šo īslaicīgo palīdzību tādos steidzamības periodos kā ražas novākšana samazinās arī tāpēc, ka tā tiks sniegta vai nu darba formā, brīvākā laikā, vai citās formās – kā atbalsts, lopu aizdošana utt. Mums ir pamats tur redzēt apslēptu darba spēka pirkšanas formu vai kļaušu slepenu izspiešanu, bet tikai tad, ja *savienosim kopā* analizē to, kas savienots kopā pašā priekšmetā, t.i., iekšēji apšaubāmo un divdomīgo prakšu *dubulto īstenību*; tās ir lamatas, kas izlikta visiem tiem, kurus naivi dualistiskais priekšstats par attiecībām starp “iezemiešu” ekonomiju un “iezemiešu” priekšstatu par ekonomiju nolemj reducēta un reduktīva materiālisma pašmisticējošām demistifikācijām. Šis pakalpojumu piesavināšanās pilnīga būtība slēpjas tajā, ka tā *var īstenoties* tikai *thiwizi* aizsegā, kas ir brīvprātīga palīdzība un vienlaikus arī kļaušas; šajās brīvprātīgajās kļaušās un piespiedu palīdzībā notiek, lietojot ģeometrisku metaforu, divkārša pusrotācija, kas atkal noved izejas punktā, t.i., materiālais kapitāls

⁹ Sk. P. Bourdieu, “Genèse et structure du champ religieux”, Revue française de sociologie, XII, 3, 1971.

konvertējas simboliskā kapitālā, un tas savukārt konvertējas materiālā kapitālā.¹⁰

Bez papildu darbaspēka, ko tas nodrošina lielo darbu laikā, simboliskais kapitāls sagādā visu, kas saistīts ar vārdu *nesha*, t.i., sabiedroto un paziņu tīklu, ko notur (un pie kuriem turas) ar saistību kopumu un goda parādiem, pēctecīgo paaudžu laikā uzkrātajām tiesībām un pienākumiem, kas var tikt mobilizēti sevišķos apstākļos. Ekonomiskais kapitāls un simboliskais kapitāls ir tik nesaraunami saistīti, ka materiālā un simboliskā spēka izrādīšana, ko prezentē prestiži sabiedrotie, ir spējīga pati par sevi atnest materiālos ieguvumus labticības ekonomijā, kur labā slava veido labākās, ja ne vienīgās ekonomiskās garantijas;¹¹ ir saprotams, ka varenas ģimenes nelaiž garām izdevību organizēt simboliskā kapitāla izrādīšanu – radnieku un sabiedroto svītas, kas pavada svētceļnieka došanos projām vai atgriešanos, eskortē jauno sievu, kuras vērtība tiek cenota ar “šauteņu” skaitu un zalvju apmēriem, kas izšautas par godu jaunlaulātajiem, prestižas dāvanas, tādas kā jēri, kas tiek dāvāti laulību gadījumā, liecinieki un garanti, kurus var mobilizēt jebkurā vietā un jebkurā gadījumā, lai apliecinātu tirgus darījuma godprātību vai pastiprinātu dzimtas pozīciju matrimoniālās pārrunās, kā arī piešķirtu svinīgumu līguma noslēgšanai.

Simboliskajam kapitālam ir vērtība pat tirgū: tāpat kā var kļūt slavens ar to, ka ir izdarījis pirkumu par pārmērīgu cenu, aiz tīras patmilas, lai “parādītu, ka var to atļauties”, tāpat var lepoties ar to, ka ir izdevies noslēgt darījumu, neiztērējot ne graša

¹⁰ *Faktu* līmenī *thiwizi* ir izdevīgs visbagātākajiem un *r'aleb* (kuru zeme ir aparta un apsēta kopīgiem spēkiem); nabagiem nav vajadzīga palīdzība ražas novākšanā, bet *thiwizi* var arī dot labumu nabagam mājas celšanas gadījumā (pievedot akmeņus un balķus). Boikota pasludināšana ir briesmīga un ne tikai simboliska sankcija: tehnikas nepietiek, tāpēc daudzas aktivitātes nebūtu iespējamās bez grupas palīdzības; tā tas ir mājas būvniecībā, ar akmeņu vai dzirnavu ratu pārvešanu. Šādos darbos mobilizēja kādus četrdesmit vīrus, kas nemitīgi mainījās vairākas dienas pēc kārtas, starp citu, šajā nedrošības ekonomikā sniegtu pakalpojumu un piešķirto dāvinājumu kapitāls veido labāko un vienīgo apdrošinājumu pret “tūkstoš nejaušībām”, no kurām ir atkarīga, kā to atzīmē Markss, darba apstākļu saglabāšanās vai zaudēšana, vienalga, vai tas būtu negadījums ar mājlopiem vai slikti laika apstākļi, kas iznīcina ražu.

¹¹ Patiešām ir jāpatur prātā, ka atšķirība starp ekonomisko un simbolisko kapitālu ir diferenciācijas principa lietošanas produkts, kas ir svešs pasaulei, kurā tas tiek lietots, un šī pasaule var uztvert divu kapitāla stāvokļu nesaraumību tikai to pilnīgas konvertēšanas formā.

skaidrā naudā, vai nu mobilizējot zināmu skaitu galvotāju, vai, vēl labāk, uz *kredīta* un *uzticības* kapitāla rēķina, ko dod ne tikai bagāta, bet arī godīga cilvēka reputācija. Pateicoties uzticībai, kādu viņi bauda, un sociālo attiecību kapitālam, ko viņi ir varējuši uzkrāt, cilvēki, par kuriem saka, ka viņi ir “spējīgi aiznest visu tirgu, pat ja ir atnākuši tukšām rokām”, var atļauties “iet uz tirgu ar vienīgo naudu – savu seju, vārdu un godu” un pat “derēt (“uzsākt” nozīmē), neatkarīgi no tā, vai viņiem ir nauda vai nav”. Kolektīvais priekšstats par “tirgus cilvēku” (*argaz nasuq*) ir pilnīgs priekšstats par cilvēku, kas šādos priekšstatos jebkurā sabiedrībā iesaista augstākās vērtības un kas ņem vērā, vismaz vienlīdz ar bagātību un maksātspēju, pašas personas īpašības, par kurām mēdz teikt “tās nevar nedz aizdot, nedz aizņemties”.¹²

Zinot, ka simboliskais kapitāls ir *kredīts* visplašākajā šā jēdziena nozīmē, vārdu sakot, avanss, prēmija, uzticība, ko grupas *ticība* var pati piešķirt tiem, kas tai dod visvairāk materiālu un simbolisku *garantiju*, ir saprotams, ka simboliskā kapitāla izrādīšana (vienmēr stipri dārga ekonomiskajā ziņā) ir viens no mehānismiem, (iespējams, visur), pateicoties kuram kapitāls iet pie kapitāla.

Tātad, tikai izveidojot *pilnīgu* simbolisko ieguvumu *grāmatvedību*, visu laiku paturot prātā ģimenes mantojuma simbolisko un materiālo sastāvdaļu nesaraucamību, var uztvert tādu uzvedības ekonomijas racionalitāti, kuras ekonomisms noved līdz absurdam: piemēram, nopirkt otru vēršu pāri pēc ražas novākšanas, sakot, ka tie ir nepieciešami kulšanai – tādējādi liekot saprast, ka raža bijusi lieliska –, lai pēc tam, trūkstot lopbarībai, tos atkal pārdotu pirms rudens darbiem, kad tie patiesi varētu noderēt, – tāda rīcība šķiet kļūdaina tikai tad, ja aizmirst visus materiālos un simboliskos labumus, ko var sagādāt tāds (pat fiktīvs un viltots) ģimenes simboliskā kapitāla pieaugums tādā laika periodā (vasaras beigās), kad notiek pārrunas par laulību noslēgšanu. Šī blefa stratēģija ir pilnīgi racionāla, tāpēc ka laulības ir ekonomiskās (vārda pilnā nozīmē) apmaiņas iemesls, par kuru var būt tikai ļoti nepilnīgs priekšstats, kad rēķinās tikai ar materiālajiem labumiem: redzamu materiālo labumu apmaiņa, tādu kā pūrs, slēpj pilnīgāku apmaiņu, aktuālu vai

¹² Tam, kurš vēlas runāt pretī savai “savas mājas cilvēka” (*argaz ukhamis* – pretstatā “tirgus cilvēkam”) definīcijai, nicīgi atbild: “Tā kā tu esi tikai *thakwath* cilvēks, tupi savā *thakwath*.” (*Thakwath* apzīmē mazu, mājas sienā izveidotu nišu, kas kalpo, lai noslēptu dažādus tipiski sievišķīgus priekšmetus, kam nav jāparādās dienas gaismā, – karotes, lupatas, aušanas piederumi utt.)

potenciālu, nedalāmi materiālu un simbolisku labumu, kas *homo economicus* acīs ir tikai redzamais aspekts. Pūra lielums neizskaidrotu niknās pārrunas, kuru objekts tas ir, ja tas nebūtu svarīgākais simboliskās vērtības aizsegs, bez divdomības izrādot ģimenes produktu vērtību matrimoniālo apmaiņu tirgū un vienlaikus tās pārstāvju spējas ar savām starpnieku īpašībām panākt labāko cenu saviem produktiem.¹³ Arī izdevīgums, ko grupa ir guvusi no šāda totāla darījuma, ir jo lielāks, jo ievērojamāks ir tās materiālais un, galvenokārt, simboliskais mantojums, vai, lietojot finansistu valodu, šis ir “apliecinājuma kredīts”, ar kuru var rēķināties. Šis kredīts ir atkarīgs no goda jūtām, un spējas nodrošināt nevainojamu godu veido nedalītu veselumu, kurā labumu kvantitāte un kvalitāte savienojas ar to cilvēku kvantitāti un kvalitāti, kuri ir spējīgi tos lietot; tieši tas ļauj iegūt – galvenokārt ar laulībām – prestižus sabiedrotos, t.i., bagātību “šautenēs”, kas mērāma ne tikai ar cilvēku skaitu, bet arī ar viņu kvalitāti, ar viņu goda jūtām, un definē grupas spējas saglabāt savu zemi un savu godu (īpaši sieviešu godu), vārdu sakot, materiāla un simboliska spēka kapitālu, kas var tikt reāli mobilizēts tirgus darījumiem, goda cīņām vai zemes darbiem.

Goda rīcību princips ir interese, ko ekonomisms nevar nosaukt un kas ir jādēvē par simbolisku, lai gan tas ir spējīgs noteikt ļoti tieši materiālas darbības; tāpat kā citās sabiedrībās ir profesijas, tādas kā notārs vai ārsts, kuru pārstāvjiem ir jābūt “ārpus jebkurām aizdomām”, tāpat arī šeit ģimene ir vitāli ieinteresēta turēt savu goda kapitālu, t.i., sava cienīguma kredītu, ārpus jebkurām aizdomām. Saasināts jutīgums pret vismazākajiem uzbrukuma mēģinājumiem, vismazākajiem mājieniem (*thasalqubth*), kā arī stratēģiju daudzums, kas domātas, lai tos atspēkotu vai atvairītu, izskaidrojams ar to, ka simboliskais kapitāls ir mērāms un saskaitāms ne tik viegli kā zeme vai lopī, un ar to, ka grupa ir vienīgā, kas to var piešķirt, un tā visu laiku tiecas ņemt atpakaļ savu uzticību, savu ticību, vērsot savas aizdomas pret šīs pasaules varenajiem, it kā goda jomā, tāpat kā zemes īpašuma jomā, kāda cilvēka labklājība varētu vairoties tikai uz citu rēķina.

¹³ Pierādījumu tam, ka matrimoniālo stratēģiju priekšmets nav tikai pūrs, sniedz vēsture, kas šajā gadījumā ir nodalījusi darījumu simboliskos un materiālos aspektus: reducējoties līdz savai tīri monetārajai vērtībai, pūram pašu aģentu acīs bija atņemta tā simboliskā nozīme, un strīdi, kuru objekts tas bija, tādējādi novedī līdz vienkāršas kaulēšanās līmenim, mazpamazām tika uzverti kā apkaunojoši.

“Simboliskā kapitāla” aizstāvība tādējādi var kļūt par cēloni “ekonomiski” iznīcinošai uzvedībai. Tā notiek, kad pēc sociāli pieņemtā simboliskā mantojuma definīcijas zemes gabals iegūst simbolisku vērtību, neproporcionālu tā tehniskajām un “ekonomiskajām” īpašībām, saskaņā ar kurām *kādam pircējam* daudz lielāka vērtība būtu vistuvākajām zemēm, labāk uzturētām, tātad “visproduktīvākām”, vispieejamākām sievietēm (pateicoties iemītām ģimenes taciņām, *thikhuradjijin*). Kad sena īpašuma zeme, tātad cieši saistīta ar ģimenes vārdu, ir nonākusi svešās rokās, atpirkšana kļūst par goda lietu, līdzīgu atreibībai par apvainojumu, un zeme var sasniegt pārmērīgu cenu. Vairumā gadījumu šī cena ir gluži teorētiska, jo pēc šīs loģikas izaicinājuma simboliskie ieguvumi ir lielāki nekā materiālie ieguvumi, ko sagādātu piedāvājuma ciniska (tātad nosodāma) pieņemšana. Īpašnieki tāpēc tikpat neatlaidīgi cenšas saglabāt zemi (sevišķi tad, ja tā iegūta nesen un īpašums palīdz saglabāt savu izaicinājuma vērtību), cik viņu sāncenši cenšas to atpirkt par apvainojumu, kas izdarīts viņu zemes *h'urma*. Var notikt arī tā, ka trešā grupa sāk pārsolit cenu, tādējādi izaicinot nevis pārdevēju, kam tas ir pa prātam, bet “likumīgos” īpašniekus.

Vienīgi nekonsekvents, nepilnīgs un reducējošs materiālisms var neņemt vērā to, ka stratēģijas, kuru mērķis ir grupas simboliskā kapitāla saglabāšana vai pieaugums (piemēram, asinsatriebība un laulības), pakļaujas ne mazāk vitālām interesēm kā mantošanas stratēģijas vai auglības stratēģijas. Interese, kas mudina aizsargāt simbolisko kapitālu, nav atdalāma no neizteiktas, agrīnās audzināšanas iekaltas un visas iepriekšējās pieredzes pastiprinātas aksiomātikas, kas ir objektīvi iekļauta ekonomiskajā sakārtā (plašā nozīmē) kā apriori tajā ieguldītā jēga, kas dara noteiktu īpašuma veidu iegūšanas un saglabāšanas vērtu. Objektīva harmonija starp aģentu dispozīcijām (šajā gadījumā – viņu tieksme un spējas spēlēt goda spēli) un objektīvās likumsakarības, kuru produkts tās ir, noved pie tā, ka no pieredzes šim ekonomiskajam kosmosam izriet to likmju bezierunu atzīšana, kuras tas ar savu eksistenci izvirza kā pašsaprotamas, t.i., neuzzināt tās vērtības patvaļīgumu, ko ekonomiskais kosmoss tām piešķir. Šāda sākotnējā ticība ir pamatā ieguldījumiem un virsieguldījumiem (ekonomikas un psihoanalīzes nozīmē), kas var tikai nepārtraukti pastiprināties, radot konkurences un retuma efektu, dziļi pamatotu ilūziju, ka labumu vērtība, ko šī ilūzija tiecas turpināt, ir iekļauta lietu dabā, tāpat kā interese par šiem labumiem – cilvēku dabā.

8. nodaļa

DOMINĒŠANAS VEIDI

Tīri ekonomisku prakšu teorija ir īpašs gadījums vispārējā prakšu ekonomijas teorijā. Pat tad, kad praksēm piemīt visas nesavtības pazīmes, tāpēc ka tās izvairās no “ekonomiskās” intereses (šaurā nozīmē) loģikas un orientējas uz nemateriālistiskiem un grūti kvantificējamiem mērķiem (kā “pirmskapitālistiskās” sabiedrībās vai kapitālistisko sabiedrību kultūras sfērā), tās tomēr pakļaujas ekonomiskai loģikai. Sakarības, kas izveidojas starp pārdotu un atpirktu zemju apriti, “saņemtu” un “atbildētu” atriebību, pie vīra izdotu vai (vīra mājā) saņemtu sieviešu apriti, vārdu sakot, starp dažādiem kapitālisma veidiem un tiem atbilstošiem aprites veidiem, liek atmett ekonomisko un neekonomisko dihotomiju, kas traucē uztvert “ekonomisko” prakšu zinātnei kā īpašu gadījumu zinātnē, kas ir spējīga traktēt visas prakses, tai skaitā tās, kas tiecas būt nesavtīgas vai bezmaksas, tātad brīvas no “ekonomikas”, tāpat kā ekonomiskās prakses, kas orientētas uz materiālas vai simboliskas peļņas maksimizēšanu. Grupu uzkrātais kapitāls, šī sociālās fizikas¹ enerģija, var eksistēt *dažādos veidos* (konkrētajā gadījumā tas ir ciņš spara kapitāls, kas saistīts ar mobilizācijas spēju, tātad skaitu un kaujas spējām, “ekonomiskais”

¹ Kaut arī Bertrānds Rasels nav izdarījis no tā nekādus reālus secinājumus, viņš ir ļoti labi izteicis intuitīvo analogiju starp enerģiju un varu, kas varētu veidot vienotas sociālās zinātnes principu: “Tāpat kā enerģija, vara eksistē daudzās formās, tādās kā bagātība, militārais spēks, civilā vara, ietekmīgums vai sabiedriskā doma. Neviena no tām nevar tikt uzskatīta par subordinētu vai, pretēji, – par principu, no kura izriet visas pārējās. Jebkurš mēģinājums izolēti analizēt kādu atsevišķu varas formu – piemēram, bagātību – var beigties tikai ar daļēju veiksmi, tāpat kā kādas nošķirtas enerģijas formas pētīšana var izrādīties nepietiekama, ja neņem vērā citas formas. Bagātība var izrietēt

kapitāls, t.i., zeme, lopī, darbaspēks, kas arī ir saistīts ar mobilizācijas spēju, un simboliskais kapitāls, ko nodrošina atbilstoša citu kapitāla veidu lietošana); lai arī visi šie veidi ir pakļauti stingriem ekvivalences likumiem, tātad ir savstarpēji konvertējami, katrs no tiem rada savus specifiskos efektus un tikai savos specifiskajos apstākļos. Taču simboliskā kapitāla, t.i., gan atzīta, gan neatzīta "materiālā" kapitāla eksistence, atgādina, nenoliedzot analogiju starp kapitālu un enerģiju, ka sociālā zinātne nav sociālā fizika, ka *izzīņas* akti, ko ietver neatzīšana un atzīšana, ir sociālās realitātes daļa un ka sociāli izveidota subjektivitāte, kas tos rada, pieder objektivitātei.

Pāreja no simetriskas dāvinājumu apmaiņas pie demonstratīvas asimetriskas labumu pārdales, kas ir pamatā politiskai varai, notiek pakāpeniski: attālinoties no pilnīgas savstarpības, kas pieļauj partneru ekonomiskās situācijas relatīvu vienlīdzību, noteikti pieaug pretdāvinājumu daļa, kam ir tipiski simboliska forma, – pateicības, goda, cieņas, saistību vai morāla pienākuma apliecinājumi. Apzinoties šo nepārtrauktību, tāda tipa pētnieki kā Polaņji vai Salinss labi redzēja pārdalīšanas determinējošo funkciju politiskās varas iedibināšanā un cilts ekonomijas funkcionēšanā (kur uzkrāšanas–pārdalīšanas cikls veic valsts un valsts finanšu politikas funkcijām līdzīgas funkcijas), viņi, bez šaubām, nebūs palaiduši garām šā procesa centrālo operāciju, vārdu sakot, ekonomiskā kapitāla pārvēršanu simboliskā kapitālā, kas rada ekonomiski dibinātas, bet zem morālu attiecību plīvura paslēptas atkarības attiecības. Izpētot tikai īpašu apmaiņu gadījumu, kas tiecas *iesvētīt* simetriskas attiecības, vai asimetriskās apmaiņas rēķinoties tikai ar ekonomisko efektu, mēs riskējam aizmirst par tādu cirkulācijas efektu (tieši tur arī rodas simboliskā virsvērtība) kā patvaļas leģitimācija, kas pārklāj asimetriskās spēka attiecības.

no militārās varas vai ietekmes uz sabiedrisko domu, kas savukārt arī var izrietēt no bagātības." (*B. Russell, Power, A New Social Analysis, Londres, George Allen and Unwin Ltd, 1938, p. 12–13.*) Viņš arī labi definē programmu zinātni par dažādu sociālās enerģijas formu pārvērtību: "Ir jāuzskata, ka vara tāpat kā enerģija nepārtraukti pāriet no vienas formas otrā un sociālās zinātnes uzdevumam ir jābūt šo likumu meklēšanai." (p. 13–14.)

Ir svarīgi atzīmēt, kā to izdara Māršals D. Salinss, sekojot Marksa analīzei,² ka pirmskapitālisma ekonomika neparedz netiešus un bezpersoniskus dominēšanas nosacījumus, ko kvaziautomātiskā veidā nodrošina darba tirgus loģika.³ Un patiešām, bagātība var funkcionēt kā kapitāls tikai attiecībā ar tīri ekonomisku lauku, pieļaujot ekonomisku institūciju kopumu un specializētu aģentu korpusu, kas apveltīti ar specifiskām interesēm un domāšanas veidiem. Mozess Finlijs labi parāda, ka senajai ekonomijai, mobilizējot privātos kapitālus, "individuālo resursu robežu pārsniegšanai" trūka nevis resursu, bet gan institucionālo līdzekļu, t.i., ražošanas organizācijas sistēmas un ražošanas finansēšanas un sevišķi kredīta instrumentu.⁴ Šī analīze ir ticama *a fortiori* senajā Kabilijā, kurai nebija pat visrudimentārāko ekonomiskās institūcijas instrumentu. Zeme gandrīz pilnīgi bija izslēgta no aprītes – vien dažkārt kā ķīla tā pārgāja no vienas grupas pie otras. Ciemata vai cilts tirgi bija izolēti un nekādā veidā nevarēja integrēties vienotā mehānismā. Pretstatam (iezīmētam ar telpiskām atšķirībām starp dzīvesvietu – ciematu, un darījumu vietu – tirgu) starp "zaimojošu ļaunprātību" tirgus darījumos un godprātību, kādu pieklājās ievērot apmaiņās starp radniekiem un paziņām, bija galvenokārt aprēķina dispozīciju uzturēšanas funkcija, ko veicināja tirgus, kas atradās ārpus savstarpības attiecību universa un nekādi netraucēja mazajam lokālajam

² "Jo mazāk sociālā spēka ir maiņas instrumentam, jo vairāk tas ir saistīts ar tiešā darba produkta dabu un mainītāju tūlītējam vajadzībām un jo lielākam jābūt kopienas spēkam, kas saista individuus: patriarhāts, antikā kopiena, feodālisms, korporāciju režīms. Katram individam pieder sociālais spēks kāda priekšmeta formā. Ja jūs šim priekšmetam atņemat sociālo spēku, jums tas jādod personām citai pēc citas. *Personiskās atkarības attiecības* (vispirms tīri dabiskas) ir pirmās sociālās formas, kuru dziļās attīstās cilvēciskā produktivitāte vēl samazinātās proporcijās un izolētās vietās. *Uz materiālās atkarības dibināta personu neatkarība* ir otra lielā forma: tikai tur veidojas vispārīgā sociālā metabolisma sistēma, ko radījušas attiecības, īpašības, vispārējās vajadzības." (*K. Marx*, "Principes d'une critique de l'économie politique", in *Oeuvres*, I, Paris, Gallimard, (Pléiade), p. 210.)

³ Sk. *M.D. Sablins*, "Political power and the economy in primitive society", in *G. E. Dole and R. L. Carneiro*, *Essays in the science of Culture*, New York, Thomas Y. Crowell Company, 1960, p. 390–415; "Poor man, rich man, big man, chief: political types in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History*, V, 1962–63, p. 285–303; "On the sociology of primitive exchange", in *M. Banton* ed., *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Londres, Tavistock Publications, 1965, p. 139–236.

⁴ *M. I. Finley*, "Technical innovation and economic progress in the Ancient World", *The Economic History Review*, vol. XVIII, n° 1, août 1965, p. 29–45, īpaši lpp. 37; sk. arī, *M. I. Finley*, "Land debt, and the man of property in classical Athens", *Political Science Quarterly*, LXVIII, 1953, p. 249–269.

tirgum, pēc Polaņji vārdiem, palikt "iespiestam sociālās attiecībās" (*embedded in social relation-ships*).⁵

Vispār materiālie labumi nekad netika traktēti kā kapitāls. Tas ir redzams *charka* – vērsa patapināšanas – liguma gadījumā, kam ir visas savtīga aizdevuma pazīmes: šajā darījumā, kas ir veicams tikai starp vissvešākajiem indivīdiem, kuriem ir tiesības slēgt līgumu, t.i., galvenokārt starp dažādu ciematu locekļiem, un ko abi partneri ar kopīgu vienošanos tiecas noslēpt (aizņēmējam labāk patik noslēpt savu vajadzību un likt domāt, ka vērsis ir viņa īpašums, to atbalsta arī aizdevējs, kurš tāpat ir ieinteresēts noslēpt šo aizdomīgo darījumu, kas neatbilst stingrām taisnīguma jūtām); apmaiņā pret zināmu miežu vai labības mēru īpašnieks ir uzticējies savu vērsi zemniekam, kurš ir pārāk nabadzīgs, vai arī viens nabadzīgs zemnieks vienojas ar citu, lai tas nopērk vērsu pāri un uztic tos viņam uz vienu, diviem vai trim gadiem; ja vērsus nākas pārdot, peļņa tiek dalīta uz pusēm.⁶ Tur, kur varētu saskatīt vienkāršu aizdevumu, kad aizdevējs uztic vērsi par pāris labības mēriem, aģenti redz taisnīgu darījumu, izslēdzot jebkuru virsvērtības iegūšanu: aizdevējs dod vērsa darbaspēku, bet taisnīgums ir ievērots, tāpēc ka aizņēmējs baro un kopj vērsi, kas citādi noteikti būtu jādara aizdevējam, labības mērs ir tikai kompensācija par vērsa amortizāciju, jo dzīvnieks novoco. Dažādos vienošanās veidos par kazām tāpat

⁵ K. Polanyi, *Primitive Archaic and Modern Economics*, George Dalton, ed., New York, Doubleday and C°, 1968, et *The Great Transformation*, New York, Rinehart, 1944. Ir paradoksāli, ka savā pienesumā kolektīvam darbam Karla Polaņji redakcijā Francisko Benē, veltot pārāk daudz uzmanības pretstatam starp tirgu un ciematu, noklusē visu to, kura dēļ lokālais *suq* paliek godprātības ekonomikas vērtību kontrolē (sk. F. Benet, "Explosive markets: The berber highlands", in K. Polanyi, C. M. Arensberg and H.W. Pearson, eds, *Trade and Market in the Early Empires*, New York, The Free Press, 1957). Īstenībā *suq*, vai būtu runa par mazu cilts tirgu vai lieliem reģionāliem tirgiem, pārstāvēja vidutāju starp divām galējībām, kas nekad pilnībā nerealizējās: no vienas puses, tās ir apmaiņas ģimenes lokā, kas dibinātas uz uzticību un godprātību, tā ka ir gandrīz pilnīga informācija par apmaināmajiem produktiem un pārdevēja stratēģijām un attiecības starp apmaiņas dalībniekiem ir eksistējošas jau iepriekš un tām jāturpinās arī pēc apmaiņas; un, no otras puses, racionālās *self-regulating market* stratēģijas, kas dara iespējamu produktu standartizāciju un kvazimehānisku procesu nepieciešamību. *Suq* vairs nepiedāvā visu tradicionālo informāciju, bet vēl nedod racionālas informācijas nosacījumus: tāpēc visu zemnieku stratēģiju mērķis ir ierobežot nedrošību, gala rezultāta neparedzamību, pārveidojot bezpersoniskas un acumirkliņas komercdarījuma attiecības, kam nav nedz pagātnes, nedz nākotnes, ilgstošās savstarpības attiecībās ar galvotāju, liecīnieku un starpnieku palīdzību.

⁶ Tā kā draudzīgi līgumi, kurus veido impliciti principi, kas regulē darījumus starp tuvu stāvošām personām, tiek slēgti nebeidzamā skaitā, iezemiešu taksonomijās to ārkārtīgā procedūru daudzveidība tiek ierindota vienā un tajā pašā "kategorijā", piemēram, vērsa *charka* variantu ir tikpat daudz, cik teicēju.

dala sākotnējā kapitāla amortizācijas izdevumus, kas notiek dzīvnieku novecošanās dēļ. Lopu īpašnieks, sieviete, kas tādējādi iegulda savus nelielos ietaupījumus, uztic savas kazas uz trim gadiem attālam, relatīvi nabadzīgam brālēnam, zinot, ka tas lopus labi baros un kops. Lopus novērtē un vienojas, ka no tiem iegūtais produkts (piens, vilna, sviests) tiks sadalīts. Katru nedēļu aizņemējs sūta bērnu aiznest lopu saimniekam ķirbja krūku ar pienu. Šis bērns nekad neies projām tukšām rokām (*elfal* viņš būs laimes nesējs vai jaunuma apvārdotājs, viņam ir maģiska nozīme – atdodot *tukšu* trauku, atdodot tukšumu, apdraud mājas labklājību un auglību) un viņam dod augļus, eļļu, olīvas, olas, – kas gadās pa rokai. Termiņa beigās aizņemējs atdod lopus un tiek sadalīti produkti. Dališanas varianti: sešu kazu ganāmpulks ticis novērtēts par 30 000 franku, kazu gans atdod 15 000 franku un pusi no sākotnējā ganāmpulka, t.i., trīs vecas kazas, vai kazu gans atdod visu ganāmpulku, bet patur visu vilnu.

Tāpat kā ekonomiskā bagātība var funkcionēt kā kapitāls tikai attiecībā ar ekonomisko lauku, arī kultūras kompetence visās tās formās konstituējas kā kultūras kapitāls tikai objektīvās attiecībās, kas nodibinās starp ekonomisko ražošanas sistēmu un ražotāju ražošanas sistēmu (kas pati veidojas attiecībās starp skolas sistēmu un ģimeni). Sabiedrībās, kurās nav rakstības, kas ļauj objektīvētā formā saglabāt un uzkrāt no pagātnes mantotos kultūras resursus, un izglītības sistēmas, kas nodrošina aģentus ar nepieciešamām spējām un dispozīcijām to simboliskai reappropriācijai, kultūrālos resursus var saglabāt tikai *inkorporētā stāvoklī*;⁷ tādējādi kultūras resursi ir lemti izzušanai kopā ar aģentiem, kas ir tās nesēji, un vienīgais līdzeklis, kā nodrošināt šo resursu pastāvīgu saglabāšanu, ir iekalšanas darbs – no bardu piemēra ir redzams, ka tas var būt tikpat ilgstošs kā iemācītā pielietošana. Ir ļoti zināms, kādas transformācijas dara iespējamu tādu instrumentu kā rakstība parādīšanos;⁸ atdalot kultūras resursus no personas, rakstība ļauj pārsniegt antropoloģiskās robežas – īpaši individuālās atmiņas robežas – un atbrīvo no ierobežošanas, ko ietver sevi

⁷ Iniciāciju reliģijās bieži novērotā ticība, ka zināšanas var nodot tālāk ar dažādām maģiska kontakta formām – vistipiskākā no tām ir skūpstis –, parādās kā mēģinājums izkļūt ārpus šīs saglabāšanas pasaules robežām: “Lai ko speciālists apgūtu, viņš to iemācās no otra *dukun*, kas ir viņa *guru* (skolotājs); un lai ko viņš mācītos, viņš to sauc par savu *ilmu* (zinātņi). Ar *ilmu* galvenokārt saprot abstraktas zināšanas un ārkārtējas spējas, bet “konkrēti” un mazliet “vecmodīgi” prāti tur reizēm saskata pilnīgi reālu maģisku varu, kas šajā gadījumā var būt daudz tiešāks tālāk nodošanas objekts nekā apmācība.” (*C. Geertz, The Religion of Java, New York, The Free Press of Glencoe, London, Collier-Mac Millan Ltd., 1960, p. 88.*)

⁸ Sk. īpaši *J. Goody and I. Watt, “The consequences of literacy”, Comparative Studies in Society and History, V, 1962–63, p. 304 sq.* et *J. Goody (ed.), Literacy in Traditional Societies, Cambridge, Cambridge U.P., 1968.*

mnemotehniskie līdzekļi, tādi kā dzeja, šī lieliskā atmiņas saglabāšanas tehnika sabiedrībās, kur nav rakstības;⁹ tā dara iespējamu kultūras akumulāciju, kas līdz tam tika saglabāta inkorporētā veidā, un tādējādi – kultūras kapitāla sākotnējo uzkrāšanu kā absolūtu vai daļēju simbolisko resursu monopolizāciju – reliģiju, filozofiju, mākslu, zinātņi – caur šo resursu apgūšanas instrumentu monopolizāciju (rakstība, lasīšana un citas atšifrēšanas tehnikas), kas turpmāk tiek saglabātas tekstos, nevis atmiņā. Taču pilnīgas realizēšanās nosacījumus šis kapitāls iegūst tikai ar *skolas sistēmas* parādīšanos, kas piešķir *titulus*, kuri ilglaicīgi nostiprina cilvēka pozīciju kultūras kapitāla sadalīšanas struktūrā.

Lai gan tūkstoškārt ir attaisnojams atgādinājums par šiem *negatīvajiem nosacījumiem*, kas pavada privilēģētu vai ekskluzīvu simboliskās varas formu lietošanu, tomēr nav jāignorē, ka tie ne vairāk izskaidro simboliskās vardarbības specifisko loģiku kā zibensnovadītāja vai elektriskā telegrāfa trūkums (ko piemin Markss Vispārējā ievadā “Politiskās ekonomijas kritikai”) izskaidro Jupitera un Hermeja eksistenci, t.i., grieķu mitoloģijas iekšējo loģiku. Lai ietu tālāk, ir nopietni jāuztver priekšstati, ko aģenti piedāvā par savas prakses ekonomiju, un jāsaprot, ar ko šāds priekšstats visvairāk pretojas šīs prakses “ekonomiskajai” būtībai. Kā saka Maļinovskis, vadonis ir labs “cilts baņķieris”, kurš pie sevis uzkrāj barību tikai tāpēc, lai to izdalītu, tādējādi radot saistību un parādu kapitālu, kas tiks samaksāti goda, cieņas, uzticības formā un vajadzības gadījumā ar darbu un pakalpojumiem, kas var kļūt par pamatu jaunu materiālo labumu uzkrāšanai. Taču šāda riņķa kustības analogija nedrīkst maldināt, un procesi, kad pēc kolektes notiek sadalīšana, t.i., it kā atgriešanās izejas

⁹ “Mutvārdu tradīcijās dzejnieks ir iemiesota grāmata.” (J. A. Notopoulos, Mnemosyne in Oral Literature, Transactions and Proceedings of the American Philological Association, LXIX, 1938, p. 465–493, spt. p. 469.) Viljams K. Grīns ļoti skaistā rakstā liek saprast, kā kultūras uzkrāšanas, aprites un reproducēšanas veida maiņa izraisa funkcijas maiņu, kas tai ir piešķirta, un ar to pašu – darbu struktūras maiņu (W. C. Greene, “The spoken and the written word”, Harvard Studies in Classical Philology, IX, 1951, p. 24–58). Ari Eriks A. Hevloks parāda, ka kultūras resursi ir pārveidoti pašā to saturā, pateicoties pārmaiņām kultūras saglabāšanas un tālāknodošanas tehnoloģijā (*the technology of preserved communication*) un īpaši ar pāreju no *mimesis*, t.i., praktiskās reaktivācijas, kas afektīvas pašidentifikācijas aktā mobilizē visus “organizētu darbību konfigurācijas” resursus (*pattern of organised actions*) ar mnemonisku funkciju – mūziku, ritmu, vārdus – rakstveida diskursā, atkārtojamā un atgriezeniskā, nošķirtā no situācijas un savas pastāvības dēļ predisponētu kļūt par analīzes, kontroles, salīdzināšanas un pārdomu objektu (E. A. Havelock, Preface to Plato, Cambridge, Mass., Harvard U.P., 1963).

punktā, būtu pilnīgi absurdi, ja to rezultāts nebūtu pašas sociālo attiecību būtības pārveidošanās starp tur iesaistītajiem aģentiem vai grupām. Visur, kur novērojami tādi *iesvētīšanas cikli*, to funkcija ir realizēt fundamentālu sociālās alķīmijas operāciju – patvaļīgu attiecību pārveidošanos likumīgās attiecībās, faktiskisku atšķirību pārveidošanos oficiāli atzītās atšķirībās.

“Bagātība ir vajadzīga, lai dotu nabagiem.”¹⁰ Tāds ir paraugizteiciens savtīguma *praktiskai noliegšanai*, kas, tāpat kā Freida *Verneinung*, ļauj apmierināt savu interesi, bet tikai īpašā (nesavtīgā) formā, tiecoties parādīt savu neapmierinātību (izspiešanas *Aufhebung*, no kuras nebūt neizriet “izspiestā atzinība”). Kaut kas pieder tādēļ, lai dotu. Bet arī piederēšana ir došana. Dāvinājums, uz kuru nav atbildēts, var kļūt par parādu, ilgstošām saistībām; un vienīgā istā vara, kas balstās uz atzišanu, personisko uzticību vai prestižu, ir tas, ar ko nodrošinās dodot. Tādā pasaulē ir tikai divi veidi, kā pie sevis kādu ilgstoši noturēt: dāvinājums vai parāds, atklāti ekonomiskas saistības, ko uzspiež auglotājs¹¹, vai morālas saistības un aizkustinošas pieķeršanās, ko rada un uztur cēls dāvinājums, vārdu sakot, atklāta varmācība vai simboliska varmācība, *cenzēta un eifēmizēta*, t.i., neatzīti atzīta piespiešana. “Došanas veids”, maniere, forma ir tas, kas nodala dāvinājumu no darijuma “es tev – tu man” un morālās saistības no ekonomiskām saistībām: *piešķirt formas* nozīmē darbības manierei un tās ārējām rīcības formām praktiski noliegt darbības saturu un potenciālo piespiešanu, ko tā var sevī slēpt.¹² Abu šo varmācību formu, kas koeksistē tajā pašā sociālajā formācijā un dažkārt arī tajās pašās attiecībās,

¹⁰ Bagātība, šī Dieva dāvana cilvēkam, lai viņš varētu darīt vieglāku citu nabadzību, galvenokārt nenozīmē tās pienākumus. Bez šaubām, ticība imanentam taisnīgumam, kas ir daudzu prakšu (piemēram, kolektīvā zvēresta) pamatā, veicina augstsirdības pārvēršanos upurēšanas paveidā, kas preti sniedz Dieva svētību – labklājību. Mēdz teikt: “Cēls cilvēks ir Dieva draugs” (“viņam pieder divas pasaules: gan mūsu, gan cita”); “Lai ēd tas, kuram ir paradums barot citus”; vēl mēdz teikt: “Ak, mans Dievs, dod man, lai es varētu dot” (dot, kad nekas nepieder, var tikai svētais).

¹¹ Auglotāji ir lemti nicināšanai, un daži, baidoties no grupas nosodījuma, labprāt piešķir saviem parādniekiem jaunus termiņus (piemēram, līdz olīvu ražai), lai tiem nenāktos pārdot savu zemi parādu nomaksai.

¹² Sabiedrībās, ko dēvē par attīstītām, laiks un darbs, kas veltīti, lai *piešķirtu formas*, ir lielāks, tāpēc ka atteikšanās atzīt acīm redzamo – piemēram, “darijumi ir darijumi” vai “*time is money*”, uz kuriem balstās tik neartistiskā dzīves māksla *harried leisure class*, uzspiež spēcīgu cenzūru tiešai personiskās intereses izteikšanai; pietiek to ieraudzīt, lai saprastu, ka skaitu formu mīļotājiem arhaiskās sabiedrībās piedāvā tāda dzīves stila burvību, kas ir līdzīgs jēdzienam “māksla mākslai”.

savstarpējā sakarība ir skaidri saskatāma: dominēšana var realizēties tikai savā *elementārajā formā*, t.i., starp personām, tā nevar realizēties atklāti un tai jāslēpjas zem apburto attiecību plīvura, šo attiecību oficiālo modeli parāda attiecības starp radniekiem, citiem vārdiem sakot: lai būtu atzītas, tām jābūt nepazītām. Pirmskapitālisma ekonomika ir lieliska vieta simboliskai varmācībai, dominēšanas attiecības tur var tikt nodibinātas, uzturētas vai atjaunotas, tikai pateicoties stratēģijām, kurām, lai neietu bojā, atklāti parādot savu būtību, ir jāmaskējas, jāpārveidojas, vienā vārdā sakot, *jāeifemizējas; cenzūra*, ko šī ekonomika uzspiež atklātai varmācības izpausmei, īpaši tās brutāli ekonomiskajā formā, noved pie tā, ka savtīgas intereses var tikt apmierinātas tikai ar nosacījumu, ja nomaskējas pašās stratēģijās un ar to stratēģiju starpniecību, kuru mērķis ir apmierināt šīs intereses.

Tātad nav jāsaprata pretrunas tajā, ka piespiešana ir klātesoša un vienlaikus arī daudz maskētāka.¹³ Tā kā šīs ekonomikas rīcībā nav objektīvu nesamierināmas un slēptas varmācības mehānismu, kas valdošajiem ļauj apmierināties ar bieži vien tīri negatīvām reproducēšanas stratēģijām, tā *vienlaikus* ir spiesta vērsties pie tādām valdīšanas formām, kas no mūsdienu novērotāja viedokļa var šķist daudz brutālākas, primitīvākas, barbariskākas – un tajā pašā laikā daudz maigākas, humānākas un cilvēka personību cenošas.¹⁴ Šāda atklāta, fiziska vai ekonomiska, un simboliska, daudz rafinētāka, varmācības koeksistence parādās visās šīs ekonomikas

¹³ Indoeiropiešu institūciju vārdnīcas vēsture, ko raksta Emils Benvenists, aptver *atmaskošanas* un *atburšanas* procesa lingvistiskās zīmes, kas no fiziskās vai simboliskās piespiešanas ved pie “ekonomiskām” tiesībām, no izpirkšanas (gūstekņa) pie pirkšanas, no apbalvošanas (par drosmīgu rīcību) pie algas un arī no morālas atzīšanas pie parādu atzīšanas, no ticības pie kredita vai no morāla pienākuma pie izpildraksta tiesā. (*E. Benveniste*, op. cit., p. 123–202).

¹⁴ Jautājumam par kundzības veidu relatīvo vērtību – ko vismaz impliciti ietver pirmatnējās paradīzes apraksti Ruso garā vai amerikāniski centriskie sacerējumi par “modernizāciju” – ir pilnīgi atņemta jēga un tas pēc definīcijas var radīt nebeidzamas debates par *vecā un jaunā priekšrocībām un trūkumiem*, kas ir interesantas tikai pētnieka *sociālo fantasmu* atklāsmēi, t.i., viņa ārpus analīzes esošās attiecības ar savu paša sabiedrību. Kā visos gadījumos, kad salīdzina vienu sistēmu ar otru, var līdz bezgalībai pretstatīt daļējus priekšstatus par abām sistēmām (piemēram, sajūsma un vilšanās), kuru afektīvā nokrāsa un ētiskās konotācijas variējas tikai atkarībā no tā, kura no abām sistēmām ir ņemta kā atskaites punkts. Vienīgais likumīgais salīdzināšanas objekts ir sistēmas kopumā, kas padara neiespējamu jebkuru citu novērtējumu kā vien to, kas *faktiski* izriet no imanētās evolūcijas loģikas.

raksturīgajās institūcijās un visu sociālo attiecību centrā: tā ir klātesoša gan parādā, gan dāvinājumā, kam, par spīti to šķietamajam pretstatam, kopīga ir spēja būt par pamatu atkarībai un pat paverdzināšanai, kā arī solidaritātei, atkarībā no tā, kādai stratēģijai tās kalpo.¹⁵ Šī visu institūciju būtiskā dualitāte, kuras mūsdienu taksonomijās parasti traktē kā “ekonomiskas”, liecina par to, ka var koeksistēt pretējas stratēģijas, kas, piemēram, attiecībās starp saimnieku un viņa *khammes*, var kalpot kā savstarpēji *aizstājami* līdzekļi vienas un tās pašas funkcijas pildīšanai, un ka “izvēle” starp atklātu varmācību un maigu un neredzamu vardarbību ir atkarīga no spēka attiecībām starp abām pusēm un no tās grupas, kas kalpo kā arbitrs, integrēšanas un ētiskā godīguma. Tik ilgi, cik atklātā varmācība no augļotāja vai nežēlīga saimnieka puses saskaras ar kolektīvu nosodījumu un riskē izraisīt spēcīgu pretestību vai pat upura bēgšanu, vārdu sakot, abos gadījumos, trūkstot tālākai darbībai, to pašu attiecību iznīcināšana, kuras cerēja izmantot, visekonomiskākais dominēšanas veids, tāpēc ka visvairāk atbilst sistēmas ekonomijai, ir simboliskā varmācība – maīga, neredzama, nepazīta kā tāda, tiklab izvēlēta, kā paciesta, neviļus uzspiesta ar ticību, saistībām, personisko uzticību, viesmīlību, dāvinājumu, parādu, atzišanu, žēlsirdību – vienvārdsakot, visiem tikumiem, kurus atzīt goda morāle.

Tādējādi sociālās attiecības šķietami ir tikpat tuvas vienkāršām attiecībām starp kapitālu un darbu kā tās attiecības, kas vienoja saimnieku ar savu *khammes* (piektās daļas rentnieks, kurš saņēma tikai ļoti niecīgu ražas daļu, parasti vienu piekto daļu, ar dažiem lokāliem variantiem), un tās varēja noturēties tikai ar materiālās un simboliskās piespiešanas kombināciju vai alternatīvu, kas tika lietota pret personu, kuru vajadzēja piesaistīt. Saimnieks varēja turēt pie sevis savu *khammes* ar parāda palīdzību, piespiežot atjaunot līgumu tik ilgi, kamēr tas neatrada citu saimnieku, kas būtu ar mieru iemaksāt viņa parāda summu vecajam darba devējam, t.i., neierobežoti ilgi. Saimnieks varēja arī ķerties pie brutāliem līdzekļiem, tādiem kā pilnīga ražas atņemšana, lai nosegtu agrāk izsniegto avansu. Taču katras konkrētas attiecības bija sarežģītu stratēģiju produkts, kuru efektivitāte bija atkarīga ne tikai no partneru materiālā un simboliskā spēka, bet arī no viņu prasmes mobilizēt

¹⁵ Mozzes L. Finlejs atklāj, ka parāds, ko dažkārt uzturēja, lai radītu verdzības situāciju, var kalpot arī, lai radītu solidaritātes attiecības starp vienlīdzīgajiem (*M.-L. Finley, “La servitude pour dettes”, Revue d’histoire du droit français et étranger, 4^e série, XLIII, 1965, avril-juin, n° 2, p. 159–184.*)

grupu, izraisot tās līdzjutību vai sašutumu. Riskējot zaudēt to, kas bieži veidoja visu attiecību sagādāto peļņu – lielam skaitam saimnieku, kas bija tikai nedaudz bagātāki kā viņu *khammes* un būtu spiesti paši apstrādāt savu zemi, izdevīgs bija tieši saimnieka (vai ne-*khammes*) statuss –, saimnieks bija ieinteresēts demonstrēt sava ranga tikumus, izslēdzot no “ekonomiskām” attiecībām jebkuru garantiju, izņemot uzticību, ko prasa gods, un izturoties pret savu *khammes* kā pret kompanjonu; bet tas savukārt ar visas grupas līdzdalību tikai vēlējās iekļauties šajā fikcijā; tā, kaut arī bija savtīga, tomēr spēja viņam dot godājamu priekšstatu par savu stāvokli. Ņemot vērā to, ka nepastāv īsts darba tirgus, un naudas trūkumu (tātad dārdzību), saimnieks vislabāk varēja apmierināt savas intereses, ik dienas ar nebeidzamām rūpēm un uzmanības zīmju izrādīšanu veidojot ne tikai “ekonomiskas”, bet arī ētiskas un emocionālas saites ar savu *khammes*; nereti, lai piesaistītu sev *khammes*, rīkoja viņa (vai viņa dēla) laulības un iemitināja viņu ar visu ģimeni savā mājā; bērni, augot kopīgi ar saimnieka bērniem īpašuma (ganāmpulks, lauki utt.) koplietošanas apstākļos, bieži uzzināja par savu stāvokli ļoti vēlu. Nereti kāds *khammes* dēls devās strādāt uz pilsētu kā algots strādnieks vienlaikus ar vienu no saimnieka dēliem un tāpat kā tas atdeva saimniekam savus ietaupījumus. Vārdu sakot, saimnieks varēja panākt no sava *khammes*, lai tas ir ilgstoši viņam uzticīgs, tikai tad, kad viņš to pilnīgi *piesaistīja* savām interesēm tik tālu, ka, simboliski to noliedzot ar visu savu izturēšanos, noslēpa šo attiecību asimetriju; *khammes* ir cilvēks, kuram uztic savu mantu, māju, godu (to atgādina formulējums “es paļaujos uz tevi, kompanjon, es pats pievienošos citiem”, ko lieto saimnieks, kad dodas strādāt uz pilsētu vai Franciju); šis cilvēks “apietas ar zemi kā saimnieks”, tāpēc ka nekas viņa saimnieka uzvedībā neliedz viņam atzīt savas tiesības uz zemi, ko viņš apstrādā, un nereti nākas dzirdēt, kā *khammes* ilgu laiku pēc tam, kad ir pametis savu “saimnieku”, atsaucas uz izlietajiem sviedriem, lai plūktu augļus vai iekļūtu īpašumā. Viņš nekad nejūtas pilnīgi atbrivojies no saistībām pret savu bijušo saimnieku un var tam pārmest “nodoma maiņu” un “glēvulību”, kas izpaužas tā, ka saimnieks ir pametis to, ko viņš bija “adoptējis”.

Maigām un apslēptām varmācības formām ir daudz vairāk iespēju tikt atzītām kā vienīgajam veidam valdīšanas un ekspluatācijas īstenošanai, tieša un brutāla ekspluatācija ir daudz grūtāka un nosodāmāka. Būtu tikpat nepareizi identificēt šo būtiski divpusīgo ekonomiju ar tās oficiālo patiesību kā reducēt to tikai uz tās “objektīvo” patiesību, saskatot savstarpējā palīdzībā kļaušu darbus, *khammes* – vergu, un tā joprojām. “Ekonomiskais” kapitāls darbojas tikai eifemizētā simboliskā kapitāla formā. Šai kapitāla pārvēršanā, kas ir tā efektivitātes nosacījums, nav

nekā automātiska: ir nepieciešams ne tikai lieliski pārzināt noliegšanas ekonomijas loģiku, bet arī nebeidzami jārūpējas un *jāstrādā*, lai nodibinātu un uzturētu attiecības, kā arī jāizdara nozīmīgi *ieguldījumi* – gan materiāli, gan simboliski – vai tā būtu politiska palīdzība pret uzbrukumiem, zādībām, apvainojumiem un lamām vai ekonomiska palīdzība, dažkārt ļoti dārga, īpaši bada gadījumā; ir vajadzīga arī gatavība (patiesa) dāvēt ļoti personiskas lietas, tātad daudz vērtīgākas nekā manta vai nauda, kuras, kā mēdz teikt, nevar “ne aizdot, ne atņemt”, kā arī laiku¹⁶ – to, kas ir vajadzīgs šīm lietām, “kuras neaizmirst”, tāpēc, ka tās ir darinātas, kā nākas, un tieši tad, kad vajag, – “uzmanības zīmes”, “žesti, “laipnības”. Autoritāte vienmēr tiek uztverta kā personas īpašums, tāpēc ka maiga varmācība prasa no tā, kurš to īsteno, lai tas *maksā ar sevi*.¹⁷

Maiga kundzība ļoti dārgi maksā tam, kurš to īsteno. Un vispirms ekonomiskā ziņā. Darbojoties vienlaikus ar objektīvām grūtībām (ražošanas līdzekļu vājums un “ekonomisko” institūciju neesamība), sociālie mehānismi, kas izveidoti ekonomiskās intereses apspiešanai, tiecas izveidot simboliskā kapitāla uzkrāšanu par vienīgo atzīto uzkrāšanas formu, un ar to, bez šaubām, pietiek, lai bremzētu un varbūt pat vispār nepieļautu materiālā kapitāla koncentrāciju.¹⁸ Bagātākajiem bija jārēķinās ar kolektīvo spriedumu, jo tieši no tā viņi guva savu autoritāti un īpaši savu varu mobilizēt grupu par vai pret citiem indivīdiem vai grupām; viņiem bija jārēķinās arī ar oficiālo morāli, kas tiem uzspieda ne tikai aktīvu piedalīšanos ceremoniālās apmaiņās, bet arī vissmagākos maksājumus nabagu uzturēšanai, svešinieku izmitināšanai vai svētku organizēšanai. Tādi pienākumi kā *t'amen* – “atbildīgais” vai “garants”, kas pārstāvēja savu grupu vīriešu sapulcēs un vispār visos svinīgos gadījumos (piemēram, saņemot savas grupas daļu no kolektīvā ziedojuma), nebūt netika apstrīdēti vai apskausti, un nereti savas grupas ietekmīgākās un vissvarīgākās personas atsakās no šīs funkcijas vai lūdz, lai viņus aizstāj; pārstāvēšanas un starpniecības pienākumi, kas gūlās uz *t'amen*, patiešām prasīja daudz laika un pūļu. Tie, kuriem grupa

¹⁶ Tam, kurš “neprot vēltīt laiku citam, kam tas pienākas”, izsaka pārmetumus: “Tikko ieradies, tu jau ej projām.” “Vai tu mūs pamet? Mēs tikko esam apsēdušies... Mēs vēl neesam parunājušies.”

¹⁷ Latīņu valodā *fides*, kā to atgādina Benvenists, nav “uzticība”, bet “cilvēkam raksturīgs tikums, kas nodrošina tam uzticību, kura tiek īstenota autoritatīvas aizbildniecības formā pret to, kas uzticas.” (*E. Benveniste*, op. cit., t. I, p. 117 sq.)

¹⁸ Un tas, bez šaubām, bija ārkārtējs notikums, kad tautas sapulce speciāli iejaucās, kā gadījumā, ko atstāsta Monjē, lai pieprasītu kādam “izbeigt raust mantu” (*R. Maunier*, *Mélanges de sociologie nord-africaine*, Paris, Alcan, 1930, p. 68).

piešķir "gudro" vai "lielo" vārdu un kuri pat bez oficiāla mandāta bija klusējot apveltīti ar tiem deleģētu varu pār grupu, *jūt pienākumu pret sevi* (runa ir tieši par saistībām attiecībā uz sevi, kas izriet no augsta pašnovērtējuma) nepārtraukti virzīt grupu pie tās oficiāli atzītām vērtībām – gan ar savu priekšzīmīgo uzvedību, gan noteikto iejaukšanos; kad divas sievietes grupā saķīvējās, tieši *t'amen* bija tās jāizšķir, proti, jāiekausta (ja bija runa par atraitnēm vai ja vīriešiem, no kuriem ķildnieces bija atkarīgas, trūka ietekmes), vai jāuzliek naudas sods; nopietna konflikta gadījumā starp sava klana locekļiem šim cilvēkam vajadzēja gan vienus, gan otru vest pie prāta, kas nekad nenotika bez grūtībām un dažkārt arī briesmām; visās situācijās, kuru dēļ varēja rasties konflikts starp klaniem (piemēram, noziegumu gadījumā), šie cilvēki kopā ar marabutu samierināja pretiniekus; beidzot, tieši šo cilvēku pienākums bija aizstāvēt nabagu un klientu intereses, dot viņiem dāvinājumus tradicionālo kolekšu gadījumos, sūtīt viņiem pārtiku svētku laikā, sniegt palīdzību atraitnēm, nodrošināt bāreņu precības utt.

Tādējādi, trūkstot oficiāli deklarētam un institucionāli garantētam mandātam, personiskā autoritāte ilgstoši var pastāvēt tikai caur darbībām, kas to praktiski atkal un atkal apliecina, atbilstot vērtībām, ko atzīst grupa;¹⁹ "varenie" mazāk nekā jebkurš cits var atļauties vaļīgi izturēties pret oficiālām normām, un viņiem ir jāmaksā par savas vērtības pieaugumu ar paaugstinātu atbilstību grupas vērtībām. Tik ilgi, cik ilgi nav izveidojusies mehānismu sistēma, kas ar savu pašas darbību nodrošina iedibinātās kārtības reproducēšanu, dominējošajiem, lai ilgstoši īstenotu pārvaldīšanu, nepietiek ar *paļaušanos uz sistēmu*, kuru viņi pārvalda; viņiem ik dienas personīgi jāstrādā, lai ražotu un atražotu pārvaldīšanas nosacījumus, kas ir nepastāvīgi. Viņi nevar vienkārši piesavināties labumus no sociālā mehānisma, kas vēl nav spējīgs sevī pašā atrast spēju pastāvēt, un spiesti izmantot *elementāras pārvaldīšanas formas*, t.i., uz tiešu vienas personas kundzību pār otru, kuras galējais gadījums ir citas personas piesavināšanās – verdzība;

¹⁹ Marabuti ir citādā situācijā, tāpēc ka viņiem ir institucionāla autoritāte kā cienījamam "kulta funkcionāru" locekļu korpusam un īpašs statuss – ar diezgan stingru endogāmiju un virkni viņiem raksturīgu īpašību, tādu kā sievu nošķiršana no sabiedrības. Taču arī tie, par kuriem saka, ka viņi "lidzīgi kalnu strautiem kļūst lieli negaisa laikā", ticot parunai, var gūt labumu no savas gandrīz institucionalizētās *starpnieku* funkcijas tikai tad, ja tradīciju un personu zināšana dod tiem simbolisku autoritāti, kura ir tikai tieši grupas deleģēta: marabuti bieži ir tikai objektīvais alibi (it kā "durvis"), kas ļauj konfliktējošām grupām vienoties, nezaudējot cieņu.

piesavināties sev citu darbu, pakalpojumus, mantu, pateicības un cieņas zīmes viņi var, tikai "iegūstot", "piesaistot", vārdu sakot, radot personiskas saites citam ar citu. Šī sociālās alķīmijas fundamentālā operācija, kuras paradigma ir dāvinājumu apmaiņa, kāda kapitāla veida pārveidošana simboliskā kapitālā, leģitīma piederība, kas ir pamatota ar paša darbu, vienmēr paredz īpašu darba formu, redzamu (lai arī ne vienmēr demonstratīvu) laika, naudas un enerģijas patēriņu, kā arī atkārtotu *pārdalīšanu*, kas ir nepieciešama, lai atzītu sākotnējo sadalīšanu, – tas notiek, kad saņēmējs atzīst to, kuram ir izdevīgāka pozīcija sadales sistēmā un viņš ir spējīgs dot citiem; tā ir pienākuma atzīšana un vienlaikus arī cita cilvēka vērtības atzīšana.

Kā mēs redzam, sociālie mehānismi, kas nodrošina atbilstošu *habitus* ražošanu, nepakļaujas vienkāršotam dalījumam infrastruktūrā un superstruktūrā,²⁰ tie tāpat kā citos gadījumos ir sociālās kārtības un paša ražošanas aparāta reproducēšanas nosacījumu sastāvdaļa, kas izslēdz prakses kā nedomājamas, ko grupa nemitīgi iedveš un pastiprina un kas dara *neiedomājamas* prakses, kuru likumību un pat acīmredzamību turpmāk atklās atklāta "kailas intereses" ekonomija. Taču tas, ka ilgstošu pārvaldīšanas attiecību dibināšanā un saglabāšanā īpaši liela loma ir *habitus* un to stratēģijām, ir vēl viens *lauka struktūras* efekts: nedodot institucionālus nosacījumus ekonomiska vai kultūras kapitāla uzkrāšanai (un pat tieši nomācot to ar cenzūru, kas liek meklēt palīdzību pie eifēmizētām varas un varmācības formām), šī ekonomiskā kārtība veicina to, ka stratēģijas, kas orientētas uz simboliskā kapitāla uzkrāšanu un kas ir novērojamas visās sociālajās formācijās, šajā gadījumā ir *visracionālākās*, jo ir visefektīvākās šīs pasaules prasību robežās. Pamats visām būtiskajām atšķirībām starp pārvaldīšanas veidiem ir kapitāla objektivācijas pakāpe: sociālās pasaules, kur pārvaldīšanas attiecības izveidojas, izjūk un atkal izveidojas savstarpējās personu darbībās un, pateicoties tām, pretojas sociālajām formācijām, kur tās ir pastarpinātas ar objektīvi institucionalizētiem mehānismiem, tādiem

²⁰ Domāšanai "institūciju" terminos (kā to parāda viselementārākā lietojumu analīze) par saviem gandrīz neizbēgamajiem sociālajiem panākumiem jāpateicas tam, ka tā ļauj izmantot klasificētu un acīmredzami skaidrojošu mērķu vajadzībām *arhitektūras* nomierinošo simboliku, vispirms, bez šaubām, *struktūru*, tātad arī *infrastruktūru* un *superstruktūru*, bet arī *pamatu*, *pamatni*, *postamentu* un *bāzi*, neaizmirstot neatdarināmos, dziļumā novietotos Gurviča *stāvus*.

kā “pašregulējošais tirgus” (*self-regulating market*) Karla Polaņji nozīmē, izglītības vai justīcijas aparāta sistēma, un tāpēc tām piemīt tādu lietu blīvums un pastāvība, kas nepakļaujas individuālai apziņai un individuālai varai.

Prestats starp sociālo attiecību pasaulēm, kurām nav to pašu reproducēšanas principa un kuras var pastāvēt tikai ar īstas nepārtrauktas radišanas cenu, un tādu sociālo pasauli, kas, pašas *vis insita* aizrauta, atbrīvo aģentus no šā nebeidzamā un nenoteiktā dibināšanas un restaurēšanas darba, ir tieši izpaudies sabiedriskās domas vēsturē vai aizvēsturē. “Hobsam,” rakstīja Dirkems, “gribas akts rada sabiedrisko kārtību, un, nepārtraukti atjaunots, gribas akts ir arī sabiedriskās kārtības balsts.”²¹ Un, spriežot pēc visa, saišu saraušana ar šādu mākslotu priekšstatu, kas ir zinātniskas uztveres nosacījums, nevarētu notikt, pirms reāli nebūtu izveidojušies tādi objektīvi mehānismi kā *self-regulating market*, kas, pēc Polaņji piezīmes, bija radīts, lai liktu cilvēkiem noticēt determinismam.²²

Iegūstamo materiālo un simbolisko labumu objektivācija institūtu formā garantē to pastāvību un uzkrāšanas iespēju, un, lai tos saglabātu, aģentiem nav nepieciešams nepārtraukti tos radīt no jauna ar noteiktu darbību, bet, tā kā peļņu, ko nodrošina šie institūti, piesavinās diferencēti, tāda objektivācija ir nesaraujami saistīta arī ar tendenci no jauna radīt kapitāla sadalīšanas struktūru, kas dažādos veidos ir šīs piesavināšanās nosacījums un reizē arī kundzības un atkarības attiecību struktūra.

²¹ E. Durkheim, Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie, Paris, Rivière et Cie, 1953, p. 195–197). Tas pilnībā atbilst kartēziešu nepārtrauktas radišanas teorijai. Un kad Leibnics, kritizējot šo Dievu, kas ir notiesāts uz pasaules kustināšanu, “kā namdaris kustina savu cirvi vai dzirnavnieks vada savu dzirnakmeni, novirzot udeņus vai tos vadot uz ratu” (G.W. Leibniz, De Ipsa Natura, Opuscula philosophica selecta, Paris, Boivin, 1939, p. 92), pretstata kartēziešu pasaulei, kas nav spējīga pastāvēt bez pastāvīgas palīdzības, savu fizisko pasauli, kas apveltīta ar *vis propria*, tā paziņojot par visu atteikuma formu saskatīt sociālajā pasaulē “dabu”, t.i., imanentu nepieciešamību atteikumam, kas radis savu izpausmi tikai krietni vēlāk (precīzi – Hēgeļa “Tiesību filozofijas principu” ievadā).

²² Savukārt tādu mehānismu pastāvēšana, kas ir spējīgi nodrošināt politiskās kārtības reproducēšanu bez iejaukšanās no ārpusē, tiecas sašaurināt izpratni par politiku un praksēm, kas orientētas uz varas iegūšanu vai saglabāšanu, – no šīs sfēras tiek klusi izslēgta cīņa par reproducēšanas mehānismu pārvaldīšanu. Tādējādi socioloģija, padarot par savu galveno priekšmetu to, ko tagad dēvē par “politisko zinātņi” – likumīgās politikas sfēru, pārņem savā pārziņā jau izveidotu objektu, ko tai uzspiež realitāte.

Paradoksāli ir tas, ka, pateicoties relatīvi autonomiem laukiem, kas funkcionē saskaņā ar precīziem mehānismiem, kuri ir spējīgi diktēt aģentiem savus likumus, tie, kuriem ir iespēja kontrolēt šos mehānismus un piesavināties sev materiālos vai simboliskos ieguvumus no to funkcionēšanas, var *ekonomēt* uz stratēģijām, kas ir skaidri un nepārprotami orientētas uz kundzību pār personām. Runa ir par ekonomiku, tāpēc ka stratēģiju, kas tiecas iedibināt vai uzturēt noturīgas personu savstarpējas atkarības attiecības, izmaksas – mēs to redzējam – ir ārkārtīgi dārgas, tā ka rezultātā tas nav pielikto pūļu vērts un darbības, kas nepieciešamas, lai nodrošinātu varas ilgumu, pašas veicina tās trauslumu. Lai radītu tiesības, ir jāpatērē spēks, un tas paņem lielu daļu spēka.²³

Tirs politikas piemērs ir goda jūtas. Tās liek uzkrāt materiālās bagātības, kas nav attaisnojamas “pašas sevi”, t.i., savā “ekonomiskajā” vai “tehniskajā” funkcijā, un kas, iespējams, var būt pilnīgi nederīgas kā apmaiņas priekšmeti daudzās arhaiskās ekonomijās, taču ir novērtētas kā *varas demonstrēšanas instrumenti izrādīšanas ceļā* – tas, ko Paskāls dēvē par “izpaušanu” –, simboliskais kapitāls pats ir spējīgs veicināt savu atražošanu, t.i., eksistējošo hierarhiju atražošanu un leģitīmāciju. Šādā kontekstā materiālo bagātību uzkrāšana ir tikai viens veids, lai uzkrātu simbolisko varu kā *varu likt atzīt varu*; demonstratīvais patēriņš pretstatā “produktīvajam” (tāpēc to dēvē par “bezjēdzīgu” vai “simbolisku”) tāpat kā jebkurš cits aplūkotajā sociālajā formācijā atzītu bagātības zīmju *redzams* patēriņš ir it kā leģitīmējošs varas pašapliecināšanās veids, ar ko tā liek sevi iepazīt un atzīt. Apliecinoties redzamā un publiskā manierē un liekot atzīt savas tiesības būt redzamai, atšķirībā no visādām – okultām, slēptām, slepenām, oficiālām, kaunpīlām, noklusējamām (kā ļaunās maģijas vara) un tātad *cenzētām* varām – vara iegūst tādu elementāro institucionalizācijas formu kā oficializācija. Taču vienīgi pilna institucionalizācija ļauj ja ne pilnīgi veikt “izrādīšanās” ekonomiku, tad vismaz nebūt pilnīgi atkarīgai no tās, lai iegūtu citu cilvēku ticību un paklausību un lai mobilizētu viņu darba spēku vai viņu ciņas spēku; ir pilnīgs pamats domāt, ka saskaņā ar Žoržu Dibī “ekonomiskā” kapitāla uzkrāšana kļūst iespējama,

²³ Jau daudzas reizes tika norādīts, ka loģika, saskaņā ar kuru labumu pārdalīšanas kļūst par varas saglabāšanas nosacījumu, tiecas nobremzēt vai aizkavēt ekonomiskā kapitāla pirmatnējo uzkrāšanos un dališanos šķirās (sk., piemēram, *E. Wolf, Sons of the Shaking Earth*, Chicago, Chicago U.P., 1959, p. 216).

kad feodālismā parādās iespēja nodrošināt simboliskā kapitāla atražošanu ilgstošā veidā un ar vismazākajām izmaksām un turpināt tiri politisku karu par rangu, atšķirību un pārkumu ar citiem, daudz "ekonomiskākiem" līdzekļiem. Institucionalizācijā attiecības starp aģentiem, kas ir nešķirami no funkcijām, kuras tie pilda un kuras var saglabāt, tikai nepārtraukti maksājot paši ar savu personu, aizstāj ar sociāli atzītu pozīciju stingri nodibinātām un juridiski garantētām attiecībām, ko raksturo viņu *rangs* relatīvi autonomā pozīciju telpā, eksistējot no viņu pašu eksistences, kas ir atšķirīga un neatkarīga no šo pozīciju pašreizējiem un potenciālajiem ieņēmējiem, kurus raksturo to *tituli* – dižciltības tituli, īpašumu vai zinātniski tituli –, kas pilnvaro viņus ieņemt šīs pozīcijas.²⁴ Pretēji personiskai autoritātei, kuru nevar ne deleģēt, ne nodot mantošanas ceļā, tituls kā *ranga vai kārtas mērs*, t.i., kā formālais aģentu pozīcijas novērtējuma instruments dažāda veida *sadalīšanā*, ļauj nodibināt gandrīz pilnīgas ekvivalences (vai samērojāmības) attiecības starp noteiktiem aģentiem, ko raksturo kā pretendētus uz īpašas kategorijas labumu – nekustamo īpašumu, amatu, posteņu, privilēģiju piesavināšanos un pašām šo labumu kategorijām; tādējādi tituls ilgstoši regulē attiecības starp šiem aģentiem no viņu likumīgā kārtas viedokļa, lai gūtu šos labumus un iesaistītos grupās, ko raksturo ekskluzīvs īpašums uz šiem labumiem. Piemēram, piešķirot vienādu vērtību visiem tā paša titula īpašniekiem un ar to padarot tos savstarpēji aizstājamus, izglītības sistēma maksimāli samazina kultūras kapitāla cirkulēšanas šķēršļus, kas rodas no tā, ka šis kapitāls ir inkorporēts atsevišķā individā (nebūt neiznīcinot labumus, kas saistās ar harismatisko ideoloģiju par neaizstājamu personu)²⁵; tā ļauj samērot titulu īpašnieku kopumu (un, negatīvā nozīmē, lielu daudzumu to, kuriem tas ir atņemts) ar vienu etalonu, tādējādi iedibinot visu

²⁴ Titula jēdziena sociālajai vēsturei, kuras īpaši gadījumi ir muižnieku vai zinātnieku tituli, vajadzētu parādīt sociālos nosacījumus un pārejas rezultātus no personīgās autoritātes (piemēram, *gratia* – romiešiem – atzinība, ietekme) pie *titula* vai, ja vēlas, no goda pie *iūs honorum*; piemēram, Romā titulu lietošana (tādi kā *equus romanus*), kas raksturoja *dignitas*, t.i., oficiāli valsti atzītu pozīciju (pretstatā vienkāršai personiskai īpašībai), pakāpeniski pakļāvās – tāpat kā *insignia* lietojums – stingrai lietojuma vai tiesību kontrolei (sk. *Cl. Nicolet, L'ordre équestre à l'époque républicaine*, I, "Définitions juridiques et structures sociales", Paris, 1966, p. 236–241).

²⁵ Būdams ranga mērvienība, kas norāda aģenta pozīciju kultūras kapitāla sadales struktūrā, zinātniskais tituls tiek sociāli uztverts kā noteikta apgūta kultūras kapitāla daudzuma garants.

kultūras spēju *unificētu tirgu* un garantējot kultūras kapitāla, kas iegūts ar noteiktu laika un darba patēriņu, konvertējamību naudā. Zinātniskam titulam tāpat kā naudai ir konvencionāla, formāla, juridiski garantēta vērtība, tāvad brīva no lokāliem ierobežojumiem (atšķirībā no kultūras kapitāla, kas nav izglītības sistēmas apliecināts) un temporālām svārstībām; kultūras kapitālam, kas zināmā veidā ir garants reizi par visām reizēm, nav jātiek nepārtraukti apliecinātam. Objektīvācija, ko veic tituls un vispār – visas “pilnvaru” (*credentials*) formas “rakstiska kvalifikācijas apliecinājuma, kas piešķir kredītu vai autoritāti” formas nozīmē, nav šķirama no citas objektīvācijas, ko garantē tiesības, definējot *nemainīgas pozīcijas*, kuras nav atkarīgas no tās ieņēmušajiem bioloģiskajiem indivīdiem un kuras var ieņemt bioloģiski atšķirīgi, taču kā vienu un to pašu titulu īpašnieki savstarpēji aizstājami aģenti. Kopš šā brīža varas un atkarības attiecības vairs neveidojas tieši starp personām; tās nodibinās pašā objektīvajā esamībā, institūciju starpā, t. i., starp sociāli garantētiem tituliem un sociāli definētiem amatiem un caur tiem starp sociāliem mehānismiem, kas piešķir sociālo vērtību tituliem un posteņiem un garantē to, kā arī šo sociālo atribūtu sadalīšanu starp bioloģiskiem indivīdiem.

Tiesību zinātnē tikai simboliski dod svētību – ar reģistrēšanu, kas iemūžina un universalizē – to spēku attiecību stāvoklim starp grupām un šķirām, kas praktiski rada un garantē šo mehānismu funkcionēšanu. Piemēram, tiesību zinātne reģistrē un leģitimizē atšķirību starp funkciju un personu, starp varu un tās nesēju tajā pašā laikā, kad attiecības, kas izveidojas noteiktā laika sprīdī starp tituliem un amatiem (atkarībā no pārdevēju un pircēju *bargaining power* kvalificēta, t. i., ar zinātniskiem tituliem garantēta darbaspēka tirgū) un kas materializējas noteiktā materiālo un simbolisko labumu sadalīšanā starp titulu īpašniekiem (vai neīpašniekiem). Tādējādi ar savu tīri simbolisko varu tiesības veicina mehānismu darbību, kas ļauj iztikt bez pastāvīgas varas attiecību apstiprināšanas, atklāti lietojot spēku.

Kā redzam, iedibinātās kārtības leģitimācijas efekts saistās ne tikai ar mehānismiem, ko tradicionāli uzskata par tādiem, kas pieder pie ideoloģijas (piemēram, tiesības). Kultūras labumu ražošanas sistēma vai ražotāju ražošanas sistēma veic (pēc pašas savas funkcionēšanas loģikas) ideoloģijas funkcijas – mehānismi, ar kuriem tās veicina sociālās kārtības reproducēšanu un pārvaldīšanas attiecību pastāvību, paliek apslēpti. Kā tas tika parādīts citur, izglītības sistēma palīdz apgādāt valdošo

šķiru ar "tās pašas privilēģiju teodiceju" ne tik daudz caur tām ideoloģijām, ko tā izstrādā vai liek iekalt, bet drīzāk ar iedibinātās kārtības praktisko attaisnojumu, ko tā sagādā, slēpjot zem tās atklāti garantētām attiecībām starp tituliem un amatiem, kurus tā *slepeni ieregistrē* (saglabājot šķietami formālu vienlīdzību), attiecības starp iegūtajiem tituliem un mantoto kultūras kapitālu, t.i., caur šāda veida mantojuma leģitimāciju. Vispārliciecināmie ideoloģiskie efekti ir tie, kuriem, lai īstenotos, ir vajadzīgi nevis vārdi, bet neiejaukšanās un sazvērnieciska noklusēšana.²⁶

Ja ir taisnība, ka simboliskā varmācība ir maiga un apslēpta forma, ko tā pieņem, kad atklāta varmācība nav iespējama, var saprast, kāpēc pārvaldīšanas simboliskās formas pakāpeniski zaudē spēku, veidojoties objektīviem mehānismiem, kas padara eifēmizācijas darbu nevajadzīgu un tiecas veidot "vilušās" dispozīcijas, kas ir vajadzīgas šo mehānismu attīstībai.²⁷ Ir arī saprotams, ka graužošu un kritisku spēku attīstība, ko izraisījušas "ekonomiskās" ekspluatācijas visbrutālākās formas, un ideoloģisko un praktisko mehānismu darbības rezultātu atklāšana, kas nodrošina pārvaldīšanas attiecību reproducēšanu, ir cēlonis tam, ka notiek *atgriešanās* pie uzkrāšanas veidiem, kas balstās uz ekonomiskā kapitāla pārvēršanu simboliskā kapitālā; tādas ir dažādās leģitimizējošās pārdales formas – publiskās ("sociālā" politika) vai privātās ("nekomerčiālu" fondu finansēšana, dāvinājumi slimnīcām, mācību un kultūras iestādēm utt.), ar kurām valdošie nodrošina sev "kredīta" kapitālu, kas

²⁶ Tas, starp citu, nozīmē, ka jebkura ideoloģiju analīze šaurā nozīmē, kā leģitimācijas diskursi, kas nesatur atbilstošu institucionālu mehānismu analīzi, riskē kļūt tikai par papildu ieguldījumu šo ideoloģiju efektivitātē: tieši tā notiek visu iekšējo (semioloģisko) politisko, skolas, reliģisko vai artistisko ideoloģiju analīžu gadījumos, kad aizmirst, ka šo ideoloģiju politiskā funkcija var samazināties līdz pārvietošanās, novirzīšanās, noslēpšanas un leģitimācijas efektam, ko tās rada, reproducējot, kļūdaini izlaižot, tieši vai netieši sazvērnieciski noklusējot objektīvo mehānismu darbības rezultātus. Piemēram, harismatiskā (vai meritokrātiskā) ideoloģija ir īpaša "apdāvinātības" forma, kas ar cilvēku apdāvinātības dabisko nevienlīdzību izskaidro viņu atšķirīgās iespējas iegūt titulus, tādējādi pastiprinot to mehānismu darbību, kas slēpj attiecības starp iegūtiem tituliem un mantoto kultūras kapitālu.

²⁷ Ideoloģiskajā cīņā starp grupām (piemēram, vecuma vai dzimuma) vai sociālām šķīrām par realitātes novērtēšanu simboliskai piespiešanai (neatzītai un atzītai piespiešanai, tātad likumīgai) stājas pretī patvaļīgā apzināšanās, kas, iznīcinot neatzišanu, daļēji atņem valdošajām grupām to simbolisko spēku.

šķietami nav saistīts ar ekspluatēšanas²⁸ loģiku; tāda ir greznuma lietu uzkrāšana, kas apliecina to īpašnieka gaumi un dižciltību. Ekonomijas un ekonomisko interešu noliegšana, kas pirmskapitālisma sabiedrībās galvenokārt tika realizēta pašā “ekonomisko” darījumu laukā, tika no turienes izslēgta, lai veidotu “ekonomiju” kā tādu, un tagad par tās iecienītāko paslēptuvi ir kļuvusi mākslas un “kultūras” joma, tīra patēriņa joma, kur, protams, tiek tērēta nauda un arī laiks, sakrālā saliņa, kas demonstratīvi stājas pretī profānajai un ikdienišķajai ražošanas pasaulei, bezmaksas un nesavtības patvērumis, kas, tāpat kā citos laikos teoloģija, piedāvā imagināro antropoloģiju, kas radusies, nevēloties zināt visas tās negācijas, ko reāli izraisa “ekonomija”.

²⁸ Nevis sociologi, bet gan amerikāņu rūpnieku grupa, kuri, lai apzinātos “sabiedrisko attiecību” efektu, ir izveidojuši “bankas rēķina teoriju”, kas “prasa, lai tiktu veikti regulāri un bieži noguldījumi Sabiedriskā viedokļa bankā (*Bank of Public Good-Will*), lai varētu dabūt čekus no šā rēķina, kad tas ir nepieciešams” (citējis *Dayton Mac Kean*, *Party and Pressure Politics*, New York, Houghton Mifflin Company, 1944). Sk. arī *Richard W. Gable*, “N.A.M.: Influential lobby or kiss of death?”, *The Journal of Politics*, vol. 15, n° 2, May 1953, p. 262 (par dažādiem N.A.M. darbības veidiem, ietekmi uz plašu publiku, iedarbību uz audzinātājiem, garīdzniekiem, sieviešu klubu līderiem, lauksaimniecības līderiem utt.) un *H. A. Turner*, “How pressure groups operate”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 319, septembre 1958, p. 63–72 (par veidu, kā pieaug organizācijas reitings publiskajā vērtējumā, kā organizācija formē attieksmi pret sevi, radot tādu publisko viedokli, lai sabiedrība labvēlīgi uzņemtu programmas, kas vēlas konkrētajai grupai).

9. nodaļa

SUBJEKTĪVĀ OBJEKTIVITĀTE

Sabiedriskā iekārta un tā kapitāla sadalīšana, kas ir tās pamats, veicina savu iemūžināšanu jau ar savu eksistenci vien, t.i., ar simbolisko efektu, ko tie rada, tiklīdz publiski un oficiāli apliecinās un ar to pašu kļūst (ne)pazīti un atzīti. Rezultātā socioloģija, kā to norādījis Dirkems, nevar "traktēt sociālos faktus kā lietas," neļaujot paslīdēt garām tam, kas ir saistīts ar faktu, ka pašā sociālās dzīves objektivitātē tie ir izziņas objekti (lai arī neatpazīti). Un socioloģijai ir atkal jāiekļauj sava objekta pilnīgajā definīcijā sākotnējie priekšstati par to, kuri vispirms tai bija jāiznīcina, lai iegūtu "objektīvu" definīciju. Tāpēc ka individuus vai grupas objektīvi definē ne tikai tas, kas tie ir, bet arī tas, par ko tos uzskata, – to *uztveramā būtība*, kas var būt cieši atkarīga no to patiesās būtības, tomēr nereducējas līdz tai; socioloģijai jāreķinās ar diviem īpašuma veidiem, kas tiem ir objektīvi pie-saistīti: no vienas puses, materiālais īpašums (piemēram, ķermenis, kas ļauj sevi uzskaitīt un mērīt kā jebkuru fiziskās pasaules lietu) un, no otras puses, – simboliskās vērtības, kas nav nekas cits kā materiālais īpašums, kad tās ir uztvertas un novērtētas to savstarpējās attiecībās, t.i., kā atšķirīgi īpašumi.¹

¹ Saprotams, ka šai nepieciešamajai atšķirībai ir kaut kas fiktīvs: patiesām, zinātne var uzzināt realitāti, tikai lietojot loģiskus klasifikācijas instrumentus un apzināti un kontrolēti īstenojot parastas prakses klasifikācijas operāciju ekvivalentu. Bez šaubām, tie, kuri no indivi-duālu priekšstatu kritikas veido nosacījumu piekļūšanai "objektīvai" realitātei, kas ir pilnīgi nepieejama parastai pieredzei (Dirkems rakstīja: "Mēs atzīstam par auglīgu domu, ka sociālā dzīve ir jāizskaidro nevis ar to koncepcijām, kuri piedalās šajā dzīvē, bet ar dziļākiem iemesliem, kas apziņai ir neaptverami."), var pieņemt, kā pats Dirkems, ka šo "realitāti" var pazīt, tikai lieto-jot loģiskus instrumentus. Un tomēr nevar noliegt īpašo līdzību, kas vieno fizikālismu un pozitivistisko noslieci apskatīt klasifikācijas vai nu kā patvaļīgus un "operatorus" sadalījumus (vecuma grupas vai ienākumu līmeņa stratifikācija), vai kā vienkāršu "objektīvu" saīsinājumu reģistrēšanu, kas ir uztverti sadales diskontinuitātes vai likņu saliecības formā.

Līdzīga *iekšēja divdabīga* realitāte prasa alternatīvas pārvarēšanu, kurā zinātne par sabiedrību nonāk strupceļā – alternatīvu sociālās fizikas un sociālās fenomenoloģijas zinātnei. *Sociālā fizika*, kas bieži realizējas objektivistiskā ekonomismā, cenšas uztvert ikdienišķai pieredzei gluži nepieejamu “objektīvo realitāti”, analizējot statistiskas attiecības starp materiālo īpašību sadalīšanu, kapitāla pārdalīšanas kvantitatīvām izteiksmēm (dažādās to formās), starp indivīdiem, kas konkurē, lai to piesavinātos. Kas attiecas uz *sociālo fenomenoloģiju*, kas ieregistrē un atšifrē nozīmes, ko aģenti producē kā tādas ar *šo pašu īpašību* atšķirīgu uztveri, tādējādi pārveidojot tās atšķirības zīmēs, tā var rast savu piepildījumu un savas robežas zināmā *sociālā marginālismā*: “sociālā sakārta” tādējādi ir reducēta uz kolektīvu klasifikāciju, kas iegūta ar klasificējošu un klasificētu spriedumu apvienošanu, ar kuriem aģenti klasificē un klasificējas paši vai, ja labāk tik, ar priekšstatu (mentālu) apkopošanu, ko vieni sev veido ar priekšstatiem (teatrāliem), ko tiem dod citi, un priekšstatiem (mentāliem), ko tie sev veido par viņiem.

Prestats starp spēka attiecību mehānismu un fenomenoloģiju vai jēdzienisku attiecību kibernetiku nekad nav tik redzams – un acīm redzami sterils – kā sociālo šķiru teorijā. No vienas puses, pastāv stingri objektivistiskas definīcijas, piemēram, marksistiskās teorijas ekonomiskā puse, kas meklē šķiru noteikšanas principu īpašībās, kuras nekādi nav saistītas ar aģentu uztveri vai darbību (nemaz nerunājot par tām, kas identificē šķiras ar neskaitāmām un nošķirtām populācijām ar reāli novilkām robežām²); no otras puses, subjektivistiskas vai nominālistiskas definīcijas, vienalga, vai būtu runa par vēberiskām “statusa grupas” teorijām, kas privileģē simboliskās īpašības, kuras veido dzīves stilu, vai empīriskas analīzes, kas tiecas konstatēt, vai un kā šķiras eksistē aģentu priekšstatā, vai vēl visas sociālā marginālisma formas, kas no

² Ja atstāj malā eksistenciālus jautājumus, kas vajā buržuāzijas jauno paaudzi (Vai es esmu siks vai liels buržuā? Kur beidzas sīkā buržuāzija un kur sākās lielā?), un to, kuri grib saskaitīt (vai paredzēt) draugus un pretiniekus, “ieskaitīties” vai “katalogizēt” (labs grieķu vārda *kathegoresthai* tulkojums) stratēģiskos jautājumus, tad jautājums par reālām robežām starp grupām sociālajā praksē gandrīz vienmēr ir administratīvās politikas jautājums: administrācija zina (labāk nekā sociologi), ka piederība šķīrām, pat visformālākajām statistiskajām kategorijām, tādām kā vecuma grupas, rada “priekšrocības” vai saistības, piemēram, tiesības uz pensiju vai militārā dienesta pienākumu; tā rezultātā tādējādi noteiktas robežas starp grupām ir cīņas priekšmets (piemēram, cīņa par pensiju no sešdesmit gadu vecuma vai par kādas palīgpersonāla kategorijas pielīdzināšanu štata personālam) un šīs robežas nodibinošās klasifikācijas ir kā varas instrumenti.

kundzības un pakļaušanas darbībām veido kundzības un atkarības struktūru principu, uztver sociālo pasauli ideālistisko filozofu manierē “kā priekšstatu un grību”, ar to tuvinoties *politiskam spontānismam*, kas uzskata sociālo šķiru (un īpaši proletariātu) par pēkšņu parādību, kas radusies ne no kā.³

Objektivistiskais skatījums apgūst šķiru attiecību kā spēka attiecību būtību tikai ar nosacījumu iznīcināt visu, kas spēj piešķirt kundzībai likumības šķietamību, bet tām zūd objektivitāte, piemirstot iekļaut sociālo šķiru teorijā to sākotnējo patiesību, cīņā ar kuru tā ir veidojusies, un īpaši – simbolisko attiecību aizsegu, bez kurām šķiru attiecības nevarētu virknē gadījumu realizēt savu “objektīvo” ekspluatācijas attiecību būtību. Citiem vārdiem sakot, objektīvisms aizmirst, ka šķiru attiecību patiesās būtības neatzišana ir šo attiecību neatņemama sastāvdaļa. Patvaļīgas atšķirības, ko reģistrē statistiskās īpašuma sadalīšanās, ko uztver atkarībā no uztveres un novērtēšanas shēmām, kas ir objektīvi saskaņotas ar objektīvajām struktūrām un tāpēc tiek atzītas par leģitīmām, kļūst par atšķirības (dabiskas) zīmēm, kas funkcionē kā simboliskais kapitāls un ir spējīgas nodrošināt *renti par atšķirību*, jo lielāku, jo retākas tās ir (vai, gluži otrādi, mazāk pieejamas, “parastas”, izplatītas, “vulgāras”). Patiesām, tas, kas rada to īpašību vērtību, kuras ir spējīgas funkcionēt kā simboliskais kapitāls, ir nevis (kaut gan viss vedina domāt pretēji) tāds vai citāds apskatīto prakšu vai labumu iekšējais raksturojums, bet to *marginālā vērtība*, kas ir atkarīga no šo labumu skaita un noteikti tiecas samazināties, tiem vairojoties un izplatoties.⁴ Radies cīņā, kurā katrs aģents vienlaikus ir nežēlīgs konkurents un augstākais tiesnesis (vecās alternatīvas terminos – reizē *lupus* un *deus*), simboliskais kapitāls vai tituli, kas to garantē, var tikt aizstāvēti – īpaši inflācijas gadījumā – tikai ar nepārtrauktu cīņu, lai pielīdzinātos un identificētos (vai nu reāli, piemēram, ar laulībām un visām publiskās savienības un oficiālās pievienošanās formām, vai simboliski) ar tieši augstāku grupu un atšķīroties no tieši zemākas grupas.

³ Ir jāierāda atsevišķa vieta visiem, kas savtīgu iemeslu dēļ turas pie sociālās fizikas viedokļa un, balstoties uz lielākās daļas sadaļu objektīvo kontinuitāti, atsaka sociālajām šķirām jebkuru citu realitāti, izņemot eiristisku koncepciju vai statistisku kategoriju realitāti, ko patvaļīgi uzspiedis pētnieks, kas, pēc šo sociālo šķiru domām, ir vienīgais atbildīgais par diskontinuitātes ieviešanu nepārtrauktā realitātē.

⁴ Par cīņām ap muižniecības vai zinātniskiem tituliem, sk. *P. Bourdieu*, *La distinction*, op. cit., p. 180–185.

Prusta aprakstītā salonu un snobisma pasaule skaisti ilustrē šīs ciņas, kādās indivīdi vai grupas pūlas pārveidot sev par labu vispārējo priekšrocību kārtību, kura izriet no spriedumu kopuma, kas nepārtraukti konfrontējas un uzkrājas simbolisko vērtību tirgū. Salona (vai kluba) prestižs ir atkarīgs no tā stingrās ekskluzivitātes (tajā nevar uzņemt maz atzītu personu, nezaudējot salona prestižu) un no uzņemto personu "kvalitātes", ko mērī ar citu salonu "kvalitāti", kuros šīs personas uzņem: svārstības šādā augstākās sabiedrības vērtību biržā, par kurām ziņo augstākās sabiedrības hronikā, tiek mēritas ar šiem diviem kritērijiem, t.i., ar niecīgu nianšu kopumu, kuru novērtēšanai nepieciešama pieredzējusi acs. Pasaulē, kur viss ir klasificēts, tātad arī to pašu var izmantot klasificēšanai, piemēram, vietas, kur ir jāparādās, – šiki restorāni, jāšanas sacikstes, konferences, izstādes; pieminekļi –, un izrādes, kas jāredz (Venēcija, Florence, Baireita, krievu balets), beidzot – slēgtas vietas, kur ir jābūt uzņemtām (šiki saloni un klubi) –, šādā pasaulē vienīgi lieliska klasifikācijas pārvaldīšana (tiklīdz šīs vietas kļūst pārāk apmeklētas, elegances tiesneši tās steidzīgi "deklasificē" un "nodēvē par izgājušām no modes") ļauj panākt vislabāko augstākās sabiedrības investīciju atdevi un vismaz neļaut sevi pievienot grupām, kas nekotējas augstī.⁵

Ciņas, kas norisinās (vismaz svešam vērotājam) tik homogēnu telpu pašās dzīlēs, radot atšķirību it kā *ex nihilo*, pilnīgi apgāž konservatīvo vēstures filozofiju, kas, saistot kārtību ar atšķirību, kas ir enerģijas ģenerētāja (t.i., pēc liberālā kredo, ģenerē enerģiju, uzņēmību utt.), atmasko un nožēlo visu, kas draud sociālai atšķirībai, piemēram, *entropiju*, ieslīgšanu homogēnajā, nediferencētajā, indiferentajā. Tāds "termodinamisks" pasaules skatījums, kas iedveš bailes no "nivelēšanas", nejaušas iedalīšanas, iznīcināšanas "viduvējībā" un "masā", sadzīvo ar buržuāzijas sapni bez proletariāta, kas tagad ir iemiesojies "strādnieku šķiras pārburžuāziskošanas teorijā" vai vidusšķiras ekspansijā līdz sociālā universa robežām, ko baro ideja, ka, samazinoties atšķirībām, sociālā enerģija, t.i., šajā gadījumā šķiru ciņa, samazināsies. Īstenībā, neraugoties uz fizikālistu acīmredzamību, sakarā ar kuru uz nepārtrauktas sadalīšanas skalas sociālās atšķirības būtu

⁵ Tiklab par piemēru var ņemt jebkuru atsevišķu pasauli kultūras ražošanas laukā – piemēram, glezniecības pasauli, kur katra mākslinieka vērtība tiek noteikta analogiskā cita citā balstītu pārdomātu spriedumu spēlē: lieliska "spēles" pazišana (kuras likumi domāti tikai tiem, kuri no tās izslēgti, – un tieši tāpēc), kā jāattiecas pret kritiķiem, tirgotājiem, citiem gleznotājiem, kādi vārdi tiem jāsaka, ar kurām personām jātiekas un no kurām jāizvairās, kādās vietās (īpaši, kādās izstādēs) ir jābūt, bet no kurām jāturas pa gabalu, caur kādām arvien šaurākām un šaurākām grupām ir jāiet, tieši šie apstākļi ir daļa no nosacījumiem, kas ir visideālākie tās *uzticētās vērtības* uzkrāšanai, kas cilvēku dara ievērojamu.

jo mazākas, jo tuvāk aģents atrodas sadalīšanai, redzamās atšķirības nesakrīt ar objektīvajām atšķirībām, un *sociālā apkārtnē, kur lokalizējas pēdējās atšķirības*, bieži ir arī vislielākās spriedzes punkts.

Minimālā objektīvā distance sociālajā telpā var būt vienāda ar maksimālo subjektīvo distanci: cita starpā, tas notiek tāpēc, ka vistuvākais “kaimiņš” visvairāk apdraud sociālo identitāti, t.i., atšķirību (un arī tāpēc, ka cerību un veiksmes salāgojumā tiecas ierobežot tuvējās apkārtnes subjektīvos tīkojumus). Simboliskā loģika tiecas visniecīgākās atšķirības pārveidot absolūtās atšķirībās – visu vai neko: tādu efektu, piemēram, rada *juridiskas robežas* vai *numerus clausus* (kas īpaši parādās konkursu rīkošanā), kas *starp diviem grūti atšķiramiem* (likumīgais mantinieks un bastards, vecākais un jaunākais, pēdējais uzņemtais un pirmais izkritušais utt.) nodibina absolūtu un ilgstošu atšķirību nepārtrauktības vietā, kas saistās ar dažādiem pārrāvumiem dažādās sakarībās. Cīņa par specifisku galējo atšķirību apslēpj vispārējas īpašības – piederību vienai ciltij, šķirai, “objektīvu” solidaritāti, kas eksistē tikai sveša vērotāja skatienam un ko “politizācijas” darbs grib novadīt līdz aģentu apziņai, pārvarot konkurences cīņas darbības. Patiešām, konkurences cīņa ne vien tiecas atcelt klasifikāciju vai pārveidot tās principus, bet pārveidot pozīciju klasifikācijā un tāpēc izšķir tuviniekus, kaimiņus, līdzīgos un izveido efektīvu antitēzi un negāciju vienas šķiras cīņā pret otru, kurā arī veidojas šķira.

Ja simboliskā cīņa tiecas noslēgties tiešā apkārtņē un var radīt tikai vietēja mēroga revolūcijas, tas notiek tāpēc, ka šī cīņa, kā mēs to jau redzējām, ierobežo sevi ar atzišanas zīmju un harisma apliecības institucionalizāciju, tādu kā muižniecības tituli vai universitātes diplomu, objektivētas cieņas zīmes, kas prasa attiecīgas cieņas zīmes pret sevi, tie ir iedarbīgi līdzekļi, kuru rezultāts ir ne tikai sociālās pozīcijas demonstrēšana, bet arī kolektīvā atzišana, ko šis cilvēks var lietot, būdams tiesīgs uz šādu savas nozīmības izrādīšanu. No šīs oficiālās atzišanas rodas tiesības un pienākums (“stāvoklis uzliek pienākumu”) oficiāli un publiski izrādīt oficiāli kodificētas un garantētas atšķirības zīmes (piemēram, apbalvojumus), atbilst noteiktam rangam, pieņemot tam pienākošās simboliskās prakses un atribūtus. “Statusa grupas” tikai piešķir atšķirības stratēģijām institucionālu, proti, kodificētu formu, stingri kontrolējot abas sociālās loģikas fundamentālās operācijas – *apvienošanās* un *atdalīšanos*, pateicoties tām, var notikt atšķirības un tātad arī grupas simboliskās vērtības pieaugums vai samazināšanās; tā notiek ne tikai tīri simboliskā laukā, kur tiek regulēta simbolisko atribūtu lietošana, kas dara redzamas atšķirības un parāda

rangus (t.i., simboliskās bagātības atšķirības zīmes – tādas kā apģērbs vai mājoklis, vai sociālās atzišanas emblēmas – tādas kā visi likumīgās varas atribūti), bet arī reālu apmaiņu līmenī – tādas kā laulības, dāvinājumu vai maltiņu apmaiņa vai vienkārša tirdzniecība, kur tādā vai citā formā var būt vajadzīga savstarpēja identifikācija vai vismaz savstarpēja atzišana. Institucionalizētās atšķirības stratēģijas, ar kurām “statusa grupas” tiecas padarīt par nepārtrauktu un it kā dabisku, tātad leģitīmu, savu faktisko diferenci, simboliski pastiprinot atšķirības efektu, kas ir saistīts ar īpašo pozīciju sociālajā struktūrā, – tā arī ir valdošās šķiras pašapziņa.

Nav tāda sociālā universa, kur katram aģentam ik brīdī nebūtu jāreķinās, kāda vērtība viņam ir uzticēta un kas nosaka to, ko viņš var atļauties, t.i., cita starpā, kādus labumus, kas paši ir hierarhiskoti, viņš var piesavināties vai kādas stratēģijas viņš var pieņemt, turklāt, lai tiktu atzīti, tātad simboliski efektīvi, šiem labumiem vai stratēģijām jāatrodas istajā līmenī, ne augstāk un ne zemāk. Pamats ļoti svarīgām atšķirībām simboliskajā praksē ir to objektivācijas pakāpe statusa barjerās, kuras sankcionē juridiskas robežas, kas liek reālus šķēršļus individa centieniem, nevis vienkārši norāda uz statistiskām robežām. Pēc visa spriežot, simbolisko stratēģiju loma, tāpat kā to efektivitātes objektīvās iespējas, likumsakarīgi pieaug, pārejot no sabiedrībām, kur robežām starp grupām ir juridisku robežu forma un sociālo atšķirību izpausmes regulē isti likumi, kas vērsti pret greznību, pie tādiem sociāliem universiem, kur – kā amerikāņu vidusšķiras gadījumā, ko apraksta interakcionisma teorijas – uzticētās vērtības objektivā nenoteiktība atļauj un pat veicina pretenzijas (t.i., neatbilstību starp subjekta pašnovērtējumu un kluso oficiāli atzīto viņa novērtējumu) un blefa stratēģijas, ar kurām tās tiecas realizēties.⁶

Faktiski atšķirības institucionalizācija, t.i., tās iekļaušanās stingrā un noturīgā lietu vai institūciju realitātē, iet kopsoli ar *inkorporāciju*, kas ir visdrošākais ceļš uz naturalizāciju. Kopš agras bērnības pieļautām un apgūtām kā pašām par sevi saprotamām atšķirīgajām dispozīcijām piemīt dabiskuma acīmredzamība ar tās dabiskajām atšķirībām. Tādējādi maksa par atšķirību ir divkāršojusies, tāpēc ka augstākās atšķirības ideja (tātad maksimālā peļņa) asociējas ar izsmalcinātas uzvedības vieglumu un dabiskumu, t.i., ar tās

⁶ Sociālās pasaules skatījums, ko piedāvā interakcionisms, atbilst sociālam universam ar ļoti zemu simboliskā kapitāla institucionalizācijas līmeni – pilsētu vidusšķiras pasaulei ar tās daudzajām, juceklīgajām (piemēram, “videjās” izglītības diplomu īpašnieki) un mainīgajām hierarhijām, kur objektīvajai nenoteiktībai vispārējā apziņā ir pievienojusies vāja savstarpēja pazīšanās un tai korelatīvs pat minimālu zināšanu trūkums par citu sabiedrības locekļu “visobjektīvāko” ekonomisko un sociālo raksturojumu.

minimālo pašizmaksu. Tādējādi ne tikai izsmalcinātība, ko dēvē par dabisku (kaut arī pats vārds “izsmalcinātība” norāda, ka jēdziens, ko tas izsaka un kas to izsaka, eksistē tikai un vienīgi attiecībā, kas to atšķir no daudz “parastākām”, t.i., statistiski biežāk sastopamām dispozīcijām), bet arī leģitimējoša teatralizācija, kas vienmēr pievienojas varas izpausmēm, izplatās visās praksēs un īpaši patēriņā, kas izrādās distinktīvs, pat netiecoties pēc izsmalcinātības. Varas turētāju dzīves stils pats veicina to varu, kas dara tādu stilu iespējamu, tā ka īstie tā iespējamības nosacījumi paliek nezināmi un tas var tikt uztverts ne tikai kā leģitīma varas manifestācija, bet kā tās leģitimitātes pamats. “Statusa grupas”, kas dibinātas uz “dzīves stilu” vai “dzīves stilizāciju”, ir nevis, kā to domāja Makss Vēbers, kāda atšķirīga šķiru grupa, bet *neatzītas* vai, ja vēlas, sublimētas un tādējādi leģitimētas valdošās šķiras.

Ir jānorāda, iebilstot mehānistiskajam objektivismam, ka simboliskajām formām ir sava loģika un efektivitāte, kas tām piešķir relatīvu autonomiju attiecībā pret objektīvajiem nosacījumiem, kas izpaužas sadalē; ir arī jāatgādina, atbildot marginālistiskajam subjektivismam, ka sociālā kārtība nav veidota ar vienkāršu mehānisku individuālo kārtību summēšanu kā vēlēšanu rezultāts vai cena tirgū. Kolektīvās klasifikācijas un uzticēto vērtību hierarhijas noteikšanā, kas piešķirta indivīdiem un grupām, visiem spriedumiem nav vienāds svars un valdošie ir gatavi izvirzīt vislabvēlīgāko priekšrocības mērogu saviem produktiem (sevišķi tāpēc, ka tiem ir kvazi-monopols uz institūcijām, kuras, piemēram, izglītības sistēma, oficiāli iedibina un garantē rangus). Turklāt priekšstats, ko aģenti veido par savu un citu pozīciju sociālajā telpā (tādējādi, starp citu, priekšstats, ko tie apzināti vai neapzināti par to dod ar savām praksēm vai īpašībām), ir uztveres un novērtēšanas shēmu sistēmas produkts, kas pats ir inkorporēts nosacījuma (t.i., noteiktas pozīcijas simboliskā kapitāla materiālo labumu īpašumu sadalē) produkts, kas balstās ne tikai uz kolektīvā sprieduma rādītājiem, bet arī uz objektīvajiem indikatoriem par reāli ieņemto pozīciju sadalēs, kuru šis kolektīvais spriedums jau ņem vērā. Pat “pasaules” galējā gadījumā – šajā īpaši labvēlīgajā simbolisko biržas spēļu vietā – viena vai otra indivīda vai grupas vērtība ne tik ļoti ir atkarīga no augstāko aprindu stratēģijas, kā domāja Prusts, rakstot: “Mūsu sociālā personība ir citu domāšanas izgudrojums.”⁷ To, kuri valda pār “pasauli”, – Šarli,

⁷ M. Prout, *A la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard (Pléiade), t. 1, p. 19. (Sk. arī Gofmani: “Indivīdam ir jābalstās uz citiem, lai realizētu savu paša attēlu.” E. Goffman, art. cit.)

Bergota vai hercogienes de Germantas – simboliskais kapitāls pieļauj arī kaut ko citu nekā nevērība vai atteikums, atturība vai laipnība, atzinības zīmes un diskreditācijas liecības, cieņas vai necieņas pazīmes, vārdu sakot, visu savstarpēju spriedumu spēli. Tā ir arī eksaltēta forma, kas ietērpj tikpat pliekani objektīvas realitātes kā tās, ko reģistrē sociālā fizika, – pilis vai zemes, īpašuma rakstus, muižniecības titulus vai universitātes diplomus, kad tās tiek pārveidotas ar sajūsminātu, misticētu un savērniecisku uztveri, kas ir raksturīga tieši snobismam (vai, citā limenī, sīkburžuāziskām pretenzijām).

Sociālās fizikas un sociālās fenomenoloģijas alternatīva var tikt pārvarēta tikai no dialektisku attiecību viedokļa, kas veidojas starp materiālā īpašuma universa kārtības un *habitus* klasificējošo shēmu likumsakarībām, šīs sociālās pasaules kārtības produktiem, pateicoties kuriem arī eksistē sociālā pasaule. Šķiras nosacījumu un “šķiras sajūtas” dialektikā, “objektīvos” nosacījumos, kas fiksēti sadalē, un strukturējošās dispozīcijās, kas pašas ir šo nosacījumu strukturētas, t.i., saskaņā ar šīm sadalēm – tieši tādā dialektikā sadales sakārtošanas struktūra nemitīgi realizējas līdz nepazīšanai pārveidotā formā kā hierarhiskotu dzīves stilu diskontinuāla sakārtotība un kā atzišanas priekšstati un prakses, kurus rada to būtības nepazīšana.⁸ *Habitus* izpausmes, kas tiek uztvertas saskaņā ar tā kategorijām, dažādas raksturīgas īpašības simbolizē diferencētu piesavināšanās spēju, t.i., sociālo kapitālu un varu, un funkcionē kā simbolisks kapitāls, nodrošinot pozitīvu vai negatīvu atšķirības rentabilitāti. Opozīcija starp retuma materiālo loģiku un atšķirības simbolisko loģiku (ko apvieno vārds “vērtība” Sosira izpratnē) vienlaikus nozīmē opozīcijas principu starp sociālo dinamiku, kas zina tikai spēka attiecības, un sociālo kibernetiku, kas ir vēriņa tikai pret jēgas attiecībām, kā arī šīs opozīcijas pārvarēšanas principu.

Simboliskās ciņas vienmēr ir daudz efektīvākas (tātad reālistiskākas), nekā uzskata objektīvistiskais ekonomisms, un daudz mazāk efektīvas, nekā to vēlas tīrs sociālais marginalisms: attiecības starp sadali un

⁸ Individuāla un kolektīva uztvere vai, precīzāk, individuāla uztvere, kas orientēta uz kolektīviem priekšstatiem, tiecas radīt kontrastējošus priekšstatus. Katra grupa tiecas definēt vērtības, ar kurām tā asociē savu vērtību pretstatā citu grupu augstākām un, galvenais, zemākām vērtībām – t.i., kas tiek uzskatītas par tādām. Priekšstati (mentālie), kurus dažādas grupas sev veido pēc priekšstatiem (teatrāliem), ko sniedz (tīši vai netīši) citas grupas, ārēji parādās kā opozīciju sistēmas, kas reproducē, akcentējot un vienkāršojot (dažkārt līdz pat karikatūrai) reālas atšķirības starp dzīves stiliem, un reizē veicina sociālo atšķirību veidošanu un to leģitīmāciju, parādot tās kā dabiski veidojušas.

priekšstatiem reizē ir produkts un likme nepārtrauktā cīņā starp tiem, kas atkarībā no pozīcijas, ko ieņem, ir ieinteresēti sagraut sadali, pārveidojot klasifikācijas, kur tās izsaka sevi un leģitīmē sevi, vai, gluži pretēji, saglabā nepazīšanu, šo atsvešināto zināšanu, kas piemēro pasaulei kategorijas, ko diktē pati šī pasaule, un tādējādi apzina sociālo pasauli kā dabisku pasauli. Zināšana ir lieta, kas, nezīnot, ka pati rada to, ko tā atzīst, negrib zināt, ka tas, kas rada tās objekta visbūtiskāko pievilcību, tā harismu, ir tikai neskaitāmu kredīta operāciju produkts, ar kurām aģenti piešķir objektam varu, kurai paši pakļaujas. Postošas darbības specifiskā efektivitāte pastāv iespējā ar apziņas palīdzību pārveidot domāšanas kategorijas, kas palīdz orientēt individuālas un kolektīvas prakses, it īpaši sadales uztveres un novērtēšanas kategorijas.

Simboliskais kapitāls būtu tikai vienkārši cits veids, kā apzīmēt to, ko Makss Vēbers sauca par harismu, ja šis zinātnieks, būdams realistikas tipoloģijas loģikas gūstā (lai gan viņš, bez šaubām, ir vislabāk sapratis, ka reliģijas socioloģija ir varas socioloģijas sastāvdaļa, turklāt tās svarīgākā daļa), neradītu no harismas īpašu varas formu, nevis saskatītu tajā īpašu visas varas dimensiju, t.i., citu leģitimitātes vārdu, leģitimitātes, kas rodas no atzīšanas – nepazīšanas, no ticības, “ko ievērojot personas, kas realizē varu, iegūst prestižu”. Gan snobisms, gan pretenzijas ir ticīgo dispozīcijas, kurus nepārtraukti vajā bailes kļūdities, grēkot pret labo toni vai gaumi un kuri neizbēgami ir pakļauti transcendentai varai. Šīs personas padodas tai jau ar to, ka atzīst šo varu (vienalga, vai tā būtu māksla, kultūra, literatūra, augstā mode vai citi fetiši), tāpat arī šo varu glabātājiem, pašieceltiem tiesnešiem smalkās gaumes jomā, modes māksliniekiem, gleznotājiem, rakstniekiem vai kritiķiem, kas, paši būdami vien kolektīvas ticības radīti, īsteno reālu varu pār ticīgajiem, vienalga, vai runa ir par spēju svētīt materiālos objektus, apveltot tos ar savu kolektīvo svētumu, vai arī par spēju pārveidot to cilvēku priekšstatus, kuri šiem objektiem piešķir viņu varu.

Katrs no sociālās pasaules stāvokļiem tādējādi ir tikai pagaidu līdzsvars, dinamiska procesa brīdis, ar kuru nemitīgi pārtrūkst un atjaunojas atbilstība starp inkorporētām vai institucionalizētām sadalēm un klasifikācijām. Cīņa, kas ir visu sadaļu pamatā, nesaraucjami savieno sevī cīņu par deficītiem labumiem un cīņu par to, lai apstiprinātu leģitīmu veidu, kā uztvert to spēku attiecības, kas parādās sadalēs; un tieši šis priekšstats ar tam piemītošo efektivitāti var veicināt šo spēku attiecību iemūžināšanu vai sagraušanu. Klasifikācijas, kā arī pats sociālās šķiras jēdziens, nebūtu tik spēcīgas (šķiru) cīņas priekšmets, ja tās neveicinātu sociālo šķiru eksistenci, pievienojot

objektīvo mehānismu efektivitātei, kas nosaka sadales un nodrošina to reprodukciju, vēl cita veida atbalstu – šo klasifikāciju strukturēto prātu piekrišanu. Sociālās zinātnes objekts ir realitāte, kas aptver visas cīņas – gan individuālas, gan kolektīvas – un tiecas saglabāt vai pārveidot realitāti, un īpaši tādi šo cīņu veidi, kuru mērķis ir uzspiest leģitīmu definīciju realitātei, kuras tīri simboliskā efektivitāte var veicināt iedibinātās kārtības, t.i., realitātes, saglabāšanu vai sagraušanu.

objektīvo mehānismu, efektivitātei, kas nosaka apstāšus un nodrošina to reproducējamību, vēl citu veidu atbalstu – šo klasifikāciju strukturēto priekšmetu pārskaidro. Sociālais zinātnes objekts ir realitāte, kas apņemas visus cilvēkus – gan individuālus, gan kolektīvus – un tādēļ jānoskaidro vai pārveido realitāti, un šajā tīklā šo citu veidu, kuru mērķis ir izspiest loģiskā efektivitāte, kā arī tīri simboliskā efektivitāte var veicināt individuālu kārtību, kā arī kolektīvu, sabiedrības vai valsts kārtību.

3. GRAMATA

PRAKTISKĀS LOĢIKAS

IEVADS

No visiem zinātniskās prakses pārveidojumiem, kas izriet no attiecību pret objektu pārmaiņām vai, precīzāk, objektivācijām, ir kaut kas, kas noved pie atklātas vai slēptas likumības un normatīvu un rituālu valodas atmešanas, kas neizsaka neko citu kā ierobežojumus, kas pievienoti vērotājam no ārienes, un šo ierobežojumu ignorēšanas. Patiešām, jo vairāk dispozīciju ražošanas nosacījumi līdzinās tiem, kuros tie darbojas, ražojot ikdienas prakses, jo sociāli veiksmīgākas un tādējādi neapzināmākas šīs prakses var būt: objektīva dispozīciju un struktūru pielāgotība nodrošina atbilstību objektīvām prasībām un neatliekamībām, kam nav nekā kopīga nedz ar normu, nedz apzinātu atbilstību likumam, un piešķir finalitātes šķietamību, kam nav nekā kopīga ar apzinātu objektīvi sasniedzamu mērķu izvirzīšanu. Bez šaubām, paradoksāli, ka sociālā zinātne visvairāk runā likuma valodā tur, kur šī valoda ir pilnīgi neadekvāta, t.i., sociālo formāciju analizē, kur objektīvie nosacījumi ilgu laiku ir nemainīgi un normatīvā daļa reālā prakšu noteikšanā stipri samazinās, galveno uzticot *habitus* automātismam. Ir sliecība pierādīt, ka, vismaz šajā gadījumā, saruna par priekšmetu izsaka ne tik daudz pašu priekšmetu, cik autora attiecības ar to.

Kustība no normas pie stratēģijas ir analogiska kustībai no "pirmsloģiskas" vai "pirmatnējas" domas pie ģeometriskā ķermeņa, "vadītāja", kas caurcaurēm pārņemts ar sociālās pasaules nepieciešamību: tā tiecas ieņemt vietu pašā prakses pamatā, lai to fiksētu, kā teicis Markss, "kā konkrēta cilvēka aktivitāti, kā praksi subjektīvā veidā". Sprotams, ka atkarībā no tā, cik šādam domāšanas veidam izdodas pārvarēt nesasniedzamu attālumu, kas uztver praksi kā *objektu*, kurš novērotājam parādās kā svešķermenis, šis domāšanas veids var kļūt par *teorētisku subjektu* citu vai savai pašā praksei, bet pavisam citādi, nekā to iedomājas "dzīvās pieredzes" apdziedātāji. Šāda *piesavināšanās* paredz lielu darbu, kas nepieciešams, lai vispirms objektīvētu objektīvās vai inkorporētās struktūras, lai pārvarētu distanci, kas

piemīt objektivācijai, un tādējādi kļūtu visa tā citādā, kas ir pašā un citos, subjektu. Turklāt zinātniskais darbs šajā gadījumā sagādā jaunu pieredzi, tuvinot svešinieku, bet, neatņemot tam neko no svešādības, tas ļauj vistuvāk iepazīt svešo no svešākajiem un vienlaikus saglabāt distanci ar vispersoneiskākā vissvešāko, kas ir patiesas piesavināšanās nosacījums.

Etnoloģija pārstāj būt tīrās mākslas veids, pateicoties eksotisma distancējošam spēkam, tā pilnīgi atbrīvojas no jebkādam aizdomām par vulgārām saitēm ar politiku, lai kļūtu par īpaši spēcīgu socioanalizes formu. Cik iespējams, virzot subjektivitātes objektivāciju un objektivitātes subjektivāciju, etnoloģija liek atklāt šajā hiperboliskajā vīrišķīgo fantāziju realizācijā, ko piedāvā kabilu pasaule, kolektīvā bezapzinātā patiesību, kas vajā antropologu un viņu lasītāju prātus, vismaz to vīriešu daļas prātus. Līdzjūtīgai vai iebiedētai fascinācijai, ko var izraisīt šis apraksts, patiešām nav jānoslēpj, ka tās pašas diskriminācijas, kas nolemj sievietes nepārtrauktiem, pazemojošiem un neredzamiem darbiem, pastāv arī šodien (jo neapstrīdamāk, jo zemāk mēs kāpjam pa sociālās hierarhijas kāpnēm) gan lietās, gan prātos. Nebūtu grūti homoseksuāļiem (un varbūt, vēl vispārīgāk, intelektuāļiem) piešķirtajā statusā atrast attēla ekvivalentu, kāds kabilēm ir par "atraitnes dēlu" vai "meiteņu puiku", kas atbilst vissievīšķīgākajām no vīriešu nodarbēm.

Būdams seksuālā darba dališanas produkts, kas pārveidots īpašā darba seksuālās dališanas formā, *pasaules sadalījums* ir vislabāk pamatotā no kolektīvajām un tālab objektīvajām ilūzijām: dibināts uz bioloģiskajām atšķirībām un sevišķi tām, kas skar radišanas un reproducēšanas darba sadalījumu, pasaules sadalījums ir dibināts arī uz ekonomiskām atšķirībām un sevišķi tām, kas ir pretstatā darba laikam un ražošanas laikam un kas ir pamatā darba dalījumam starp dzimumiem. Plašākā nozīmē runājot, nav tādas sociālās sakārtas, kas netiecas pildīt simbolisku darbību, kura orientēta uz sevis saglabāšanu, reāli apgādājot aģentus ar dispozīcijām un ar tām praksēm un īpašībām, sākot ar redzamām ķermeņa īpašībām, ko piešķir sadalījuma principi. Cēlušies no sociālās realitātes, šie principi veicina pašu sociālās sakārtas realitāti un, dispozīciju formā realizējoties ķermeņos, kas ir klasifikācijas rezultāts, rada šķietami kolektīvu pamatu klasificējošiem spriedumiem, piemēram, sieviešu sliecībai uz "pazemīgiem un viegliem" darbiem vai piekāpīgām un padevīgām domām; šie principi tiek pielietoti visās praksēs, kas tiecas, kā, piemēram, maģija un daudzas citas šķietami brīvākas dumpīguma formas, satricināt iedibinājušos kārtību praksēs vai nodomos, kas sakārtoti saskaņā ar principiem, kuri izriet no šīs kārtības.

1. nodaļa

ZEME UN LAULĪBU STRATĒGIJAS

Majorāta īpašnieks, pirmdzimtais dēls, pieder zemei. Tā viņu manto.

K. Markss. Kritiskas piezīmes par politisko ekonomiju

Vairums analītiķu raksturoja bērnīšu mantošanas sistēmu ar “pilnām pirmdzimtā tiesībām”, kas var aizsargāt tiklab vecāko meiteni, kā zēnu, tāpēc ka viņu juridiskās kultūras izjūta liek viņiem pieņemt sieviešu tiesības ne tikai uz mantojuma daļu, bet arī uz mantinieces statusu kā šīs sistēmas atšķirīgo īpašību.¹ Istenībā šā vīrišķā priekšrocības principa, galvenā dzimtas interešu aizstāvības instrumenta, vai, kas ir viens un tas pats, patrimonijas pārkāpums parāda tikai galējo līdzekli dzimtas un īpašuma aizsardzībā.² Vienīgi tikai *force majeure* gadījumā, kas rodas, kad nav vīriešu kārtas pēcnācēja, nepieciešamība par katru cenu noturēt īpašumu dzimtā var novest pie izmisuma pilna lēmuma uzticēt sievietei pienākumu nodrošināt īpašuma pāreju, dzimtas turpinājuma pamatu (ir zināms, ka mantinieka statuss pienākas nevis pirmdzimtajam bērnam, bet pirmajam zēnam, pat ja viņš ir piedzimis pēdējais). Katra bērna laulības, vecākā vai jaunākā, zēna vai meitenes, rada īpašu problēmu ģimenei, ko tā var atrisināt, tikai liekot lietā visas iespējas, kuras sniedz mantošanas vai matrimoniālā tradīcija, lai

¹ Šis teksts ir pilnīgi pārstrādāta versija rakstam, kas pirmoreiz parādījās *Annales*, 4–5, 1972. gada jūlijā–oktobrī, 1105.–1125. lpp.

² Juridismam piemītošās kļūdas nekad nav tik acīmredzamas kā tiesību zinātnes vēsturnieku darbos, un parasti visa viņu izglītība un arī viņu izmantoto dokumentu raksturs (tādi kā notāru akti, juridiskas piesardzības kombinācijas, ko radījuši profesionāli notāri, zinātniskas tradīcijas glabātāji, un procedūras, ko tiešām piedāvā viņu pakalpojumu izmantotāji) tiecas formālu likumu veidā kanonizēt mantošanas un matrimoniālās stratēģijas.

nodrošinātu īpašuma saglabāšanu. Visi līdzekļi ir labi, lai veiktu šo svarīgāko funkciju, un gadās, ka, lai uzticētu sievietēm īpašuma saglabāšanu, ķeras pie stratēģijām, ko antropoloģiskās likumības taksonomijas uzskatītu par neatbilstošām, vai arī pārkāpj "dzimtas pārākuma principu", kas ir tik dārgs Fortsam. Tādējādi tiecas samazināt vai pat anulēt, ja nepieciešams ar legāliem paņēmieniem, postošās sekas, kādas mantošanas divpusējā režīmā izraisa neizbēgamās koncesijas, vai arī, kas notiek biežāk, ģenealoģiskajā kokā objektīvi ierakstītajām attiecībām liek izturēt visas nepieciešamās manipulācijas, lai attaisnotu *ex ante* vai *ex post* tuvinašanos vai laulības, kas visvairāk atbilst dzimtas interesēm, t.i., tās materiālā vai simboliskā kapitāla nosargāšanai vai palielināšanai.

Ja pieņem, ka katra bērna laulības ģimenei nozīmē to pašu, ko gājiens kāršu spēlē, ir redzams, ka šā gājiena vērtība (mērīta pēc sistēmas kritērijiem) ir atkarīga no spēles kvalitātes divējādā nozīmē, t.i., no kāršu sadales kā saņemto kāršu kopuma, kuru spēku nosaka spēles noteikumi, un vairāk vai mazāk izveicīgas šo kāršu lietošanas. Citiem vārdiem sakot, matrimoniālās stratēģijas vienmēr tiecas, vismaz labāk situētajās ģimenēs, sasniegt "spožas laulības" un ne tikai laulības, bet arī maksimizēt ekonomiskos un simboliskos labumus, kas saistīti ar jaunu attiecību nodibināšanu, visos gadījumos tās vada materiālā un simboliskā īpašuma vērtība, kas var tikt iesaistīta darījumā, ko nosaka to interešu sistēmas, kuras piemīt dažādiem pretendentiem uz īpašuma pārvaldišanu, atvēlot viņiem atšķirīgas tiesības uz īpašumu atbilstoši viņu dzimumam un dzimšanas secībai. Vārdu sakot, mantošanas veidus nosaka dzimumam un dzimšanas secībai atbilstošās matrimoniālās iespējas, kuras dzimta piešķir vienas un tās pašas ģimenes pārstāvjiem atkarībā no viņu sociālās pozīcijas, ko, galvenokārt, bet ne tikai, nosaka tās patrimonijas vērtība.

Ja matrimoniālās stratēģijas galvenā un tiešā funkcija ir sagādāt līdzekļus dzimtas reprodukcijas nodrošināšanai, tātad darbaspēka reprodukcijai, tai ir arī jānodrošina patrimonija integritātes aizsardzība, turklāt ekonomiskā vidē, kur dominē naudas trūkums. Tā kā tradicionāli mantotā patrimonija daļa un kompensācija, kas izmaksāta precību brīdī, ir viens vesels, īpašuma vērtība ir tā, kas nosaka *adot* summu (no *adoutà*, veikt dāvinājumu, dot pūru), tas savukārt nosaka tās turētāja matrimoniālos centienus, tāpat kā *adot* summa, ko pieprasa nākamā laulātā drauga ģimene, ir atkarīga no tās labklājības līmeņa. No tā izriet, ka ar *adot* starpniecību ekonomika pārvalda matrimoniālās apmaiņas, jo parasti precības notiek starp ģimenēm, kam ir vienāds ekonomiskais stāvoklis.

Pretstats, kas no zemnieku masas nošķir "aristokrātiju", kas atšķiras ne tikai ar materiālo, bet arī sociālo kapitālu, kurš mērojams ar ģimenes radnieku kopuma vērtību abās linijās un vairākās paaudzēs,³ ar dzīves stilu, kam jāparāda tās cieņa pret goda vērtībām, un sociālo piederību, kas to ieskauj, izraisa dažu laulību neiespējamību (principā), kuras uzskata par mezaliansēm. Vareno ģimeņu statuss nekad nav nedz pilnīgi atkarīgs, nedz pilnīgi neatkarīgs no to ekonomiskās bāzes, un mezalianses atteikumam vienmēr ir piejaukta ekonomiskā interese, "maza ģimene" var rauties vai pušu, lai izprecinātu vienu no savām meitām kādam "lielam vecākajam dēlam", kamēr vecākais no "dīzas ģimenes" var noraidīt no ekonomiskā viedokļa daudz izdevīgāku partiju, lai apprecētos atbilstoši savam stāvoklim. Taču pieļaujamās nevienādības pakāpe vienmēr ir ierobežota, un ārpus zināmas robežas ekonomiskās atšķirības patiešām kavē savienību slēgšanu. Vārdu sakot, bagātības nevienlīdzība tiecas noteikt īpašus segmentācijas punktus iespējamo partneru laukā, ko objektīvi iezīmē katram individam atkarībā no viņa ģimenes pozīcijas sociālajā hierarhijā.

Tiesību vārdnīca, kuru tiecēji labprāt izmanto, lai aprakstītu ideālu normu vai aptvertu atsevišķu notāra izskaidrotu un no jauna interpretētu gadījumu, reducē sarežģītās un smalkās stratēģijas, ko pielieto ģimenes – un tās ir vienīgās kompetentās (abās nozīmēs) šajā jomā, līdz formāliem likumiem. Katram jaunākajam vai jaunākajai ir tiesības uz noteiktu īpašuma daļu, *adot*. Tā kā šī īpašuma daļa galvenokārt tiek piešķirta laulību slēgšanas brīdī un, lai izvairītos no īpašuma sadrumstalošanas, gandrīz vienmēr skaidrā naudā un ļoti reti zemes stūriša formā (vienkārša ķīla, ko vienmēr var izpirkt ar noteiktas iepriekš iemaksātas summas palīdzību), tā bieži tiek nepareizi uzskatīta par identisku pūram, kaut gan tā ir tikai kompensācija jaunākajiem apmaiņā pret viņu atteikšanos no zemes. Kad ģimenē ir tikai divi bērni, jaunākajam tiek noteikta trešā daļa no īpašuma vērtības. Citos gadījumos īpašuma vērtības ceturtdaļa, kas ir izslēgta no sadales, ir rezervēta vecākajam, jaunākie saņem katrs

³ Tā kā aģentiem pieder *totāla* ģenealoģiska informācija laulību savienības jomā (kas pieļauj nepārtrauktu kompetences mobilizāciju un aktualizāciju), blefošana ir gandrīz neiespējama ("B. ir ļoti liela auguma, bet viņa ģimenē, salīdzinot ar A., viņš ir ļoti mazs"), ikviens indivīds jebkurā brīdī var tikt salīdzināts ar objektīvo patiesību, t.i., (saskaņā ar iezemiešu kritērijiem) viņa radnieku kopuma vairākās paaudzēs sociālo vērtību. Citādi notiek attālu laulību gadījumā: "Tas, kurš precas tālu," mēdz teikt, "vai nu krāpj, vai viņš tiek aprāpts (par preces vērtību)."

vienādu daļu no palikušās vērtības, kas tiek dalīta atbilstoši bērnu skaitam (vecākais tāpat saņem ceturto daļu un vēl vienu daļu).⁴

Patiešām, dališana vienmēr ir izmisīgs solis. Ārkārtējs skaidras naudas trūkums (kas vismaz daļēji ir saistīts ar to, ka bagātība un sociālais statuss vispirms tika mērīti ar īpašuma lielumu) noved pie tā, ka, par spīti iespējai, ko dod paradums sadalīt maksājumus termiņos uz vairākiem gadiem un nereti līdz pat vecāku nāvei, kompensācijas izmaksa dažkārt bija neiespējama: tad bija jāķeras pie īpašuma dališanas kāda no jaunāko bērnu laulību gadījumā vai vecāku nāves gadījumā, lai maksātu *adot* vai izdalītu jaunākajiem viņu daļu zemes īpašuma veidā, taču paturot cerību reiz atjaunot patrimonija vienotību, ja izdosies sakrāt nepieciešamo naudu, lai atpirktu pārdotās zemes.⁵

Lai gan pētījuma gaitā nebija paredzēts veikt aptauju, lai noteiktu dališanas biežumu noteiktā laika posmā, šķiet, ka tādu piemēru ir visai maz (ja tie vispār nav izņēmumi) un tos rūpīgi glabā kolektīvā atmiņā. Piemēram, tiek stāstīts, ka ap 1830. gadu īpašums un māja *Bo* (liels divstāvu nams *a dus soulès*) tika sadalīts starp mantiniekiem, kuri nespēja panākt draudzīgu vienošanos: "Kopš tā laika viss īpašums ir grāvju un žogu izrakņāts." "Sadales rezultātā divas vai trīs ģimenes dažkārt dzīvoja vienā mājā, katrai piederēja savs stūris un sava zemes daļa. Telpa ar kamīnu šajā gadījumā vienmēr pienācās vecākajam. Tā bija īpašumos Hi., Qu., Di.

An. ciematā bija zemes gabali, kas nekad netika atdoti. Dažus zemes gabalus atpirka vēlāk, taču ne visus. Sadale radīja briesmīgas grūtības. Qu. īpašumā, kas tika sadalīts starp trim bērniem, vienam no jaunākajiem bija jābrauc apkārt cita daļai, lai aizvestu zirgus uz viņam atvēlēto attālo lauku." (P.L.)

⁴ Strīda gadījumā vērsties pēc palīdzības pie vietējiem ekspertiem, kurus izvēlējās dažādās pusēs, ķērās pie, cik vien iespējams, precīzas īpašuma novērtēšanas. Vienojās par "dienas" (*journalade*) izmaksu laukos vai mežos, vai papardēs, par pamatu ņemot īpašuma pārdošanas cenu kaimiņos vai blakus ciematā. Šie aprēķini bija diezgan precīzi, un tāpēc tiem piekrita visi. "Piemēram, T. īpašuma novērtējums bija 30 000 franku (ap 1900. gadu). Ģimene bija tēvs, māte un seši bērni: viens zēns un piecas meitenes. Vecākajam atvēl ceturto daļu, tāpat 7500 franku. Paliek 22 500 franku, kas jādala sešās daļās. Jaunāko daļa ir 3750 franku, 3000 franku var izmaksāt skaidrā naudā un 750 franku ligavas pūrā – palagos, rupja audekla dvieļos, dvieļos, kreklos, pēļos, arī *lou cabinet* (skapi) vienmēr gādā jaunā sieva." (Ž. P. A.)

⁵ Pielietojot principu, saskaņā ar kuru īpašums vairāk pieder dzimtai nekā individam, dzimtas īpašuma daļas izņemšana deva katram dzimtas loceklim iespēju atdot īpašumā labumus, kas varētu tikt atsavināti. "Mātes māja" (*la maysou mayrane*) saglabāja "atdošanas tiesības" (*lous drets de retour*) uz zemēm, kas tika dotas pūrā vai pārdotas. Tas nozīmē, ka, pārdodot šīs zemes, zināja, kādām mājām ir šādas tiesības, un tās tika atzītas." (Ž. P. A.)

Taču ģimenes īpašums būtu ļoti slikti aizsargāts, ja formula, kas noteica *adot* un līdz ar to ar precību vērtību, būtu uzspiesta ar juridiska likuma spēku un ja nebūtu zināmi citi līdzekļi, lai atvairītu sadales draudus, kurus visi uzskatīja par nelaimi. Īstenībā tie bija vecāki, kas, kā mēdz teikt, “taisa vecāko”, un dažādi teicēji apgalvo, ka senākos laikos tēvs bija brīvs pēc sava prāta izlemt par jaunākajiem piešķiramās kompensācijas summu, un neviens likums nenoteica proporcijas; zinot, ka zināmā skaitā ģimeņu bērniem, un īpaši jaunlulātajiem, līdz pat “veco” nāvei nebija pieejama pilnīgi nekāda informācija un, vēl vairāk, kontrole pār ģimenes finansēm (ziņas par visiem svarīgajiem darījumiem, piemēram, lopu pārdošanu, tika uzticētas vecajai mājas saimniecei un “ieslēgtas” skapī), ir jāšaubās, ka juridiskie likumi jekad būtu ievēroti burtis burtā ārpus gadījumiem, kas juristiem un notāriem ir jāzina, t.i., patoloģiskiem gadījumiem, vai tiem, kuri priekšlaikus rada juridisku pesimismu un *vienmēr* ir paredzēti līgumos; statistiski tie ir sastopami ārkārtīgi reti.⁶ Patiešām, ģimenes galva vienmēr ir bijis brīvs spēlēties ar “nosacijumiem” (sākot ar Civillikuma normām), lai vairāk vai mazāk slepeni aizsargātu to vai citu savu bērnu, izmantojot dāvinājumus skaidrā naudā vai ar fiktīvu pārdošanu. Nekas nebūtu naivāk, kā burtiski saprast vārdu “sadle”, ko dažkārt lieto, lai apzīmētu ģimenes “vienošanās”, kurām ir gluži pretējs mērķis – izvairīties no īpašuma sadales. Tāda, piemēram, ir “mantinieka noteikšana”, kas visbiežāk norisinājās mierīgi, kādam no bērniem apprecoties vai dažkārt ar testamenta palīdzību (daudzi tā darīja 1914. gadā, kad devās karā). Pēc īpašuma novērtēšanas ģimenes galva noteica katra tiesības, mantinieka tiesības, kas varēja arī nebūt vecākais, un jaunāko tiesības, kuri bieži labprātīgi piekrita daudz labvēlīgākām dispozīcijām mantiniekam nekā Civillkodeksā vai pat pēc paraduma noteiktā likumā un kuri – kad šīs procedūras iemesls bija viņu precības – saņēma kompensāciju, kurai līdzvērtīgu varēja saņemt pārejē bērni to laulību brīdī vai vecāku nāves gadījumā.

Īpašuma interesēs ģimenes galva varēja neievērot tradīciju, ka mantinieka tituls parasti pienāktos pirmdzimtajam dēlam: tā bija gadījumā, ja vecākais nebija sava stāvokļa cienīgs vai ja radās reāls izdevīgums no tā, ka manto cits bērns (piemēram,

⁶ Viss vedina domāt, ka neskaitāmi aizsardzības pasākumi, ar kuriem laulības līgumi apņēma *adot* un kuri tiecas nodrošināt tā “neatsavināmību, neatņemamību un neapķīlāmību” (galvojumi, “parādu saraksti” utt.), ir juridiskās izdomas produkti. Tādējādi laulāto šķiršanās, laulības šķiršana, kuras līgumā ir noteikumi, kas izraisa pūra atdošanu, praktiski nav zināmi zemnieku sabiedrībā.

ja jaunākais ar savām laulībām varēja viegli sekmēt divu kaimiņos esošu īpašumu apvienošanu). Tēvs bija tik liela un vispārāzīta morāla autoritāte, ka saskaņā ar paradumu mantinieks varēja tikai pakļauties lēmumam, ko diktēja rūpes nodrošināt klana turpināšanos un piešķirt tam iespējami vislabāko virzienu. Vecākajam tika automātiski atņemts viņa tituls, ja viņš aizgāja no mājas, jo mantinieks, kā tas ir labi redzams mūsdienās, vienmēr ir tas, kurš paliek pie zemes.

Varētu vēl turpināt nelikumīgos vai regulētos mantošanas noteikumu pārkāpumu piemērus, taču pastāvētu iespēja iekrist juridiskās domāšanas lamatās. Ja nav pārliecības, ka "izņēmums apstiprina likumu", tas kā tāds katrā ziņā tiecas apstiprināt likuma *eksistenci*. Patiešām, visi līdzekļi ir labi, lai aizsargātu patrimonija veselumu un atvairītu iespējamo nekustamā īpašuma un ģimenes sadali, ar ko draud katras laulības.

Principi, kas ar *adot* starpniecību tiecas izslēgt laulības starp pārāk nevienlīdzīgām ģimenēm pēc slēpta aprēķina, kura mērķis ir *maksimizēt materiālo un simbolisko peļņu*, kas varētu rasties no matrimoniālajiem darījumiem ģimenes ekonomiskās neatkarības robežās, kombinējas ar principiem, kas, nosakot matrimoniālās stratēģijas, vīriešiem piešķir galveno lomu un vecākajiem dēliem – pārākumu. Vīriešu pārākums pār sievietēm noved pie tā, ka pat tajos retajos gadījumos, kad īpašuma tiesības var tikt nodotas ar sieviešu starpniecību un kad var nosacīti identificēt ģimeni ("māju"), šo monopolistisko grupu, ko nosaka sevišķas labumu iegūšanas īpašumtiesību virknes, ar tiesību turētājiem uz īpašuma pārvaldījumu neatkarīgi no viņu dzimuma, mantinieka statusa piešķiršana sievietei (mēs to redzējām) var notikt tikai ārkārtējā gadījumā, t.i., trūkstot vīriešu kārtas pēcnācējam. Meitas ir lemtas jaunāko statusam, vienalga, kādā secībā viņas dzimušas, ja ir kaut vai tikai viens zēns, pat jaunāks. Tas ir saprotams, ja zina, ka "mājas saimnieka" (*capmaysouè*) stāvoklis, vārda, reputācijas un grupas interešu glabātāja un garanta statuss ietver sevī ne tikai tiesības uz īpašumu, bet arī tīri politiskas tiesības realizēt varu grupas iekšienē un it īpaši pārstāvēt un iesaistīt ģimeni attiecībās ar citām grupām.⁷ Saskaņā ar sistēmas loģiku šīs tiesības var gulties tikai uz vīrieti, tātad uz vecāko

⁷ "Mājas" galvam bija monopols uz ārējām attiecībām un īpaši svarīgiem darījumiem, tādiem, kas tiek apspriesti tirgū; tādējādi viņam bija vara pār visiem ģimenes naudas līdzekļiem un līdz ar to visu tās ekonomisko dzīvi. Jaunākais dēls visbiežāk bija piesaistīts mājai (kas mazināja viņa izredzes uz laulībām) un varēja iegūt zināmu ekonomisku neatkarību, tikai veidojot (piemēram, ar kara pensiju) nelielus ietaupījumus, kuru dēļ viņu apskauda un cienīja.

vīriešu kārtas līnijā, vai, ja tāda nav, uz mantinieces vīru, kurš kļūst par mantinieku caur sievu. Dažos gadījumos tam, kurš kļuvis par mantinieku caur sievu, ir pat jāziedo savs ģimenes vārds par labu "mājai", kas viņu ir piesavinājusies, uzticot tam savu īpašumu.⁸

Otrs princips, vecākā pārkums pār jaunākajiem, tiecas padarīt patrimoniju par īstu ekonomisku un politisku ģimenes lēmumu subjektu. Vienādojot ģimenes galvas intereses ar īpašuma interesēm, ir vairāk iespēju noteikt savu identificēšanos ar īpašumu, nekā izmantojot jebkuru precīzu un saprotamu normu. Apliecināt varas pār zemi nedalāmību, kas pieder vecākajam, nozīmē apliecināt zemes nedalāmību un iecelt vecāko par tās aizstāvi un nodrošinātāju. (Pierādījums tam, ka "vecākā tiesības" ir tikai pārveidotu patrimonijas tiesību uz vecāko apliecinājums, ir opozīcija starp vecākajiem un jaunākajiem, kas pastāv tikai ģimenēs, kurām pieder īpašums, un tā zaudē jebkuru nozīmi pie nabagiem, sikiem īpašniekiem, laukstrādniekiem vai kalpiem. "Nav ne vecākā, ne jaunākā," sacījis kāds teicējs, "kad nav nekā, ko plūkt.") Akta patvaļīgums, ar kādu par mantinieku *ieceļ* vecāko no bērniem, savienojot *sociālo atšķirību* ar bioloģisko atšķirību, ko bieži iezīmēja acīm redzamas dabiskas līdzības zīmes. Piemēram, augums netiek uztverts kā tāds: šķietami tā ir daba, kas caur dzimšanas secību no paša sākuma nosaka to, kurš pieder zemei un kuram pieder zeme; un institucionālā atšķirība tiecas ar retiem izņēmumiem pārveidoties dabiskā atšķirībā, tāpēc ka grupai ir vara nolemt objektīvai un tād arī subjektīvai atšķirībai tos, pret kuriem tā izturas atšķirīgi: vecāko un jaunāko, vīrieti un sievieti, dižciltīgo un zemas kārtas cilvēku. Mantinieka iecelšana, kas, tāpat kā katrs institūcijas akts, izriet no maģijas loģikas, rod savu pilnīgu realizēšanos, tikai pateicoties *inkorporācijai*. Ja, kā teicis Markss, īpašums piesavinās savu īpašnieku, ja zeme manto to, kurš ir tās mantinieks, tas notiek tāpēc, ka mantinieks, vecākais, ir zeme (vai uzņēmums), kas kļuvis par cilvēku, kļuvis par ķermeni, iemiesojies struktūras formā, kura

⁸ Lai pārlicinātu sevi par *relatīvu* politisko tiesību autonomiju attiecībā uz īpašuma tiesībām, pietiek apskatīt formas, kādas ir *adot* pārvaldīšanai. Lai gan sieva teorētiski paliek *adot* īpašniece (pienākums atdot tā ekvivalentu daudzumā un vērtībā vienmēr paliek spēkā), vīrs turēja tiesības to lietot un, reiz nodrošinājis pēcnācējus, viņš varēja sievas pūru izmantot, lai apgādātu jaunākos (viņa tiesības bija stingri ierobežotas, kad bija runa par nekustamo īpašumu un īpaši – zemi). No savas puses mantinieci bija identiskas tiesības uz pūra labumiem, ko atnesis viņas vīrs, tādas pašas kā vīram uz viņa sievas pūru, sievas vecāki baudīja ienākumus no labumiem, ko bija sagādājis viņu znots, un veica īpašuma pārvaldīšanu līdz pat savai nāvei.

veido prakses, kas atbilst mantojuma integritātes saglabāšanas fundamentālajam imperatīvam.

Vecākajam piešķirtās privilēģijas, kas ir vienkāršs patrimonija nedalāmības saglabāšanas absolūtas prioritātes ģenealogisks tulkojums, kā arī priekšrocības, kas piešķirtas dzimtas vīriešu kārtas pārstāvjiem, sekmē stingru homogāmijas aizstāvību un aizliedz vīriešiem "laulības ar paaugstinājumu", ko varētu izraisīt materiālā un simboliskā labuma palielināšanas meklējumi: vecākais nevar precēties pārāk augstu, ne tikai baidoties no tā, ka būtu kādu dienu jāatdod *ador*, bet arī un galvenokārt tāpēc, ka viņa pozīcija mājas varas attiecību struktūrā ar to tiktu apdraudēta; viņš nevar precēties pārāk zemu, baidoties nonākt negodā ar mezaliansi un nespēt dot pūru jaunākajiem. Jaunākajam vēl vairāk nekā vecākajam ir jāizvairās no materiāliem un simboliskiem riskiem un izmaksām, ko izraisa mezalianse, vēl mazāk, nepakļaujot sevi dominējošam un pazemojošam stāvoklim, viņš var atļauties laulības, kas ievērojami pārsniedz viņa statusu.⁹

Par spīti ģimenes veiktajam iespaidošanas darbam, ko nemitīgi pastiprina visa grupa, kas bez mitas atgādina vecākajam, īpaši no "lielas mājas", ka privilēģijas un pienākumi, kādi piederas viņa kārtai, mantinieku un mantojuma identificēšanās ne vienmēr notiek bez konfliktiem un drāmām, un tā neizslēdz nedz pretrunas starp dispozīcijām un struktūrām, kas var tikt piedzīvotas kā konflikti starp pienākumu un jūtām, nedz – vēl vairāk – viltības, kas tiek liktas lietā, lai nodrošinātu individuālo interešu apmierināšanu sociāli pieņemtā robežās. Tā vecāki, kas citos gadījumos paši varēja pārkāpt paradumu, lai apmierinātu savas sliekšmes (piemēram, ļaujot savam mīļākajam bērnam izveidot sev nelielu ietaupījumu),¹⁰ uzskatīja par savu pienākumu aizliegt mezalianses un, par spīti jūtām, uzspīst savienības, kas ir labākas, lai saglabātu sociālo struktūru, saglabājot

⁹ Laulības piešķirā zemnieku ģimenēm vienu no vissvarīgākajām iespējām realizēt naudas un vienlaikus simboliskas apmaiņas, kas spēj nostiprināt apvienotu ģimeņu pozīciju, kuras ir attālinātas sociālajā hierarhijā, un ar to pašu atkal apliecināt šo hierarhiju. Tieši tāpēc laulības, kas varēja noteikt materiālā un simboliskā kapitāla pieaugumu, saglabāšanu vai izšķērdēšanu, bez šaubām, bija jebkuras sociālās struktūras dinamikas un statikas pamatā, protams, atražošanas veida nemainības robežās.

¹⁰ Starp viltībām, kuras lieto, lai aizsargātu bērnu, viena no visizplatītākajām bija pirms laulībām piešķirt viņam trīs lopus, kas doti kā *gaslhes* (ligums, ar kuru vienu vai vairākus lopus pēc tam, kad ir noteikta to vērtība, uztic drošam draugam; produktus sadala starp ligumslēdzējām pusēm, tāpat kā peļņu vai zaudējumus no gaļas pārdošanas), tā sagādājot labu peļņu.

dzimtas pozīciju šajā struktūrā, vārdu sakot, pieprasīt no vecākā, lai viņš samaksā izpirkuma naudu par savu privilēģiju, pakārtojot savas paša intereses dzimtas interesēm: “Es redzēju atsakāties no laulībām 100 franku dēļ. Dēls gribēja precēties. Kā tu samaksāsi jaunākajiem? Ja tu gribi precēties (ar tādu), vācies projām!” T. ģimenē bija piecas jaunākās meitas; vecāki radīja labvēlības režīmu vecākajam dēlam. Viņam deva labāko “speķa” gabalu un visu pārējo. Vecākais bieži bija mātes lutināts līdz tam brīdim, kad viņš sāka runāt par laulībām... Jaunākajām meitām – ne gaļas, nekā. Kad pienāca brīdis izprecināt vecāko dēlu, trīs jaunākās meitas jau bija izprecinātas. Puisis milēja meiteni, kam nebija ne plika graša. Tēvs viņam sacīja: “Tu gribi precēties? Es samaksāju (par) jaunākajām, tev jāpagādā nauda, lai maksātu (par) abām pārējām. Sieva nav radīta tāpēc, lai liktu to trauku skapī (t.i., lai tiktu izradīta). Viņai nekā nav; ko viņa atnesis?” Puisis apprecējās ar meiteni E. un saņēma 5000 franku lielu pūru. Laulības nebija izdevušās. Viņš sāka dzert un panika. Viņš nomira, neatstājis bērnus.”¹¹ Tiem, kuri vēlējās precēties pret vecāku gribu, nebija citas izejas kā vien pamest māju, riskējot, ka viņus izslēgs no mantojuma par labu citam brālim vai māšai. Lielas mājas vecākais bija spiests būt stāvokļa augstumos un mazāk nekā jebkurš cits varēja ķerties pie šā galējā līdzekļa: “B. ģimenes vecākais dēls nevarēja doties projām. Viņš bija pirmais ciematā, kurš valkāja žaketi. Viņš bija svarīgs vīrs, municipālais padomnieks. Viņš nevarēja doties projām. Un turklāt viņš nebija spējīgs nopelnīt sev iztiku. Viņš bija pārāk “kundziskojies” (*enmoussurit*, no *moussu*, kungs).” Turklāt, kamēr vecāki bija dzīvi, mantinieka tiesības uz īpašumu bija virtuālas, un viņam ne vienmēr bija līdzekļi, lai noturētos savā stāvoklī, un bija mazāk brīvības nekā jaunākajiem vai zemāka statusa vecākajiem. ““Tev būs viss,” (*qu'at aberas tout*) teica vecāki un neko neizlaida no rokām.” Šis formulējums bieži tika lietots ar ironiju, jo tas simbolizē “vecu” patvaļu un tirāniju un atklāj spriedzes iemeslu, ko rada viss *atražošanas veids*, kurš – kā šajā gadījumā – liek pāriet no beztiesīgu mantinieku šķiras pie likumīgiem

¹¹ Stāsta turpinājums ir ne mazāk pamācošs: “Pēc strīdiem vajadzēja pilnībā atdot pūru atraītni, kura ar to atgriezās savās mājās. Neilgi pēc vecākā dēla laulībām, ap 1910. gadu, viena no jaunākajām meitām, kas saņēma 2000 franku lielu pūru, apprecējās. Kara laikā vecāki lika viņai atgriezties, lai ieņemtu vecākā vietu (viņa bija ieprecējusies S. mājās (no kaimiņu īpašuma). Citas jaunākās meitas, kuras dzīvoja tālāk, bija ļoti neapmierinātas ar šādu izvēli. Taču tēvs izvēlējās meitu, kura bija ieprecējusies kaimiņos, lai palielinātu savu īpašumu.” (Ž. P. A., 85 gadi, 1960. gadā.)

īpašniekiem. Patiešām, ir runa par to, lai iegūtu mantiniekus, kuri pieņem ieilgušas minoritātes stāvokļa kalpību un upurus attālinātu gratifikāciju vārdā, kas saistīti ar majorātu. Un vecāku vara, kas ir galvenais dzimtas turpināšanas instruments, var pavērsties pret pašas leģitīmo mērķi un nolemt bezlaulībai – vienīgajam veidam, kā vecākie dēli varēja pretoties nevēlamām laulībām, nespējot nedz sacelties pret savu vecāku ietekmi, nedz atteikties no savām jūtām.

To, ko ne vienmēr ir viegli panākt no šī sistēmas privileģētā mantiniekā, vēl grūtāk ir panākt no jaunākajiem, kuri ir zemes likuma upuri. Bez šaubām, nebūtu jāaizmirst, kā tas notiek matrimoniālo struktūru autonomizācijā, ka dzimstības stratēģijas var arī veicināt problēmu risināšanu vai tās vispār novērst, ja ar bioloģiskās nejaušības palīdzību, kas liek, lai pirmdzimtais ir zēns, var uzticēt mantošanu vienam bērnam. No šejienes izriet fundamentālā bioloģiskās nejaušības nozīme, no kuras ir atkarīgs, vai pirmdzimtais ir zēns vai meitene. Pirmajā gadījumā var ierobežot bērnu skaitu, taču ne otrajā. Ja meitenes nākšana pasaulē nekad netiek uztverta ar sajūsmu (“Kad mājā piedzimst meitene,” saka paruna, “tad sagāžas nesošā sija.”), visos gadījumos viņa ir sliktā kārts, kaut gan, pārvietojoties no lejas uz augšu, viņa var ignorēt zēnam uzspiestos sociālos šķēršļus gan faktiski, gan juridiski un var apprecēties paaugstināt savu stāvokli. Mantiniece, t.i., vienīgā meita (ļoti rets gadījums, jo vecāki vienmēr cer iegūt “mantinieku”), vai vecākā no divām vai vairākām māsām, var nodrošināt patrimonijas pāreju, tikai apdraudot dzimtu. Laulībās ar vecāko dēlu “mājas” it kā pievieno citai mājai un laulībās ar jaunāko dēlu mājas vara ir uzticēta (vismaz pēc vecāku nāves) svešniekam. Jaunāko meitu var tikai izprecināt, tātad dot viņai pūru, tāpēc ka nevar vēlēties, lai viņa tāpat kā zēns dotos tālu projām, nedz lai viņa paliktu mājās neprecējusies, tāpēc ka viņas darbaspēka vērtība nespēj segt izdevumus viņas uzturēšanai.¹²

Aplūkosim gadījumu, kad starp pēcnācējiem ir vismaz viens zēns, vienalga, kurš pēc kārtas viņš būtu piedzimis, – mantinieks var būt vienīgais bērns; ja viņš nav vienīgais bērns, tad šajā gadījumā viņam var būt brālis (vai vairāki) vai māsa (vai vairākas), vai brālis un māsa (vai vairāki

¹² Dažās dižās ģimenēs, kurām bija līdzekļi, lai atļautos šo izdevumu pieaugumu, paturēja vienu no meitām mājās. “L. ģimenē Mari bija vecākā, viņa būtu varējusi apprecēties. Taču viņa kļuva par jaunāko un, kā visas jaunākās, visu savu dzīvi bija kalpone bez algas. Viņu apmullkoja. Neko nedarija, lai viņa apprecētos. Tādējādi pūrs palika mājās, viss palika. Viņa rūpējās par vecākiem.”

brāļi un/vai māsas mainīgās kombinācijās). Katra no šīm kombinācijām, kas pati par sevi sniedz ļoti nevienādas veiksmes iespējas pie vienādām stratēģijām, pieļauj dažādas nevienlīdzīgi vieglas un nevienlīdzīgi rentablas stratēģijas. Kad mantinieks ir vienīgais dēls,¹³ matrimoniālajai stratēģijai nav cita mērķa kā, apprecoties ar bagātu jaunāko meitu, iegūt cik vien iespējams lielu *adot*. Tā ir naudas ienākšana, nedodot neko preti, ja centieni palielināt materiālo vai simboliskos peļņu, ko varētu sagaidīt no laulībām (ja nepieciešams, izmantojot blefa stratēģijas, kas vienmēr ir sarežģīti un riskanti pasaulē, kur visi gandrīz pilnīgi pazīst cits citu), netiktu ierobežoti ar ekonomiskiem un politiskiem riskiem, kurus ietver disproporcionālas laulības vai, kā mēdz teikt, “augšupejošas” laulības. Ekonomisko risku rada pūra (*tournador*) atdošana, kas var tikt pieprasīta gadījumā, ja vīrs vai laulātā draudzene nomirst pirms bērna piedzimšanas; un šis risks izraisīja neizmērojami lielākas bažas nekā paša šā riska iespējamība. “Iedomāsimies vīrieti, kurš apprecas ar meiteni no dižas ģimenes. Viņa tam atnes 20 000 franku lielu pūru. Viņas vecāki saka: “Tu paņem 20 000 frankus, tu domā, ka esi veicis labu darījumu. Īstenībā tu esi apmānīts. Tu esi saņēmis pūru ar līgumu. Tu iztērēsi daļu no tā. Ar tevi notiks nelaimes gadījums. Kā tu atdosi pūru, ja tev tas būs jādara? Tu to nevarēsi.”” Parasti *adot* neaiztika.¹⁴ Risks, ko varētu dēvēt par politisku, bez šaubām, ir daudz tiešāk ņemts vērā stratēģijās, tāpēc ka tas skar visu prakšu fundamentālos principus: asimetriju, ko kultūras tradīcija iedibinājusi vīriešu labā un kas vēlas, lai pieņem vīrieša viedokli, spriežot par laulībām (“lejupejošas” laulības vienmēr nozīmē augstāka ranga vīrieti un zemāka ranga sievieti); ārpus ekonomiskām barjerām nav nekā, kas pretotos tam, ka necilas ģimenes vecākā meita apprecas ar dižas ģimenes jaunāko dēlu, bet necilas ģimenes vecākais dēls nevar apprecēt dižas ģimenes jaunāko meitu. Citiem vārdiem sakot, starp visām laulībām, ko uzspiež ekonomiskā nepieciešamība, vienīgās pilnīgi atzītās savienības ir tādas, kur asimetrija,

¹³ Sistēmai normāli attīstoties, risks redzēt izzūdām dzimtu vecākā dēla celibāta dēļ gandrīz nepastāv.

¹⁴ Parasti *adot* tika izmaksāts laulātā tēvam vai mātei un tikai izņēmuma kārtā, t.i., gadījumā, kad vairs nebija savu vecāku, pašam mantiniekam. *Adot* bija jāintegrējas ar laulībām iegūtās ģimenes īpašumā; savienības šķiršanas vai viena no laulāto draugu nāves gadījumā tas pārgāja bērnu rokās, ja tādi bija, pārdzīvojušais laulātais draugs paturēja tā lietošanas tiesības; vai arī *adot* atgriezās tā ģimenē, kurš bija to atnesis. Daži laulību līgumi paredz, ka šķiršanās gadījumā sievastēvs var tikai maksāt procentus no *adot*, ko atnesis znots, kas var cerēt atgriezties savās mājās pēc samierināšanās.

ko kultūras patvaļa iedibina par labu vīrietim, tiek dubultota ar tādas pašas nozīmes asimetriju starp laulāto draugu ekonomisko un sociālo situāciju. Jo lielāka ir *adot* nauda, jo stiprāka ir laulātā drauga papildu pozīcija. Lai arī, kā tas bija redzams, mājas vara būtu relatīvi neatkarīga no ekonomiskās varas, *adot* summa ir viens no varas izplatīšanas pamatiem ģimenes lokā un – it īpaši vīramātes un vedeklas attiecīgā vara strukturālā konfliktā, kas viņas pretstata.

Par autoritāru vīramāti parasti teica: “Viņa nevēlas atdot pavārnīcu”, šo mājas varas simbolu. Darbošanās ar pavārnīcu ir mājas saimnieces privilēģija: brīdī, kad sēžas pie galda, kamēr katls vārās, vīramāte liek “maizes gabaliņus” zupas bļodā, ielej viru un saknes; kad visi ir apsēdušies, viņa noliek zupas bļodu uz galda, ar pavārnīcu apmaisa viru, tad dod pavārnīcu ģimenes galvam (vectēvam, tēvam vai tēvocim), kas ielej sev pirmais. Tikmēr vedekla ir nodarbināta ar kaut ko citu. Lai ierādītu vedeklai tās vietu, māte saka: “Es vēl nedodu tev pavārnīcu.”

Tādējādi māte kā mājas saimniece, kas citos gadījumos varēja likt lietā visus līdzekļus, kuri ir viņas varā, lai aizkavētu “lejupejošas” laulības, bija pirmā, kas pretojās sava dēla laulībām ar sievieti, kura ir pārāk augsti (relatīvi) situēta, apzinoties, ka daudz vieglāk savai varai viņa pakļautu jaunu zemas izcelsmes meiteni nekā kādu no jaunām meitenēm no dižas ģimenes, par kurām mēdz teikt, kas tās “ienāk kā mājas saimnieces (*daune*)” savā jaunajā ģimenē (atsaukšanās uz pirmo ieguldījumu ir pēdējais arguments mājas varas krīzēs, kur atklājas parasti noliegtā “ekonomiskā” patiesība: “Visiem ir zināms, ko tu esi atnesusi!”; nevienlīdzība dažkārt ir tāda, ka tikai pēc vīramātes nāves par jauno vedekli varēs teikt: “Tagad viņa ir *daune*.”) Asimetrijas risks nekad nav tik liels kā gadījumā, kad mantinieks apprec daudzbērnu ģimenes jaunāko meitu. Tā kā pastāv aptuvena ekvivalence (par ko liecina vārda *adot* divējādā nozīme) starp *adot*, kas iemaksāts laulību gadījumā, un īpašuma daļu, ja pārējie rādītāji starp īpašumiem, kurus ir iespējams apvienot, ir līdzvērtīgi, no bagātas, bet daudzbērnu ģimenes cēlušās jaunas meitenes *adot* var nebūt lielāks par vidējas ģimenes vienīgās jaunākās meitas *adot*. Šķietamais līdzsvars starp atnestā *adot* vērtību un ģimenes īpašuma vērtību var apslēpt konfliktus veidojošu nesamērību, jo vara un pretenzijas uz varu tikpat lielā mērā ir atkarīgas no vecāku ģimenes materiālā un simboliskā kapitāla, cik no pūra summas. Tādējādi, aizstāvot savu varu, t.i., savas mājas saimnieces intereses, kur šī vara ir atkarīga no sākotnējās iemaksas (lūk, tāpēc katrās

laulībās var izlasīt dzimtas matrimoniālo vēsturi), māte aizstāv tikai dzimtas intereses pret ārējām uzurpācijām. Patiešām, "augšupejošas" laulības apdraud pārākumu, ko grupa atzīst vīriešu kārtas locekļiem gan sabiedriskajā dzīvē, gan darbā un mājas darbos.¹⁵

Mantnieka laulības ar vecāko meitu sevišķi asi izvirza jautājumu par politisko varu ģimenē, īpaši tad, ja eksistē asimetrija par labu mantniecei. Izņemot gadījumu, kad apvienojas divi kaimiņi un apvienojas divi īpašumi, šāds laulību tips liek laulātajiem svārstīties starp divām mājām, kad dzīvesvietas nav skaidri un gaiši nošķirtas. (No tā izriet vienbalsīga nosodišana: "Tas ir T. gadījums, kurš apprecēja D. meitu. Viņš pārvietoja no viena īpašuma uz otru. Viņš vienmēr ir ceļā, viņš ir visur, tikai nekad viņa nav mājās. Saimniekam ir jābūt mājās.") Atklātajā vai slēptajā strīdā par dzīvesvietu šeit tāpat kā citur runa ir par vienas vai otras dzimtas dominēšanu, tas ir, vienas "mājas" un vārda, kas ar to saistās, izzušanu. (Zīmīgi, ka visos aplūkotojos gadījumos īpašumi, kas kādu brīdi ir bijuši apvienoti, daudzkārt jau nākamajā paaudzē ir atdalījušies, katram no bērniem saņemot mantojumā vienu daļu no īpašuma.)

Varbūt tāpēc, ka jautājums par mājas varas ekonomisko pamatu bēarniešu sabiedrībā ir izvirzīts ar lielāku reālismu nekā citur (stāsta: lai nodrošinātu savu varu mājā, līgavainim bija jāuzkāp ligavai uz kleitas, ja iespējams, laulības svētišanas brīdi, bet ligavai bija jāsaliec pirksts, lai neļautu līgavainim pilnībā uzvilkt laulības gredzenu), priekšstati un stratēģijas tur ir daudz tuvākas objektīvajai realitātei, bēarniešu sabiedrība liek domāt, ka ģimenes socioloģija, kas tik bieži uzticēta tīrām jūtām, varētu būt vienkārši politiskās socioloģijas gadījums; laulāto pozīcija spēku samērā mājās un viņu izredzes uz veiksmi konkurencē par varu ģimenē, t.i., leģitīmu varas lietošanas monopolu mājas lietās, nekad nav neatkarīga no materiālā un simboliskā kapitāla (kuru daba var mainīties saskaņā ar laikmetiem un sabiedrībām), kas ir laulāto īpašumā vai ko viņi ir ienesuši ģimenē.

Tomēr vienīgais mantnieks ir sastopams relatīvi reti. Citos gadījumos no vecākā laulībām lielā mērā ir atkarīgs *adot* lielums, kas varētu tikt izmaksāts jaunākajiem, tātad laulības, ko viņi varēs noslēgt, un pat pati laulību iespējamība. Šajā gadījumā laba stratēģija nozīmē iegūt no līgavas

¹⁵ Jo lielāku pūru māte ir ienesusi ģimenē, jo viņai ir labāka situācija, lai veiktu ceļu, ko viņai pavērušas laulības; tas nozīmē, ka viņa var izprecināt savu dēlu savā ciematā vai dzimtajā apvidū un līdz ar to nostiprināt savu pozīciju ģimenē.

adot, kas ir pietiekams, lai samaksātu jaunāko dēlu un meitu *adot* un nevajadzētu ķerties pie īpašuma sadales vai uzņemties hipotēkas saistības un baidīties par pārāk liela pūra atdošanu. Starp citu, var atzīmēt, ka pretēji antropoloģiskajai tradīcijai, kas katras laulības traktē kā autonomu savienību, katrs matrimoniāls darījums var tikt saprasts tikai kā *moments* materiālu un simbolisku apmaiņu *virknē*, jo ekonomiskais un simboliskais kapitāls, ko viena ģimene var ieguldīt viena sava bērna laulībā, lielā mērā ir atkarīgs no ranga, ko šī apmaiņa ieņem ģimenes bērnu laulību kopumā, un no šo apmaiņu kopējās bilances. Tas ir redzams, kad pirmais precētais dēls izmanto visus ģimenes līdzekļus vai arī kad jaunākā meita apprecas pirms vecākās, kurai turpmāk ir grūtāk "iziet" matrimoniālajā tirgū, tāpēc ka ir aizdomas, vai viņai nav kādi slēpti defekti. (Šajā gadījumā par tēvu teica: "Viņš ir iejūdzis jauno teliti – *l'anoville* – pirms teles – *la bime*.") Par spīti acīm redzamajam, situācija ir ļoti atšķirīga atkarībā no tā, vai vecākajam dēlam ir māsa (vai māsas) vai brālis (vai brāļi): ja, kā to spontāni norāda visi teicēji, meiteņu *adot* ir gandrīz vienmēr lielāks nekā zēnu, kas palielina viņu iespējas apprecēties, tas nozīmē, ka nav citas izejas kā izprecināt šīs liekās mutes, un pēc iespējas ātrāk. Jaunākajiem bērniem ir ļauta lielāka brīvība. Vispirms, pārticība, proti, darbaspēka pārpilnība, ko rada viņu klātbūtne ģimenē un kas izraisa izsalkumu pēc zemes, kura var tikai palielināt patrimoniju. No tā izriet, ka mazāk steidzas izprecināt jaunāko dēlu (ja nu varbūt vienīgi dižās ģimenēs, pirmo pēc vecākā) nekā izprecināt jaunāko meitu vai pat vecāko dēlu. Var izprecināt jaunāko dēlu mantiniecei, un tā arī parasti notiek, un tieši šādas laulības labi, ja ne vislabāk atbilst dzimtas interesēm. Ja jaunākais ieprecas tā paša ranga ģimenē (visbiežākais gadījums), vārdu sakot, ja viņš atnes labu *adot* un ar savu ražošanas un reprodiktīvo aktivitāti piespiež sevi atzīt (Paruna to saka ar lielu reālismu: "Ja tas ir kapauns, mēs viņu apēdisim, ja tas ir gailis, mēs viņu paturēsim."), viņš ir godāts un tiek uzskatīts par īstu saimnieku; pretējā gadījumā, t.i., ja viņš precas "augšupejoši", viņam viss ir jāziedo jaunajai mājai, savs *adot*, darbs un dažreiz savs vārds (piemēram, Žans Kazenavs kļūst par *Yan dou Tinou*, Žans no Tinū mājas), tāpēc ka viņš pārkāpj vīriešu pārākuma principu, kura galējā izpausme ir laulības starp kalpu un saimnieci, kas tiek nosodītas. Tā kā, no vienas puses, bija ļoti maz tādu, kuri neizvairījās no laulībām ar jaunāko meitu, tādas laulības dažkārt dēvēja par "sterilām" (*esterlou*) vai "bada laulībām ar slāpēm" (no kurām visnabadzīgākie varēja izvairīties, tikai kļūstot par savu sievu "kalpiem ar pilnu pansiju"), un, no otras puses, iespēja dibināt

ģimeni, paliekot tēva mājā, bija vecākā privilēģija, jaunākie, kuriem neizdevās apprecēt mantinieci, pateicoties viņu *adot*, kas reizēm bija pieaudzis ar nelielu čakli sakrātu ietaupījumu (*lou cabau*), nebija citas izvēles kā vien emigrēt uz pilsētu vai uz Ameriku cerībā uz amatu un uzņēmumu vai palikt neprecēta kalpa stāvoklī savās mājās vai pie citiem (visnabadzīgākajiem).

Lieki teikt, ka ģimene nesteidzās izprecināt jaunākos dēlus, tur lielka mazāk centības, un matrimoniālās vadības pasaulē ar šo neiejaukšanos pietika, lai ļoti ievērojami vājinātu viņu izredzes uz laulībām. Lidz pat *adot* atmaksas pakļaušanai nosacījumam, ka jaunākais piekrit strādāt pie vecākā zināmu skaitu gadu vai noslēdz ar viņu īstu darba līgumu, vai pat likt viņam cerēt uz viņa mantojuma daļas palielināšanos. Taču jaunākajam dēlam bija vairāki citi veidi, kā palikt vecpuišim, sākot ar nenotikušām laulībām līdz nemanāmam ieradumam, kas lika "palaist garām laulību vecumu", apzināti vai neapzināti piedaloties ģimenei, lai vismaz uz laiku paturētu mājās šo "kalpu bez algas". Tas, kurš devās pelnīt iztiku uz pilsētu vai meklēt laimi uz Ameriku, un tas, kurš palika mājās, dodot savu darba spēku, nepalielinot ģimenes izdevumus un neskarot īpašumu, katrs savā veidā veicināja patrimonija saglabāšanu. (Jaunākajam savukārt bija tiesības visu mūžu baudīt ienākumus no savas daļas, kas, ja viņš bija palicis neprecējies, pēc viņa nāves atgriezās pie mantinieka.)

Tādējādi jaunākais, ja var tā teikt, ir *strukturāls upuris*, t.i., sociāli noteikts un tātad padevīgs tās sistēmas upuris, kura ar spēcīgu aizsardzību apņēm "māju", šo kolektīvo būtību un ekonomisko vienību, vai drīzāk kolektīvu būtību, ko nosaka tās ekonomiskā vienība. Kopš bērnības iekaltā uzticība ar tradicionālām vērtībām un ierastu pienākumu un varas sadali starp brāļiem, pieķeršanos ģimenes īpašumam, mājai, zemei, ģimenei un, iespējams, vecākā dēla bērniem, varēja vadināt daudzus jaunākos pieņemt šo dzīvi, kas saskaņā ar klaji funkcionālistisko Leplē formulējumu "dod rāmajai celibāta dzīvei sirdsmieru un ģimenes priekus". No tā, ka viss viņus mudina investēt un pat pārinvestēt ģimenē un īpašumā, kuru viņiem ir viss pamats uzskatīt par savējo, jaunākie mājās sēdētāji ir (no "mājas", t.i., no sistēmas viedokļa) kalpa ideāls. Šāds kalps bieži tiek uztverts kā "ģimenes loceklis", viņš uzskata, ka viņa privātā dzīve pieder un ir pievienota viņa saimnieka ģimenes dzīvei, viņš apzināti vai neapzināti tiek iedrošināts investēt ievērojamu sava laika daļu un privāto pieķeršanos ģimenē, kas aizstājusi viņam savējo, it īpaši bērnos, un bieži, atsakoties no laulībām, maksā par ekonomisku un emocionālu drošību, ko dod dalība ģimenes dzīvē.

Stāsta, ka dažkārt, ja vecākajam nav bērnu vai viņš mirst, neatstājot pēctečus, jaunākajam, kas bija jau gados un neprecējies, vajadzēja precēties, lai nodrošinātu dzimtas turpinājumu. Jaunākā dēla precības ar vecākā atraitni, no kura viņš manto (*lévirat*), bija diezgan bieži sastopamas. Pēc 1914.–1918. gada kara šāda tipa laulību bija diezgan daudz: “Tā tika sakārtotas lietas. Parasti vecāki skubināja šajā virzienā ģimenes interesēs, bērnu dēļ. Un jaunie piekrita. Par jūtām nedomāja.” (A.B.)

Slēptās vai, precīzāk, *neatzītās* ekspluatācijas formas, īpaši tās, kas aizgūst daļu efektivitātes no radniecības attiecību specifiskās loģikas, t.i., no pienākuma un jūtu pieredzes un valodas, ir aplūkojamas divdabīgi: uzspēlēti vienaldzīgs skatījums, kas rupji reducē šīs attiecības uz to “objektīvo” patiesību, ir tikpat neīsts kā skatījums, kas Leplē garā ievēro tikai subjektīvo, t.i., mīstificēto priekšstatu par attiecībām. Ekspluatācijas attiecību objektīvās īstenības neatzišana ir daļa no šo attiecību pilnās patiesības, kas var īstenoties kā tāda tikai *tādā mērā*, ka tā ir neatzīta. Apmaiņu ekonomiju starp laulātajiem vai starp senčiem un pēcnācējiem, kas ir redzama un izpaužas aizliegumā un sublimācijā un kas tādējādi ir pretdisponēta kalpot par paraugu visām maigām (paternālistiskām) ekspluatācijas formām, nebūt nevar reducēt līdz “objektīvu” attiecību teorētiskam modelim starp darba līdzekļu turētājiem un darbaspēka pārdevējiem; tā piespiež pamanīt, ka šo pašu attiecību “objektīvo” patiesību nebūtu tik grūti iegūt un parādīt, ja tā visos gadījumos būtu subjektīvu attiecību pret darbu patiesība, ar visām *ieguldījuma* formām pašā aktivitātē, ar materiālām un simboliskām gratifikācijām, ko tā piešķir, specifiskām likmēm, kas saistītas ar profesiju un profesionālām attiecībām, un daudzus gadījumos pat pieķeršanos uzņēmumam vai tā saimniekam.

Saprotams, cik mākslīga un gluži vienkārši virspusēja ir izjautāšana par attiecībām starp struktūrām un jūtām: indivīdi un pat ģimenes var atzīt tikai visgodājamākos kritērijus, tādus kā meiteņu tikums, veselība un skaistums, zēnu pašcieņa un dedzība darbā, bet patiesībā nepārstāj balstīties uz izskaistinātiem, bet patiesām svarīgiem kritērijiem, t.i., patrimonija vērtību un *adot* summu. Ja vairumā gadījumu sistēma var funkcionēt uz – no to funkcionēšanas reālo principu viedokļa – vismazāk svarīgo kritēriju pamata, tas notiek tāpēc, ka ģimenes audzināšana ir tā, kas tiecas nodrošināt ļoti ciešu korelāciju starp fundamentāliem kritērijiem no sistēmas prasībām un galvenajām īpašībām aģentu skatījumā. “Dižas” mājas vecākais dēls vairāk nekā jebkurš cits ir sliecīgs uz tikumiem, kas piemīt “goda

vīram” un “labam zemniekam”, tāpat “diža mantiniece” vai “laba jaunākā māsa” neatļautos mazu netikumu, kas ir ļauts necilas ģimenes meitām. Turklāt sākotnējā ieaudzinātā pieredze, ko pastiprina visa tālākā sociālā pieredze, tiecas veidot uztveres un vērtējuma shēmas, vienā vārdā – *gaumi* –, kas tiek lietota pret potenciālajiem partneriem tāpat kā pret citām lietām – nepastāvot nekādam tīri ekonomiskam vai sociālam aprēķinam – tiecas izslēgt mezaliansi: sociāli atzīta mīlestība, tātad predisponēta uz izdošanos, nav nekas cits kā sava paša sociālā likteņa mīlestība, kas apvieno sociāli predestinētus partnerus šķietami drosmīgā un patvaļīgā brīvas izvēles ceļā. Un patoloģiskiem gadījumiem – tie vienmēr ir izņēmums –, kad autoritātei ir sevi jāapliecina, lai apspiestu individuālas jūtas, nav jāliek aizmirst visus gadījumus, kur norma paliek neizteikta, tāpēc ka aģentu dispozīcijas ir objektīvi pielāgotas objektīvām struktūrām, šī spontānā “atbilstība” izslēdz jebkuru mājienu uz aprēķinu.

Analīzes valoda un paši teicēju spriedumi ir izvēlēti to īpašā caurspīdīguma dēļ, un tos provocē pats jautājums, tāpēc tiem nevajadzētu maldināt. Šeit, tāpat kā citur, aģenti klausā jūtu impulsiem vai pienākuma norādījumiem vairāk nekā savtīgam aprēķinam, un pat, ja tas notiek, viņi pielāgojas piespiešanas un prasību sistēmas ekonomikai, kuras produkts ir to ētiskās un emocionālās dispozīcijas. Apmaiņas ekonomijas starp radiniekiem neatzītā patiesība atklāti izpaužas tikai križu gadījumā, kad arī tieši parādās aprēķins, ko parasti apspiež vai sublimē jūtu aklā nesavtība. Šī objektīvā (vai objektīvistu) patiesība ir daļēja patiesība, ne vairāk, ne mazāk patiesā kā ikdienišķu apmaiņu pieredzes maģiskums. Darbības, kas tiecas pārvarēt šīs sistēmas *specifisko pretrunu* (vai, precīzāk, draudus, kādus jebkuras laulības rada īpašumam un līdz ar to visai dzimtai, tāpēc ka jaunākajam pienākošās kompensācijas riskē sadrumstalot patrimoniju, ko ģimene mēģina novērst ar privilēģijām, kuras piešķir vecākajam), nav, kā varētu šķist, spriežot no valodas, ar ko tās apraksta, ne juridiskās izteiles izdomātas procedūras, lai apietu noteikumus, ne gudri aprēķinātas stratēģijas kā “gājieni” paukošanā vai šahā. Tieši tāpēc, ka *habitus* ir šo struktūru produkts, kuras tiecas reproducēt, vai, precīzāk, tāpēc ka *habitus* ietver sevi “spontānu” pakļaušanos iedibinātai kārtībai un šīs kārtības sargu pavēlēm, t.i., vecākajiem, tas apvieno sevi, pavirši skatoties, ļoti atšķirīgu risinājumu principu – dzimstības ierobežošanu, jaunāko dēlu emigrāciju vai celibātu utt., kuru dažādi aģenti, ņemot vērā viņu funkciju sociālajā hierarhijā, rangū ģimenē un dzimumu, iekļauj praktiskās antinomijās, kas izriet no sistēmas prasības, kuras nav automātiski savienojamas. Matrimoniālās stratēģijas

nav atdalāmas no dzimstības stratēģijām, no mantošanas stratēģijām vai pat pedagogiskām stratēģijām, t.i., no bioloģiskām, kultūras un sociālās *atražošanas stratēģijām*, ko visa grupa lieto, lai nodotu nākamajai paaudzei saglabātas vai palielinātas mantotās varas un privilēģijas. Šīm matimoniālajām stratēģijām pamatā nav nedz aprēķins, nedz ekonomiskās nepieciešamības mehāniskais determinisms, bet gan eksistences nosacījumu iekaltās dispozīcijas, savdabīgs sociāli konstituēts instinkts, kas liek pārdzīvot kā neizbēgamu pienākuma nepieciešamību vai nepārvaramu jūtu aicinājumu, kas var tikt objektīvi aprēķināts atbilstoši īpašu ekonomijas formu prasībām.

2. nodaļa

RADNIECĪBAS SOCIĀLAIS LIETOJUMS

Pastāv banālas atbildes, kas izriet no kodificētas rutīnas, tās apkopotas ieradumu un vispāratzītu vērtību krājumos, kas patiesībā ir inertas un pasīvas zināšanas. Pāri tām eksistē jaunrades līmenis, šī gudrajam (amusing) lemtā joma, tam, kurš ir spējīgs ne tikai pielietot praksē pieņemto kodeksu, bet arī to pielāgot, pārveidot vai pat radikāli mainīt.

Mulūds Mammeri. Dialogs par mutvārdu dzeju Kabilijā

Laulības ar paralēlo parilaterālo māšīcu (*bent āam*, tēva brāļa meita)¹, leģitimētais kvaziincests šķiet "skandalozs gadījums"² tikai antropoloģiskās tradīcijas taksonomiju valodā, kā to parādīja Klods Levī-Stross. Jautājums ir par eksogāmijas jēdzienu, kurš ir priekšnosacījums nošķirtu radurakstu atražošanai un noturībai, kā arī ātrai no tiem izrietošo grupu identifikācijai, un tas radikāli izaicina vienvirziena izcelsmes teorijas tāpat kā laulību alianses teorijas, kas aplūko laulības kā sievietes apmaiņu pret citu sievieti un pieļauj incesta tabu kā apmaiņas imperatīvu. Eksogāmijas likums skaidri izšķir alianses grupas un izcelsmes grupas, kas pēc definīcijas nevar krustoties, ģenealoģiskā dzimta tādējādi ir skaidri definēta, tāpēc ka vara, privilēģijas un pienākumi tiek nodoti gan pa mātes, gan tēva līniju, pretēji tam endogāmija izdzēs atšķirības starp dzimtām. Piemēram, tādas sistēmas, kura būtu reāli dibināta uz laulībām ar paralēlo māšīcu ierobežotā gadījumā, indivīds gan ar tēvu, gan ar māti būtu

¹ Šis teksts piedāvā dažu datu jaunu analīzi, kuri jau plaši izklāstīti rakstā, kas tapis sadarbībā ar Abdelmāleku Saijādu un publicēts grāmatā John Peristiany, *Mediterranean Family Structures* (Cambridge U.P., 1972).

² Sk. C. Lévi-Strauss, "Le problème des relations de parenté", in J. Berque éd., *Systèmes de parenté, intervention aux entretiens interdisciplinaires sur les sociétés musulmanes*, Paris, Ecole pratique des hautes études, 1959, p. 13-14.

saistīts ar savu vectēvu no tēva puses. Bet, no otras puses, izvēloties saglabāt dzimtā paralelo māšīcu, šo kvazimāsu, grupa atņem sev tiesības uzņemt sievietes no ārienes un tādējādi veidot alianses. Tātad ir jāuzdod jautājums, vai pietiek ar to, ka šāda tipa laulības uzskata par izņēmumu (vai "aberāciju"), kas apstiprina likumu, vai jāpiemēro domas kategorijas, kas likušas šādām laulībām parādīties, sagādāt tām vietu, t.i., vārdu, vai, gluži pretēji, ir atkal radikāli jāapšaubā domāšanas kategorijas, kas rada šo *nedomājamo* lietu. Piemēram, nepietiek novērot, ka sabiedrībā ar eksogāmām grupām, kas stingri nošķir radniecības paralelās un krustotās līnijas, "priekšrocību laulību" jēdziena lietošana nav tāda pati kā sabiedrībā, kurā nav eksogāmu grupu. Vai arī ir jāiet vēl tālāk un šajā izņēmumā jāatrod iemesls apšaubīt ne tikai pašu priekšrocību jēdzienu vai, vispārējāk, *likuma* un *likumu vadītas izturēšanās* jēdzienu (divkāršā nozīmē – kā izturēšanos, kas objektīvi atbilst likumiem, un izturēšanos, ko nosaka paklausīšana likumiem), bet arī grupas jēdzienu, kas definēts ģeoloģiski kā būtība, kuras sociālā identitāte būtu tikpat nemainīga un viennozīmīga kā tās ierobežošanas kritēriji, kas katram grupas loceklim piešķirtu vienlīdz noteiktu un nemainīgi fiksētu sociālo identitāti.

Priekšrakstu un likuma valodas neadekvātums patrilaterālās laulībās ir tik acīmredzams, ka nevar neuzdot sev jautājumus attiecībā uz tādas valodas darbības nosacījumiem (iespējams, nekad nepildītiem), kas nodarbināja Rodneju Nidhemu un kas nav nekas cits kā tieslietu valoda.³ Jautājumi par tādu pastāvīgi lietojamu jēdzienu kā likums, priekšraksts vai priekšrocība epistemoloģisko statusu nevar neattiekties uz iepriekš dotu *prakses teoriju*, var pat implicīti pasniegt "radniecības algebru", kā to sauca Maļinovskis, kā radniecības prakšu teoriju un "praktisko" radniecību, neuzkrītoši prasot, lai eksistētu deduktīvas sakarības starp radniecības vārdiem un "radniecības attiecībām". Un vai šai sakarībai var piešķirt antropoloģisku nozīmi, vienlaikus neapgalvojot, ka regulētas un regulāras attiecības starp radiniekiem ir likumu paklausības rezultāts un to sūtība ir vadīt praksi, tāpat kā to dara tiesību normas?⁴

³ R. Needham, "The formal analysis of prescriptive patrilateral cross-cousin marriage", *Southwestern Journal of Anthropology*, t. 14, 1958, p. 199–219.

⁴ Par deduktīviem sakariem, kas vieno radniecības vārdus vai nosaukumu sistēmu ar radniecības nostādņēm, sk. A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, 1952, p. 62, trad. franč. par Fr. et L. Marin, Paris, Les Editions de Minuit, 1968; *African Systems of Kinship and Marriage*, 1960, introduction, p. 25; C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 46. Par terminu *jurāls* un to, kā to lieto Radklifs-Brauns, sk. L. Dumont, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Paris, Mouton, 1971, p. 41: "jurāls" attiecības ir tādas attiecības, "kuras ir precīzu, formālu priekšrakstu priekšmets, vienlīga, vai tās būtu personas vai lietas."

(Maksimālas precizitātes dēļ šis attiecības Dirkema stilā drīzāk vajadzētu nosaukt par "tiesiskām" (*iūral*) nekā juridiskām vai legālām.) Beidzot, vai no grupu ģeoloģiskās definīcijas var izveidot tikai principu sociālo vienību definēšanai un aģentu norīkošanu šīm grupām, tādējādi netieši prasot, lai aģenti no visiem viedokļiem un reizi par visām reizēm tiktu identificēti ar to piederību grupai un gala rezultātā grupa noteiktu aģentus un viņu intereses lielākā mērā, nekā paši aģenti nosaka atšķirīgas grupas savu interešu valodā?

PĒTĪJUMU STĀVOKLIS

Visjaunākajām, tomēr diametrāli pretējām teorijām par laulībām ar paralēlo māsīcu, tādām kā Frederika Barta un Roberta Mārfija un Leonarda Kazdana teorijas, kopīgs ir tas, ka tās ievieš *funkcijas*, kuras strukturālistu teorija ignorē vai liek iekavās, vienalga, vai runa ir par ekonomiskajām funkcijām, tādām kā patrimonija saglabāšana dzimtā, vai politiskām funkcijām, tādām kā dzimtas integrācijas nostiprināšana.⁵ Un nav saprotams, kā tās varētu rīkoties citādāk, jo šādā gadījumā laulībām ar paralēlās linijas māsīcu, kuras acīmredzami nepilda apmaiņas vai alianses funkcijas, kas vienbalsīgi tiek atzītas laulībās ar krustojošās linijas māsīcu, tiktu pārņemta to bezjēdzība.⁶ Barts uzstāj, ka endogēnas laulības "spēlē izšķirošu lomu" pat visvājākās dzimtas nostiprināšanā, veidojot to par integrētu grupu frakciju cīņā. Turpretim Mārfijs un Kazdans, kuri pārmet Bartam, ka viņš izskaidro laulības institūtu ar "mērķiem, uz kuriem apzināti tiecas individuāli aktori", precīzāk, ar dzimtas galvas ieinteresētību piesaistīt sev savus brāļadēlus, kas atrodas iespējamās konflikta punktos, attiecina šo laulības tipu uz tās "strukturālo funkciju", kas sekmē "galēju agnātisko dzimtu saplūšanu (fūziju), dzimtu izolēšanos un noslēgšanos sevi". Klodam Levī-Strosam ir pilnīgs pamats teikt, ka

⁵ F. Barth, "Principles of social organization in southern Kurdistan", Universitets Ethnografiske Museum Bulletin, n° 7, Oslo, 1953; R. F. Murphy and L. Kasdan, "The structure of parallel cousin marriage", American Anthropologist, vol. 61, février 1959, p. 17–29.

⁶ Vairums agrāko analītiķu pārņēma iezemiešu skaidrojumu, saskaņā ar kuru endogāmijas funkcija bija saglabāt ģimenē īpašumu, parādīt atklāti, ar spēcīgāku iemeslu sakarus, kas vieno laulības ar mantojuma paradumu. Šim skaidrojumam Mārfijs un Kazdans ļoti pamatoti iebilst, ka Korāna likums, kas piešķir sievietei pusi no zēna daļas, tiek ļoti reti ievērots un ka ģimene katrā ziņā varētu rēķināties ar mantojumu, kuru atnes ienākušās meitenes (H. Granqvist, "Marriage conditions in a palestinian village", Commentationes Humanarum Societas Scientiarum Fennica, vol. 3, 1931; Rosenfield, "An analysis of marriage statistics for a moslem and christian arab village", International Archives of Ethnography, 48, 1957, p. 32–62).

abas pretējās pozīcijas precīzi atgriežas pie viena un tā paša, – patiešām, Barta teorija, kura šīs laulības padara par dzimtas vienotības stiprināšanas līdzekli, kas ierobežo tās noslieci uz dalīšanos, un Mārfija teorija, kas šajās laulībās saskatīja plašākas integrētas vienības, kuras iespēju robežās ietver visus arābus un ir dibinātas uz kopējas izcelsmes piesaukšanu, ir vienisprātis, ka laulības ar paralēlo māšīcu nevar tikt izskaidrotas tīrā matrimoniālo apmaiņu sistēmas loģikā un neizbēgami apelē pie ārējām, ekonomiskām vai politiskām funkcijām.⁷

Žans Kuizenjē tikai izdara secinājumus no šī konstatējuma, veidojot konstrukciju, kurā mēģina apzināties neatbilstību starp “modeļi” un praksi vismaz vienlaikus ar matrimoniālās apmaiņas ārējām ekonomiskām funkcijām, kuras jau atklājuši visi novērotāji: “Pati iezemiešu domāšana virza uz šādu izskaidrojošo modeļi. Tas parāda alianses, kuras veidojas grupā, sākot no fundamentālas opozīcijas starp diviem brāļiem, no kuriem vienam ir jānoslēdz endogāmas laulības, lai saglabātu grupas stabilitāti, un otram – eksogāmas, lai iegūtu grupai sabiedrotos. Šī divu brāļu opozīcija ir sastopama visos virišķā zara līmeņos; tā arābu domāšanai pierastajā ģeoloģiskajā valodā izsaka alternatīvu, kuru var iztēloties saskaņā ar “dalītas pavēles” shēmu, kur skaitliskās vērtības no a līdz b ir attiecīgi $1/3$ un $2/3$. A ir endogāmā izvēle, b – eksogāmā izvēle, un, ja ievēro divdaļīgā ciltskoka sazarojumus, sākot no saknes, ģeoloģisko loku pašā virspusē a izvēle ir paralēlās māšīcas izvēle (trešdaļa gadījumu).”⁸ Šā modeļa priekšrocībās varētu ieskaitīt to, ka tajā mēģināts izmantot statistikas datus atšķirībā no “priekšrocības laulību”

⁷ Abām teorijām kopīgs galvenokārt ir tas, ka tās pieņem nediferencētu laulību funkcijas definīciju, tādējādi reducētu uz funkciju *visai grupai tās kopumā*. Piemēram, Mārfijs un Kazdans raksta: “Vairums skaidrojumu laulībām starp paralēlo māšīcu un brālēnu izriet no iemesliem un motivācijām, saskaņā ar kurām institūcija ir jāaplūko atkarībā no atsevišķu galveno izpildītāju apzinātiem mērķiem. Mēs necentāties izskaidrot paraduma izcelšanos, bet, pieņēmuši to kā faktu, pūlējamies analizēt tā funkciju, t.i., tā lomu beduīnu sociālajā struktūrā, un atklājās, ka paralēlās līnijas māšīcas un brālēna laulības veicina virišķā zara dzimtu galēju sairumu arābu sabiedrībā un ar endogāmiju tās iekapsulē patrilineārus segmentus.” (*F. Murphy* et *L. Kasdan*, op. cit., p. 27) Tie, kuri skaidro matrimoniālās stratēģijas ar to rezultātiem – piemēram, pēc Mārfija un Kazdana, sairums un saplūšana neko neiegūst, ja tos nosauc par funkciju –, nav mazāk attālināti no prakšu realitātes kā tie, kuri atbilst noteikumu efektivitātei. Teikt, ka laulībām starp paralēlo māšīcu un brālēnu ir sairuma vai saplūšanas funkcija, nedomājot, *kam* un *kāpēc*, un kādā mērā (ko vajadzētu izmērīt), un ar kādiem nosacījumiem, tas nozīmē, bez šaubām, bikli ķerties pie skaidrošanas ar *galīgajiem mērķiem*, nedomājot par to, kā sociālai formācijai raksturīgie ekonomiskie un sociālie nosacījumi liek meklēt noteikta interešu tipa apmierināšanu, kas pats ved pie noteikta tipa kolektīvu efektu ražošanas.

⁸ *J. Cuisenier*, “Endogamie et exogamie dans le mariage arabe”, *L'Homme*, II, 2, mai-août 1962, p. 80–105.

tradicionālajām teorijām, kas apmierinās ar diverģences konstatējumu (kas attiecas uz sekundāriem faktoriem, piemēram, demogrāfiskiem) starp "normu" (vai "likumu") un praksi.⁹ Bet, ja ievēro, ka, izveidojot sev vairāk vai mazāk ierobežotu definīciju par laulībām, kuras var pielīdzināt laulībām ar paralēlo māšīcu, lai vairāk vai mazāk novirzītos no maģiskās procentuālās attiecības (36 % - 1/3), kas apvienojumā ar iezemiešu lēmumiem rada "teorētisku modeli", nebūs grūti pārliecināties, ka modelis ir tik perfekti saskaņots ar faktiem tāpēc, ka tas ir ticis konstruēts ar *pielāgošanu*, t.i., izdomāts *ad hoc*, lai pamatotu statistisku artefaktu, nevis radies no prakšu radīšanas principu teorijas. Leibnics ir teicis, ka katras sejas izliekumam ir savs vienādojums. Un, laikam ritot, mēs vienmēr varēsim atrast kādu matemātiķi, kurš pierādīs, ka divas māšīcas, kuras ir paralēlas vienai un tai pašai trešajai māšīcai, ir paralēlas savā starpā.

Taču nodoms pakļaut statistiskai analīzei ģenealoģijas vismaz spēj atklāt visfundamentālākās ģenealoģijas īpašības, šo analīzes instrumentu, kurš pats nekad sevi nav analizējis. Un uzreiz šķiet divains nodoms rēķināt endogāmiņu procentos, tāpat kā šajā gadījumā, kad apšaubāms ir pats *endogāmās grupas* jēdziens, tātad aprēķina pamats.

Atsaucoties Klodam Levī-Strosam, kurš atzina, ka "no strukturālā viedokļa traktēt kā ekvivalentas var laulības starp tēva brāļa meitu vai laulības ar tēva dēla meitu",¹⁰ Žans Kuizenjē raksta: "Notiek arī *pretēji* – *ego* precas ar sava tēvoča no tēva puses mazmeitu vai vectēva brāļa meitu no tēva puses. No strukturālā viedokļa šīs savienības ir līdzīgas: viena laulībām ar tēvoča meitu no tēva puses, otra – laulībām ar vectēva brāļa meitu no tēva puses." (J. Cuisenier, loc. cit., p. 84.) Kad etnologs nominālismu, kas nosaukumu sistēmas sakarību uzskata par dispozīciju un prakšu praktisko loģiku, kombinē ar statistikas formālismu, kas balstās uz abstraktiem fragmentiem, viņš ir spiests veikt ģenealoģiskas manipulācijas, kuru praktiskais ekvivalents ir procedūras, ko aģenti lieto,

⁹ "Jau sen ir zināms – un modelēšana uz datora, ko uzsāka K. Kundstaters un viņa komanda, pierādīja to galīgi, ka sabiedrības, kuras iesaka laulības starp dažiem radnieku tipiem, tikai ļoti nedaudzos gadījumos atbilst normai. Dzimstības un atražošanas līmenis, dzimumu demogrāfiskais līdzsvars, vecumu piramīda nekad nedod pilnu harmoniju un regularitāti, kas ir nepieciešama, lai ieteiktajā līmenī katrs indivīds būtu pārliecināts, ka laulību brīdī atradīs piemērotu dzīvesbiedru, pat ja radniecības nomenklatūra ir pietiekami ekstensīva, lai sajauktu viena tipa, bet nevienādi attālinātus līmeņus, un bieži vien priekšstats par kopīgu izcelsmi kļūst gluži teorētisks." (C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Préface à la 2^e édition, Paris Mouton, 1968, p. XVIII.)

¹⁰ C. Lévi-Strauss, "Le problème des relations de parenté", loc. cit., p. 55.

lai apslēptu neatbilstības starp matrimoniālajām praksēm un ideālo priekšstatu, kuru viņi par tām veido, vai oficiālo attēlu, kuru viņi tiecas sniegt par tām (lietas labad par paralēlu māšicu viņi var nosaukt ne tikai tēvoča meitu no tēva puses, bet arī māšicas no tēva puses otrajā vai pat trešajā pakāpē, piemēram, tādas kā tēva brāļa dēla meita vai tēva tēva brāļa meita, vai arī tēva tēva brāļa dēla meita un tā joprojām. Ir pazīstamas arī manipulācijas, ko viņi liek izturēt radniecības vārdnīcai, piemēram, lietojot *âamm* konceptu kā pieklājības formu, ar ko vēšas pie ikviena gados vecāka radnieka no tēva puses). “Endogāmijas procentu” aprēķins ģeoloģijas limenī, nereāla abstraktu “kategoriju” krustošanās noved pie tā, ka ar otršķirīgas kārtības abstrakcijas starpniecību atzīst par identiskiem individuus, kuri, lai gan atrodas vienā ģeoloģiskā koka limenī, var būt ļoti dažāda vecuma un kuru laulības šā paša iemesla dēļ varēja tikt noslēgtas atšķirīgos apstākļos atbilstoši atšķirīgiem matrimoniālā tirgus stāvokļiem, vai, gluži pretēji, kā atšķirīgas traktē laulības, kas ir ģeoloģiski nošķirtas, taču hronoloģiski vienlaicīgas, – piemēram, vīrietis var apprecēties tajā pašā laikā, kad precas kāds no viņa tēvočiem.

Vai jābūt mierā ar šiem abstrakti *uz papīra* veiktajiem iedalījumiem, balstītiem uz ģeoloģiju, kurai ir tāds pats ilgums kā grupas atmiņai, kas savā struktūrā un ilgumā pati ir atkarīga no funkcijām, ko grupa piešķirusi tiem, kurus tā atceras vai aizmirst? Saskatot dzimtas shēmā ideoloģisku priekšstatu, ko izmanto beduīni, lai radītu sev “sākotnēju izpratni” par savām pašreizējām attiecībām, E. L. Pīterss¹¹ atzīst, ka šī shēma ignorē reālas spēka attiecības starp ģeoloģiski ekvivalentiem segmentiem, aizmirst sievietes un traktē visfundamentālākos ekoloģiskos, demogrāfiskos un politiskos faktorus kā vienkāršus “nejausūs gadījumus”.¹² Vai arī ir atkal jāķeras pie dalījumiem, ko

¹¹ E. L. Peters, “Some structural aspects of the feud among the camel-herding Bedouin of Cyrenaica”, Africa, vol. XXXVII, n° 3, juillet 1967, p. 261–282. Mārfijs neteica neko citu, viņš tikai neizdarīja no tā nekādus secinājumus, kad ievēroja, ka ģeoloģiju un manipulāciju ar tām galvenā funkcija ir veicināt sociālo vienību vertikālo integrāciju, bet laulības ar paralēlo māšicu tiecas tās sadalīt un liek tām noslēgties sevī.

¹² Patiesi, visstingrāk kontrolētās ģeoloģijas uzrāda sistemātiskas plaisas; atmiņu spēks ir proporcionāls vērtībai, kuru grupa pieskaņo katram individuam ģeoloģijas sastādīšanas brīdī, tajās labāk parāda vīriešus (un tāpat viņu laulības), īpaši, ja viņi ir radījuši daudz vīriešu kārtas pēcnācēju, nekā sievietes (izņemot, protams, ja viņas ir apprecējušas dzimtas iekšienē); ģeoloģijas reģistrē tuvas laulības labāk nekā tālas; drīzāk vienīgās laulības nekā pilnu viena indivīda visu noslēgto laulību virkni (poligāmija, daudzas laulības pēc šķiršanās un atrašanās). Un viss mudina pieņemt to, ka teicēji var noklusēt par veselām dzimtām, kad pēdējais pārstāvis ir miris, neatstājot vīriešu kārtas pēctečus (tādējādi dodot iemeslu iezemiešu teorijai, kura katru dzimšanu padara par *augšāmcelšanos* un indivīdu bez vīriešu kārtas pēcnācējiem par tādu, kuru neviens “neizsauks” – kā izsauca garus – un neatdzīvīnās).

veic aģenti atbilstoši kritērijiem, kuriem obligāti nav jābūt ģealoģiskiem. Taču tad var atklāt, ka iespējas indivīdam noslēgt laulības, kuras sabiedriski atzīstamas par vienlīdzīgām ar *bent āamme*, ir jo lielākas, jo "praktiskā", t.i., praktiski mobilizējamā, dzimta ir lielāka (un tātad lielāks ir potenciālo partneru skaits) un spēcīgāks spiediens un ticamākas neatliekamības, kas spēj pamudināt vai piespiest indivīdu noslēgt laulības savā dzimtā. Kad nedalāmība ir pārrauta un nekas vairs neatgādina vai neuztur ģealoģiskās attiecības, tēva brāļa meita var nebūt tuvāka praktiski apgūtā sociālajā telpā kā jebkura cita māšica no tēva puses (vai pat mātes puses); gluži pretēji, ģealoģiskajā telpā attālāka māšica var būt praktisks ekvivalents *bent āamme*, kad divi brālēni pieder vienai un tai pašai cieši vienotai "mājai", kas ir pilnīgi nedalāma un dzīvo vecākā vadībā. Un kad teicēji ļoti uzstājīgi atkārtoti, ka mūsdienās dzimtā precas mazāk, nekā to darija kādreiz, viņi varbūt vienkārši ir tādas ilūzijas upuri, kuru izraisa lielu, nedalāmu ģimeņu panikums.

RADNIECĪBAS FUNKCIJA UN GRUPU PAMATS

Nepietiek ar to (tā dara pieredzējušākie teicēji), ka piesardzīgi pārslid no jēdziena par priekšrocību laulībām ar paralēlo māšicu pie "dzimtas endogāmijas" jēdziena un šajā izvairīgajā un smalkajā valodā meklē veidu, kā izbēgt no problēmām, kuras izvirza endogāmijas jēdziens, tām pašām, kuras slēpj pārāk vienkāršs *grupas* koncepts. Vispirms ir jāuzdod sev jautājums, kas ir ieinteresēts definēt grupu ar ģealoģiskām sakarībām, kuras apvieno tās locekļus, un vienīgi ar to traktēt (saprotami) radniecību kā nepieciešamu un pietiekamu grupas vienotības nosacījumu. Patiešām, reāli uzdot jautājumu par radniecības attiecību *funkcijām* vai, izsakoties skarbāk, par radnieku noderīgumu nozīmē tūlīt pamanīt, ka radniecības, ko var dēvēt par ģealoģisku, izmantošana ir paredzēta oficiālām situācijām, kurās tā veic sociālās pasaules sakārtošanas un šīs kārtības leģitīmācijas funkciju. Ar to tā nostājas preti citiem praktiskiem radniecības attiecību lietojumiem, kas paši ir īpašs *attiecību* lietošanas gadījums. Radniecības attiecību ģealoģiskā shēma, ko konstruē etnologs, tikai atražo sociālo struktūru *oficiālo* priekšstatu, tādu priekšstatu, ko rada strukturēšanas principa lietošana, kas ir *dominējošs* tikai *zināmā sakarībā*, t.i., konkrētās situācijās un ņemot vērā konkrētas funkcijas.

Atgādināt, ka radniecības attiecības ir kaut kas tāds, ko cilvēki rada un ar ko kaut ko rada, nenozīmē tikai (kā varētu domāt) eksistējošas

taksonomijas "funkcionālistiskas" interpretācijas aizstāšanu ar "strukturālistisku" interpretāciju; tas nozīmē radikāli apšaubīt implicito prakses teoriju, kura mudina etnoloģisko tradīciju aplūkot radniecības attiecības drīzāk "kā objektu vai intuīciju", kā teicis Markss, nevis kā prakses, kuras tās ražo, atražo vai izmanto, atsaucoties uz to praktiskajām funkcijām. Ja viss, kas skar ģimeni, nebūtu klāts ar noklusēšanu, nevajadzētu atgādināt, ka attiecības starp senčiem un pēcnācējiem eksistē un pastāv tikai ar nepārtrauktu to uzturēšanas darbu un tāpēc, ka *paaudžu starpā pastāv materiālu un simbolisku apmaiņu ekonomija*. Kas attiecas uz kopīgas izcelsmes attiecībām, tikai tad, ja tās reģistrē kā *notikušu faktu* – un tieši tā dara etnologs, kas sastāda ģenealoģiju –, var aizmirst, ka tās ir tādu stratēģiju produkts, kuras orientētas uz materiālo un simbolisko interešu apmierināšanu un organizētas ar atsauci uz noteiktu ekonomisko un sociālo nosacījumu tipu.

Runāt par endogāmiju un slavējamā tieksmē pēc stingrības pat vēlēties izmērit tās pakāpes nozīmē rīkoties tā, it kā eksistētu tīri ģenealoģiska dzimtas definīcija. Patiešām, katrs viriešu kārtas pieaugušais, lai kādā ģenealoģiskā koka līmenī atrastos, pārstāv potenciālu segmentācijas punktu, kas var tikt aktualizēts ar kādu īpašu sociālu nolūku. Jo vairāk izcelsmes punktu attālina laikā un ģenealoģiskajā *telpā* – un nekas neliedz šajā abstraktajā telpā atvirzīt to līdz bezgalībai –, jo vairāk atkāpjas no dzimtas *robežām* un jo vairāk pieaug ģenealoģiskās ideoloģijas *asimilizējošais* spēks, bet tas notiek uz tās *izšķiršanas* spēju rēķina, kas, gluži pretēji, palielinās, tuvojoties to kopējās izcelsmes punktiem. Tādējādi iespējamais teiciena *ath* (pēcnācēji kādam, tie no...) lietojums pakļaujas pozicionālai loģikai, kas ir pilnīgi tāda pati kā tā, kura saskaņā ar Evansu-Pričardu raksturo vārda *cieng* lietošanu: viens un tas pats indivīds atkarībā no apstākļiem, situācijas, sarunu biedra, t.i., saistībā ar nosaukuma asimilizācijas un izšķiršanas *funkciju*, var saukt sevi par *Ath Abba* locekli, t.i., no "mājas" (*akham*), vismazākās vienības, vai – kas ir otra galējība – par *Ath Yahia*, t.i., no cilts (*āarch*), visplašākās grupas. Absolūtais relativisms piešķir aģentiem neierobežotu varu manipulēt ar viņu pašu, viņu sāncenšu vai partneru sociālo identitāti, kurus viņi tiecas asimilēt vai izslēgt, manipulējot ar tās šķiras robežām, pie kurām pieder vieni vai otri; absolūtā relativisma nopelns būtu vismaz tāds, ka tas ir pārtraucis attiecības ar naivo reālismu, kas neprot raksturot grupu citādi kā vien populāciju, ko nosaka tieši redzamas *robežas*. Īstenībā grupas struktūra (un galu galā to veidojošo indivīdu sociālā identitāte) ir atkarīga no funkcijas, kas ir tās uzbūves un organizēšanās pamatā. To aizmirst tie paši, kuri pūlas izbēgt no ģenealoģiskās

abstrakcijas, pretstatot tai tiešās pēctecības līniju (*descent line*) un vietējo līniju (*local line*) vai vienas un otras apvienojumu – shematisko (grafisko) lokālo pēctecības grupu (*local descent group*), kam dzīvesvietas kopība ļauj rīkoties kā grupai.¹³ Arī telpiskās distancē efekti ir atkarīgi no funkcijas, kuras veikšanai dibina sociālās attiecības: piemēram, ja var pieņemt, ka partnera potenciālais noderīgums tiecas samazināties ar distancē palielināšanos, tad prestižu laulību gadījumā šī tendence zūd un simboliskais labums ir daudz lielāks, kad attiecības dibinās starp attālākām personām; tāpat, ja dzīvesvietas kopība veicina grupas integrāciju, kopība, ko grupai piešķir mobilizēšanās kopīgai funkcijai, veicina distancē efekta samazināšanu. Vārdu sakot, lai gan teorētiski varētu uzskatīt, ka eksistē tikpat daudz grupu, cik ir funkciju, tomēr nevar aicināt vienalga ko vienalga kādā gadījumā, tieši tāpat nevar sniegt savus pakalpojumus vienalga kam vienalga kādam mērķim. Lai izvairītos no relativisma, nenonākot realismā, var noteikt, ka partneru lauka konstantes, kas ir izmantojamas vienlaikus, tāpēc ka ir telpiski tuvas, noderīgas un sociāli ietekmīgas, noved pie tā, ka katra aģentu grupa tiecas uzturēt savu eksistenci, nepārtraukti strādājot, lai uzturētu privilēģētu praktisku attiecību tīklu, kas iever ne vien ģealoģisku attiecību kopumu, ko uztur darbības stāvokli, t.i., *praktisko radniecību*, bet arī neģealoģisku attiecību kopumu, kas var tikt mobilizēts vienkāršām eksistences vajadzībām, kuras šeit tiek dēvētas par *praktiskām attiecībām*.

Precinieku pārrunas un kāzu svinēšana ir laba iespēja novērot visu to, kas praksē šķir oficiālo radniecību, vienu un negrozāmu, ko nosaka reizi par visām reizēm ar ģealoģijas protokolu normām, un praktisko radniecību, kuras robežas un definīcijas ir tikpat daudzskaitlīgas un variētas, cik ir šīs radniecības izmantotāju un izmantošanas gadījumu. Praktiskā radniecība rada laulības; oficiālā radniecība tās svin. Parastās laulībās kontakti, kas notiek pirms oficiālā lūguma (*akht'ab*), un noklusējamās pārrunas attiecas uz to, ko oficiālā ideoloģija tiecas ignorēt, – laulību ekonomiskajiem nosacījumiem, statusu, kas dots sievietei viņas vīra mājā, attiecībām ar vīra māti – grupas pārstāvēšanai un iesaistīšanai izraudzītas mazāk kvalificētas personas, tātad tādas, kuras vienmēr var noliegt: veca sieviete, visbiežāk tāda, kas jūtas kā profesionāle šādos slepenajos sakaros, vecmāte vai kāda cita sieviete, kura ir radusi pārvietoties no ciema uz ciemu. Smagās pārrunās starp attālinātām grupām nodomu pieteikums (*asswat' wawal*) gulstas uz zināmu un autoritatīvu vīrieti, kurš pieder pie grupas, kas ir diezgan attāla un nošķirta no ņēmēju grupas, lai pārrunu vedējs būtu neitrāls un spējīgs rīkoties kopīgi

¹³ L. Dumont, op. cit., p. 122–123.

ar personu, kura ieņem apmēram tādu pašu stāvokli devēju grupā (drīzāk draugs vai sabiedrotais nekā radnieks). Tādējādi pilnvarotā persona var izvairīties no noteiktas rīcības un iekārtojas tā, lai atrastu šķietami nejausu izdevību (gadījums, kas noliedz nodomu, tātad aprēķinu) satikt personu “no jaunās meitenes puses” un atklāt tai ieinteresētās ģimenes nodomus. Oficiālu lūgumu (*akht'ab*) izsaka vismazāk atbildīgais no visiem atbildīgajiem par laulībām, t.i., vecākais brālis, nevis tēvs, tēvocis no tēva puses, nevis vectēvs utt., kuru pavada, it īpaši tad, ja viņš ir gados jauns radnieks no citas dzimtas. Tie ir ligavainim arvien tuvāki un tuvāki un arvien ietekmīgāki vīrieši (piemēram, pirmajā posmā vecākais brālis un tēvocis no mātes puses; tad otrajā posmā – tēvocis no tēva puses un viens no grupas cienijamiem vīriem; tad tie paši, kurus pavada vairāki ievērojami vīri gan no grupas, gan no ciemata, arī *t'aleb*, kuriem vēlāk pievienosies ciemata marabuti; tad tēvs, kuru pavada tuvi ciemata un pat kaimiņu cilts ievērojami vīri utt.), kuri izsaka savu lūgumu (*ah'allal*) ligavas ģimenes ģealoģiski un telpiski arvien tālākiem vīriešiem. Beigās visgodājamākie un visattālākie meitenes radnieki nāk aizbilst labu vārdu pie meitenes tēva un mātes jauneklja vistuvāko un prestižāko radnieku vārdā, kuri viņiem ir to lūguši. Beidzot piekrišana (*aqbal*) tiek pasludināta vislielākā vīriešu skaita klātbūtnē, un visizcilākajam jauneklja radniekam to dara zināmu visizcilākais meitenes radnieks, kurš bija lūgts atbalstīt ligavaiņa lūgumu. Ja pārrunas pamazām virzās uz priekšu un tās virzās uz izdošanos, praktiskā radniecība var dot vietu oficiālajai radniecībai, jo *noderīguma* hierarhija ir gandrīz pretēja ģealoģiskās leģitimitātes hierarhijai – pirmkārt, nav intereses saistīties ar radniekiem, kuri ar savu ģealoģisko un sociālo pozīciju varētu kompromitēt viņu pilnvaras, – īpaši, ja zemāks konjunktūras stāvoklis, kas ir saistīts ar lūdēja pozīciju, bieži apvienojas ar strukturālu pārākumu, kas saistīts ar to, ka vīrietis drīzāk precas ar zemākas pakāpes sievieti. Otrkārt, nevar prasīt vienalga kam, lai tas būtu lūdēja lomā: viņš var saņemt atteikumu vai – vēl trakāk – iesaistīties ne pārāk cildenās pārrunās, kas bieži ir grūtas, dažkārt pat apkaunojošas abām pusēm (piemēram, prakse, ko sauc par *thajâalts*, kas nozīmē ar naudu uzpirkt bīdinātās meitenes radniekus, lai tie lūgtu vecākus, kuri ir atbildīgi par lēmumu). Beidzot, pārrunu *derīgajā* fāzē maksimālas efektivitātes meklējumi orientē izvēli uz zināmām personām viņu veiklības vai īpašas autoritātes dēļ šajā ģimenē vai viņu labo attiecību dēļ ar personu, kas spēj ietekmēt lēmumu. Un ir dabiski, ka tie, kuri ir reāli “taisījuši” laulības, oficiālajā fāzē būs apmierināti ar vietu, kas tiem ierādīta nevis pēc viņu derīguma, bet pēc ģealoģiskās pozīcijas, tādējādi viņi ir nolemti, kā mēdz teikt teātri, “otrā plāna lomām”, kas tikai piespēlē varoņlomu tēlotājiem.

Lai shematizētu, var teikt, ka reprezentācijas radniecība tiek pretstatīta praktiskajai radniecībai, tāpat kā oficiālais nostājas preti neoficiālajam (kas ietver pakalpīgo un skandalozo); kolektīvais – individuālajam; publiskais,

eksplicīti kodificēts maģiskā vai kvazijuridiskā formālismā, – privātajam, kas tiek uzturēts implicītā un pat slēptā stāvoklī; tāpat kā kolektīvs rituāls, t.i., bezsubjekta prakse, ko izpilda savstarpēji aizstājami aģenti, saņēmuši kolektīvu uzticības kredītu, nonāk pretrunā ar stratēģiju, kas orientēta uz aģenta vai īpašu aģentu grupas praktisko interešu apmierināšanu. Abstraktas vienības, kuras, būdamas vienkārša teorētiska dalījuma produkts, šajā gadījumā vienas radniecības linijas (vai citos – vecuma grupas), ir izmantojamas visām funkcijām, t.i., īpaši nevienai, un praktiski eksistē ar to pašām *oficiālākajām* radniecības funkcijām: *reprezentācijas* radniecība nav nekas cits kā priekšstats, ko grupa veido pati par sevi, un kvaziteatrāls priekšstats, ko tā sniedz par sevi, rikodamās atbilstoši priekšstatam, kāds grupai ir par sevi. Un, gluži pretēji, praktiskās grupas eksistē tikai ar īpašām funkcijām un to dēļ, kuru izpildei tās *patiešām mobilizējas*, un saglabājas tikai tāpēc, ka tiek uzturētas darbības stāvoklī ar pašu to lietošanu un veselu uzturēšanas darbu (kura daļa ir matrimoniālās apmaiņas, ko šīs grupas dara iespējamās), un arī tāpēc, ka tās balstās uz dispozīciju kopību (*habitus*) un interesēm, kas veido materiālās un simboliskā patrimonija nedalāmību.

Ja notiek tā, ka oficiālais indivīdu kopums, kas ir nosakāms ar tām pašām attiecībām pret to pašu senci, kurš ir tajā pašā ģeoloģiskā koka līmenī (vienalga kādā), veido praktisku grupu, tad šajā gadījumā dalījumi uz ģeoloģijas pamata pārklāj kopības, kas dibinātas uz citiem principiem – ekoloģiskiem (kaimiņi), ekonomiskiem (nedalāmība) un politiskiem. Lai arī ģeoloģiskā kritērija *deskriptīvā* vērtība būs jo augstāka, jo tuvāka būs kopīgā izcelsme un ierobežotāka sociālā vienotība, tas nebūt nenozīmē, ka tās *apvienojošā efektivitāte* attiecīgi pieaug: īstenībā mēs redzēsim, ka ģeoloģiski visciešākās attiecības (piemēram, tās, kuras apvieno brāļus) ir arī vislielākās spriedzes vieta, un vienīgi nepārtraukts darbs var uzturēt solidaritāti. Vārdu sakot, vienkāršas ģeoloģiskas attiecības nekad iepriekš pilnīgi nenosaka attiecības starp indivīdiem, kurus tās apvieno. Praktiskās radniecības apjoms ir atkarīgs no oficiālās vienības locekļu spējas pārvarēt spiedienu, ko rada interešu konkurence nedalāma ražošanas un patēriņa uzņēmuma iekšienē, un uzturēt praktiskas attiecības, kas atbilst oficiālam priekšstatam, kuru sev piešķir visa grupa, kas sevi uzskata par integrētu grupu, un tātad savienot labumus, ko sagādā jebkuras praktiskas attiecības, un simboliskos ieguvumus, ko nodrošina sociāli piešķirta atzišana praksēm, kas atbilst oficiālajam priekšstatam par praksēm, t.i., radniecības sociālajai idejai.

Visas stratēģijas, ar kurām aģenti tiecas *atbilst likumiem* un tādējādi pavērst šos likumus sev par labu, atgādina, ka priekšstatam, īpaši radniecības

taksonomijām, piemīt efektivitāte, kura, lai arī tīri simboliska, no tā nekļūst mazāk reāla. Kā sociālās pasaules izziņas un konstruēšanas instruments radniecības struktūras veic politisku funkciju (kā reliģija vai jebkurš cits oficiāls priekšstats). Dažādas uzrunas formas vispirms ir *radniecības kategorijas*, bet etimoloģiskajā nozīmē – kolektīvs un publisks tādu pienākumu atgādinājums (*katēgoreisthai* oriģinālā nozīmē – publiski apsūdzēt, piedēvēt kādam kaut ko visu klātbūtnē), kas ir kolektīvi atzīti un apliecināti kā acīm redzami un nepieciešami: tieši tālab tām piemīt maģiska vara *nodibināt robežas un veidot grupas ar performatīvu deklarāciju palīdzību* (pietiek iedomāties visu, ko ietver teikums “Tā ir tava māsa” – vienīgais praktiskais incesta tabu formulējums), kam piemīt to grupu spēks, ko šīs deklarācijas palīdzējušas veidot.

Kategorēmu simboliskā vara nekur nav tik labi redzama kā *īpašvārdu* gadījumā, kuri kā emblēmas, kas koncentrē visu prestižas grupas simbolisko kapitālu, ir likme intensīvā konkurencē: piesavināties šīs ģeneoloģiskās pozīcijas norādes (tāds, tāda dēls, tāda un tāda dēls utt.) nozīmē kaut kādā veidā iegūt *titulu*, kurš dod privileģētas tiesības uz grupas īpašumu. Jaundzimušajam dot ievērojama senča vārdu nozīmē ne tikai piepildīt dēla godbijību, bet zināmā mērā predestinēt bērna likteni, kurš tādējādi ir izraudzīts, lai “atdzīvinātu” sava vārda priekštecī, t.i., turpinātu viņa pienākumus un varu. (Šeit, tāpat kā citur, šābrīža spēka un varas attiecību stāvoklis nosaka, kāds būs kolektīvais priekšstats par pagātņi: šī simboliskā spēku attiecību projekcija konkurējošo indivīdu un grupu starpā veicina vēl lielāku spēka attiecību pastiprināšanu, piešķirot dominējošajiem tiesības paust pagātnes atmiņas, lai vislabāk leģitimētu viņu šābrīža intereses.)

Uzskata par labāku izvairīties dot jaundzimušajam vēl dzīva radnieka vārdu: tas nozīmētu “atdzīvināt” viņu, pirms viņš vēl nav miris, mest viņam apvainojošu izaicinājumu un vēl nopietnāk – lāstu; tāpat rīkojas tad, kad nedalāmības pārtraukšana tiek nostiprināta ar svinīgu īpašuma sadali vai ģimenes izjukšanas gadījumā pēc emigrācijas uz pilsētu vai uz Franciju. Tēvs nevar dot savu vārdu dēlam, un, ja dēls nes tēva vārdu, tas nozīmē, ka tēvs ir miris, atstājot “viņu mātes vēderā”. Bet šajā jomā, tāpat kā citur, netrūkst izločīšanos un atrunu. Gadās, ka maina bērnam sākotnēji doto vārdu pret vārdu, kas ir kļuvis pieejams pēc viņa tēva vai vectēva nāves (bērna pirmais vārds, kuru turpina lietot māte un citas ģimenes sievietes, turpmāk ir domāts privātai lietošanai). Notiek arī tā, ka vairākiem bērniem tiek dots viens un tas pats vārds nedaudz atšķirīgā formā, kaut ko pievienojot vai atmetot (Mohands Urabāhs Rabāha vietā vai otrādi) vai ar nenozīmīgu maiņu (Bezā Mohanda Amezjāna vietā, Hamīmī vai Dahmāns Ahmeda vietā). Tāpat ir jāvairās nosaukt bērnu vienā vārdā ar viņa vecāko brāli, ir

novērtētas dažas tuvu vārdu asociācijas vai atvasinājumi no tā paša vārda (Ahsens un Elhosīns, Ahmeds un Mohameds, Mežjāns un Mokrane utt.), īpaši ja viens no šiem vārdiem ir kāda senča vārds.

Visietekmīgākie vārdi, tāpat kā auglīgākās zemes, ir regulētas konkurences objekts, un "tiesības" piesavināties visvairāk iekāroto vārdu (tāpēc ka tas nepārtraukti norāda uz ģealoģiskām attiecībām ar senci, par kuru atmiņu glabā grupā un ārpus tās) tiek sadalītas saskaņā ar hierarhiju, kas ir analoga tai, kura nosaka goda pienākumus atribūcijas gadījumā vai tiesības uz zemi tās pārdošanas gadījumā: tādējādi vārdu, ko nodod tiešā līnijā no tēva puses, tēvs nevar dot dēlam sava paša *âamm* vai sava paša brāļa vārdu (bērna *âamm*) gadījumā, ja viņi ir atstājuši precējušos dēlus, kas spēj atkal paņemt viņu tēva vārdu vienam no saviem dēliem vai mazdēliem. Šajā, tāpat kā citos gadījumos, ierastā normas un pienākuma valoda (pienākas, nevar) nedrīkst maldināt: tādējādi varēja redzēt jaunāko brāli, kas izmantoja labvēlīgas spēka attiecības, lai dotu saviem bērniem prestiža brāļa vārdu, kurš mira, atstādams tikai ļoti mazus bērnus. Pēcāk šo bērnu goda lieta bija tēva vārda atkal pieņemšana, par kura leģitīmiem turētājiem viņi sevi uzskatīja, lai gan vienādie vārdi ģimenē radīja jucekli. Konkurence ir īpaši acīm redzama, kad vairāki brāļi vēlas dot saviem bērniem sava tēva vārdu. Lai gan, tiecoties neļaut aizmirstībai vārdu, to piešķir pirmajam zēnam, kas ir dzimis pēc vārda nesēja nāves, vecākais brālis var atlikt vārda piešķiršanu, lai dotu to kādam no saviem mazbērniem, un neļaut dot šo vārdu kādam no viņa jaunāko brāļu dēliem, tādējādi izlaižot vienu ģealoģisko līmeni. Bet var gadīties arī gluži pretēji – ja nav vīriešu kārtas pēcnācēju, vārds riskē tikt izslēgts no mantošanas un tā "atdzīvināšana" vispirms gulstas uz blakus esošajiem radniekiem, bet – daudz plašāk – uz visu grupu, kas ar to parāda, ka tās saliedētība un daudzie vīrieši dara grupu spējīgu atkal pieņemt visu tiešo senču vārdus un ar uzviju labot citviet gadījušos sarežģījumus.¹⁴

Radniecības kategorijas iedibina realitāti. Tas, ko parasti sauc par konformismu, ir realitātes izjūtas forma (vai, ja vēlas, sekas tam, ko Dirkems dēvēja par "loģisko konformismu"). Oficiālas patiesības eksistence, kas, izplatoties visā grupā (kā tas ir maz diferencētas sabiedrības gadījumā), ir visa kolektīvi atzītā objektivitāte, nosaka specifiskas intereses formu, kas novērtē atbilstību oficiālajam. Laulības ar paralēlo māšicu šai specifiskajai interesei pilnībā iemieso ideālo realitāti. Ja pārāk nopietni uztver iezemiešu runas, tad pastāv risks piešķirt patiesību prakses normai; ja tās pārāk noniecina, riskē novērtēt par zemu oficiālā specifisko efektivitāti un nesaprast otrās

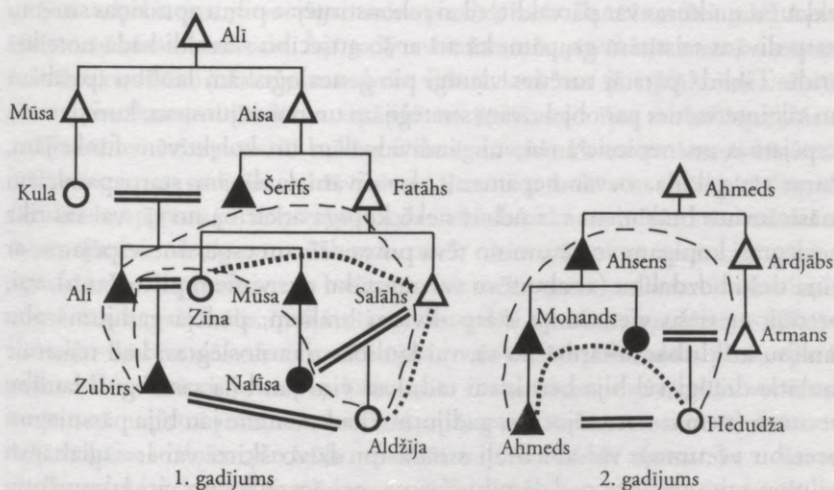
¹⁴ Tādējādi viena no laulību ar *âamm* meitu funkcijām ir ļaut meitai rūpēties, lai viņas tēva vārds nepazustu, kad viņš mirst, neatstājot vīriešu kārtas pēcnācējus.

kārtas stratēģijas, ar kurām, piemēram, tiecas iegūt labumu no konformisma, aiz šķietamas paklausības normai paslēpjot stratēģijas un intereses.¹⁵

Radniecības taksonomijas īstais statuss, sociālās pasaules strukturēšanas principi, kuri kā tādi vienmēr pilda politisku funkciju, nekad nav tik labi redzami kā dažādos lietojumos, ko vīrieši un sievietes var veikt ar vienu un to pašu ģealoģisko attiecību lauku, īpaši ģealoģiski divdomīgu radniecības attiecību atšķirīgos "lasījumos" un "lietojumos" (kas matimoniālās telpas ierobežotības dēļ notiek diezgan bieži). Visos ģealoģiski divdomīgu attiecību gadījumos vienmēr var tuvināt visattālāko radnieku vai tuvoties viņam, uzsverot to, kas vieno, un var turēt attālumā vistuvāko radnieku, izceļot to, kas šķir. Šo manipulāciju mērķis, kuras būtu naivi uzskatīt par fiktīvām, aizbildinoties, ka tās nevienu nemaldina, nav nekas cits kā *grupas praktisko robežu* definīcija, kuras tādējādi var noteikt saskaņā ar vajadzībām, tam, kuru vēlas iekļaut vai izslēgt, viņam zinot vai nezinot. Skaidrs priekšstats par šiem veiklajiem paņēmieniem rodas, apskatot termina *khal* (tiešā nozīmē mātes brālis) lietojumus: kad marabuts ar to vērsās pie vienkārša un laicīga zemnieka, viņš izsaka gribu atšķirties un pieklājības robežās uzsver jebkuru leģitīmu radniecības attiecību trūkumu; zemnieku starpā, gluži pretēji, šī uzruna liecina par nodomu dibināt minimālas pazišanās attiecības, piesaucot attālas un hipotētiskas kopīgas izcelsmes attiecības.

Etnologs pieņem tieši oficiālo lasījumu, kad, piemēram, viņš pielīdzina laulības starp paralēlu brālēnu un māsiņu otrajā pakāpē no tēva puses attiecībām starp paralēliem brālēniem otrajā pakāpē no tēva puses, no kuriem viens – vai *a fortiori* abi, gadījumā, ja ir bijusi sieviešu apmaiņa starp divu brāļu dēliem, – ir dzimis no laulībām ar paralēlo brālēnu. Vīriešu, t.i., dominējošais skaidrojums, kas īpaši tiek uzspiests visās publiskajās, oficiālajās situācijās, citiem vārdiem sakot, visās goda attiecībās, kur godavīrs runā ar godavīru, privileģē šo daudzšķautņaino attiecību visdziļciltīgāko aspektu, kas ir viscienīgākais, lai tiktu publiski paziņots: šis vīriešu skaidrojums saista katru individu, kura vieta ir jānosaka starp senčiem no tēva puses un ar viņu starpniecību pie senčiem no tēva puses, kuri tiem ir kopīgi.

¹⁵ Tā šķietami visritualizētāko matimoniālo pārrunu un ceremoniju aktu, kuri pavada laulību svinēšanu atkarībā no to lielāka vai mazāka svinīguma, otršķirīgā funkcija ir deklarēt laulību sociālo nozīmi (vispārējos vilcienos ceremonija ir jo svinīgāka, ja laulības apvieno ģimenes, kuras ieņem augstāku sociālo stāvokli un ir tālākas ģealoģijas telpā); tās pārstāv tikpat daudz iespēju izvērst stratēģijas, kas tiecas manipulēt ar tādu attiecību, kuras nekad nav pilnīgi viennozīmīgas, objektīvo jēgu, vai nu izvēloties neizbēgamo un skrupulozi pielāgojoties nosacījumiem, vai maskējot laulību objektīvo nozīmi ar to svinību rituālu.



Tas atsaucās no jebkura cita iespējama ceļa, dažkārt taisnāka un bieži ērtāka, no tā, kas iedibinās starp sievietēm: tādējādi ģenealoģiskā piedienība prasa, lai uzskata, ka, apprecoties ar Aldžiju, Zubirs ir apņēmis par sievu sava tēva tēva brāļa dēla meitu vai, drīzāk, sava tēva brāļa meitas meitu nekā savas mātes brāļa meitu, kaut arī šīs attiecības īstenībā ir šo laulību pamatā (1. gadījums); vai arī vēl citā, no šīs pašas ģenealoģijas aizgūtā gadījumā Hedudža ir viņas vīra Ahmeda tēva tēva brāļa dēla meita, nevis tiek uzskatīta par krustojošās līnijas māšicu (tēva māšas meita), kas viņa tiešām arī ir (2. gadījums). Ķecerīgais skaidrojums, kas privileģē attiecības pa sieviešu līniju, ir izslēgts no oficiālā diskursa, atstāts privātām situācijām vai maģijai: piemēram, apvainojoši nosauc vīrieti, kuru vēlas noburt, par "savas mātes dēlu". Neskaitot gadījumus, kad sievietes runā ar citām sievietēm par kādas sievietes radniecības attiecībām un kad sieviešu radniecības valoda ir pati par sevi saprotama, šo valodu arī var lietot visintīmākajā ģimenes dzīves sfērā, t.i., sievietes sarunās ar savu tēvu un brāļiem, savu vīru, dēliem vai sliktākajā gadījumā ar savu vīra brāli, tādējādi demonstrējot sarunu biedru grupā īpaši tuvas attiecības.

Taču daudzie iespējamie skaidrojumi rod objektīvu pamatu tajā, ka vienīgi no ģenealoģijas viedokļa identiskām laulībām var būt atšķirīgas,

pat pretējas nozīmes un funkcijas atkarībā no stratēģijām, kurās tās ir iekļautas un kuras var pārvaldīt, tikai rekonstruējot pilnu apmaiņas sistēmu starp divām saistītām grupām, kā arī ar šo attiecību stāvokli kādā noteiktā brīdī. Tiklīdz pārstāj turēties vienīgi pie ģenealoģiskām laulību īpašībām un sāk interesēties par objektīvām stratēģijām un nosacījumiem, kuri dara tās iespējamās un nepieciešamās, t.i., individuālām un kolektīvām funkcijām, kuras tās pildīja, nevar nepamanīt, ka divām laulībām starp paralēlām mācīcām un brālēniem var nebūt nekā kopīga atkarībā no tā, vai tās tika noslēgtas, kopīgam vectēvam no tēva puses dzīvam esot, un, iespējams, ar viņa tiešu līdzdalību (ar abu tēvu vai augstāku par viņiem piekrišanu), vai, pretēji, ar tiešu vienošanos starp diviem brāļiem; pēdējā gadījumā abu laulību atšķirības atkarībā no tā, vai laulības tika noslēgtas, kad nākamie laulātie draugi vēl bija bērni, vai tad, kad viņi jau bija sasnieguši laulību vecumu (nemaz nerunājot par gadījumu, kad meitene jau bija pārsniegusi precību vecumu); vai abi brāļi strādā un dzīvo šķirti vai ir saglabājuši pilnīgu saimniecības nedalāmību (zeme, ganāmpulks un citi labumi) un dzīvo vienā mājā ("kopīgs katls"), nerunājot par gadījumu, kad nedalāmība ir tikai šķietama; vai vecākais brālis (*dadda*) atdod savu meitu sava brāļa jaunākajam dēlam vai, pretēji, vecākais ņem savam dēlam par sievu jaunākā brāļa meitu, jo vecuma un, galvenais, dzimšanas secības atšķirība var tikt saistīta ar sociālā ranga un prestiža atšķirību; vai brālim, kurš atdod savu meitu, ir vīriešu kārtas mantinieks vai viņam nav vīriešu kārtas pēcteču (*amengur*); vai laulību slēgšanas brīdī dzīvi ir abi brāļi vai tikai viens no viņiem, precīzāk, vai dzīvais brālis ir zēna tēvs, kurš izraudzīts par aizbildni meitai, kuru viņš ņem savam dēlam (galvenokārt, ja viņai nav pieauguša brāļa), vai, pretēji, meitenes tēvs var izmantot savu dominējošo pozīciju, lai znotu sagūstītu savai ģimenei. Tādu laulību divdomību vēl pavairo tas, ka nereti ir pienākums upurēties, lai "noslēptu kaunu" un aizsargātu tādu meiteni, kuru tur aizdomās vai kura ir kritusi nežēlastībā; šis upuris gulstas uz vīrieti no visnabadzīgākā dzimtas zara, kuru ir viegli, noderīgi un slavējami cildināt par centību pildīt goda pienākumu attiecībā uz viņa *āamm* meitu vai pat pildīt savu dzimtas vīriešu kārtas pārstāvja pienākumu.¹⁶

¹⁶ Fiziskas un garīgas nelaimes izvērza ļoti smagu problēmu grupai, kas nepiešķir nekādu sociālo statusu sievietei, kurai nav vīra, un pat vīrietim, kuram nav sievas (pat atraitnim ir jāsteidzas noslēgt jaunas laulības). Un jo vairāk tāpēc, ka šīs nelaimes tiek uztvertas un interpretētas caur mītiski rituālām kategorijām: pasaulē, kur atraida sievu tāpēc, ka viņai ir nelaimes nesējas reputācija, laulības ar sievieti kreili, greizu, klibu un kuprainu (ši kropļība ir pretstats grūtniecībai) vai vienkārši vārgu un slimīgu tiek uztvertas kā pašuzpūrešanās.

Praksē laulības ar paralēlo māšicu ir absolūti nepieciešamas tikai *force majeure* gadījumā, kad ir runa par *amengur* meitu, par tāda meitu, kurš “nav ticis galā”, kuram nav vīriešu kārtas mantinieka. Šajā gadījumā intereses un pienākumi krustojas: *amengur* brālis un viņa bērni katrā ziņā mantos ne vien tā, kurš “nav ticis galā”, zemi un māju, bet arī pienākumus attiecībā uz viņa meitām (īpaši atraitnības vai laulības šķiršanas gadījumā); no otras puses, šīs laulības ir vienīgais veids, kā novērst kaunu, kas varētu apdraudēt grupas godu un varbūt īpašumu, ja notiktu laulības ar svešinieku (*awrith*). Pienākums apprecēt paralēlo māšicu rodas arī tad, kad meitene nav atradusi vīru vai vismaz ģimenes cienīgu vīru. “Tam, kuram ir meita un viņš to neizprecina, tāpēc ir jāpacieš kauns.” Attiecības starp brāļiem izslēdz to, ka varētu atteikt savu meitu, kad to savam dēlam prasa brālis, īpaši vecākais: savā galējā izpausmē, kur ņēmējs vienlaikus ir devējs – kā tēva ekvivalents un aizstājējs, izvairīšanās ir grūti iedomājama, tāpat kā gadījumā, kad tēvocis prasa savu brāļa meitu citam, kuram ir to apsolījis; vēl vairāk, tas nozīmē nopietni aizvainot savus brāļus, ja, apprecinot savu meitu, neinformē un nekonsultējas ar viņiem, un brāļa nepieņemšana, uz kuru bieži atsaucas, lai attaisnotu atteikumu, ne vienmēr ir rituāls iegansts. Solidaritātes imperatīvi ir vēl spēcīgāki, un atteikums ir neiedomājams, kad meitas tēvs, pārkāpjot visus paradumus (tas vienmēr ir vīrietis, kurš “prasa roku”), pats piedāvā savu meitu savam brāļa dēlam ar cik vien iespējams diskretu mājienu; lai atļautos tādu pārkāpumu, vēl ir jānodrošinās ar ļoti spēcīgām attiecībām starp ļoti vienotiem brāļiem. Gods un negods ir nedalāmi, un abi brāļi cenšas izvairīties no briesmām, kas draud, ja sieviete precas pārāk vēlu, “apslēpjot kaunu, pirms tas nav atklājies”, vai – simboliskās ieinteresētības valodā – pirms netiek devalvēts to ģimeņu simboliskais kapitāls, kuras nespēj piedāvāt savas meitas matroniālajā tirgū.¹⁷ Tas nozīmē, ka pat šajās galējās situācijās, kur paralēlas māšicas izvēle ir skarba nepieciešamība, nav jāpiesauc ētiskas vai juridiskas normas, lai apzinātos: prakses ir tādu stratēģiju produkts, kuras apzināti vai neapzināti ir orientētas uz noteikta tipa materiālu vai simbolisku interešu apmierināšanu.

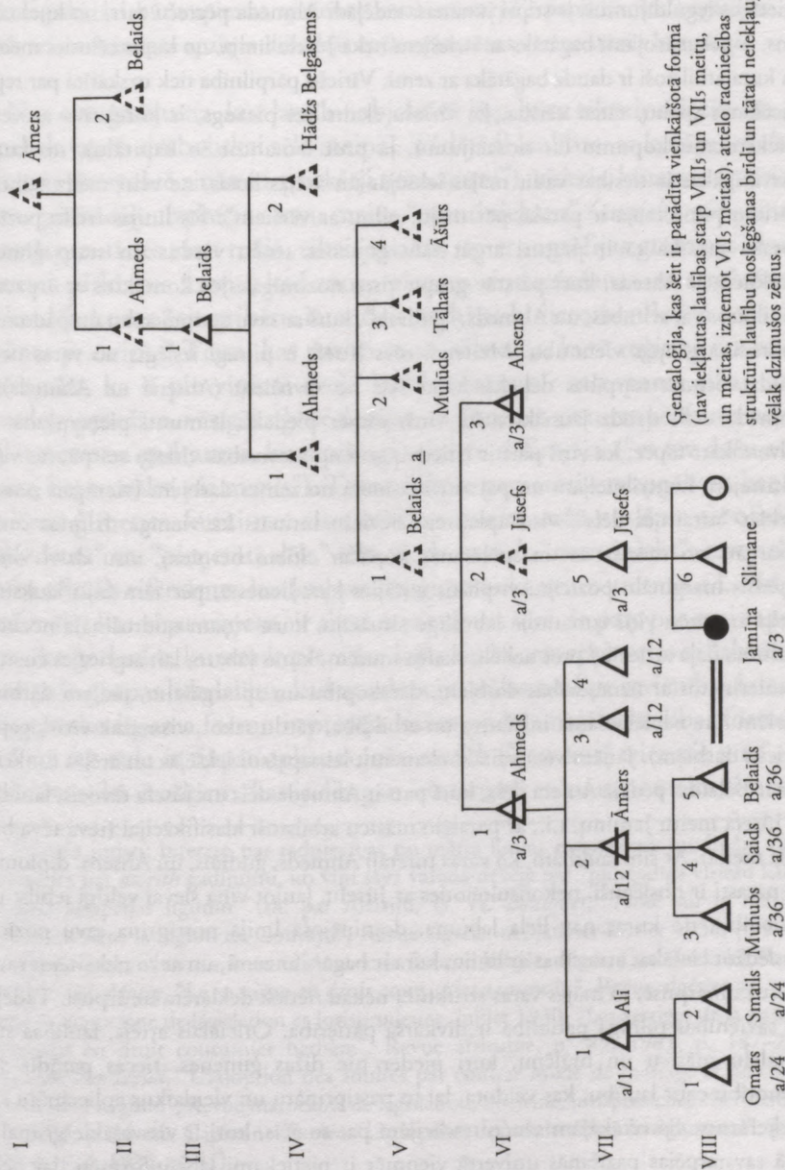
¹⁷ Bet arī šeit ir zināmi visādi kompromisi un, protams, stratēģijas. Ja, runājot par zemi, labāk situētais radinieks var just, ka ne tik tuvi radinieki min viņam uz papēžiem, alkdami nodrošināties ar materiālu un simbolisku labumu, ko sagādā tik slavējams pirkums, vai, ja runā par goda atreibību, radinieks, kurš ir gatavs to aizstāt un uzņemties atreibību un godu, ko tā sagādā, bet laulību gadījumā tā nenotiek, un tad ķeras pie visāda veida izvairīšanās, lai no tām atteiktos: gadījās, ka dēls ar savu vecāku līdzdalību aizbēg, sniedzot viņiem vienīgi pieņemamo attaisnojumu, neklausot brāļa lūgumam; nenonākot līdz šim galējam līdzeklim, bieži gadās, ka saistības apprecēt novārtā atstātās meitas gulstas uz “nabadzīgiem radiniekiem”, kuri, būdami atkarīgi no dažādām saistībām, ir atkarīgi no šo saistību izpildīšanas. Un nav labāka pierādījuma laulību ar paralēlo māšicu (vai jebkuru māšicu no tēva dzimtas, lai cik tāla tā būtu) *ideoloģiskajai funkcijai* kā līdzīgos gadījumos lietojamā šo ideālo laulību eksaltācija.

Teicēju nesakarīgums un pretrunas pastāvīgi atgādina par to, ka laulības nekad pilnīgi netiek definētas ģenealoģijas terminos un ka tām var piešķirt atšķirīgas un pat pretējas nozīmes un funkcijas saskaņā ar nosacījumiem, kuri tās determinē; laulības ar paralēlo māšīcu var būt sliktākas un labākas atkarībā no tā, vai tās ir uztvertas kā vēlamas vai piespiestas, t.i., vispirms atbilstoši ģimeņu relatīvajai pozīcijai sociālajā struktūrā. Tās var būt labākas ("apprecēt *āamm* meitu nozīmē dzīvot kā nieri taukos"), un ne tikai no mītiskā viedokļa, bet arī praktiskajā apmierinātībā, jo tās ir vismazāk ekonomiski un sociāli apgrūtināšas – materiālās un simboliskās veikalnieciskās pārrunas, darījumi un izmaksas ir samazināti līdz minimumam – un vienlaikus arī visdrošākās; lai tuvas laulības prestatītu tālām laulībām, tiek izmantota tā pati valoda, ar kuru apmaiņas starp zemniekiem pretstata darījumam tirgū.¹⁸ Tādas laulības var būt arī vissliktākās no iespējamām ("tēvoču no tēva puses" laulības – *azwaj el laāmum* – un mana sirds ir rūgtuma pilna, es tevi lūdzu, mans Dievs, pasargā mani no šīs nelaimes"¹⁹) un arī vismazāk prestižas ("Atnāca draugi, pārspēja tevi, un tu paliec – melns."), visos gadījumos tās ir pēdējais glābiņš. Vārdu sakot, teicēju runu šķietamais nesakarīgums īstenībā pievērš uzmanību ģenealoģiski viennozīmīgu laulību praktiskajai divdomībai un ar to pašu – manipulācijām ar prakses un tās produkta objektīvo nozīmi, ko pieļauj un veicina šī divdomības un viennozīmības kombinācija.

Pietiks ar vienu piemēru, lai radītu priekšstatu par ekonomiskajām un simboliskajām nevienlīdzībām, kas var slēpties ģenealoģiskajās attiecībās starp klasificētu paralēlu māšīcu un brālēnu, un vienlaikus atklātu tīri *politiskas* stratēģijas, kuras piesedz šo attiecību lēģitīmācija. Abi dzīvesbiedri pieder pie "Belaīda mājas", lielas

¹⁸ "Atdod labību – saņem miežus." "Dod labību tiem, kuri nevar to apēt." "Veido no saviem māliem savus pēcnācējus, ja neiznāks pods, tev būs kuskusa bļoda." Starp laulību ar paralēlo māšīcu slavinājumiem, kurus varēja savākt, iegaumēsim šos, īpaši tipiskus: "Viņa neprasis sev daudz, un nebūs ievērojamu izdevumu par laulībām." "Viņš darīs, ko gribēs, ar sava brāļa meitu, un no viņas nebūs nekāda ļaunuma. Tad pastiprināsies vienotība ar brāli, atbilstoši ieteikumam, ko deva viņu tēvs par brālību (*thaymats*): "Neklausiet savas sievas!" "Svešīniece tevi nicinās; viņa būs apvainojums taviem senčiem, uzskatot, ka viņas senči ir diženāki nekā tavējie. Kamēr tava *āamm* meita, tavs vectēvs un viņējais ir viens un tas pats, viņa nekad neteiks: "Lai ir nolādēts tava tēva tēvs!" Tava *āamm* meita tevi nepametīs. Ja tev nav tējas, viņa to nepieprasīs, un, ja viņa mirtu no bada tavās mājās, viņa paciestu un nekad neželotos par tevi."

¹⁹ A. Hanoteau, Poésies populaires de la Kabylie du Djurdjura, Paris, Imprimerie impériale, 1867, p. 475.



Genealoģija, kas šeit ir parādīta vienkāršotā formā (nav iekļautas laulības starp VIIIšs un VIIšs meitu, un meitas, izņemot VIIIšs meitas), attēlo radniecības struktūru laulību noslēgšanas brīdī un tātad neiekļauj vēlāk dzimušos zēnus.

ģimenes gan pēc apjoma (desmit vīrieši darbspējīgā vecumā un apmēram četrdesmit ģimenes locekļi), gan pēc ekonomiskā kapitāla. Tā kā nedalāmība nav nekas vairāk kā atteikšanās no sadalīšanas, nevienlīdzības, kas šķir virtuālās “daļas” un dažādu dzimtu attiecīgos ieguldījumus, ir stipri jūtamas: tādējādi Ahmeda pēcteču zars, no kura cēlies zēns, ir neizmērojami bagātāks ar vīriešiem nekā Jūsefa linija, no kuras cēlusies meitene un kura atbilstoši ir daudz bagātāka ar zemi. Vīriešu pārpilnība tiek uzskatīta par reproducēšanas spēku, tātad cerība, ka vīriešu skaits vēl pieaugs, ir korelatīva ar veselu priekšrocību kopumu (ar nosacījumu, ja prot izmantot šo kapitālu), no kurām vissvarīgākās ir tiesības vadīt mājas iekšējās un ārējās lietas, ne velti mēdz teikt, ka “vīriešu pilna māja ir pārāka par māju, pilnu ar vēršiem”. Šīs linijas izcilo pozīciju nosaka tas, ka tā ir pratusi atgūt tālu ģimenes senču vārdus un starp ģimenes locekļiem ir Ahsens, kurš pārstāv grupu visos nozīmīgākajos kontaktos ar ārpusauli, konfliktos vai svinībās, un Ahmeds, “gudrais”, kurš ar savu starpniecību un padomiem nodrošina grupas vienotību. Meitenes tēvs Jūsefs ir pilnīgi izslēgts no varas ne tik daudz vecuma starpības dēļ, kas viņu šķir no tēvočiem (Ahsena un Ahmeda), jo Ahmeda dēli, daudz jaunāki nekā viņš, tomēr piedalās lēmumu pieņemšanā, bet galvenokārt tāpēc, ka viņš pats ir izslēdzis sevi no sacensības vīriešu starpā, no visām ārkārtējām kontribūcijām un pat zināmā mērā no zemes darbiem (vienīgais zēns un turklāt “atraitnes dēls”, visu apkārtējo sieviešu lutināts kā vienīgā dzimtas cerība, pasargāts no mācīšanās un spēlēšanās kopā ar citiem bērniem, visu dzīvi viņš ir ieņēmis marginālu pozīciju: vispirms iestājies karadienestā, pēc tam bijis laukstrādnieks ārzemēs; viņš izmantoja labvēlīgo situāciju, kuru viņam nodrošināja nozīmīga īpašuma daļa attiecībā pret nelielu skaitu mutēm, kuras jābaro, lai, atgriezies ciematā, apmierinātos ar uzraudzības darbiem, dārzkopību un apsargāšanu, tādiem darbiem, kuriem nav nepieciešama iniciatīva un atbildība, vārdu sakot, vismazāk virišķīgajiem vīriešu darbiem). Jāņem vērā vairāki elementi, lai saprastu iekšējās un ārējās funkcijas, kas ir Belaīda, pēdējā Āmera dēla, kurš pats ir Ahmeda dēls un Jūsefa tēvocis, laulībām ar Jūsefa meitu Jamīnu, t.i., ar paralēlo māsiņu atbilstoši klasifikācijai (tēva tēva brāļa dēla meita). Ar šīm laulībām, ko varas turētāji Ahmeds, gudrais, un Ahsens, diplomāts, kā parasti ir noslēguši, nekonsultējoties ar Jūsefu, ļaujot viņa sievai veltīgi iebilst pret savienību, no kuras nav liela labuma, dominējošā linija nostiprina savu pozīciju, noslēdzot ciešākas attiecības ar liniju, kura ir bagātā ar zemi, un ar to nekaitējot savam prestižam ārpusē, jo mājas varas struktūra nekad netiek deklarēta uz ārpusi. Tādējādi šīs savienības pilnīga patiesība ir divkārša patiesība. Oficiālais attēls, laulības starp paralēlu māsiņu un brālēnu, kuri pieder pie dziņas ģimenes, tiecas parādīt savu vienotību caur laulību, kas veidota, lai to pastiprinātu un vienlaikus apliecinātu savu pieķeršanos vissvētākajām senču tradīcijām pat to acīs, kuri ir vissvešākie grupai un šajā savstarpējas pazišanās universā vienmēr ir pietiekami labi informēti, lai nekad

netiktu maldināti ar priekšstatiem, kurus viņiem rāda, bez pretrunām pastāv līdzās ar objektīvo patiesību par savienību, kura sankcionē piespiestu *aliansi* starp divām sociālām vienībām, kas ir negatīvi saistītas viena ar otru gan uz labu, gan ļaunu, t.i., ģeoloģiski, lai būtu spiestas apvienot savas savstarpēji papildinošās bagātības. Šis kolektīvās nelaimīgās apziņas dubultās spēles piemērus varētu stāstīt bezgalīgi.

Nav cita gadījuma, kur laulību objektīvā jēga būtu tik stipri iezīmēta, ka nepaliek vietas simboliskai tēla maiņai. Tādējādi laulības, ar kurām *mechrut* ("kuram jārespektē zināmi iepriekšēji nosacījumi"), vīrietis, kuram nav vīriešu kārtas pēcnācēju, izprecina savu meitu "mantiniekam" (*awrith*), pieņemot, ka tas apmetīsies viņa mājā, tikai pasakās un etnogrāfijas grāmatās maskē šo znota pirkšanas formu, kad znotu pieņem viņa ražošanas un atražošanas spēka dēļ, kurus šeit gribētu ieraudzīt mehāniski lietotie oficiālā pasaules uzskata principi.²⁰ Tiem, kas par to runā, vienalga, kurā reģionā tas būtu, ir taisnība, ka šī pie viņiem svešā laulību forma ir sastopama tikai citos novados: patiešām, vērīgāks ģeoloģijas un ģimenes vēstures pētījums neļauj atklāt nevienu gadījumu, kurš pilnīgi atbilstu definīcijai ("es tev došu savu meitu, bet tu nāksi pie manis"). Tomēr tikpat pamatoti var apgalvot, ka nav nevienas ģimenes, kurai nav vismaz viena *awrith*, taču noslēpta aiz oficiāla "sabiedrotā" vai "pieņemtā dēla" tēla: vārds *awrith*, "mantinieks", nav nekas cits kā oficiāls eifēmisms, kas ļauj pieklājīgi nosaukt nenosaucamo, t.i., vīrieti, kurš mājā, kas viņu uzņem, ir tikai savas sievas vīrs. Ir pats par sevi saprotams, ka godavīrs, kuram ir pieredze šajās lietās, var reķināties ar labvēlīgu savas paša grupas līdzdalību, kad ar adopciju pūlas noslēpt savienību, kura ar savu cinisko liguma formu ir pretēja visām godājamajām laulības formām un kura kā tāda ir tikpat apkaunojoša *awrith* ("tas, kurš iziet pie vīra", kā mēdz sacīt) kā vecākiem, kas ir diezgan ieinteresēti atdot savu meitu šim sava

²⁰ Īpašā juristu interese par radniecības no mātes līnijas *izdzīvošanu* mudināja viņus interesēties par *awrith* gadījumu, ko viņi savā valodā dēvēja par "pilngadīga vīriešu kārtas pārstāvja adopcijas ligumu" (sk. par Alžīriju, G. H. Bousquet, "Note sur le mariage mechrout dans la région de Gouraya", Revue algérienne, janvier-février 1934, p. 9–11; L. Lefèvre, Recherches sur la condition de la femme kabyle, Alger, Carbonel, 1939; par Maroku – G. Marcy, "Le mariage en droit coutumier zemmoûr", Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et jurisprudence, juillet 1930; "Les vestiges de la parenté maternelle en droit coutumier berbère", Revue africaine, n° 85, 1941, p. 187–211; Capitaine Bendaoud, "L'adoption des adultes par contrat mixte de mariage et de travail chez les Beni Mguild", Revue marocaine de législation, doctrine, jurisprudence chérifiennes, n° 2, 1935, p. 34–40; Capitaine Turbet, "L'adoption des adultes chez les Ighezrane", ibid., p. 40 et n° 3, 1935, p. 41).

veida bezalgas kalpam. Un pavisam dabiski ir tas, ka šādā gadījumā grupa pieļauj sev izdevīgus melus, šādā veidā tiecoties noslēpt, ka nav varējusi atrast *amengur* pieņemamāku veidu, lai izvairītos no ģimenes "izputēšanas".

Otrās kārtas stratēģijas vienmēr tiecas pārvērst derīgas attiecības oficiālās attiecībās, tātad rīkoties tā, lai prakses šķīstu *izrietam* no ģeoneoloģiskas definīcijas, lai gan reāli tās pakļaujas citiem principiem, turklāt sasniedz neparedzētu mērķi, radot priekšstatu par praksi, kas it kā speciāli apstiprina priekšstatu, kādu par praksi sev spontāni veido etnologs, "rituālu speciālists". Vēršanās pie likuma, šā neziņas patvēruma, atbrīvo no nepieciešamības veikt pilnu materiālo un, galvenais, simbolisko izdevumu un ieguvumu aprēķinu, kas ir prakšu pamats un pastāvēšanas jēga.

PARASTAIS UN NEPARASTAIS

Nebūt nepakļaujoties normai, kura no oficiālās radniecības kopuma izraudzītos to vai citu obligāto dzīvesbiedru, laulību slēgšana ir tieši atkarīga no praktiskajām radniecības attiecībām, no radniecības attiecībām starp vīriešiem, kuras var izmantot vīrieši, un attiecībām starp sievietēm, kuras var izmantot sievietes, kā arī no spēka attiecību stāvokļa "mājas" iekšienē, t.i., starp dzimtām, kas ir vienotas ar laulībām iepriekšējās paaudzēs, kuras mudina un pieprasa izstrādāt vienu vai otru attiecību lauku.

Pieņemot, ka viena no galvenajām laulību funkcijām ir sociālo attiecību atražošana, kuru produkts tās ir, tūlīt kļūst saprotams, ka dažādi laulību veidi, kurus var izšķirt, ņemot par kritēriju gan apvienojušos grupu objektīvās īpašības (to pozīcija sociālajā hierarhijā, attālums telpā utt.), gan arī pašas ceremonijas īpašības un īpaši tās svinīgumū, ļoti cieši atbilst pašām sociālo attiecību īpašībām, kuras ir darijušas iespējamās šīs laulības un kuras tās tiecas atražot. Publiski nosaukta un sociāli atzīta oficiālā radniecība ir tā, kas dara iespējamās un nepieciešamās oficiālās laulības un dod tām vienīgo iespēju praktiski mobilizēties kā grupai un ar to apliecināt savu vienotību, reizē tikpat svinīgu un mākslotu kā to svinēšanas iemesli. Praktiskajā radniecībā, t.i., tādu attiecību laukā, kuras *bez mitas* tiek lietotas un tādējādi reaktivizētas jaunām lietošanām, tiek dibinātas parastas laulības, kas biežuma dēļ netiek ievērotas un nolemtas ikdienas banalitātei. Vispārējais apmaiņu likums paredz, ka oficiālo attiecību atražošanai grupa velta ievērojamu daļu sava atražojošā darba, jo tā ir augstāk situēta sociālajā hierarhijā, tātad ir bagātāka ar šādām attiecībām: no tā izriet, ka nabagie, kas neko

nevar tērēt svinībām, cenšas apmierināties ar parastām laulībām, kuras tiem nodrošina praktiskā radniecība, kamēr bagātie, t.i., tie, kuriem ir vairāk radnieku, vairāk prasa un vairāk upurē visām vairāk vai mazāk institucionalizētām stratēģijām, tiecoties nodrošināt sociālā kapitāla uzturēšanu, no kurām vissvarīgākās, bez šaubām, ir neparastas laulības ar augsta prestiža "svešiniekiem".

No sagrozījumiem, kas piemīt teicēju spontānajai etnoloģijai, visiltīgākie, bez šaubām, slēpjas tajā faktā, ka tiek atvēlēta neproporcionāla vieta neparastām laulībām, kuras no parastām laulībām atšķiras ar pozitīvu vai negatīvu iezīmi. Bez šiem *curiosa*, kurus etnologam bieži sniedz brīvprātīgie teicēji, piemēram, laulības ar apmaiņu (*abdal*, divi vīrieši savā starpā "apmaina" savas māsas), ar "pievienošanu" (*thirni*, divi brāļi apprec divas māsas un otrā "pievienojas" pirmajai; dēls apprec sava tēva otrās sievas māsu vai pat meitu) vai levīrāts, īpašs laulību gadījums ar "reparāciju" (*thiririth*, no *err*, atdot vai ņemt atpakaļ); iezemiešu runās tiek izcelti galēji gadījumi: laulības starp paralēlu brālēnu un māsiņu ir mītiski vispilnīgākās, un laulības, kas apvieno divu cilšu vai divu dažādu klanu varenos, ir politiski vispilnīgākās.

Tādējādi pasaka – pa pusei ritualizēts diskurss ar didaktisku funkciju, vienkārša parafrāze parunas vai sakāmvārda parabolas formā, kurām ir morāles loma, – atlasa vienīgi iezīmētas un izcilas laulības. Vispirms tās ir dažāda tipa laulības ar paralēlo māsiņu, kuru mērķis ir pasargāt politisko mantojumu vai aizkavēt dzimtas izmiršanu (vienīgās meitas gadījumā). Un tad visskaidrākās mezaliances, piemēram, pūces un ērgļa meitas laulības, visnepārprotamākais piemērs augšupejošā liknē (sociālā un arī mītiskā nozīmē, augšējais nostājas preti zemākajam, kā diena, gaisma, laime, tīrība, gods stājas preti naktij, tumsai, nelaiemei, netīrībai un negodam) starp vīrieti, kurš atrodas sociālo kāpņu apakšā, *awrith*, un sievieti no augstākas ģimenes, kurā tradicionālās atbalsta attiecības ir apgrieztas otrādi, pastāvot nesaskaņai starp dzīvesbiedru pozīcijām sociālajā un seksuālajā hierarhijā. Šajā gadījumā tam, kurš dod un ieņem augstāku pozīciju, ir jāiet palīgā tam, kurš atrodas zemāk: ērglim jāņem uz muguras savs znots, pūce, lai tas neciestu pazemojošu sakāvi sacikstē ar ērgļēniem, – skandaloza situācija, kurai gluži kā radīta ir paruna: "Atdod viņam savu meitu un vēl labību piedevām."

Pretēji šādiem oficiālajiem priekšstatiem, vērojumi un statistika rāda, ka visās novērotajās grupās parastas laulības nebūt nav biežākās savienības, tās visbiežāk iniciē sievietes, lai uzturētu radniecības vai praktiskas attiecības, kas dara šīs laulības iespējamās un pastiprina tās.

Piemēram, Mazajā Kabilijā Agbala ciematā lielā ģimenē no 218 vīriešiem 34% noslēdza laulības (pirmās katram individam) ar sievietēm no ģimenēm, kuras atradās ārpus cilts robežām; tikai 8% laulību noslēgtas ar sievietēm, kuru ģimenes ir visattālākās gan telpiski, gan sociāli un uzrāda visas prestižu laulību pazīmes: tās attiecas tikai uz vienu ģimeni, kas cenšas atšķirties no citām dzimtām ar oriģinālām matrimoniālajām praksēm; pārējās attālās laulības (26%) tikai atjauno jau iedibinātas attiecības (attiecības “caur sievietēm” vai “caur tēvočiem no mātes puses”, kuras nepārtraukti tiek uzturētas laulību gadījumos, dodoties ceļojumos un atgriežoties no tiem, bērēs vai pat dažkārt liela apjoma darbu veikšanā). Divas trešdaļas laulību (66%) ir noslēgtas cilti (kas sastāv no deviņiem ciematiem): ja izslēdz alianses ar pretējo klanu, kas ir ļoti retas (4%) un vienmēr tiek slēgtas politisku mērķu dēļ (galvenokārt vecajām paaudzēm) un tradicionāla antagonisma dēļ starp abām grupām, citas savienības var klasificēt kā parastas laulības. Tajā pašā laikā 17% laulību partneri tiek izvēlēti no citām dzimtām un 39% praktisko attiecību laukā, tikai 6% savienību tiek noslēgtas dzimtas iekšienē, no tām 4% ar *paralēlo māšicu* un 2% ar citu māšicu (divas trešdaļas aplūkojamo ģimeņu turklāt ir pārkāpušas īpašuma nedalāmības principu).²¹

Par parastām laulībām, kas noslēgtas starp ģimenēm, kuras vieno biežas un senas apmaiņas, nav nekā, ko teikt, vienīgi to, ka vienmēr tā ir bijis, un tām nav citu funkciju, izņemot bioloģisko vairošanos, kā vien sociālo funkciju atražošana, kas dara tās iespējamās.²² Šīs laulības, kuras galvenokārt tiek svinētas ar pompozu ceremoniju, ir neparastas laulības, kuras noslēdz pēc dažādu ciematu vai cilšu vīriešu iniciatīvas vai vienkārši ārpus ierastās radniecības; attiecībā pret parastām laulībām, kuru noslēgšana netiek īpaši svinēta, neparastas laulības ir tas pats, kas apmaiņas ikdienas dzīvē pret apmaiņām ārkārtējos gadījumos, kuras reprezentācijas radniecībai sniedz lielas iespējas.

Neparastām laulībām kopīgs ir tas, kas tās izslēdz sieviešu līdzdalību. Taču atšķirībā no laulībām starp paralēlu māšicu un brālēnu, kuras tiek

²¹ Nesena pētījuma beigās Ramons Basagans un Ali Saijāds (op. cit., 1974) Atjanni atklāja, ka ir vismazākais procents (2/610) laulību ar paralēlu māšicu vai tuvāko agnātu (6/610) un daudz vairāk ir laulību ar tēvoča meitu no mātes puses (14/610) vai tuvu sabiedroto (58/610).

²² Lūk, īpaši nozīmīga liecība: “Tiklīdz Fātimai piedzima pirmais dēls, viņa sāka tam meklēt sievu; viņa izskatīja vairākas iespējas, bija vēriģa visos gadījumos – pie kaimiņiem, tuvējos rados, ciematā, pie draugiem, kāzās, svētceļojumos, pie strūklakas, ārzemēs un pat bērēs, kurās viņai bija jāparādās: tādējādi viņa bez problēmām un it kā nemanot izprecināja visus savus bērnus.” (Yamina Ait Amar Ou Said, 1960.)

kārtotas starp brāļiem vai dzimtas vīriešiem ar patriarha svētību (parastās laulības nav iedomājamas bez sieviešu līdzdalības²³), attālas laulības oficiāli pieņem politisku laulību izskatu: noslēgtām ārpus ierastā attiecību lauka, svinētām ar ceremoniju, kura mobilizē plašas grupas, tām ir tikai politisks attaisnojums, piemēram, laulības, kas domātas, lai nostiprinātu mieru vai aliansi starp divu cilšu "galvām".²⁴ Parasti sarunas par šādām laulībām notiek tirgū, neitrālā vietā, no kuras sievietes ir izslēgtas un kur satiekas dzimtas, kļani un ciltis, nekad nezaudējot modrību. Saucējs par tām izziņo tirgū atšķirībā no citām laulībām, kuras pulcina tikai radniekus un kurām nav vajadzīgi ielūgumi. Tās traktē sievieti kā politisku instrumentu, tādu kā ķīlu vai maiņas naudu, kas ir spējīga dot simboliskus labumus. Tā ir izdevība publiski un oficiāli, t.i., pilnīgi legītimī, izrādīt ģimenes simbolisko kapitālu, dot, ja var tā teikt, *priekšstatu* par savu radniecību un ar to vairot šo kapitālu, maksājot par to ļoti ievērojamu cenu; šīs laulības visā pakļaujas simboliskā kapitāla uzkrāšanas loģikai (kamēr laulības ar svešinieku, kas ir nošķirts no savas grupas un patvēries ciematā, ir pilnīgi necienīgas; laulības ar svešinieku, kurš dzīvo tātumā, ir prestižas, tāpēc ka tās liecina par dzimtas slavas izplatību; tāpat, pretēji parastām laulībām, kuras seko seniņiem "sakariem", politiskas laulības nav un nevar būt atkārtotas, tāpēc ka, kļūdamā ikdienišķa, alianse devalvēsies). Arī ar to politiskas laulības ir pilnīgi vīriešu pārziņā un bieži nostāda laulātās draudzenes tēvu pret māti, kas nav tik jūtīga pret simbolisko labumu, ko tās var sagādāt, un daudz jūtīgāka pret grūtībām, ko tās sagādā viņas meitai, kas ir lemta dzīvei svešumā (*thaghrībth*,

²³ Ja neņem vērā mitisko idealizāciju (asinis, tīriba, dvēsele utt.) un ētisko slavinājumu (gods, tikums utt.), kas apņēm tīri agnātiskas laulības, par parastām laulībām saka to pašu, ko saka par laulībām ar paralēlo māšicu. Piemēram, laulības ar tēva māsas meitu tiek uzskatītas par tādām, kuras, tāpat kā laulības ar paralēlo māšicu, spēj uzturēt saskaņu sieviešu starpā un sievas cieņu pret sava vīra vecākiem (viņas *khal* un viņas *khalt*); tā ar vismazākajiem izdevumiem pati tuvas ģimenes radniecības pakāpe noņem sasprindzinājumu, ko rada sāncensība, kuru neizbēgami izraisīja jebkuras laulības svešu grupu starpā, par jaunajai sievai sagādāto statusu un dzīves apstākļiem.

²⁴ Šīs neparastās laulības ir brīvas no likumībām un saskaņotībām, kas gulstas uz parastām laulībām (sevišķi tāpēc, ka tām nav "turpinājuma"). Ja neskaita gadījumus, kad uzvarētā grupa (kļans vai ciltis) deva uzvarētājai grupai sievieti vai kad divas grupas, lai rādītu, ka nav nedz uzvarētāja, nedz uzvarētā, apmainās ar sievietēm, varēja notikt arī tā, ka uzvarētāja grupa deva sievieti otrai grupai, neko neņemot pretī. Tad laulības vienoja nevis varenākās ģimenes, bet mazu uzvarētāja grupas ģimēni ar lielu otras grupas ģimēni.

trimdiniece, uz rietumiem aizklidusi).²⁵ Tādā mērā, kādā ar tieši ieinteresētu ģimeņu un dzimtu starpniecību politiskas laulības nodibina attiecības starp plašām grupām, tās ir caurcaurēm oficiālas, un svinībās nav nekā tāda, kas nebūtu strikti ritualizēts un brīnumainā kārtā stereotipizēts. Bez šaubām, tāpēc, ka likme ir tik milzīga, sakaru pārtraukšanas risku ir daudz un nevar pilnībā paļauties uz saskaņotu, *habitus* regulētu improvizāciju.

Rituālo aktu intensitāte un svinīgums pieaug, pārejot no laulībām, kas noslēgtas nedalāmā ģimenē vai praktiskā radniecībā, pie neparastām laulībām, kur visā pilnībā var uztvert ceremoniālu, kas parastu laulību gadījumā ir reducēts uz tā vienkāršāko izteiksmi. Laulības, kas noslēgtas privileģētā tīrģus sektorā (*akham* tīrģū), kur vecākā autoritāte un virišķā zara solidaritāte veido brīvu zonu, no kuras ir izslēgta jebkura cenas palielināšana un jebkura konkurence, atšķiras ar nesalīdzināmi zemāku cenu nekā neparastās laulības. Biežāk savienība nodibinās it kā pati no sevis, tiklīdz tā nav, pietiek ar ģimenes sieviešu neuzkrītošu starpniecību, lai tā realizētos. Laulību svinēšana samazinās līdz pašam nepieciešamākajam. Pirmkārt tiek ievērojami samazināti izdevumi (*thaqufats*), kurus izraisa laulību svītas uzņemšana meitenes ģimenē; *imensi* ceremonija, kur tiek izsniegts pūrs, pulcina tikai abu ģimeņu visievērojamākos pārstāvjus (apmēram divdesmit vīriešu). Ligavas pūrs (*ladjaz*) samazinās līdz trim kleitām, diviem lakatiem, vēl pāris sīkiem priekšmetiem (apavu pāris, *haik*); atraitnes mantojums ir pārrunāts iepriekš, atkarībā no tā, kas meitenes vecākiem ir jāpērk tīrģū, lai dotu savai meitai pūru (matracis, spilvens, lāde, arī segas, mājamatniecības ražojumi, kuri pāriet no mātes pie meitas), un tas notiek bez lielas ceremonijas, nemānoties un neko neslēpjot; arī kāzu izdevumus pūlas samazināt līdz minimumam, cenšoties, lai tās sakristu ar *aid* (svētkiem): šim gadījumam tradicionāli upurētais jērs kalpo kāzu vajadzībām, daudzi viesi lūdz viņus atvainot, jo svētku dēļ paliek mājās. Šis parastās laulības vecā zemnieku morāle cildina (kontrastā "atraitņu meitu laulībām", kuras vienmēr pārsniedz ģimenes sociāli atzītās robežas), un neparastās laulības tiek pretnostatītas visās attiecībās. Lai rastos doma doties meklēt dzīvesbiedri tātūmā, ir jābūt uz to noskaņotam, radušam uzturēt sakarus ārpus ierastā, tātad apveltītam ar spējām, it īpaši lingvistiskām, kas ir nepieciešamas šajos gadījumos; precinieku rīcībā

²⁵ "Laulības tātūmā ir trimda"; "laulības svešumā – trimdas laulības" (*azwaj ibarra*, *azwaj elghurrba*), tā bieži saka māte, kuras meita tika atdota svešai grupai, kur viņa nevienu nepazīst (*thamusni*) un viņai pat nav attālu radnieku. Par to dzied ligava, kura ieprecējusies trimdā: "Ak, kalns, atver durvis trimdiniecei. Lai viņa redz dzimto zemi. Sveša zeme ir māsa nāvei. Gan vīrietim, gan sievietei."

ir jābūt arī spēcīgam īpaši svarīgu sakaru kapitālam tālās vietās, jo tikai šie sakari var piegādāt drošu informāciju un ieceres īstenošanai nepieciešamos starpniekus. Vārdu sakot, lai varētu mobilizēt šo kapitālu vajadzīgajā brīdī, ilgtermiņā ir daudz jāiegulda. Piemēram, gadījums, kad marabutu ģimenes galvas, kurus lūdza kalpot par galvotājiem, tika apmaksāti neskaitāmos veidos: ciemata "talebs" un visaugstākā reliģiskā persona, kura piedalās svītā (*iqafafen*), tērpjas jaunās drēbēs un apavos, kurus sagādā "kāzu saimnieks", dāvanas, kas viņam tradicionāli tiek pasniegtas – naudā – reliģisku svētku gadījumā, pārtikā – ražas novākšanas laikā –, kaut kādā mērā ir proporcionālas sniegtā pakalpojuma svarīgumam. Svētku jērs ir tikai viena no kompensācijām tam "kaunam", ko viņš ir pārcietis, iedams lūgt laicīgu cilvēku (kurš, lai cik varens būtu, neglabā "savā sirdi" Korāna mācību) un svētidams laulību no savas ticības un zināšanu augstumiem. Vienošanās ir noslēgta, "saistību" ceremonija (*asarus*, ķīlas nodošana glabāšanā, *thimristh*), kurai ir piesavināšanās rituāla funkcija (*aaayam*, noteikšana vai *aaallam*, norāde, kas ir līdzīga pirmajai apstrādātajai zemes strēmelei, vai, precīzāk, *amlak*, piesavināšanās tādā pašā nozīmē kā zemes piesavināšanās), pati par sevi ir it kā kāzas. Saistību ceremonijā nes dāvanas ne tikai ligavai (viņa saņem "ķīlu" (vērtīgas rotaslietas vai naudu) no visiem vīriešiem, kurus viņa satiek šajā dienā – *thizri*), bet arī pārējām mājas sievietēm; tām pievieno pārtiku (putraimus, medu, sviestu utt.) un lopus, kuri tiks nokauti cienastam vai tos nostiprinās kā kapitālu, kas pieder ligavai. Uz šo ceremoniju nāk daudz cilvēku, ģimenes vīrieši vēsta par savu spēku ar šautenes zalvēm tāpat kā laulību dienā. Visi svētki starplaikā, kas šķir šīs svinības no kāzām, dod daudz iespēju nest ligavai (*thislith*) savu "daļu": lielas ģimenes, kuras šķir liels attālums, nevar apmierināties ar pāris kuskusa šķīvjiem; tur pievieno dāvanas atbilstoši apvienotajām grupām. Saderināta, t.i., "atdota", "piesavināta" un "atsaukta atmiņā" ar daudzām "daļām", kuras viņai ir paredzētas, meitene nebūt vēl nav iemantota: viņas ģimenei ir godpilnas tiesības gaidīt un likt citiem gaidīt, cik ilgi viņa vēlēšies. Kāzu svinēšana acīm redzami ir divu grupu simboliskās tuvošanās kulminācijas punkts un arī vislielāko izdevumu brīdis. Meitenes ģimenei (*thaqufats*) nosūta divus centnerus putraimu un vismaz puscentneru miltu, gaļu (dzīvā veidā) pārpilnībā – ir zināms, ka tā visa nekad netiks apēsta –, medu (20 litrus), sviestu (10 litrus). Tiek minētas kādas kāzas, kur uz meitenes māju nogādāja dzīvu vērsi un piecus jērus, kā arī jēra kautķermeni (*ameslukh*). *Iqafafen* delegācijā, tiesa, bija četrdesmit vīriešu ar šautenēm, tiem jāpieskaita visi radinieki un ievērojami ļaudis, kuriem viņu vecums ļauj šaut, tātad kādī piecdesmit vīri. Ligavas pūrs, kas šajā gadījumā var uzskaitīt gandrīz trīsdesmit priekšmetus, divkāršojas ar tikpat daudz priekšmetiem, kuri ir dāvāti citām ģimenes sievietēm. Un bieži var dzirdēt, ka bagāto starpā nav *chrut* (nosacījumi, kurus izvirza meitas tēvs, pirms dod savu piekrišanu), tas ir tāpēc, ka ģimeņu statuss pats par sevi veido nodrošinājumu un līgumā skaidri

formulētie “nosacījumi” katrā ziņā tiks pārspēti. Atraitnes mantojuma nodošanas ceremonijas rituāls ir divu grupu pilnīgas sadursmes gadījums, kurā ekonomiskā likme ir arī simboliskā kapitāla zīme un līdz ar to iegansts. Prasīt savai meitai paaugstinātu “atraitnes mantojumu” vai maksāt paaugstinātu atraitnes mantojumu, lai izprecinātu savu dēlu, abos gadījumos nozīmē apliecināt vai iegūt prestižu: gan vieni, gan otri tiecas pierādīt, ko viņi ir “vērti”, vieni, parādot, cik augstu godavīri, kuri prot novērtēt, vērtē aliānsi ar viņiem, citi – spoži izrādot, cik augstu viņi sevi vērtē, demonstrējot cenu, kuru viņi ir gatavi maksāt, lai iegūtu sevī cienīgus partnerus. Ar tādu kā apgrieztu kaulēšanos, kas tiek slēpta aiz parastas kaulēšanās, divas grupas klusi vienojas, lai pārsolītu atraitnes mantojuma summu, tāpēc ka abas ir vienlīdz ieinteresētas paaugstināt savu ražojumu simboliskās vērtības nepārprotamo rādītāju matroniālajā tirgū. Un nav cildenākas varonības par līgavas tēva varonību, kurš pēc niknas kaulēšanās svinīgi atdod ievērojamu saņemtās summas daļu. Jo lielāka atdotā daļa, jo lielāku godu no tā saņem, it kā, ar cēlu žestu vainagojot darījumu, gribētu pārvērst goda apmaiņā kaulēšanos, kas nebūtu tik nikna, ja aiz materiālā labuma maksimalizācijas meklējumiem neslēptos goda ciņa un vēlme palielināt simbolisko labumu.²⁶

Laulības ar paralēlo māsiņu savu izcilo pozīciju iezemiešu un tātad arī etnologu diskursā ieguvušas tāpēc, ka tās vispilnīgāk atbilst mītiski rituālajam priekšstatam par darba dalīšanu pēc dzimuma principa, īpaši funkcijām, kas attiecībās starp grupām tiek piešķirtas vīrietim un sievietei.

²⁶ Laulības tātūmā – šie no aliānsēm sagaidāmo pārdomāto stratēģiju produkti – ir līdzīgas istermiņa vai ilgtermiņa ieguldījumam, ar kuru tiecas uzturēt vai palielināt sociālo kapitālu, īpaši caur “tēvoču no mātes puses” sociālo kvalitāti, kādu viņi sagādā: ir saprotams, ka neuzņemas ar vieglu roku tos iznīcināt, vissenākās un visprestižākās attiecības, protams, ir vislabāk pasargātas no pārsteidzīgas attiecību pārtraukšanas. Neizbēgamas šķiršanās gadījumā ķeras pie jebkurām viltībām, lai izvairītos no aliānsu kapitāla izšķērdēšanas. Gadās “pazemīgi lūgt” šķirtās sievas vecākus, lai viņi dod to atpakaļ, atsaucoties uz jaunību, neapdomību, nesavaldīgajiem vārdiem, vīra bezatbildību, kurš ir pārāk jauns, lai prastu novērtēt aliānsu cenu, vai uz to, ka šķiršanās formulējums tika izteikts nevis trīs, bet vienu reizi, aiz neapdomības, bez lieciniekiem. Šķiršanās kļūst par vienkāršu ķildu (*thutchh'a*). Nonāk pat tik tālu, ka piedāvā jaunu kāzu svinēšanu (ar *imensi* un līgavas pūru). Ja šķiršanās izrādās galīga, tad ir vairāki veidi, kā “šķirties”: jo svarīgākas, svinīgākas ir bijušas laulības, jo vairāk tajās ir “ieguldīts”, tātad lielāka ir ieinteresētība saglabāt attiecības ar tiem, no kuriem šķiras, un jo atturīgāka ir attiecību pārtraukšana; nepieprasa atraitnes mantojumu tūlīt, tāpat kā to neatsaka (“bezmaksas” šķiršanās ir smags apvainojums), pat gaida, lai sieviete vēlreiz apprecas; izvairās no pārāk stingriem rēķiniem un šķiršanās noformēšanā neiesaista lieciniekus, īpaši svešus.

Galvenokārt šis rituāls visradikālākajā formā atsakās atzīt radniecības attiecības kā tādas, t.i., šīs attiecības tiek uzskatītas par parastu pēctecības *divkāršošanu*: “sieviete,” mēdz teikt, “nedz vieno, nedz šķir” (ir zināma brīvība, kas – teorētiski – ir atstāta vīram: šķirties no sievas, un gandrīz sveša ir situācija, kad šāda brīvība būtu sievai, kas ir ienākusi ģimenē, tik ilgi, līdz viņa nav radījusi vīriešu kārtas pēcnācēju, un dažkārt vēl ilgāk, un beidzot – attiecību divējādība starp brāļa dēlu un tēvoci no mātes puses). Bieži laulības starp paralēlo māsīcu un brālēnu tiek slavētas, zinot, ka bērni, kas tajās radušies (“viņu izcelšanās ir bez piemaisījumiem, viņu asinis ir tīras”), var tikt piesaistīti pie tās pašas dzimtas caur tēvu vai māti (“viņš ieguva tēvočus no mātes puses tur, kur ir viņa saknes” – *ichathel, ikhawel* –; vai arābu valodā: “viņa tēvocis no mātes puses ir viņa tēvocis no tēva puses” – *khalu āammu*). Turklāt, zinot, ka sieviete ir tā, ar kuru netīrība un negods draud iekļūt dzimtā (“kauns,” mēdz teikt, “ir meitene”, un znots dažkārt tiek saukts par “kauna aizsegu”²⁷), ir arī redzams, ka labākā vai vismazāk sliktā sieviete nāk no agnātiem, tā ir paralēlā māsīca no tēva puses, visvīrišķīgākā no sievietēm, kuras galējā izpaušme, pilnīgi neiespējama patriarhālai iztēlei, ir Atēna, kas dzemdināta no Zevas *galvas*. “Appreci sava *āamm* meitu: ja arī viņa tevi graužīs, tad vismaz neapris.” Paralēlā māsīca no tēva puses, izglītota un prātīga sieviete, nostājas preti paralēlajai māsīcai no mātes puses, parastai, salīkušai sievietei, kura nes ļaunumu un netīrību, tāpat kā sievišķais–vīrišķais nostājas preti sievišķajam–sievišķajam, t.i., atbilstoši šāda tipa struktūrai ($a : b :: b_1 : b_2$), kura organizē arī mājas vai lauksaimniecības kalendāra mītisko telpu.²⁸ Ir saprotams, ka laulības ar tēva brāļa meitu svētīs visi un tās spēs piesaistīt svētību grupai. Šīm laulībām tika atvēlēta laulību sezonas atklāšanas rituāla loma, tāpat kā līdzīga rituāla zemes darbu jomā uzdevums ir novērst draudu, kas rodas, saskaroties vīrišķajam un

²⁷ Daļēji ar to izskaidrojamas pāragras laulības: meitene ir pats grupas ievainojamības iemiesojums. Arī tēvam nav citu rūpju kā pēc iespējas ātrāk tikt vaļā no šā drauda, iekārtojot meitu cita vīrieša aizsardzībā.

²⁸ Ž. Čelhods savā darbā norāda, ka “Alepas vienkāršo ļaužu valodā prostitūtas tiek dēvētas par “tantes no mātes puses meitām”, viņš arī citē sīriešu parunu, kur izpaužas tas pats nopelums laulībām ar mātes māsas meitu: “Sava netīrā rakstura dēļ viņš ir apprecējis savas tantes no mātes puses meitu.” (*J. Chelhod*, “Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe”, *L’homme*, juillet–décembre 1965, n° 3 et 4, p. 113–173). Tāpat, lai izteiktu pilnīgu ģenealoģisko attiecību trūkumu, Kabilijā mēdz teikt: “Kas tu man esi? Pat ne manas mātes māsas meitas dēls – *mis illis khalti*.”

sievišķajam, ugunij un ūdenim, debesīm un zemei, lemesim un vagai, t.i., atvairīt nenovēršamu zaimošanu.²⁹

Nav neviena teicēja, neviena etnologa, kurš neatzītu, ka arābu un berberu zemēs katram zēnam ir "tiesības" uz savu paralēlo māšicu: "Ja zēns vēlas sava tēva brāļa meitu, viņam ir *tiesības* uz to. Bet, ja viņš nevēlas, viņam neviens neko nejautā. Tas ir kā zeme." Kaut arī šie teicēja vārdi ir daudz tuvāki prakšu realitātei nekā etnoloģiskais juridisms, kurš pat neiedomājas par līdzīgu attieksmi pret dzimtas sievietēm un zemi, tie noslēpj reālās, daudz sarežģītākās attiecības, kuras vieno individu ar viņa paralēlo māšicu. Jo tā sauktās tiesības uz tēva brāļa meitu var būt *pienākums*, kas pakļaujas tiem pašiem principiem kā pienākums atriebties par radnieku vai atpirkt svešinieku iekāroto ģimenes zemi un kas pilnā mērā tiek prasīts tikai ārkārtējos apstākļos. Tas, ka zemes gadījumā pirkuma tiesības (*achfaâ*) ir formulētas un nostiprinātas ar likumu zinātniskā juridiskā tradīcijā (kam piemīt institucionalizēta vara un ko garantē tiesa), kā arī ar "paradumu" (*qanun*), nekādi neietver juridisku vai ierastu normu padarīšanu par to prakšu principu, kuras ir reāli vērojamas zemes aprītē: mantotās zemes pārdošana vispirms ir dzimtas iekšējs darījums, bet vērsšanās pie varas, kas goda saistības pārvēš tiesību saistībās (vai tā būtu klana vai ciemata sapulce) ir pilnīgi ārkārtēja; aiz *chafâ* (vai *achfaâ*) tiesību vai ieraduma piesaukšanas gandrīz vienmēr slēpjas pamatojumi, kuriem nav nekā kopēja ar tiesību pamatojumiem (piemēram, nodoms *izteikt neuzticību* pircējam, prasot anulēt zemes pārdošanu kā nelikumīgu), bet pēc kuriem tomēr vadās vairumā pirkšanas un pārdošanas gadījumu. Saistības apprecēt sievieti, kuras situāciju var salīdzināt ar neapstrādātu zemi, ko pametuši tās saimnieki (*athbur*, meitene, *el bur*, papuve), ir tādas pašas saistības kā saistības pirkt zemi, kuru pārdod kāds no grupas locekļiem, vai atpirkt svešinieku rokās nonākušu, slikti aizsargātu un slikti pārvaldītu zemi; tās tikai tiek uzspiestas ar krietni mazāku spēku nekā, piemēram, imperatīvs atriekt kāda grupas locekļa slepkavību. Visos gadījumos pienākuma imperatīvitate ir atkarīga no aģentu pozīcijas dzimtas ģealoloģijā un acīm redzami arī

²⁹ Var redzēt netiešu apstiprinājumu nozīmei, kuru piešķir laulībām starp paralēlu māšicu un brālēnu, tad, ja personai, kurai bija uzticēts svinīgi atklāt zemes aršanas darbus, laulībām homologu darbību, nebija *nekādas politiskas lomas* un tas bija tīri *goda* vai, ja vēlas, *simbolisks* uzdevums, vārdu sakot, vienlīdz niecīgs un godājams. Šī persona ir nosaukta vārdos *amezwar* (pirmais), *aneftus* (uzticības persona), vēl *aqdhim* (sencis), *amghar* (vecis), *amasaud* (veiksminieks) vai, vēl precīzāk, *amezwar*, *aneftus*, *amghar*, *nat yuga* (pirmais, uzticības persona, sirmgalvis ar pāris vērsiem vai arklu); pēdējais visizteiksmīgākais termins, tāpēc ka tas skaidri izsaka homologiju starp aršanu un laulībām, ir *bulâaras*, kāzu cilvēks (sk. E. Laoust, Mots et choses berbères, Notes de linguistique et d'ethnographie, Paris Challamel, 1920).

no *viņu dispozīcijas*: tādējādi dažu skatījumā atriebības gadījumā goda saistības var kļūt par goda tiesībām (viena un tā pati slepkavība dažkārt var tikt atriebta divas reizes), kamēr citi vispār nevēlas atriebties vai atriebība tiek izpildīta tikai ar piespiešanu; gadījumā ar zemi materiālā ieinteresētība atpirkt ir acīm redzama, tāpēc goda tiesību un pirkšanas saistību hierarhija ir skaidri izteikta un vienlaikus tiek vairāk pārķāpta, kas izraisa konfliktus un ļoti sarežģītus darījumus starp tiem grupas locekļiem, kuri jūtas spiesti pirkt, bet nevar to izdarīt, un tiem, kuriem ir mazāk tiesību un pienākumu pirkt, bet viņiem ir līdzekļi, lai to darītu.

Īstenībā, pretēji jebkurai etnoloģiskai tradīcijai, kas tikai pārņem oficiālo teoriju (t.i., vīriešu interesēm atbilstošu), saskaņā ar kuru jebkuram vīrietim pieder it kā pirmpirkuma tiesības uz savu paralēlo māšīcu (atbilstoši oficiālajam priekšstatam, kas piešķir vīrietim pārākumu, tātad iniciatīvu, visās attiecībās starp dzimumiem), ir jāatgādina, ka laulības ar paralēlo māšīcu dažos gadījumos var būt nepieciešamība, kas nebūt nav ģeoloģiski noteikta.

Patiešām, praksē šī ideālā laulība bieži ir *uzspiesta* izvēle, ko dažkārt cenšas uzdot par ideālu izvēli, tādējādi kaut ko uzspiestu padarot par cēlu rīcību; tas bija bieži sastopams visnabadzīgākajās dzimtās vai dominējošo dzimtu visnabadzīgākajos atzaros (klienti). Katrā ziņā ir grupas, kuras raksturo spēcīga griba apliecināt savu *atšķirību*, tāpēc ka tās objektīvais rezultāts vienmēr ir minimālās vienības integrācijas pastiprināšana un attiecīgi tās atšķirība attiecībā pret citām vienībām. Ar savu divdomību predisponēta spēlēt skaistas laulības nabagiem tā sniedz elegantu risinājumu visiem tiem, kuri kā izputējis dižciltīgais spēj aizstāvēt savu godu tikai simboliskajā laukā un pārspilētā rigorismā cer atrast līdzekļi, lai apliecinātu savu atšķirību. Tas var būt gadījums ar no savas cilmes grupas atdalījušos zaru, kas rūpējas par savas oriģinalitātes uzturēšanu; tāda ir ģimene, kas, tiecoties apliecināt savas dzimtas atšķirīgās īpašības, rikojas pārāk stingri (ar to īpaši izceļas ģimenes marabutu kopienās); tāds klans tiecas iezīmēt savu atšķirību iepretim pretējam klanam ar spēcīgāku tradīciju ievērošanu (Aitmadhi klans Aithišemā) utt. Tā kā laulības ar paralēlo māšīcu var tikt parādītas kā lielākais svētums un dažos gadījumos – pat kā “izcila” laulības, tās ir neparastu laulību forma, ko var sev sagādāt par vismazāko cenu, netērējoties ceremonijai, neiesaistoties riskantās pārrunās un nemaksājot pārāk lielu atraītnes mantojuma naudu; tas ir arī visveiksmīgākais veids, kā kaut ko uzspiestu padarīt par cēlu rīcību un ievērot visas pieklājības normas.

Taču laulības jebkurā gadījumā iegūst savu jēgu tikai attiecībā uz visu iespējamo laulību kopumu (konkrētāk, attiecībā uz iespējamo partneru

virkni), citiem vārdiem sakot, kontinuumā no laulībām starp paralēlo māsiņu un brālēnu līdz laulībām starp dažādu cilšu locekļiem: šīs abas laulības iezīmē divu vērtību lielākās intensitātes punktus, ko ikvienas laulības cenšas palielināt, no vienas puses, – minimālās vienības integrācija un drošība, no otras puses, – alianse un prestižs, t.i. atvēršanās ārieni, svešiniekiem. Izvēle starp saplūšanu un sašķelšanos, starp iekšieni un ārieni, starp drošību un piedzīvojumu pievērš sev uzmanību jebkurās laulībās: ja laulības ar paralēlo māsiņu nodrošina vājākās grupas maksimālu integrāciju, tās tikai dublē radniecības atzaru attiecības ar alianse attiecībām, ar šo pārmērību izšķiežot iespēju radīt jaunas alianse, ko pārstāv laulības; laulības tātūmā, gluži pretēji, var nodrošināt prestižas alianse, tikai upurējot dzimtas integrāciju un attiecības starp brāļiem, kas ir vīrišķā zara radniecības vienības pamats. Tas pastāvīgi tiek atkārtots iezemiešu runās. Centrtieces spēks, t.i., iekšienes, drošības, autarķijas, asiņu tīrības, vīrišķā zara solidaritātes slavinājums, vienmēr izraisa – kaut vai tādēļ, lai pretstatītu tam sevi – centrēdzes spēku, prestižas alianse slavinājumu. Aiz kategoriska imperatīva šķietamības vienmēr slēpjas maksimālā un minimālā aprēķins, maksimāli atbilstošās alianse meklējums, kas būtu samērojama ar integrācijas starp brāļiem uzturēšanu un pastiprināšanu. Uz to norāda diskursa sintakse, kas vienmēr ir *pārākuma* sintakse: “Labāk noslēpt savu *godu* (*nif*) nekā atklāt to citiem”; “Es nemainu *adhrum* (dzimta) pret *aghrum* (plāceni)”; “Iekšienē ir labāk nekā ārpusē”; “Pirmais neprāts (pārdrošība, riskants gājienis): atdot *āamm* meitu citiem vīriešiem; otrais neprāts: iet uz tirgu bez mantas; trešais neprāts: sacensties ar lauvām kalna virsotnē”. Pēdējā paruna ir viszīmīgākā, jo, šķietami nosodot tātūmā noslēgtas laulības, tā skaidri atzīst to loģiku – varoņdarba, droširdības un prestiža loģiku. Ir jābūt izcilam prestižam un trakai nekaunībai, lai uzdrošinātos doties iepirkties uz tirgu bez naudas, tāpat kā jābūt trakai drosmei, lai izaicinātu lauvas, šos drosmīgos svešiniekus, kuriem – kā vēsta daudzas leģendas – ciematu dibinātāji atkaroja savas sievas.

LAULĪBU STRATĒGIJAS UN SOCIĀLĀ ATRAŽOŠANA

Laulību raksturojumi, it sevišķi pozīcija, ko tās ieņem noteiktā kontinuumā punktā starp politiskām laulībām un laulībām ar paralēlo māsiņu, ir atkarīga no ieinteresēto grupu kolektīvo stratēģiju mērķiem un līdzekļiem. Matrimoniālās spēles iznākums katrai pusei, kas tajā piedalās, no vienas puses, ir atkarīgs no materiālā un simboliskā kapitāla,

kāds ir ģimeņu rīcībā, no viņu iespējām izvēlēties darbarikus, no cilvēkiem, kuri vienlaikus ir gan ražošanas, gan reprodukcijas spēks un arī – kā senos laikos, kaujas spēks un līdz ar to simboliskais spēks, un, no otras puses, no kompetences, kas ļauj atbildīgajiem par šīm stratēģijām gūt lielāko labumu, tā kā ekonomiskās loģikas praktiskā pārvaldīšana (visplašākajā nozīmē) ir nosacījums prakšu ražošanai, kuras uzskata par “prātīgām” grupā un kuru materiālo vai simbolisko labumu tirgus objektīvie likumi vērtē pozitīvi.

Kolektīvā stratēģija, kuras rezultātā tiek izdarīts tāds vai cits “gājiens” (gan laulību gadījumā, gan jebkurā citā prakses jomā), nav nekas cits kā iesaistīto aģentu stratēģiju kombinācijas produkts, kas attiecīgajā brīdī tiecas piešķirt savām interesēm nozīmi atbilstoši savai pozīcijai mājas varas attiecību struktūrā. Zīmīgi, ka matrimoniālās pārrunas patiešām ir visas grupas lieta, vajadzīgajā brīdī katram ir sava loma un ar to var veicināt ieceres izdošanos vai neveiksmi: vispirms sievietes ir atbildīgas par neoficiāliem un atsaucamiem sakariem, kuri ļauj uzsākt puslīdz oficiālas pārrunas, nebaidoties no pazemojoša noraidījuma; tie ir visgodājākie, izcilākie ļaudis no reprezentatīvajiem radiniekiem, kuri rikojas, garantējot savas grupas doto *mandātu*, un tiek atklāti *pilnvaroti* pārstāvēt tās intereses, darbojas kā starpnieki un aizstāvji, vienlaikus spoži liecinot par ģimenes, kas ir spējīga ierosināt tik prestižus cilvēkus, simbolisko kapitālu. Galu galā abas grupas kopīgi iesaistās lēmuma pieņemšanā, aizrautīgi diskutējot gan par matrimoniālajiem projektiem, gan par deleģēto personu priekšlikumu uzņemšanu, kā arī izstrādā turpmāko pārrunu virzību. Etnologu zināšanai (kuri laulību raksturojumā neiet tālāk par to ģenealoģisko determināciju): ar kvaziteatrālu priekšstatu palīdzību, kādus katra grupa dod par sevi laulību gadījumā, abas grupas veic zināmu *sistemātisku pētījumu*, tiecoties izveidot raksturīgo pārveidību kopumu ne tikai abiem dzīvesbiedriem (vecums un, galvenais, vecumu atšķirība, iepriekšējā matrimoniālā vēsture, piedzimšanas kārtā ģimenē, teorētiskās un praktiskās radniecības attiecības ar varas turētāju ģimenē utt.), bet arī katrai laulātā dzimtai: pārrunas un dažādi darījumi, ko paredz augsta prestiža laulības tālumā, ir iegansts izrādīt un novērtēt goda kapitālu un godavīrus, kuri ir abu dzimtu rīcībā, alianšu tīkla kvalitāti, ar kuru tās var rēķināties, un grupām, kurām tās tradicionāli stājas pretī, ģimenes pozīciju savā grupā – īpaši svarīga informācija, tāpēc ka prestižu radinieku izlikšana apskatīšanai var noslēpt dominējošo pozīciju izcilā grupā – un attiecību stāvokli ar citiem savas grupas locekļiem, t.i., ģimenes integrācijas pakāpi (nedalāmība utt.), spēka

un varas attiecību struktūru mājā (īpaši, kad sieviešu vidū ir runa par meitas izprecināšanu) utt.

Sociālā formācijā, kas orientēta uz vienkāršu atražošanu, t.i., uz grupas bioloģisko vairošanos un labumu radišanu tādā daudzumā, kāds nepieciešams tās izdzīvošanai, un, nešķirami no tā, uz sociālo un ideoloģisko attiecību struktūras atražošanu, kurās un caur kurām realizējas un leģitīmajas ražošanas aktivitāte, dažādu kategoriju aģentu stratēģijas, kuru intereses var būt pretējas mājas iekšienē (cita starpā arī laulību gadījumā), to pamatā ir interešu sistēmas, kuras šiem aģentiem ir objektīvi iezīmējušas noteikta *atražošanas veida* raksturīgās dispozīcijas. Šīs dispozīcijas, kas auglību, radniecības saites, dzīvesvietu, mantojumu un laulības orientē uz vienu un to pašu funkciju, proti, grupas bioloģisko un sociālo atražošanu, ir objektīvi saskaņotas.³⁰ Ekonomijā, kuru raksturo relatīvi vienmērīga ražošanas līdzekļu sadale (visbiežāk tie nedalāmi pieder dzimtas atzaram), kā arī ražošanas spēku vājums un stabilitāte, kas izslēdz ievērojamu ražošanas un uzkrāšanas pārpalikumu un skaidri iezīmētu ekonomiskās diferenciācijas attīstību, ģimenes saimniecības mērķis ir ģimenes uzturēšana un atražošana, nevis vērtību ražošana. Tādos apstākļos cilvēku skaitliskā pārbagātība, bez šaubām, būtu pārāk liels slogs, ja, pieņemot strikti ekonomisku viedokli, tajā saskatītu tikai "darba rokas" un ar to pašu "vēderus" (jo vairāk tāpēc, ka Kabilijā vienmēr ir bijis pietiekami daudz pagaidu darba spēka, kad lielo darbu laikā nabadzīgie veidoja brigādes, kas pārvietojās no ciemata uz ciematu). Īstenībā politiskā nedrošība, kas pati sevi uztur, radot dispozīcijas, prasot atbildi uz karu, ķildu, zādzību vai atriebību, bija pamatā tam, ka vīriešus vērtēja kā "šautenes", t.i., ne tikai kā darbaspēku, bet arī kā kaujas spēku: zemi novērtē ne tikai tie, kuri to apstrādā, bet arī tie, kuri to aizstāv. Ja dzimtas mantojums, ko simbolizē vārds, tiek noteikts ne tikai ar zemes un mājas piederību, kas ir dārgas, tātad ievainojamas, lietas, bet arī ar līdzekļiem to aizsardzībai, t.i., vīriešiem, tas nozīmē, ka zeme un sievietes nekad nav uzskatāmas par vienkāršu ražošanas vai atražošanas instrumentu un, vēl mazāk, par kustamo mantu vai pat "īpašumu": uzbrukumi šiem labumiem, kas ir materiāli un simboliski nešķirami, ir uzbrukumi to saimniekam, viņa *nif*, t.i., viņa "varenībai", viņa *būtībai*, tādai, kā to nosaka grupa. Atsavinātā zeme, tāpat kā

³⁰ Šādā sistēmā reprodukcijas mehānismu kļūmes, t.i., *mezalianses*, *sterilitāte*, kas izraisa dzimtas izzušanu, *nedalāmības* pārrāvumu, bez šaubām, veido galvenos ekonomiskās un sociālās hierarhijas transformācijas faktoros.

neatriebta izvarošana vai slepkavība, ir viena un tā paša apvainojuma dažādas formas, kas no goda viedokļa visos gadījumos prasa vienu un to pašu atbildi: tāpat kā "izpērk" slepkavību, tikai par augstāku cenu personai, kas ir vistuvākā slepkavam, vai pašam izcilākajam no grupas ievērojamiem vīriem, tāpat *par katru cenu* "atpērk" senču zemi (pat ne pārāk auglīgu), lai dzēstu mesto izaicinājumu grupas godam. Pēc izaicinājuma loģikas, tehniski un simboliski labākā zeme ir tā, kura visvairāk integrēta patri-monijā, arī tas vīrietis, kuru ievainojot visdemonstratīvāk, tātad visbriesmīgāk var ievainot grupu, ir visrepresentatīvākais grupas loceklis. Goda morāle ir pārveidota šīs ekonomiskās loģikas izpausme; vispārinot, tā ir sociālo formāciju, grupu vai šķiru ieinteresētības morāle, kuras patri-monijā, kā šajā gadījumā, simboliskajam kapitālam ir ievērojama vieta.

Pastāv skaidri iezīmēta atšķirība starp *nif*, goda daļa un *h'urma*, gods, *h'aram* kopums, aizliegtais, kuru aizskarot var ievainot to, kas grupā ir vissvētākais (un tāpēc atrodas starp izaicinājumu, kas skar tikai goda daļu, un zaimojošu apvainojumu). Vienkāršs izaicinājums goda daļai (*thirzi nennif*, izaicinājumu saņēmušais *sennif*, ar *nif*, es turu tevi pie vārda! es tevi izaicinu!) atšķiras no apvainojuma, kas skar godu. Par apsmieklu pārvēršas jaunbagāt-nieks, kurš, jaucot izaicinājuma un apvainojuma kategorijas, pūlēdamies labot uzbrukumu *h'urma*, izaicina savu apvainotāju uzveikt viņu ar pirkumiem vai izklāt uz zemes desmit tūkstošu franku banknošu vairāk nekā viņš. Uzbrukums *h'urma* nepieļauj izlocīšanos vai tādas vienošanās kā *dija* – kompensāciju, kuru slepkavas ģimene maksā upura ģimenei. Par tādu, kurš to pieņem, saka: "Šis cilvēks ir piekritis dzert sava brāļa asinis; viņam svarīgs tikai paša vēders." Apvainojuma gadījumā, vai tas būtu tiešs vai nejaušs, viedokļa spie-diens ir tik liels, ka nav citas izvēles kā atriebība, vai arī draud negods un trimda.

Vienīgi *goda daļas* (*nif*) sikumainā un aktīvā modrība spēj garantēt goda integritāti (*h'urma*) – kas savas sakrālās dabas dēļ ir atvērta zaimiem – un sagādāt cieņu un goda izrādīšanu, ko dod tam, kuram ir pietiekami liela goda daļa, lai nepieļautu apvainojumus savam godam. *H'urma* sakrālā nozīmē (*h'aram*) un *nif*, *h'urma* godājāmības nozīmē nav šķirami. Jo kāda ģimene ir ievainojamāka, jo vairāk tai ir jābūt *nif*, lai aizsargātu savas svētās vērtības, un jo lielāki ir nopelni un cieņa, ko sabiedriskais viedoklis tai piešķir; tādējādi, nebūt neapstrīdot vai aizliedzot godājāmību, nabadzība tikai dubulto tā nopelnus, kuram, esot īpaši atvērtam pret apvainojumiem, izdodas iedvest cieņu. Un otrādi, goda daļai ir nozīme un funkcija tikai tādiem cilvēkiem, kuri pazist lietas, kas pelna, lai tiktu aizstāvētas. Cilvēks, kuram ir atņemts svētums (piemēram, vecpuišis), varētu iztikt bez goda daļas, jo zināmā mērā viņš būtu neievainojams. Tas, ko dēvē par *h'aram* (tiešāk – tabu), galvenokārt ir kreisā sakrālā puse, *h'urma*, t.i., iekšiene, vai, precīzāk, sieviešu joma, noslēpumaina pasaule, mājas

slēgtā telpa pretstatā ārējai, publiskā laukuma atvērtajai pasaulei, kas ir paredzēta vīriešiem. Sakrālā labā puse – galvenokārt tas ir vīrišķais, t.i., vīrišķā zara grupa, “tēvoča no tēva puses dēli”, visi tie, kuru nāve jāatbiej ar asinīm, un visi tie, kuriem ir jāveic asins atriebība. Šautene ir simbolisks vīrišķā zara grupas *nifiemieso*jums, *nif*, ar kuru saprot to, kam var tikt mests izaicinājums un kas ļauj pieņemt izaicinājumu. Tādējādi *h'urma*, sievišķīgās dabas pasivitātei, pretī stājas *nif* – aktīvā uzņēmība, lielisks vīriešu tikums. Gala rezultātā no *nif* kā kaujas spējas (fiziskas vai simboliskas) ir atkarīga grupas materiālā un simboliskā kapitāla aizsardzība, kas ir gan tās spēks, gan vājums.

Vīrieši veido politisko un simbolisko spēku, kas ir nosacījums patrimonijas aizsardzībai un palielināšanai, grupas un tās mantas aizstāvībai pret vardarbīgu sagrābšanu un vienlaikus savas dominēšanas uzspiešanai un savu interešu apmierināšanai; tātad vienīgais drauds grupas varenībai, ja neskaita sieviešu sterilitāti, ir materiālās un simboliskā patrimonija sadrumstalošana, kas izriet no nesaskaņām vīriešu starpā. Līdz ar to auglības stratēģijas, kas tiecas radīt cik iespējams ātrāk un vairāk vīriešu (ar agrinām laulībām), un audzināšanas stratēģijas, kas, iekaldamas eksaltētu saistību ar dzimtu un goda vērtībām, šo pārveidoto attiecību izpausmi starp aģentiem, kuru materiālais un simboliskais patrimonijs vienmēr ir apdraudēts, palīdz stiprināt dzimtas integrāciju un novirzīt uz ārpusi agresīvas dispozīcijas. “Zeme ir varš (*neh'as*), rokas ir sudrabs.” Pati šīs parunas divdomība – *neh'as* nozīmē arī greizsirdību – atklāj tās pretrunas dabu, kuru rada mantošanas tiesību paradums, *piesaistot* patrimonijam (*mantojuma sadale vienādās daļās*) visus dzimtas rīcībā esošos vīriešus un ar to pašu draudot senču zemei ar sadrumstalošanu vienādas dalīšanas gadījumā starp ļoti daudziem mantiniekiem, un, galvenais, pašas sistēmas centrā liekot sacensības principu par ekonomisko un politisko varu mājā: sacensība un konflikts starp tēvu un dēliem šādā varas nodošanas formā ir patriarha pārraudzībā tik ilgi, cik viņš dzīvo (daudzas laulības ir noslēgtas ar “vecākā” starpniecību starp paralēliem brālēniem un māsīcām, nemaz nekonsultējoties ar tēviem); sacensība un konflikts starp brāļiem vai brālēniem, kas pastāv vismaz līdz laikam, kad tie paši kļūst par tēviem, neizbēgami atklāj antagonistiskas intereses.³¹ Pār vīrišķā zara stratēģijām

³¹ Patiešām, paražu tiesības, kas visas bez izņēmuma paredz sankcijas pret to, kurš kļūst par tā, no kura viņš manto, slepkavu, liecina, ka atklāti konflikti ir bijuši bieži: “Ja kāds indivīds nogalina radnieku (kura mantinieks viņš ir) netaisnīgi un lai no viņa mantotu, *djemma* saņems visu slepkavas mantu.” (Par inadjenu cilts *qanun* sk. A. Hanoteau et A. Letourneux, La Kabylie et les coutumes kabyles, Paris, Imprimerie nationale, 1873, t. III, p. 432; sk. arī 356., 358., 368. lpp. utt.)

dominē antagonisms starp politiskas vienotības simboliskiem labumiem ar tos garantējošo ekonomisko nedalāmību un šķiršanās sagādātajiem materiālajiem ieguvumiem, par kuriem nepārtraukti atgādina aprēķina gars, ko vīrieši pauž apslāpētāk; daudz atklātāk to var izpaust sievietes, kas strukturāli ir mazāk jūtīgas pret simboliskiem labumiem, ko nodrošina politiskā vienotība, un daudz vairāk pieķērušās tīri ekonomiskiem labumiem.

Aizdevums starp sievietēm tiek uzskatīts par antitēzi goda apmaiņām, bet faktiski tas ir daudz tuvāk apmaiņas ekonomiskajai patiesībai nekā komercija starp vīriešiem. Par cilvēku, kurš pretēji godavīram, kam rūp sava "uzticības" kapitāla neizšķērdēšana, pārāk viegli aizņemas, galvenokārt naudu, un kuram vajadzētu nobālēt no kauna ikreiz, kad lūdz aizņēmumu, bet kura seja nenobāl, mēdz teikt, ka "aizdevums viņam nozīmē to pašu, ko sievietēm". Pretstats starp abām "ekonomijām" ir tik iezīmēts, ka teiciens *err arrt'al* (lieto arī, lai pateiktu, ka tiek izpildīta atreibība) vīriešu valodā nozīmē *dāvinājuma atdošana, apmaiņa*, kamēr sievietes valodā tas nozīmē "atdot aizdevumu". Aizdevuma veidi tiešām ir biežāki un dabiskāki sievietēm, kuras aizdod un aizņemas vienai ko vienai kādam mērķim; no tā izriet, ka ekonomiskā patiesība, kas iekļauta attiecībās dot – atdot, daudz skaidrāk parādās apmaiņā starp sievietēm, kurām raksturīga precizitāte (līdz manas meitas dzemdībām) un precīza aizdotā uzskaitē.

Vārdu sakot, ar zemes īpašuma vienotību, alianšu plašumu, vīrišķās radniecības grupas materiālo un simbolisko spēku un goda un prestiža vērtībām, kuras veido lielu māju (*akham amoqrane*), saistītās *simboliskās* un *politiskās* intereses cīnās par korporatīvo saišu nostiprināšanu. Un otrādi – kā rāda nedalāmā īpašuma sadalīšanas biežuma pieaugums līdz ar naudas operāciju visaptveramību un (korelatīvu) aprēķina gara izplatību, – *ekonomiskās* (šaurā nozīmē) intereses, sevišķi tās, kas skar patēriņu, mudina lauzt šo nedalāmību.³² Pat tajos gadījumos, kad mājas varas turētājs jau ilgu laiku ir gatavojis savu pēctecību, manipulējot ar vēlmēm un virzot katra brāļa "specializāciju" mājas darbu sadalījumā, konkurence par iekšējo varu ir gandrīz neizbēgama, un tā var pāriet goda sacensībā tikai ar nepārtrauktu vīriešu kontroli pār sevi un grupas

³² Saliedētības spēku pavājināšanās, kura atbilst simbolisko vērtību devalvācijai un destruktīvo spēku pieaugumam, kas ir saistīts ar naudas ienākumu avotu parādīšanos un no tā izrietošo zemnieku ekonomikas krīzi, ved pie atteikšanās no senču autoritātes, no zemnieku dzīves ar tās askētismu un vienkāršību un pretenzijām rīkoties ar sava darba peļņu, lai to tērētu drīzāk patēriņa lietām nekā simboliskiem labumiem, kas spēj vairot ģimenes prestižu vai ietekmi.

kontroli pār katru no viņiem; bet saliedētības spēki, kurus veido zemes nedalāmība un ģimenes integrācija – viena otru stiprinošas institūcijas –, nepārtraukti saskaras ar tādiem sadalīšanas spēkiem kā “greisirdība”, kurus izraisa nevienāda varas vai atbildības sadale vai vēl arī nesaskaņas starp attiecīgajiem ieguldījumiem ražošanā un patēriņā (“to, ko sarūpēja strādīgais, apēda tas, kurš stutē sienas”³³). Parasti ietekme uz darbu sadali, izdevumu kontroli un mantojuma pārvaldīšanu vai ģimenes ārējām attiecībām (alianses utt.) faktiski un juridiski gulstas uz vienu vienīgo, kurš tādējādi piesavinās sev simboliskos labumus, ko sagādā iešana uz tirgu, piedalīšanās klana sapulcēs vai cilts ievērojamo vīru sevišķās sapulcēs utt. Nerunājot par to, ka šo saistību rezultāts ir atbrīvot tos, kuri tās uzņēmušies, no *nepārtrauktiem* darbiem, kurus nevar nedz atlikt, nedz pārtraukt, t.i., vismazāk cildeniem darbiem.

Objektīvi apvienoti gan uz ļaunu, gan labu, brāļi subjektīvi ir sadalīti, pat viņu solidaritātē. “Mans brālis,” sacīja teicējs, “ir tas, kurš aizstāvētu manu godu, ja mana goda daļa būtu apdraudēta, tātad tas, kurš mani glābtu no negoda, bet ar to darītu man kaunu.” “Mans brālis,” sacīja cits teicējs, atstāstot kādas viņam pazīstamas personas vārdus, “ir tas, kurš, ja miršu, varētu apprecēt manu sievu un tikt par to cildināts.” *Habitus* (t.i., pedagoģiskās ietekmes un darbības materiālo nosacījumu) ražošanas veida viendabīgums rada dispozīciju un interešu homogenizāciju, kas, nebūt neizslēdzot konkurenci, dažos gadījumos var to radīt, nosliecot tos, kuri ir to pašu ražošanas nosacījumu produkti, atzīt un vēlēties iegūt tos pašus labumus, kuru trūkums uztur konkurenci. Noteikts monopolistisks grupējums, kā saka Makss Vēbers, ar izslēdzošu kāda noteikta labumu tipa piesavināšanos (zeme, vārds utt.) – māja – ir vieta, kur par šo kapitālu notiek cīņa, kas nepārtraukti draud iznīcināt šo kapitālu, iznīcinot tā saglabāšanas fundamentālo nosacījumu, t.i., mājas grupas saliedētību.

Ģimenes struktūras pamats – attiecības starp brāļiem – ir arī tās vājais punkts, to tiecas atbalstīt un pastiprināt vesels mehānismu kopums,³⁴

³³ Nesakot neko par jēgu, kāda ir starp šiem faktiem, var atzīmēt, ka “*asas skaudības slimības*” (melnās skaudības) ir galējās vecāku, īpaši mātes, uzmanības objekts, kuru rīcībā ir vesels dziedinošu un profilaktisku rituālu arsenāls (lai izteiktu nesamierināmu naidu, iztēlojas zēna jūtas, kuram ar jaundzimušā rašanos ir brutāli atņemta mātes mīlestība, viņš ir vājš un bāls kā mirējs vai “tāds, kuru moka vēdera aizcietējumi”).

³⁴ Zīmīgi, ka paražu tiesības, kuras tikai izņēmuma kārtā iejaucas mājas dzīvē, skaidri veicina nedalāmību (*thidukli bukham vai zeddi*): “Ja ļaudis, kuri dzīvo vienā ģimenē, sakaujas, tad viņi nemaksā soda naudu. Ja viņi izšķiras, tad maksā kā visi.” (*A. Hanoteau un A. Letourneux*, op. cit., III, p. 423.)

sākot ar laulībām starp paralēlajiem māsīcu un brālēnu, kas dažkārt tiek realizētas praksē, *ši atražošanas veida specifiskās pretrunas* ideoloģisko lēmumu. Ja laulības ar paralēlo māsīcu ir vīriešu lieta,³⁵ atbilstoša vīriešu interesēm, t.i., dzimtas augstākajām interesēm, kuras bieži vien ir noslēgtas bez sievietes ziņas un *pret viņu gribu* (kad divu brāļu dzīvesbiedres slikti saprotas, viena nevēlas, lai viņas mājā ienāktu otras meita, otra negrib pakļaut savu meitu svaines varai), tas ir tāpēc, ka tādas laulības tiecas praktiski neitralizēt sadales principus vīriešu starpā. Tas ir pašsaprotami, ka tēva rituālais ieteikums saviem dēliem: “Neklausiet savas sievas, palieciet vienoti savā starpā!” dabiski tiek uztverts kā: “Sapreciniet savus bērnus.” Viss patiešām notiek, it kā šai sociālajai formācijai būtu vajadzējis oficiāli piešķirt sev šo iespēju, kuru lielākā daļa sabiedrību noraidījušas kā incestu, lai ideoloģiski atrisinātu konfliktu, kas ir pašā tās centrā. Bez šaubām, varētu labāk saprast laulību ar *bent āamm* (paralēlo māsīcu) cildināšanu, ja atzīmē, ka *bent āamm* ir beidzot norādījis ienaidnieku vai vismaz personisko ienaidnieku un ka vārds *shabenāammis* tiek lietots, apzīmējot naidīgumu, kas pastāv “tēvoča no tēva puses bērnu starpā”. Nav jānovērtē par zemu ieguldījums, ko mītiski rituālās domāšanas vērtību un shēmu sistēma sniedz sprieguma simboliskai samazināšanai, īpaši tā, kas valda vīrišķās radniecības grupās, vienalga, vai runa ir par spriedzi brāļu starpā vai spriedzi paaudžu starpā.

Nav nepieciešams pierādīt darba un varas dalīšanu dzimumu starpā, ko pilda mītiski rituālā sistēma, kurā pilnīgi dominē vīriešu vērtības, bet mazāk redzams ir fakts, ka laika sociālā strukturācija, kura organizē priekšstatus un prakses un kuras pārejas rituāli ir vissvinīgākais jaunā apliecinājums, pilda politisku funkciju, simboliski manipulējot ar *vecuma robežām*, t.i., robežām starp vecumiem un arī ierobežojumiem, kas tiek uzspiesti dažādiem vecumiem. Mītiski rituālās kategorijas nepārtrauktā gadu ritējumā ievada vecuma pārtrauktības, kuras ir sociāli, bet ne bioloģiski (tādas ir ķermeniskās novecošanas zīmes) veidotas un kuras iezīmē simboliskie atribūti, tādi kā kosmētika, apģērbs, rotas, ornamentu vai uzraksti,

³⁵ Lūk, tipisks šādu laulību noslēgšanas apraksts: “Viņš vēl nebija sācis staigāt, kad tēvs jau viņu izprecināja. Kādu vakaru, pēc tam kad bija ieturētas vakariņas, Arabs aizbēga pie sava daudz vecākā brāļa (*dadda*). Viņi runājās. Brāļa sieva turēja uz ceļiem savu meitu; mazā meitene sāka stiept rokas pret savu tēvoci, kurš viņu paņēma, teikdams: “Lai Dievs dara no viņas sievieti manam Idīram! Tu taču neiebildīsi, *dadda*?” Brālis viņam atbildēja: “Ko tu gribi, aklais? Gaismu! Ja tu atņemsi rūpes, ko viņa man sagādā, lai Dievs atņem tev tavējās rūpes. Es došu tev viņu ar viņas graudiem un salmiem par neko!” (Yamina Ait Amar Ou Saïd, op. cit.)

ar ko tiek izteikti un atgādināti priekšstati par ķermeņa atbilstību katram sociālajam vecumam vai, gluži pretēji, neatbilstību, tāpēc tie ir spējīgi sašķelt prestatu sistēmu starp paaudzēm (jaunības rituāli ir pilnīgs pretstats pārejas vecuma rituāliem). Dažādi sociālie priekšstati par dzīvi un īpašībām, kas tiem ir piesaistītas pēc definīcijas, pēc savas loģikas izsaka spēka attiecības, kuras nodibinās starp vecuma grupām. Šie priekšstati veicina vienlaikus vienotības un sadalīšanās atražošanu ar temporālu dalījumu palīdzību, kas spēj vienlaikus radīt nepārtrauktību un pārrāvumu. Tāpēc šie priekšstati ir daļa no simboliskās kārtības uzturēšanas institucionalizētajiem instrumentiem un līdz ar to ir sociālās kārtības reprodukcijas mehānismi, kuru funkcionēšana kalpo to interesēm, kuri ieņem dominējošu pozīciju sociālajā struktūrā, t.i., vīriešiem brieduma gados.³⁶

Īstenībā tehniskie un simboliskie saliedētības spēki iemiesojas vecākā, *djedd*, personā, kura autoritāte balstās uz varu izslēgt no mantojuma un lāsta draudu un, galvenokārt, uz saistību ar simboliskām vērtībām ar *theadjadith* (no *djedd*, tēva tēvs, senču kopums tiem, kuri apgalvo, ka ir viena un tā paša reālā vai mītiskā senča pēcteči), t.i., izcelsmes un vēstures kopību, kas ir oficiālu apvienību pamatā. Patriarhs nodrošina ar savu eksistenci līdzsvaru starp brāļiem, tāpēc ka viņš koncentrē visu varu un prestižu un, protams, arī uztur viņu (un viņu dzīvesbiedreņu) starpā visstingrāko vienlīdzību gan darbā (piemēram, sievietes pēc kārtas nodarbojas ar mājas darbiem, ēdienu gatavošanu, ūdens piegādi utt.), gan patēriņā. Un nav nejaušība, ka tik bieži iestājas krīze, tēvam nomirstot, kad visi viņa dēli ir brieduma gados un neviens nav ieguvis vispārātzītu autoritāti (ievērojot vecuma atšķirību vai kādu citu principu). Bet mājas vienotības līmenī, tāpat kā daudz plašākās vienībās, tādās kā klans vai cilts, saplūšanas vai šķelšanās tendences ārkārtīgi mainīgais un relatīvais spēks vispirms ir atkarīgs no attiecībām, kuras nodibinās starp grupu un ārējām vienībām, nedrošība kļūst par negatīvu saplūšanas principu, kas

³⁶ Vecāko rīcībā ir līdzekļi, ar kuriem iedarboties uz jaunatnes sociāli atzītajām robežām, vai nu manipulējot ar viņu tiesībām uz mantojumu, kas piemērojas visiem stratēģiskas lietošanas veidiem no draudiem izslēgt no mantojuma līdz vienkāršai varas patiesas nodošanas kavēšanai, vai izmantojot matimoniālo pārrunu monopolu, kas vecākajiem ir oficiāli piešķirts un ļauj izvēlēties visdažādākās stratēģijas. (Stratēģiju analīzi, ar kurām dižas mājas galvas uztur savu mantinieku "nenobrieduša" stāvokli, sūtot to bīstamos piedzīvojumos tālu no tēva mājām, sk. *G. DUBY*, *Hommes et structures du Moyen Age*, Paris-La Haye, Mouton, 1973, 213–225 lpp. un it īpaši 219. lpp.)

spēj aizstāt pozitīvu principu trūkumu.³⁷ “Es ienīstu savu brāli, bet es ienīstu to, kurš viņu ienīst.”

Ja ir taisnība, ka laulības ir viena no galvenajām izdevībām saglabāt, palielināt vai samazināt (ar mezaliansi) autoritātes kapitālu, kas nodrošina pilnīgu integrāciju, un prestiža kapitālu, kas saistās ar plašu sabiedroto tīklu (*nesba*), tad tomēr ne visi mājas locekļi, kuri piedalās laulības noslēgšanā, vienādi atzīst savu īpašo interešu pastāvēšanu dzimtas kolektīvajās interesēs. Mantošanas tradīcija, kas no mantojuma izslēdz sievieti, pasaules mītiskais skatījums, kas piešķir sievietei tikai ierobežotu eksistenci un nekad to neapvelta ar pilnvērtīgu piedalīšanos dzimtas, kura viņu uzņēmusi, simboliskajā kapitālā, darba dalīšana starp dzimumiem, kas nolemj sievieti mājas darbiem, atstājot vīrietim reprezentācijas funkcijas, – tas viss palīdz identificēt vīriešu intereses ar dzimtas materiālajām un, galvenokārt, simboliskajām interesēm, turklāt jo pilnīgāk, jo lielāka ir viņu autoritāte vīrišķo radnieku grupā. Patiešām, vīriešu laulības, kas ir laulības ar paralēlo māsīcu un politiskās laulības, bez jēlkādām šaubām apliecina, ka vīriešu intereses ir tiešāk identificējamās ar dzimtas oficiālajām interesēm un viņu stratēģijas tiešāk pakļaujas rūpēm par mājas vienības vai ģimenes alianšu tīkla integrācijas pastiprināšanu. Kas attiecas uz sievietēm, nav nejaušība, ka laulības, par kurām viņas ir atbildīgas, pieder pie parasto laulību šķiras vai, precīzāk, viņām atstāj atbildību tikai par šīm laulībām.³⁸ būdamas izslēgtas no reprezentācijas radniecības, viņas ir novirzītas pie praktiskās radniecības un radniecības praktiskās lietošanas, ieguldot partnera meklēšanā savam dēlam vai meitai vairāk ekonomiskā reālisma (šaurā nozīmē) nekā vīrieši.³⁹ Bez šaubām, šajā

³⁷ Ž. Čelhods pareizi atzīmē, ka visi novērojumi liecina: tendence uz endogāmām laulībām ir spīgtāk izteikta nomadu ciltīs, kas ir nepārtrauktā kara stāvoklī, nekā pastāvīgu dzīvesvietu izvēlējušās ciltīs, un tiecas atkal parādīties vai pastiprināties kara vai konflikta draudu gadījumā (*J. Chelhod, loc.cit.*). Tieši tāpat Kabilijā tie, kuri saglabā nedalāmību – vai nedalāmības šķietamību, bieži atsauca uz briesmām, kādas rodas šķīroties, kamēr sāncensu ģimenes ir vienotas.

³⁸ Gadās, ka “vecajai” (*thamgharth*) ar slepenu pārrunu palīdzību izdodas iejaukties laulībās, kuras pilnīgi nokārtojuši vīrieši, un viņa liek apsolīt *thislith*, draudot ar laulību aizkavēšanu, atstāt viņas rokās varu mājās. Dēli bieži tur aizdomās savu māti (ne bez pamata), ka tā dod viņiem par sievietes meitas, kuras pati varēs viegli vadīt.

³⁹ Nabagu (galvenokārt, pēc simboliskā kapitāla) laulības attiecībā uz bagāto laulībām ir *mutatis mutandis*, tas pats, kas sievietes laulības attiecībā uz vīriešu laulībām. Ir zināms, ka nabagi nedrīkst izrādīties pārāk augstprātīgi goda jomā. “Nebagam nepaliek nekas cits kā izrādīt greizsirdību.” Tāpat kā sievietes viņi mazāk rēķinās ar laulību simboliskajām un politiskajām nekā ar to *praktiskajām* funkcijām, piemēram, pievērsot daudz lielāku uzmanību līgavas un līgavaiņa personiskajām īpašībām.

gadījumā, kad ir runa par meitas izprecināšanu, vīriešu un sievietes intereses nesaskan visvairāk: māte nav tik jūtīga kā tēvs pret “ģimenes argumentu”, kas tiecas traktēt meitu kā *instrumentu* vīrišķo radnieku grupas integrācijas pastiprināšanai vai kā simbolisku maiņas naudu, kas ļauj nodibināt prestižas alianses ar svešām grupām; izprecinot meitu savā pašas dzimtā un tādējādi intensificējot apmaiņas starp grupām, māte tiecas nostiprināt savu pozīciju mājā. Dēla laulības mājas saimniecei vispirms izvirza jautājumu par viņas dominēšanu mājas ekonomikā tādā veidā, ka viņas intereses pielāgotos dzimtas interesēm tikai negatīvi: ja meiteni ņem turpat, kur kādreiz ir tikusi ņemta viņa pati, viņa seko ceļam, ko iezīmējusi dzimta, bet konflikts starp sievietēm, ko izraisījusi slikta izvēle, galu galā varētu apdraudēt vīrišķās grupas vienotību.

Dēla laulības bieži vien ir apslēptas sadursmes iegansts starp māti un tēvu, apslēptas tāpēc, ka sievietei nevar būt sava oficiāla stratēģija. Tēvs ir tas, kas tiecas veicināt laulības dzimtā, t.i., tas, kuru mitiskais priekšstats par vīriešu dominēšanas ideoloģisko leģitīmāciju liek priekšā kā labāko; kamēr māte vērs pati pret savu dzimtu slepenus soļus, kuru rezultāti, pienākot istajam brīdim, viņas vīram būs oficiāli jāsanckcionē. Sievietes neieguldītu tādu izdomu un pūles matrimoniālajos pētījumos, kurus tām atstājusi darba dališana starp dzimumiem, vismaz līdz brīdim, kad var sākties oficiāls dialogs starp vīriešiem, ja viņu dēla laulības neslēptu sevi viņu varas gāšanas iespējamību. Patiešām, tam, vai ienākusi sieviete ir saistīta ar sava vīra tēvu (t.i., ar savu tēvu, un, vispārējāk, ar vīrieti, vai arī ar savu māti) vai sava vīra māti, un tad vēl ar savu tēvu vai māti, var būt ļoti dažāds spēks attiecībās ar viņas vīra māti (*thamgharth*). Šīs attiecības acīm redzami arī variējas atkarībā no “vecās saimnieces” ģealoģiskajiem sakariem ar dzimtas vīriešiem (t.i., ar sava vīra tēvu). Tādējādi paralēlā māsīca no tēva puses tūlīt ieņem spēka pozīciju, kad viņai ir darišanas ar “vecu saimnieci”, kura ir svešniece dzimtā, un otrādi – “vecās saimnieces” pozīcija var tikt pastiprināta viņas attiecībās ar *thislith* un netieši arī attiecībās ar savu pašas vīru, kad *thislith* ir viņas pašas māsa meita vai – vēl vairāk – pašas brāļa meita. Faktiski “vecā saimnieka” intereses nav noteikti antagonistiskas “vecās saimnieces” interesēm: apzinādamies izdevīgumu izvēlēties sievieti, kas pilnībā ir uzticīga “vecajai”, kura pati ir uzticīga dzimtai, viņš atļaus savai sievai meklēt tās dzimtā pakļāvīgu meiteni. Vēl vairāk, tā kā katrās īpašās attiecībās ir pārstāvēta visa praktisko attiecību struktūra starp radniekiem, viņš varēs apdomīgi izvēlēties ņemt savam dēlam savas māsa meitu (māsīcu no krustojošās tēva līnijas) vai pat, to īpaši neizrādot, iedrošināt savu sievu drīzāk izprecināt dēlu sava brāļa meitai (māsīcai no krustojošās mātes līnijas) nekā pastiprināt brāļa ietekmi, kurš jau dominē (ar savu vecumu vai prestižu), piekrtot ņemt par vedekli viņa meitu (paralēlā māsīca no tēva puses).

Vīriešu interese ņem virsroku jo pilnīgāk, jo vīrišķā zara grupas integrācija ir spēcīgāka (uz to netieši norāda, kad starp argumentiem par labu nedalāmībai min, ka tādējādi būs vieglāk uzraudzīt sievietes) un jo mazāk sociālajā hierarhijā tēva dzimta ir attālināta no mātes dzimtas. Patiešām nebūtu pārspilēti apgalvot, ka iekšējās diskusijās par katru laulību ieceri ir pārstāvēta visa grupas matrimoniālā vēsture: dzimtas intereses, t.i., vīriešu intereses, kas prasa, lai ģimenē dominējošā pozīcijā nenovietotu vīrieti, apprecinot viņu ar meiteni, kurai ir acīm redzami augstāks stāvoklis – vīrietis, kā mēdz teikt, var pacelt sievieti, bet ne otrādi; dod (meitu) pārākam vai vienlīdzīgam, ņem (meitu) no zemākā – tādām ir vairāk iespēju iegūt dominējošu pozīciju nekā tam, kurš vismaz (oficiāli), uzņemoties atbildību par laulību, pats nav precējies ar sievieti, kurai ir augstāks stāvoklis. Vesels mehānismu kopums, starp kuriem atraītnes mantojuma summa un kāzu izdevumi ir jo lielāki, jo prestižākas laulības, tiecas izslēgt alianses starp ekonomiskā un simboliskā kapitāla ziņā pārāk nevienlīdzīgām grupām: gadījumi, kad viena no laulāto draugu ģimenēm ir bagāta ar vienu kapitāla veidu – piemēram, vīriešiem – kamēr otrai pieder cita veida bagātība – piemēram, zeme – neveido izņēmumus, gluži otrādi. Mēdz teikt: "Apvienojas ar sev vienlīdzīgiem."

Vārdu sakot, objektīvo attiecību struktūra starp radiniekiem, kuri ir atbildīgi par matrimoniālu lēmumu, vienalga, vai tas ir vīrietis vai sieviete un tādas vai citādas dzimtas loceklis, veicina attiecību struktūras noteikšanu starp dzimtām, kuras apvieno iecerētās laulības.⁴⁰ Patiešām, būtu pareizāk teikt, ka noteicošās attiecības starp izprecināmā indivīda dzimtu un dzimtu, kura dod iespējamo partneri, vienmēr ir mājas varas attiecību nosacītas. Lai pilnīgi raksturotu multidimensionālas un multifunkcionālas attiecības starp divām grupām, nepietiek ņemt vērā tikai telpisko, ekonomisko un sociālo distanci, kas nodibinās starp tām laulību brīdī ekonomiskā un arī simboliskā kapitāla ziņā (ko mēra ar vīriešu un goda vīru skaitu un ģimenes integrācijas pakāpi utt.); ir jārēķinās arī ar stāvokli, kādā noteiktā brīdī ir šo grupu materiālās un simboliskās apmaiņas bilance, t.i., visa oficiālo un ārkārtējo apmaiņu vēsture, kas ir realizētas vai vismaz vīriešu svētītas

⁴⁰ Meitenes vērtība matrimoniālajā tirgū zināmā mērā ir tieša vērtību projekcija, kas ir sociāli piešķirta divām dzimtām, kuru produkts viņa ir. Tas ir skaidri redzams, ja tēvam ir bērni no vairākām laulībām – zēnu vērtība ir neatkarīga no mātes vērtības, meiteņu vērtība ir lielāka, ja viņu māte pieder pie daudz augstākas dzimtas un ieņem daudz spēcīgāku pozīciju ģimenē.

(t.i., laulības), bet arī neoficiālas un parastas apmaiņas, kuras parasti nodrošina sievietes ar vīriešu līdzdalību un dažkārt arī, viņiem nezino, starpniecība, ar kuru realizējas objektīvās attiecības, kas noskaņo divas grupas apvienoties.

Ja ekonomiskais kapitāls ir relatīvi stabils, tad simboliskais kapitāls ir svārstīgāks: dažkārt pietiek ar prestiža ģimenes galvas nāvi, nemaz nerunājot par nedalāmā īpašuma dalīšanu, lai to spēcīgi ietekmētu. Visi priekšstati, kurus ģimene grasās par sevi dot, un mērķi, kurus tā izvērza šīm laulībām – alianse vai integrācija –, seko grupas simboliskās bagātības svārstībām. Tādējādi divu paaudžu laikā liela ģimene, kuras ekonomiskais stāvoklis pastāvīgi uzlabojās, ir pārgājusi no vīriešu laulībām (savienības starp tuviem radniekiem pa vīriešu līniju) vai neparastām laulībām pie parastām laulībām, visbiežāk sieviešu organizētām viņu pašu attiecību tīklā: šī matimoniālās politikas maiņa ir sakritusi ar abu visvecāko brāļu nāvi, vecāku vīriešu ilgstošu prombūtni (devušies uz Franciju) un “vecās saimnieces”, kura ir kļuvusi akla, autoritātes pavājināšanos. Vēl vairāk, netika nodrošināta “vecās saimnieces” pēctecība, kuras laikā valdīja kārtība un klusēšana (“paklausība vecajai ir klusēšana”), bet attiecību struktūra starp sievietēm atspoguļoja attiecību struktūru starp vīriem, atstājot vakantu mājas saimnieces pozīciju: šajos nosacījumos laulības tīcas pāriet pie dažādu sieviešu atbilstošajām dzimtām.

Strukturālās īpašības, kuras nosaka cilts produktu vērtību matimoniālo apmaiņu tirgū, acīmredzami ir tādu otršķirīgu īpašību kā izprecināmā indivīda matimoniālais statuss, vecums, dzimums utt. precizētas. Tādējādi grupas matimoniālās stratēģijas un laulības, kuras var no tām izrietēt, nav pilnīgi noturīgas saskaņā ar to, ka vīrietis, kurš precas, ir vecpūsis “precēšanās vecumā” vai jau ir “izgājis no šī vecuma”, vai jau precējies vīrietis, kurš meklē citu sievieti, atraitnis vai šķirtenis, kurš vēlas apprecēties no jauna (situācija vēl variējas atkarībā no tā, vai viņam ir vai nav bērni no pirmajām laulībām). Variācijas principi meitenei ir tādi paši, tikai ar to atšķirību, ka “vērtības zaudēšana”, kuru izraisījušas iepriekšējās laulības, ir daudz lielāka (tam par iemeslu ir nozīmība, ko piešķir jaunavībai, kā arī tas, ka tāda “vīrieša, kurš pamet” reputācija, starp citu, ir vismaz tikpat kaitīga kā “sievietes, kuru pamet” slava).

Tas ir tikai viens no asimetrijas aspektiem starp vīrieša un sievietes situāciju attiecībā uz laulībām. “Vīrietis,” mēdz teikt, “vienmēr paliek vīrietis, lai kāds būtu viņa stāvoklis; viņam ir jāizvēlas.” Tā kā viņam pieder stratēģiskā iniciatīva, viņš var gaidīt: viņš ir pārliecināts, ka atradīs sievieti, pat ja viņam jāmaksā par šo kavēšanos, apprecot

sievieti, kura jau ir bijusi precējusies vai kurai ir zemāks sociālais statuss, vai viņa sirgst ar kādu kaiti. Tā kā meitene tradicionāli ir "prasīta" un "dota", būtu smieklīguma kalngals, ja tēvs meklētu partiju savai meitai. Cita atšķirība – "vīrietis var gaidīt sievieti (lai sieviete sasniegtu precību vecumu), sieviete nevar gaidīt vīrieti": tas, kuram jāiekārto sievietes, var spēlēties ar laiku, lai saglabātu ietekmīgā stāvokļa priekšrocības, ko viņam dod tā, kuru lūdz, pozīcija, taču viņa iespējas ir ierobežotas, jo viņa produkts var zaudēt vērtību, radot aizdomas, ka ir "nepārdodams" vai vienkārši noveco. Viens no vissvarīgākajiem ierobežojumiem ir laulību steidzamība, kas acīm redzami tiecas vājināt spēli. Starp apsvērumiem, kas steidzina laulības, ir vecāku cienijamais vecums, kuri vēlas piedalīties sava dēla kāzās un iegūt vedeklu, kas par viņiem rūpēsies, vai bailes redzēt izvēlēto meiteni atdotu citam (lai izvairītos no tā, vecāki "izliek kurpi", tādējādi "iezīmējot" meiteni no agra vecuma, un dažkārt pat sauc viņu par *fatih'a*). Vienīgais zēns arī ir agri izprecināms, lai viņš varētu, cik iespējams ātri, turpināt dzimtu. Simboliskais labums, ko pēc šķiršanās sagādā vēlreizēja precēšanās, apsteidzot bijušo laulāto draugu, bieži mudina katru no laulātajiem noslēgt laulības steigā, tādējādi šādi noslēgtām laulībām ir maz izredžu būt stabilām, kas izskaidro to, ka daži vīrieši vai sievietes tiek "lemti" atkārtotām laulībām. Taču šajā gadījumā asimetrija vēl ir ļoti liela starp vīrieti, šķirteni vai atraitni, kuram ir no jauna jāprecas, kamēr šķīrusies sieviete ir zaudējusi vērtību ar savas laulības neizdošanos un atraitne, pat vēl ļoti jauna, ir izslēgta no matrimoniālā tirgus kā māte, kurai ir jāaudzina sava vīra bērns, it īpaši, ja tas ir zēns: "sieviete nevar palikt (atraitne) citai sievietei," saka par atraitni, kurai ir tikai meitas un kura ir iedrošinājusies apprecēties vēlreiz, kamēr zēnu māte tiek cildināta par savu upurēšanos, jo vairāk uzslavas vērtu, jo jaunāka viņa ir, un tādējādi viņa nonāk svešnieces stāvoklī starp sava vīra māsām un sava vīra brāļu sievām. Bet viņas stāvoklis vēl mainās atkarībā no tā, vai viņa ir pametusi sava vīra ģimeni, atstājot bērnus, vai ar bērniem ir atgriezies savā pašas ģimenē (šajā gadījumā viņa nav tik brīva, tātad viņai ir grūtāk iziet pie vīra). Interesanta alternatīva – atkarībā no gadījuma viņa var iziet pie vīra vīra ģimenē (kas ir *oficiāla* izturēšanās, īpaši ieteicama, ja viņai ir vīriešu kārtas bērni), vai viņu vēlreiz izdod pie vīra viņas tēva ģimene (daudz biežāka prakse, kad sievietei nav bērnu), vai viņu vēlreiz izdod pie vīra viņas vīra ģimene. Ir grūti noteikt šo nepastāvību telpu (starp kurām, bez šaubām, ir lokālās tradīcijas), kas nosaka tādas vai citas stratēģijas "izvēli".

Ir jāpatur arī prātā, pretēji tradīcijai, kas traktē katras laulības kā izolētu vienību, ka katra tās pašas ģimenes bērna izstādīšana matrimoniālajā tirgū (t.i., atkarībā no gadījuma, viena un tā paša tēva bērni vai viena un tā paša vectēva mazbērni) ir atkarīga no visu citu laulībām un tātad mainās atkarībā no *pozīcijas* (galvenokārt atkarībā no dzimšanas ranga, dzimuma un

attiecībām ar ģimenes galvu), kāda katram bērnam ir izprecināmo bērnu kopuma īpašās konfigurācijas iekšienē, kur šo pašu konfigurāciju raksturo vieta un struktūra atkarībā no dzimuma. Virieša situācija ir jo labvēlīgāka, jo tuvākas ir viņa radniecības attiecības ar noteikto autoritāti laulību jautājumā (šīs attiecības var būt dēla un tēva, jaunākā un vecākā brāļa vai pat attālu brālēnu attiecības), viss norisinās viņa labā par ļaunu jaunākajiem, viņu izprecinās pirmo un pēc iespējas labāk, t.i., drīzāk ārpusē, jaunākie drīzāk ir nolemti *ražošanai* nekā tirgus vai sapulču *apmaiņām*, drīzāk zemes darbiem nekā mājas ārpolitikai.⁴¹ Viņa stāvoklis tomēr ir ļoti atšķirīgs atkarībā no tā, vai viņš ir vecākais no vairākiem zēniem, vai uz viņu ir liktas visas ģimenes cerības, viņam esot vienīgajam dēlam, vai arī, ja viņam seko vairākas meitas.

“Spontānā psiholoģija” lieliski apraksta “skuļu puiku” (*aqchich bu thaqchichin*), kurš, ģimenes sieviešu perēts un lolots (viņas vienmēr tiecas paturēt viņu pie sevis ilgāk nekā citus zēnus), galu galā identificējas ar sociālo likteni, kādam viņu gatavo, kļūdamas par vārgu un slimīgu bērnu, “kuru apēdušas viņa daudzās māsas”: un tie paši iemesli, kas noved pie šā pārāk dārgā un pārāk retā produkta saudzēšanas un aizsargāšanas tūkstoš veidos, lai pakļautu viņu kaut mazākajam riskam, izsargā viņu no lauku darbiem un dod viņam ilgāku audzināšanu, tādējādi atšķirot viņu no biedriem ar daudz izsmalcinātāku valodu, tīrākām drēbēm, izmeklētāku ēdienu; tas nodrošinās viņam agrīnas laulības. Pretstatā viņam meitenei ir lielāka cena, kad viņai ir vairāk brāļu, viņas goda (īpaši viņas jaunavības) sargātāju un viņas nākamā vīra potenciālo sabiedroto. Tāpēc pasakas stāsta par greisirdību, ko meitene iedveš septiņiem brāļiem, septiņkārt aizsargāta kā “viģe starp lapām”: “Meitene, kurai ir tā laime būt septiņu brāļu mātai, varēja būt lepna un *tikotāju pēc viņas rokas netrūka*. Viņa bija *pārlicināta, ka ir iekārojama un novērtēta*. Viņas vīrs, vīra vecāki, visa ģimene un pat kaimiņi un kaimiņienes viņu *cienīja*: kā precētai sievai viņai blakus bija septiņi vīrieši, viņa ir māsa septiņiem brāļiem, septiņiem *aizstājumiem*. Pie mazākā strīda viņi nāks ievest kārtību, un, ja viņu māsa ir *vainīga*, vai viņa tiek *pamesta*, tie atkal *ņems māsu pie sevis un ieskaus uzmanības lokā*. *Nekāds negods nevarēja viņus skart*. Neviens neuzdrošināsies list *lauvu midzenī*.”

Kad ģimenē ir daudz meitu, galvenais, slikti “aizsargātu” (ar zēniem), tātad zemāk vērtētu, viņas ir ievainojamas, tāpēc ka viņām ir mazāk sabiedroto, viņas atrodas nelabvēlīgā pozīcijā, tāda ģimene jūtas parādā ģimenei,

⁴¹ Tāpat arī tad, kad divas māsas vecuma ziņā seko ļoti tuvu viena otrai, izņemot *force majeure* gadījumu (kroplums, slimība utt.), necenšas izdot pie vīra jaunāko, pirms vecākā nav precējusies vai vismaz saderināta.

kura pieņem tās sievietes, ģimenei, kura ir bagāta ar vīriešiem, ir ļoti liela spēles brīvība: tā var atšķirīgi iekārtot katru savu zēnu atkarībā no konjunktūras, vairot alianses, pateicoties vienam, pastiprināt integrāciju, pateicoties otram, un pat uzskatīt par parādnieku kādu no brālēniem, kuram ir tikai meitas, paņemot no viņa vienu meitu savam trešajam dēlam. Šajā gadījumā atbildīgā izveicība var brīvi izpausties, un it kā spēlēdamies viņš var samierināt nesamierināmo, nostiprinot integrāciju un paplašinot alianses. Gluži otrādi, tas, kuram ir tikai meitas vai kuram to ir par daudz, ir nolemts *negatīvām* stratēģijām, un visai viņa izveicībai ir jāaprobežojas ar tirgus palielināšanu, manipulējot ar attiecībām starp iespējamo partneru un iespējamo konkurentu lauku, pretstatot tuvo un tālo radnieku, tuvā prasību pret svešā prasību (lai to noraidītu, neapvainojot vai liekot gaidīt), tādējādi paturot sev tiesības izvēlēties viscienīgāko.

Tas nebūt nav tīrs "laulību noteikumu" un "radniecības elementārās struktūras" universss, ja nu vienīgi tāpēc, ka tas nepārtraukti tiek vienkāršots. Nosakot principu sistēmu, uz kuriem pamatojoties aģenti var radīt (un saprast) regulētas un regulāras matrimoniālās prakses, varētu ar statistiskas analīzes palīdzību iegūt patiesu informāciju, lai noteiktu strukturālu vai individuālu pārvērtību ietekmi, kuras tiem objektīvi atbilst. Faktiski aģentu prakse kļūst saprotama, tiklīdz var konstruēt to principu sistēmu, kurus aģenti lieto praksē, kad viņi tūlīt pamana indivīdus, kurus socioloģiski var ieraudzīt tikai noteiktā matrimoniālā tirgus stāvoklī vai, precīzāk, kad, runājot par kādu noteiktu vīrieti, viņi, piemēram, norāda uz vairākām sievietēm, kuras praktiskās radniecības attiecībās ir viņiem kaut kādā veidā *apsolītas*, un tām, kuras viņiem patiesībā ir *atļautas*, – un tas ir tik skaidri un neapstrīdami, ka jebkura novirze no visiespējamākās trajektorijas, piemēram, laulības citā ciltī, tiek uztverta kā izaicinājums attiecīgajai ģimenei un arī visai grupai.

3. nodaļa

ANALOĢIJAS DĒMONS

Karotes uzdevums un forma apbrīnojami atbilst kustībai, ar kuru tiek izsaukts lietus. Pretējai kustībai – karotes apgriešanai otrādi – automātiski ir jāizraisa, ja var tā izteikties, pretēja darbība. Tā rikojas mtugu burvja fqih sieva, lai apvārdotu un novērstu lietu.

E. Lausts. Berberu vārdi un lietas

Es domāju, ka esmu izdarījis teoloģisku atklājumu...

– *Kādu?*

– *Ja rokas pavērs ar delnām uz leju (upside down), panāk pretējo tam, ko lūdz.*

Č. M. Šulcs. Tu tāds esi viens, Snupi

Pakāpe, kurā *habitus* shēmas tiek objektivētas kodificētās zināšanās un tādējādi nodotas tālāk, stipri svārstās starp dažādiem prakses apgabaliem: relatīvais parunu, aizliegumu, sakāmvārdu un stingri regulētu rituālu biežums samazinās, kad pāriet no praksēm, kas ir saistītas ar lauksaimniecības aktivitāti vai ar to tieši saistītām darbības jomām, tādām kā aušana, podniecība un ēdiena gatavošana, pie dienas sadalījuma noteiktos intervālos vai cilvēka dzīves iedalījuma periodos, nemaz nerunājot par šķietami patvaļai atstātām jomām, tādām kā mājas iekšējā organizācija, ķermeņa daļas, krāsas vai dzīvnieki. Pat paradumu priekšraksti, kas vada darbību sadali laikā, būdami viskodificētākie kultūras tradīcijas aspekti, stipri variējas atkarībā no vietām un vienā un tai pašā vietā atkarībā no teicējiem.¹ Te atkal

¹ Daudzi novērotāji (Lévi-Provençal, 1918; Laoust, 1920; Hassler, 1942; Galand-Pernet, 1958) ir atklājuši neprecizitātes visos kalendāros aprēķinos, kas radušās no tā, ka daži

parādās opozīcija starp oficiālām zināšanām, kuras turklāt visvairāk iezīmē islāmiskās tradīcijas iekļaušanās (un arī vispilnīgāk parādītas etnogrāfiskajās kolekcijās, kas liecina par sasniegto saskaņošanu starp etnoloģiju un visām likumības formām), un visām iespējamām neoficiālām, slepenām un pat pagrīdes zināšanām un praksēm, kuras, būdamas to pašu ģenerējošo shēmu produkti, pakļaujas citai loģikai. Tas, ko dēvē par “mirkļu aprēķinu” (*lawqat lah'sab*), tiek īpaši piešķirts ievērojamiem vīriem, t.i., vīriem, kuriem pienākas atcerēties datumu, kad notiek lielās kolektīvās ceremonijas un obligātie rituāli, kuros, tāpat kā agrākajos rituālos, iesaistās visa grupa, tāpēc ka tajos realizējas viena un visiem grupas locekļiem kopējā funkcija. Šiem vīriem arī jānosaka ražas novākšanas datums un jāuzsāk tā. (“Kad labības vārpa ir nobriedušas,” saka teicējs no Ainahbelas, “cienījamie vīri sanāk kopā un nosaka plaujas dienu. Tā būs svētku diena; viņi panāk *vienošanās*. Visi sāk vienā dienā.”) Un pretēji, tieši vecu sieviešu (un kalēju) starpā visbiežāk ir sastopama vislielākā kompetence slepenās maģijas, otršķirīgu rituālu jomā, kas ir domāti, lai apmierinātu personiskus mērķus, piemēram, lāsta vai dziedināšanas rituāli vai milas maģija, kuros visbiežāk tiek likts lietā diezgan caurredzams simbolisms un samērā vienkāršas rituālas stratēģijas, tādas kā ļaunuma pārvirze uz kādu personu vai priekšmetu.

Tiklīdz ķeras pie sinoptiska “kalendāra” sastādīšanas, kurš apvieno visbiežāk apliecinātās īpašības un liek parādīties vissvarīgākajiem variantiem (tā vietā, lai parādītu ierakstus, kas reāli iegūti no kāda teicēja), atklājas, ka identiski “periodi” tiek dažādi nosaukti un vēl biežāk identiski nosaukumi tiek doti “periodiem” ar ļoti mainīgu garumu un dažādi datētiem atkarībā no reģioniem, ciltīm, ciematiem un pat teicējiem.² Tādā veidā sastādīta shēma nav nekas cits kā teorētisks artefakts: tas saspīestā un vispārinātā formā satur informāciju, kas iegūta, ievietojot etnogrāfiskos datus vienotā tabulā. Šo darbu jau sākotnēji orientēja pa pusei apzināts nodoms apvienot visus ieregistrētos notikumus sava veida *neuzrakstītā*

rituāli un prakses tika virspusēji islāmiskoti, par ekspertiem uzaicinot marabutus un tiem piedaloties daudzos agrāros rituālos, tādos kā lietus izsaukšana. Manuprāt, vienīgi Haslers ir atzīmējis atšķirības atkarībā no vietas: “Kalendārs, kādu mēs to iedomājamies, dod vispārinātu skatījumu uz kabilu gadu, bet *atkarībā no ciltīm un (bieži) atkarībā no apjautātajām personām* tajā pašā ciltī, detaļas atšķiras vai tiek ignorētas.” (Hassler, 1942)

² Šeit nemainīgi lietota “stāstošā” tagadnes forma, lai aprakstītu prakses, kuras, uz brīdi atdzīvinātas teicēju atmiņā, jau ilgāku vai īsāku laiku vairāk vai mazāk ir zaudējušas savu aktualitāti.

partitūrā, attiecībā pret kuru visi sastādītie “kalendāri” būtu nepilnīgi un noplicināti. Lai gan šāda sinoptiskā shēma³ un lineārais izklāsts, kurš izskaidro tās saturu, secīgi aprakstot “momentus” un “periodus” (un kā “variantus” traktējot konkurējošas “mācības”), teorētiski ir pilnīgi neadekvāti, tie ir noderīgi divu dažādu iemeslu dēļ. Pirmkārt, tas ir visekonomiskākais veids, kā dot lasītājam informāciju, kas ir reducēta līdz pašam būtiskākajam īpašībām un sakārtota parastā un vienlaikus uzskatāmā veidā; otrkārt, tie ļauj saskatīt dažas grūtības, kas parādās, apvienojot un lineāri sakārtojot iegūto informāciju un sajūtot “kalendāra-objekta” mākslīgo raksturu. Pati šāda kalendāra ideja tiek uzskatīta par pamatotu un orientē visu rituālu, parunu vai prakšu krājumu, ieskaitot arī manējās.⁴

Šķietami nevainīgais jautājums “un tālāk?” – ar kuru teicējs tiek aicināts novietot divus periodus nepārtrauktas secības robežās, formulē tikai to, ko hronoloģiskā shēma dara implicitā veidā, – mērķis ir tāda attieksme pret laiku, kas ir pretēja attieksmei, kāda parasti ir temporālu terminu un jēdzienu lietošanai. Šie termini, piemēram, “perioda” jēdziens, nebūt nerodas paši no sevis. Piemēram, *eliali*, vārds, kuru min visi teicēji, nav “četrdesmit dienu periods” (Vienkārši saka: “Mēs ieejam *eliali*.”), bet vienkārša norāde uz

³ Tika pieņemta shēmas sinusoidālā forma, jo tā atklāj pavērsiena punktus vai, ja patik, *sliekšņus* (pavasaris, rudens), parādot agrārā gada zīmīgos momentus kā lineārai secībai vienlaikus pakļautus un orientētus punktus (no rudens līdz vasarai, t.i., no rietumiem uz austrumiem, no vakara līdz rītam utt.) vai punktus apli, kuru var radīt, saliekot attēlu pa XY asi.

⁴ Ņemot vērā šāda izklāsta nolūku, nav vajadzības par katru rituālu, leģendu, simbolu, parunu vai sakāmvārdu dot sarakstu (turklāt neizbēgami nepilnīgu) ar atsaucēm uz autoriem, kuri ir tos pieminējuši, tādā veidā veicot savdabīgu filoloģisku kritiku, kas būtu nepieciešama, lai noteiktu, kādā mērā, kopumā vai daļēji, sakrīt dažādi novērojumi [ar aizguvumu (atzītu vai ne) vai ar atsevišķu rekolekciju vienā un tajā pašā vai dažādās vietās utt.], ar ko tie papildina vai ir pretrunā cits citam. Šeit aprobežosimies, uzskaitot darbus vai rakstus (liekvārdība patiešām ir milzīga), kuros ir vai kuros tiek atstāta kāda informācija (tikai par kabilu tēmu), kas tika izmantota šajā rekonstrukcijā (pievienojot tiem grāmatas vai rakstus, kas satur nepieciešamas informācijas un interpretācijas un kas tika izmantoti salīdzinājumam uz hipotēzes pamata par kultūras vienotību): Anonyme, B.E.I., 1934; Anonyme F.D.B., 1954; Balfet, 1955; Boulifā, 1913; Calvet, 1957; Chantréaux, 1941; Dallet, 1953; Devulder, 1951 un 1957; Genevois, 1955, 1962, 1967, 1969, 1972; Hassler, 1942; Héline, 1942; Lanfry, 1947; Laoust, 1918, 1920, 1921; Sr Louis de Vincennes, 1953; Marchand, 1939, Maury, 1939; Ouakli, 1933; Picard, 1958; Rahmani, 1933, 1935, 1936, 1938, 1939–1, 1939–2; Rolland, 1912; Servier, 1962, 1964; Schoen, 1960; Yamina (Ait Amar vai Saïd), 1952. Salīdzinājumam tika īpaši skatīti: Basset, 1922; ben Cheneb, 1905; Biarnay, 1909, 1924; Bourilly, 1932; Destaing, 1907, 1911; Galand-Pernet, 1958, 1969; Gaudry, 1929, Laoust, 1912, 1918; Lévi-Provençal, 1918; Marçais et Guiga, 1925; Menouillard, 1910; Monchicourt, 1915; Tillion, 1938; Westermarck, 1911, 1926 (sk. bibliogrāfiju grāmatas beigās).

ilgumu; dažādi teicēji tam piešķir dažādus ilgumus un datumus: viens teicējs *ennayer* (pirmo dienu) attiecina vienlaikus uz ziemas vidu un *eliali* vidu, kaut gan nesaista *eliali* ar ziemas vidu (ģeometrisko), ar to pierādot, ka praktiska struktūras sapratne, kas liek tam domāt par *eliali* kā ziemas ziemu, ņem virsroku pār kalkulējošu apsvērumu. (Šāda loģika atrodama ticībā, saskaņā ar kuru daži vispār labvēlīgi "periodi" satur postošu momentu, kura lokalizācija nav zināma un kura laikā der izvairīties no dažām darbībām, tādējādi "periods" nav nekas cits kā nenoteiktības lauks starp divām orientēšanās zīmēm.)⁵

Ne tikai jautājuma forma, kāda nepieciešama, lai iegūtu noteiktas secības atbildes, bet arī pašas pētnieciskās attiecības atklāj tā, kurš jautā, "teorētisko" dispozīciju, kas liek tam, kuram jautā, ieņemt kvaziteorētisku pozu: tālab ka jautājums izslēdz jebkuru atsauci uz temporālu orientēšanās zīmju lietošanu un lietošanas nosacījumiem, izjautāšana nemanāmi aizstāj nevienmērīgas orientēšanās zīmes, kuras izmanto praktiskiem mērķiem, atzīstot kalendāru kā objektu, kas ir predisponēts atklāties kā veselums, kas eksistē ārpus tā "pielietojuma" un neatkarīgi no tā lietotāju vajadzībām un interesēm. Tādējādi ir skaidrs, ka ārpus tādām sākotnējām opozīcijām kā *eliali* un *es'maim*, teicēji, kuriem ir piedāvāts sastādīt kalendāru, vispirms norāda uz to, ko var aizgūt no zinātniskas kategorijas, tādas kā *mwalah'*, *swalah'* un *fwatah'* vai *izegzawen*, *iwrighen*, *imellalen* un *iquranen*. Vārdu sakot, klusi izslēdzot jebkuru atsauci uz praktisko interesi, kāda katrā gadījumā var būt kādai atsevišķai personai – vīrietim vai sievietei, pieaugušam vai ganam, zemkopim vai kalējam utt. –, lai dalītu gadu tā un ne citādi un izmantotu tādu vai citu temporālu orientēšanās zīmi, neviļus konstruē objektu, kura eksistēšanu nodrošina tikai šī neapzinātā konstrukcija un tās istenotās operācijas.⁶

⁵ Tāds ir briesmīga aukstuma, *laâdidal*, "periods", kura iestāšanās brīdis nav zināms (sakaņā ar Džurdžūras teicēju šis periods ir arī minēts dziesmā, kuru dzied sievietes, strādājot dzirnavās: "Ja man *laâdidal* ir kā *h'ayan* nakts, tad ganiem sakiet, lai viņi patveras ciematā."). Arī pēc dažādu Džurdžūras teicēju vārdiem, nakts laikā, kādu zina tikai *jember* mēnesī, ūdens pārvēršas asinis: ja to iedzer, var nomirt vai visu dienu slāpst. Tāpat, *nissan*, labvēlīgs mēnesis, satur postošu momentu (*eddbagh*), nevienam nezināmu (vai to pazīst tikai daži zemnieki, kas nenovīdīgi glabā tā noslēpumu), kura laikā katrs aizskarts koks vai katrs (līdz asinīm) sadzelts lops tūlīt nobeidzas. Tā ir nabadzības un nedrošības dialektikas parauga ilustrācija, kas rada maģisku rituālu, kurš, lai gan paredzēts šādu rituālu apkarošana, patiesībā veicina to pastiprināšanu.

⁶ Vispārējākā veidā līdzdalība, kuru etnologs būtībā iegūst tik viegli, kad viņš interesējas par visfundamentālākajām kultūras tēmām, izriet no tā, ka intelektuālā aktivitāte, ko viņa jautājumi izraisa teicējos, var tiem šķist identiska tai, kurai viņi spontāni nododas un no kuras jau ir cēlusies labākā daļa kultūras ražojumu, ko viņi tam sniedz: sakāmvārdi, parunas, mīklas, sentences, gnomiskas poēmas utt.

Neizbēgamais grafiskas konstrukcijas rezultāts ir tas, ka, "lasot" shēmu "Abstraktais kalendārs" un tās komentāru, nepārtraukti jāpatur prātā vienkārši *stenogrāfiski apraksti*, kas lasītājam ļauj bez piepūles izstrādāt vispārēju skatu visām tām praksēm, kuras ģenerējošajam modelim vajadzēs at-ražot.

KALENDĀRS UN SINOPTISKĀ ILŪZIJA

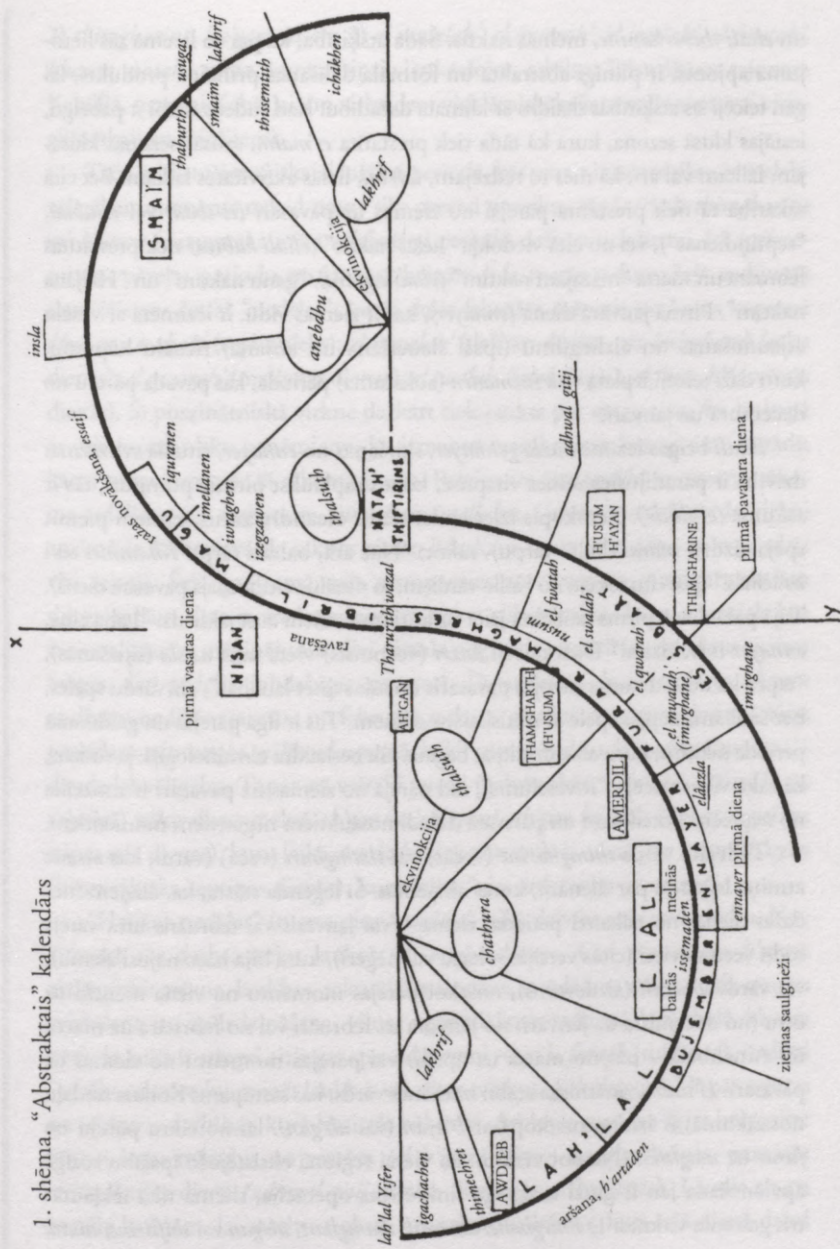
Vairums teicēju instinktīvi gadu sāk skaitīt no rudens (*lakhrif*). Daži šīs sezonas sākumu nosauc ap pirmo septembri, citi ap 15. augustu pēc Jūlija kalendāra. Šī diena, kuru sauc par "gada durvīm" (*thabburth usugas*), iezīmē ieiešanu mitrajā periodā pēc tveices *es'maim*: šajā dienā katra ģimene ziedo gaiļi, tiek atjaunoti līgumi un savienības. Citi teicēji saskaņo "gada vārtus" ar lauku darbu sākumu (*lah'lah natsh'arats vai lah'lah n thagersa*), kas iezīmē izšķirošo pavērsienu pārējas periodā.

Aršanas "periods" (visbiežāk saukts par *lah'lah*, bet arī *h'artadem*) sākas ar aršanas ievadišanu (*awdjeb*), pirms tā tiek ziedots kopīgi nopirkts vērsis (*thimechreth*). Vērša gaļa tiek sadalīta starp visiem klana (*adhrum*) vai ciemata locekļiem. Aršana un sēja sākas tūlīt pēc atklāšanas ceremonijas (kas vienlaikus ir lietus rituāls) un, tiklīdz zeme ir pietiekami mitra, var turpināties līdz decembra vidum vai pat vēl ilgāk, atkarībā no reģiona un gada.

Bez šaubām, ir nepareizi runāt par *lah'lah* kā par periodu: šis termins (un temporālā vienība, kas tam atbilst) praktiski ir nosakāms slapjās sezonas aktīvajā laukā, pretstatā *lakhrif* (aršana un sēja tiek pretstatīta viņu novākšanai un žāvēšanai, dārza darbiem *thabh'irth*, vasaras dārzam un *laðlaf*, īpašam rūpēm par kulšanas darbos novārdzinātiem vēršiem, lai viņus sagatavotu aršanas darbam), bet tas var būt arī nosakāms tajā pašā aktīvajā laukā pretstatā *eliali*, ziemas tukšajam brīdim; gluži citā loģikā tas var būt arī pretstatīts visiem citiem periodiem, kuros atļauti noteikta tipa darbi, kas, veikti ārpus šiem periodiem, kļūst *h'aram* (neatļauti), piemēram, *lah'lah lafth*, atļautais periods kāļu sēšanai (no 17. rudens dienas, pēc Jūlija kalendāra – 3. septembrī) *lah'lah yifer*, atļautais periods viņes koku lapu noraušanai (septembra beigās) utt.

Ziema (*chathwa*), pēc teicēju ziņojumiem, sākas 15. novembrī vai 1. decembrī bez jebkāda īpaša rituāla (tas pierāda, ka pretstats starp rudeni un ziemu nav stipri izteikts); citi teicēji pat saka, ka nevar zināt pirmo ziemas dienu. Ziemas sirdi sauc par *eliali*, "naktis", četrdesmit dienu periodu, kurā gandrīz visi teicēji izšķir divas vienādas daļas, *eliali thimellaline*, baltās naktis,

1. shēma. "Abstraktais" kalendārs



un *eliali thiberkanine*, melnās naktis. Šāda atšķirība, kā par to liecina tās lietojuma apjoms, ir pilnīgi abstrakta un formāla dalīšanas principa produkts, lai gan teicēji šīs atšķirības skaidro ar klimata dažādību. Kad rudens darbi ir pabeigti, iestājas klusā sezona, kura kā tāda tiek prestatīta *es'ma'im*, sausās sezonas klusajam laikam vai arī, kā mēs to redzējām, *lah'lal*, lielas aktivitātes laikam. Bet citā sakarībā tā tiek prestatīta pārejai no ziemas uz pavasari (*es-sba'ât* vai *essubu'â*, "septiņdienas"), vēl no cita viedokļa "lielās naktis" (*eliali kabira*) tiek prestatītas februāra un marta "mazajām naktīm" (*eliali esghira*), "ganu naktīm" un "Haijāna naktīm". Pirmā janvāra diena (*ennayer*), kas ir ziemas vidū, ir iezīmēta ar veselu atjaunošanas un aizliegumu (īpaši slaucīšana un aušana) rituālu kopumu, kuru daži teicēji izplata visā *issemaden* (aukstuma) periodā, kas pavada pāreju no decembra uz janvāri.

Eliali beigas iezīmē *âazla gennayer*, šķiršanās no *ennayer*, rituāla svinēšana: dzīvība ir parādījusies zemes virspusē, kokos saplaukst pirmie pumpuri, tas ir sākums (*el fluth'*). Zemkopis iziet laukā stādīt oleandru zarus, kuriem piemīt spēja aizdzīt *maras* (balto tārpu), sakot: "Nāc ārā, baltais tārps! *Khammes* tevi iznīcinās!" (pēc citu teicēju no Kollo vārdiem, šo rituālu veic pirmajā pavasara dienā). Tajā pašā dienā pirms saullēkta jāiet uz kūti un vērsiem ausi jāklīdz: "Laba ziņa, *ennayer* ir beidzies!" Daži teicēji *âazri* (vecpūsis) vietā saka *âazla* (šķiršanās), "tāpēc ka no šī datuma tuvojas pavasaris un sāk svinēt laulības"; aiz vārdu spēles, bez šaubām, slēpjas spēle ar mītiskajām saknēm. Tas ir ilga pārejas un gaidīšanas perioda sākums, kuru aizsedz tikpat bagāta, cik neskaidra terminoloģija: ja rudens, kā saka viens teicējs, "ir veselums", tad pāreja no ziemas uz pavasari ir mozaika no neprecīzi noteiktiem un pārsvarā dažādi nosaukti negatīviem momentiem.

Tādējādi vārds *thimgharine* (vecās) vai *thamghart* (vecā) (vārdi, kas atsauc atmiņā leģendu par dienām, kuras aizņēmās. Šī leģenda stāsta, ka, aizņemoties dažas dienas no nākamā perioda, ziema – vai janvāris vai februāris utt., varēja sodīt vecu sievieti (citās versijās – kazu vai nēģeri), kura bija izaicinājusi ziemu), vai vārds *amerdil* (aizdevums), nosakot pārejas momentu no viena mēneša uz otru (no decembra uz janvāri, no janvāra uz februāri vai no februāra uz martu un Ainahbelā – pat no marta uz aprīli) vai pārejas momentu no ziemas uz pavasari. *H'usum*, zinātnisks arābu izcelsmes vārds, kas sastopams Korāna nodaļu nosaukumā, ir izmantots kopā ar *h'ayan* (vai *ah'gan*), lai noteiktu pāreju no *furar* uz *maghres*. (Ņemot vērā to, ka vienā reģionā eksistējošo īpašību secīgā apvienošana jau ir gluži mākslīga sinkrētiska operācija, shēmā tika iekļautas trīs galvenās virknes: 1) *imirghane*, *amerdil*, *thamghart*, *ah'gan* vai *thiftirine*, *nisan*;

2) *thimgharine*, *ha'yan*, *nisan*; 3) *el mwalah'*, *el qwarah'*, *el swalah'*, *el fwatah'*, *h'usum*, *natah'*, *nisan*, kuras, stipri vienkāršojot, atbilstu Džurdžūras rajonam Kabilijā, mazajai Kabilijai, un visbeidzot visislāmiskākajiem reģioniem vai visizglitotākajiem teicējiem).

Tācu atbilstoši maģiskajai loģikai periodā, kas vispār ir nenoteikts, visnelabvēlīgākais moments nekad nevar tikt precīzi noteikts, tāpēc vārdi *thimgharine* vai *h'usum* (visaugstākā mērā nelabvēlīgi periodi) dažkārt tiek lietoti, lai apzīmētu visu pārejas periodu no janvāra beigām līdz marta vidum: šajā gadījumā tiem jāietver četras “nedēļas”, kurās dalās februāra mēnesis un kuras kopumā dēvē par *es-sbaât* (septiņnieks): *el mwalah'* (dažkārt dēvētu par *imirghane*) (sāļās dienas), *el qwarah'* (malšanas dienas), *el swalah'* (labdabīgās), *el fwatah'* (arvērtās dienas). Šī puzzinātniskā virkne dažkārt tiek saukta par *ma*, *qa*, *sa*, *fin*, saskaņā ar mmemotehnisko paņēmienu, ko izmanto marabuti un kas nozīmē norādīt katru nosaukumu ar tā sākuma burtu. Pateicoties šim īpašībām, vasaras sākuma sadalījumu – *izegzawen*, *iwrighen*, *imellalen*, *iquranen* – dažkārt šo virkni apzīmē ar berberu vārda saknes pirmo līdzskani *za*, *ra*, *ma*, *qin* – min gandrīz visi teicēji. Šajā gadījumā mēs sastopamies ar vienu no puzzinātniskajām dihotomijām, kas ir analoga janvāra nakts dihotomijai, kura nenotiek bez racionalizācijas mēģinājuma: divi pirmie negatīvie periodi ieņem vietu ziemas beigās, divi pēdējie, labdabīgie, pavasarī. Tāpat teicēji, kuri ierobežo *h'usum* ar divām nedēļām janvāra un februāra saskares punktā, koncentrējot tajā visas periodam raksturīgās īpašības kopumā, izšķir pirmo nedēļu, briesmīgu, un otru – daudz labvēlīgāku. Tāpat arī vairāki teicēji (galvenokārt Kabilijas Džurdžūras reģionā) izšķir divus melnā *ah'gan* (vai *h'ayan*), *ah'gan bu akli*, *h'ayan* (septiņas stipra sala dienas), kuru laikā visi darbi tiek pārtraukti, un *ah'gan u hari*, *h'ayan* (brīva cilvēka septiņas dienas), kuru laikā “viss atdzīvojas uz zemes”.

“Haijāna nedēļas” (marta pirmā nedēļa) laikā dzīvība veic savu darbu. Nav jātraucē tās darbs, izejot laukos vai augļu dārzos. Citi *h'ayan* un *h'usum* aizliegumi: aršana, laulības, seksuālās attiecības, strādāšana naktī, māla trauku veidošana un apdedzināšana, vilnas apstrādāšana, aušana. Aināhbelā *h'usum* perioda laikā ir stingri aizliegts apstrādāt zemi – tas ir *faragh* (tukšums), ir slikti “uzsākt celtniecību, svinēt laulības vai rīkot svētkus, pirkt lopus”. Vispār atturas no jebkuras darbības, kurā iesaistās nākotne. Arī lopu augšana šķiet beigusies: atņem lopu mazuļus no mātēm (*el h'iyaz*) *h'ayan* nedēļas beigās, pavasara ekvinokcijas dienā (*adhwal gitij*, saules dienas pagarināšanās). Ļaudis sit pa metāla kannām, lai saceltu troksni un neļautu vērsiem, kuri šajā dienā dzird

un saprot cilvēku valodu, saklausīt, ko runā par “dienu pagarināšanos”, jo “tie nobitos, ka būs daudz darba”. Sava stāvokļa dēļ *h'usum* (vai *h'ayan*) tiek apveltīts ar atklāšanas un paredzējuma raksturu, ļoti līdzīgu tam, kāds tiek piešķirts ritam dienas robežās; piemēram, ja nelist, akas gada laikā nepiepildīsies ar ūdeni; ja līst, tā ir pārbagātības zīme; ja sākumā snieg, būs daudz irbju olu; no tā izriet ziedojumu (žēlastības dāvanu izdališana) un zilēšanas darbības.

Ar “večas dienu” un *h'usum* beigām tiek uzskatīts, ka ganāmpulks ir glābts; tas ir *fwatah'*, iziešanas un dzimšanas laiks gan uz apstrādātas zemes, gan ganāmpulkā, kur mazuļiem vairs nav jābaidās no ziemas barguma. Jau ir nosvinēta pirmā pavasara diena (*thafsuth*), zaļuma un bērnības svētki. Viss šī paredzējumu perioda sākšanās dienas rituāls norit *prieka* un priekšmetu, kuri nes laimi un labklājību, zīmē. Bērni iziet laukā preti pavasarim. Viņi arī ēdis apceptu graudu putru ar sviestu. Šajā dienā pasniegts kuskuss (*seksu wadhris*) ir vārīts buljona tvaikos, kas satur *adhris*, augu, kurš veicina piebriešanu. Sievietes atbrīvojas no aršanas laika aizliegumiem un ieziež rokas ar hennu. Pulciņos viņas iet meklēt viršus, lai pagatavotu slotas, kuru eifēmistiskais vārds ir *thafarah'th* no *farah'* (prieks) un kuras, ar prieku sietas, nes prieku.

Dienas kļūst garākas. Nekādi lieli darbi nav darāmi (ja neskaita zemes darbus viņu dārzos); ir jāgaida, lai dzīvība dara savu darbu: “Martā Lielajā Kabilijā mēdz teikt: “Ej apskaties savu ražu un skaties labi”; un citviet: “Sauls ziedēšanas laiks (pākšaugu un, galvenais, tik ļoti gaidīto pupiņu ziedēšana) iztukšo ciematu.” Pārtika ir beigusies, dienu pagarināšanās ir jo smagāk izjūtama, kad nav ļauts iziet laukos (jo *natah'* vēl nav pagājis). Šajā laikā pārtiek no pupām un ēdamām zālēm. No tā radušās parunas: “Marts (*maghres*) ir kā nogāze, kas rāpjas uz augšu”; “Marta dienās ēd septiņus launagus.”

Ar *natah'* jeb *thiftirine* beidzas pārejas laiks. Šie abi arābu izcelsmes vārdi apzīmē apmēram vienu periodu un tie nav zināmi Kabilijas Džurdžūras rajona zemniekiem (kur šajā laikā ir atnācis *h'ayan* vai, drīzāk, vietējā dialektā *ah'gan*). *Natah'* laikā “koki kustas un saskaras”; visi baidās no pārmērīga lietūs, un ir tik auksts, ka “mežacūka drebinās”. Tāpat kā *h'usum* laikā nav jāiet apstrādātos laukos un augļu dārzos (tas var izraisīt kādas personas vai mājdzīvnieka nāvi). *Natah'* ir arī dabas atmošanās gadalaiks, augu, dzīvības un laulību atplaukšana. Tas ir (arī rudenī) kāzu (saskaņā ar izkoptu tradīciju “visas dzīvas būtnes uz zemes precas”; neauglīgām sievietēm ir ieteicams ēst tādu zaļu putras, kuras vāc *natah'* laikā) un lauku svētku laiks. Daži teicēji ierasti dala *thiftirine* jeb *natah'* nelabvēlīgā periodā martā (“grūtas dienas”) un labvēlīgā (“vieglas dienas”) aprīli.

Pāreja no lietainā uz sauso gadalaiku noriek *natah'* laikā, dienā, kuru sauc par *azal* atgriešanos. Tās datums mainās atkarībā no reģioniem, ņemot vērā klimata atšķirības (marta mēnesī pēc mazuļu atšķiršanas no mātes vai mazliet vēlāk – aprīlī – aitu ciršanas laikā, vai vēl mazliet vēlāk, galējā robeža ir maija sākums), šis pārejas periods iezīmējas ar ikdienas aktivitāšu ritma maiņu, no šīs dienas ganāmpulks, kurš līdz šim gāja ārā vēlu un atgriezās salīdzinoši agri, dodas ārā ļoti agri no rīta un atgriežas pusdienlaikā, lai pavadītu ciematā brīdi, kuru dēvē par *azal* (vārds, kas apzīmē dienas vidu, lielu dienu, pretstatā naktij vai rītam, un, precīzāk, viskarstākais dienas brīdis, lemts atpūtai), tad, sākoties pēcpusdienai, atkal iet ārā un atgriežas līdz ar saulrietu.

Sliktais laiks ir beidzies; turpmāk *zaļie* lauki un dārzi ir gatavi uzņemt saules starus. Sākas sausuma un nobriešanas cikls; ar *ibril*, īpaši labdabīgu mēnesi (“aprīlis, mēdz teikt, ir nolaišanās”), sākas atvieglojuma un relatīvas pārpilnības periods. Darbi tiek turpināti visur: laukos, kur kritiskais augšanas laiks ir pagājis un var ķerties pie ravēšanas, vissvarīgākā šābrīža darba, un dārzos, kur novāc pirmās pupas. Tas ir *nisan* periods. Šajā laikā ar visiem iespējamajiem rituāliem izsauc labdabīgo lietu, kas spēj nest auglību un uzplaukumu visam, kas ir dzīvs, cērp aitas un ar dzelzi un uguni iezīmē gada jērus. *Nisan*, kā visi pārejas periodi, piemēram, *natah'*, ir divdabīgs periods: vāji izteikts no opozīcijas viedokļa starp sausu un mitru, tas izpaužas nevis ar dalīšanu divos periodos – labvēlīgā un nelabvēlīgā, bet ar nelabvēlīgiem brīžiem (*eddbagh*), par kuru sākšanos neviens neko precīzi nezina un kuru laikā ir jāvairās apgriezt un potēt kokus, svinēt kāzas, balsināt mājas, organizēt darbu, likt vistas perēt cāļus utt.

Kad beidzas periods, kuru dēvē par *izegzawen*, “zaļās dienas”, laukos pamazām pazūd pēdējais zaļums; līdz šim maigie kā tikko dzimis zidainis pākšaugi (*thaleqaqth*) nodzeltē. Dekāžu vai nedēļu vārdi, kuri sadala *magu* mēnesi (vai *mayu*) apzīmē graudaugu lauku pēctecīgās pazīmes: pēc *izegzawen* nāk *iwrighen*, dzeltenās dienas, *imellalen*, baltās, *iquranen*, sausās. Vasara (*anebdhu*) patiešām ir sākusies. Mitrās sezonas raksturīgie darbi, zemes apstrādāšana (viņu dārzos) un sēšana, vēl pieļaujami “zaļo dienu” laikā, bet ir pilnīgi aizliegti periodā, ko dēvē par “dzeltenajām dienām”. Rūpējas tikai par briesmīgā ražas aizsargāšanu no briesmām, kas tai draud (krusa, putni, siseņi utt.), metot akmeņus, kliezot (*ah'ah'i*) vai ar putnubiedēkļiem. Kolektīvie izraidīšanas rituāli (*as'ifedh*), pie kuriem ķeras, lai pārvietotu nelabvēlīgos spēkus ārpus teritorijas, kuru vēlas aizsargāt, – alā, krūmos vai akmeņu kaudzē, un iepriekš attiecinot tos uz kādiem priekšmetiem (lelles) vai dzīvniekiem

(piemēram, putnu pāris), kas lemti upurēšanai, ir tikai ļaunuma pārvietošanas shēmas lietošana (ko izmanto daudzu slimību ārstēšanā – drudzis, neprāts (kā “pārņemība” ar džinu) vai sterilitāte – vai rituālos, kurus noteiktā datumā praktizē dažos ciematos).

Pēc daudzu teicēju paustā, pirmā vasaras diena ir *magu* mēneša 17. diena. Tāpat kā auglības akti nedrīkst notikt maija mēnesī, pirmajā vasaras dienā nedrīkst gulēt: izvairās gulēt pa dienu, baidoties saslimt, zaudēt drosmi vai goda jūtas (kuru vieta ir aknās). Bez šaubām, to pašu iemeslu dēļ zeme, kas paņemta šajā dienā, tiek izmantota maģiskos rituālos, ar kuriem tiecas noteikt goda pavājināšanos vai izzušanu (*nif*) vīriešiem vai neatkarību, kas dara dzīvniekus nepakļāvīgus dresēšanai. Pēdējā *iquranen* dienā, kuru apzīmē ar izteicienu “degošas ogles ir iekritušas ūdenī”, atgādinot dzelzs rūdišanu, kalējam raksturīgu darbību, visiem jāsāk ražas novākšana (*essaiif*), kas beidzas ar *insla*, vasaras saulgriežu dienu (24. jūnijs), kad visur dedzina ugunsurus. Dūmus, sausā un mitrā apvienojumu, kas rodas, dedzinot mitro (augus, zaļus zarus un zāles, kas savākti mitrās vietās, – papeles un oleandri), apveltī ar spēju “padarīt auglīgus” viēģes kokus, tādējādi savienojot dezinfekciju un apputeksnēšanu. Kulšanas un vētišanas beigās sākas četrdesmit dienas *es'maim*, vasaras tveice, periods, kura laikā darbi tiek pārtraukti, tāpat kā *eliali* laikā, kuram šīs četrdesmit dienas tiek pretstatītas (piemēram, bieži saka: ja *es'maim* laikā bieži pūš siroko, *eliali* laikā būs daudz sniega un sala).

Pretstatā ražas novākšanai un kulšanai *lakhrif* parādās kā agrārā gada vai, drīzāk, gauda cikla mirušais laiks. Tas ir arī periods, kas veltīts atpūtai un priekiem, to atļauj pārpilnība – nesen novāktiem graudiem pievienojas viēģes, vinogas un dažādi dārzeņi, tomāti, pipari, ķirbji, melones utt. Dažkārt *lakhrif* nosaka augusta vidū *thissemtith* (no *semti*, nogatavināšanās sākums), brīdi, kad nogatavojas pirmās viēģes un kad tās vēl neļauj (*el h'aq*) plūkt, baidoties no soda. Kad nāk *ichakhen* (*ichakh lakhrif*, *lakhrif* ir pilnā sparā), ražas novākšana rit pilnā sparā, pulcinot vīriešus, sievietes un bērnus; pirmajā oktobrī ir *lah'lal yifer*, brīdis, kad ir ļauts plūkt lapas viēģu kokiem (*achraw*, no *chrew*, plūkt lapas), lai barotu lopus. Šis datums iezīmē “dzīvības atkāpšanās” signālu, kuram velta sevi *iqachachen* laikā (pēdējās dienas): tiek pilnīgi sakopti sakņu un augļu dārzi un lauki, *thaqachachth lakhrif* laikā (novāc pēdējos augļus un atira kokus no lapām un dārzus no zāles). Visas dzīvības pēdas, kura turpinājās laukos pēc ražas novākšanas, pazūd, zeme ir gatava aršanai.

ĢENERĒJOŠĀ FORMULA

Pirmā diagramma nav lietderīga tikai tāpēc, ka ir pielāgota ātram un ekonomiskam izklāstam – tā atšķirtos no bagātākajām iepriekšējām tabulām tikai ar *attiecīgās* informācijas *kvantitāti* un *blīvumu*, kuru tā apkopo, ja tās sintētiskā un sinoptiskā spēja neļautu attīstīt tālāk loģisku kontroli un tādējādi vienlaicīgu sakarību un nesakarību atklāšanu. Tiešām, “strukturālistu” īpašajam nodomam konstruēt tādu rituālo prakšu un objektu sistēmu konstituējošo attiecību tīklu kā “atšķirību sistēma” bija *paradokšāls rezultāts*: kad kāds mēģināja panākt savu, sekojot šiem secinājumiem, atklājās, cik tie ir ambiciozi, dēvējot to, kas meklēja apstiprinājumu šai reālā pašinterpretācijas likumībai, par interpretācijas un interpretētās realitātes sistēmātiskumu un sakarību. Visstingrākā analīze nevar parādīt visas praktiskās jēgas produktu *iespējamās sakarības* bez šo sakarību *robežu* izgaismošanas un tādējādi piespiežot uzdot jautājumu par šīs analogiskās jēgas funkcionēšanu, kura rada mazāk loģiskas prakses un darbus, nekā to vēlētos strukturālistu panloģisms, taču daudz loģiskākas, nekā intuitīvisma nenoteiktā, dzimstošā atraiššana var piedāvāt.

Rituālās prakses būtība slēpjas nepieciešamībā socio-loģiski apvienot pretējības, kas socio-loģiski tikušas nošķirtas (piemēram, aršanas vai laulību rituāli), vai arī socio-loģiski sadalīt šīs apvienošanas produktu (ražas novākšanas rituālos). Pasaules skatījums ir pasaules dalījums, kas balstās uz fundamentālas sadales principa, sadalot visas pasaules lietas savstarpēji papildinošās šķirās. Ieviest kārtību nozīmē ieviest dališanu, tas nozīmē sadalīt universu pretējās vienībās, tajās, ko pitagoriešu vienkāršā prātošana jau parādīja kā “prestatu kolonnas” (*sustoichiai*). Robeža parāda atšķirību un atšķirīgas lietas “ar patvaļīgu institūciju”, kā teica Leibnics, lietojot sholastikas *ex instituto*, tīri maģisku aktu, kas pieļauj un rada kolektīvu ticību, t.i., slēpj savu paša patvaļi; tā nošķir lietas citu no citas ar pašas lietas atšķirību, ko var pārvarēt tikai ar citu maģisku aktu – rituālu pārrāvumu. *Natura non facit saltus*: tieši *institūcijas* maģija dabiskā kontinuumā, šajā bioloģiskas radniecības vai dabas pasaules attiecību tīklā, ievieš pārrāvumu, sadališanu, *nomos*, robežu, kas rada grupu un tās īpašos paradumus (“patiesība ir šaipus Pirenejiem, meli – otrpus”), patvaļīgā nepieciešamība (*nomō*), ar kādu grupu nodibinās kā tāda, iedibinot to, kas šo grupu vieno un kas šķir. Kultūras akta būtība ir novilkt *līniju*, kas rada nošķirtu un ierobežotu telpu, tādu kā *nemus*, dieviem iedalītie svētie meži, *templum*, norobežotā

teritorija dieviem, vai, gluži vienkārši, māja ar sliekšni, *limen*, – bīstama vieta, kur pasaule tiek apgriezta vai kur pārvēršas jebkuras lietas zīme, praktisks visu pārejas rituālu modelis.⁷ Kā atzīmējis Arnolds van Geneps, visiem pārejas rituāliem ir kaut kas kopīgs – tie tiecas maģiski regulēt maģiskas robežas šķērsošanu, kur, kā uz mājas sliekšņa, pasaule “griežas ap savu asi”⁸.

Robežas, kas šķir, un sakrālā, kas ir šķirts, jēga ir nesaraujami saistīta ar reglamentētu, tātad leģitīmu, robežas pārkāpšanu, kas ir ideāla rituāla forma. Pasaules sakārtošanas princips ir rituālo darbību pamatā, kuras tiecas padarīt likumīgas nepieciešamās vai neizbēgamās robežu pārkāpšanas, noliedzot šīs robežas. Visi akti, kas izaicina sākotnējo *diacrisis*, ir kritiski akti, kuri rada briesmas visai grupai un vispirms tam, kurš tos veic grupas *dēļ*, t.i. grupas vietā, vārdā un labā. Robežas pārkāpšana (*thalasth*) apdraud dabas un sociālās pasaules kārtību: “katrs par sevi”, mēdz teikt, “vista (kā gailis) dzied uz savu galu”, t.i., riskējot, ka tai pārgriezīs rikli. Varavīksne vai krusas, lietus un saules sajaukums, ko dēvē par “šakāļa kāzām”, ir cita veida pret dabiskā apvienojums, t.i., tāda, kas nepakļaujas klasificēšanai, kā šakāļa un kamielienu kāzas, kuras ir aprakstītas pasakā kā mezalianses paraugforma. Absolūtā robeža, tā, kura šķir dzimumus, nedrīkst tikt pārkāpta. Tādējādi vīrietis, kurš bēg no ciņas, tiek pakļauts īstam degradācijas rituālam: viņu sasien *sievietes* – šī apvērsta pasaule –, tās viņam apsien *lakatu*, tipiski sievišķīgu atribūtu, izplūc viņam bārdū un *ūsas*, *nif* simbolu, “lai nākamajā dienā būtu redzams, ka sieviete ir vairāk vērtā nekā viņš”, viņu aizved uz sapulci, kura to svinīgi izslēdz no vīriešu pasaules (Boulifa, 1913, 278–279). Viņu

⁷ Visus vārdus, kuri ietver domu par *griezumumu*, ierobežojumu, nobeigumu, aizstāj ar *eifēmismiem*, it īpaši ievainojamu personu klātbūtnē, kas ir apdraudētas tāpēc, ka atrodas uz *sliekšņa* starp diviem stāvokļiem – jaundzimušie, jaunlaulātie, nesen apgraizīti zēni (Genevois, 1955), beigt, aizstāj ar “būt laimīgam”, vai “kļūt bagātam”, pabeigtam, runājot par ražas novākšanu, pārtiku, pienu, aizstāj ar izteicienu, kas nozīmē “ir pārpilnība”, nomirt, izdzist, doties projām, sasist, izliet, aizslēgt (sk. rituālo formulējumu, kuru sieviete velta savam vīram, kad viņš dodas uz tīrgu: “Griez, tas ataug, lai Dievs dara lietas vieglas un atklātas.” (Genevois, 1968, I, 81.) Tāpat izvairās no visiem terminiem, kas atgādina vardarbību pret dzīvību, vārds “asinis” tiek aizstāts ar vārdu “ūdens” četrdesmit dienu laikā pēc govs atnešanās vai bērna piedzimšanas. Tieši tāpēc, ka mērišanas procedūra ietver noteiktas robežas, griešanu (maizi negriež ar nazi), apņem dažādi eifēmismi un maģiskas piesardzības: saimnieks izvairās pats veikt ražas mērišanu un uztic to savam *khammes* vai kādam kaimiņam (kas to izdara, viņam promesot); tiek lietoti eifēmistiski izteicieni, lai izvairītos no dažiem skaitļiem; izrunā rituālus formulējumus, tādus kā: “Lai Dievs nemēra, kad dāvās mums savu devību!”

⁸ A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Paris, Emile Nourry, 1909, p. 17.

uzskata par *lkhunta*, t.i., neitrālo, hermafroditu, bezdzimuma būtņi, vārdu sakot, izslēdz no domājamā un nosaucamā universa, viņš ir novests līdz nebūtībai tāpat kā priekšmeti, kurus, lai no tiem pilnīgi atbrīvotos, izmet uz svešinieka kapa vai uz robežas starp diviem laukiem.⁹

Jebkuras pretstatu apvienošanas operācijas bistamais raksturs it sevišķi parādās dzelzs rūdīšanas sakarā, *asqi*, kas apzīmē arī buljonu, mērci un noindēšanos (nepatikšanas): *seqi*, aplaistīt, samitrināt sauso nozīmē apvienot sauso un mitro, aplaistīt ar mērci kuskusu nozīmē apvienot karsto un auksto, uguni un ūdeni, sauso un mitro dzelzs rūdīšanā (*seqi uzal*), tas nozīmē liet “degošu ūdeni” – un dedzinošu – (*seqi essem*) indi (un arī, saskaņā ar Dalē, maģiski padarīt imūnu pret indi). Dzelzs rūdīšana ir briesmīgs vardarbības un viltības akts, ko veic briesmīga un blēdīga būtne, kalējs, kura sencis Sidi Daūds spēja noturēt rokās sarkano dzelzi un sodīt sliktos maksātājus, ar nevainīgu skatu sniedzot vienu no saviem līdz baltkveiļei nokaitētajiem ražojumiem. Izslēgts no matimoniālām apmaiņām – nosaukt kādu par “kalēju kalēja dēlu” ir apvainojums –, kalējs, visu vardarbības instrumentu, arkla lemešu ražotājs, nažu, sirpju, āvu ar diviem asmeņiem un cirvīšu ražotājs, nesēž sapulcē, taču viņa viedoklis tiek ņemts vērā, kad ir runa par karu vai vardarbību.

Atrasties antagonistisku spēku krustceļā ir diezgan bistami. Apgraižšana (*khatna* vai *th'ara*, bieži aizstāta ar eifēmismiem, kas atvasināti no *dher*, būt tīram) nodrošina aizsardzību, kas, pēc Dirkema¹⁰ domām, nepieciešama, lai stātos preti briesmīgajiem spēkiem, kādi piemīt sievietei¹¹, un īpaši tiem spēkiem, kas ir iekļauti seksuālo pretstatu apvienošanas aktā. Tāpat arājs liek galvā apaļu baltas vilnas cepurīti, kājas ieaug *arkasen*, ādas sandalēs,

⁹ Aithiēmā zeme, kuru liek traukā ar apgraižītā zēna asinīm, ir ņemta no *divu lauku robežas* un atnesta uz šo vietu (to pašu novērojis Rahmāni, 1949, kurš norāda, ka trauks, kas ir notriepīts ar asinīm, kalpo par mērķi šaušanai). Ir pazīstama loma, kāda daudzos ļaunuma izdzīšanas rituālos ir zemei, kas ņemta starp robežām, vietas, kas atrodas ārpus domājamās telpas, ārpus sadalīšanas principu radītām sadalīšanām, nozīmē *absolūtu ārieni*. “Svešinieka kaps” vai tāda miruša virieša kaps, kuram nav pēcnācēju, ir viena no šīm vietām, ārpus telpas, kur izdzen ļauno, un drīzāk pārstāv absolūto neatgriezenisko nāvi, jo svešinieks (*aghrib*) nav tikai tas, kurš kaut kādā veidā mirst divreiz, tāpēc ka miris rietumos, saulrietā, nāves vietā, bet arī tas, kurš, miris svežā zemē, trimdā (*elghorba*), neatradis nevienu, kurš nāktu viņu augšāmcelt (*seker*).

¹⁰ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, Alcan, 1912, p. 450.

¹¹ Ir zināma kauri gliemežvāka, sieviešu dzimumorgānu simbola, lietošana kā homeopātiska profilaktiska līdzekļa pret ļaunu aci: sievietes dzimumorgānu uzskatīšana var nest nelaimi (sk. apvainojums, kādu praktizē sievietes, paceļot kleitu, *chemmer*). Ir zināma arī destruktīvā spēja, kādu piešķir menstruālām asinīm. Tas ir viens no galvenajiem iemesliem bailēm no sievietes.

ar kurām nav jāiet mājā, it kā lai nedotu iespēju debesīm tikties ar zemi un to antagonistiskajiem spēkiem tajā pašā brīdī, kad tie saskaras.¹² Kas attiecas uz plāvēju, viņš uzvelk ādas priekšautu, kuru pamatoti salīdzina ar kalēja priekšautu (Servier, 1962, 217) un kura jēga pilnīgi noskaidrojas, ja zina, ka, pēc Devo teiktā, to nēsāja arī kaujās (Devaux, 1959, 46–47).

Visfundamentālākās rituālās darbības īstenībā ir *neatzītie pārkāpumi*. Ar sociāli atzītu un kolektīvi pieņemtu operāciju palīdzību, t.i., atbilstoši pašas taksonomijas objektīvajai intencei, kas liek tai parādīties, rituālam ir jāatrisina specifiskā pretruna, ko sākotnēja dihotomija dara neizbēgamu, konstitējot kā šķirtus un antagonistiskus principus, kuriem ir jābūt apvienotiem, lai tiktu nodrošināta grupas atražošana: ar *praktisku noliegšanu*, nebūt ne individuālu, kā to apraksta Freids, bet kolektīvu un publisku; rituāls tiecas neitralizēt bīstamos spēkus, ko var atbrīvot sakrālās robežas pārkāpšana, sievietes vai zemes *h'aram*, ko ir radījusi šī robeža, rupjā apvainojums.

Maģiskos aizsardzības aktus (tos lieto visos gadījumos, kad vitālās kārtības atražošana prasa robežu pārkāpšanu, kas ir šīs kārtības pamatā, un it īpaši tajās reizēs, kad jāgriež, jānogalina, vārdu sakot, jāpārtrauc dzīves ierastā gaita), vispirms veic ambivalentas personas, vienlīdz nicināmas un atbaidošas, vardarbības aģenti, kuri tāpat kā vardarbības instrumenti, kurus viņi lieto, nazis, sirpis utt., var arī novirzīt ļaunumu un aizsargāt pret vardarbību; melnādainie, kalēji, miesnieki, graudu mēritāji, vecas sievietes, kas jau pēc savas dabas iesaistās ļaunajos spēkos, kuriem ir jāstājas preti vai tie jāneitralizē, ir predisponēti spēlēt maģisko ekrānu lomu, nostāties starp grupu un bīstamajiem spēkiem, kuri rodas pret dabiskas dališanas (pārgriešana) vai savienošanas (krustošana) rezultātā: gandrīz vienmēr tas ir kalējs, kuram ir uzdoti upurēšanas un sakrālās pārgriešanas akti – rikles pārgriešana upura vērsim vai apgraizišana (vai mūļu kastrācija), un gadās pat, ka viņam uztic aršanas darbu atklāšanu; kādā Mazās Kabilijas ciematā persona, kurai uzticēja aršanas darbu atklāšanu, bija pēdējais tā cilvēka pēctecis, kurš atrada zemē, vietā, kur bija kritis šaviņš, dzelzs gabalu, no kura viņš uztaisīja sava arkla lemesi. Šai personai ir uzticēts veikt visus vardarbības aktus ar dzelzi un uguni (apgraizišanu, skarifikāciju, tetovēšanu utt.). Vispār tas, kuram ir uzticēts veikt svinīgo aršanas atklāšanu un kuru dažkārt sauc par “kāzu vīru”, darbojas kā grupas pārstāvis un bieži kļūst par grēkāzi, kam jāstājas preti pārkāpuma izraisītājam

¹² Ravēšanas vai vārpu uzlasišanas laikā sievietēm, kuras pieder pie zemes lietām, ir basas kājas.

briesmām.¹³ Un galvenā funkcija publiskai un kolektīvai upurēšanai lielu pārkāpumu gadījumā, aršanas vai aušanas iekārtas uzstādīšanas laikā (kad ar upurētā dzīvnieka asinīm ieziež pavedienu un iekārtas augšējo šķērsi – Anonyme, F D B, 64), ir novirzīt nelaimi, kas ietverta pārkāpumā.¹⁴ Taču, kā tas ir sevišķi labi redzams upurējamā vērsa rikles pārgriešanās vai pēdējā kūļa nogriešanās, jo ritualizācija pati vienmēr tiecas pārveidot nenovēršamu slepkavību neatvairāmā upurī, neatzīstot, ka tās izpildē ir ietverta zaimošana.

Maģiskā robežas pārkāpšana, kas ir iedibinājusies atbilstoši maģiskajai loģikai, neuzspiestu sevi tik imperatīvi, ja apvienotie prestati nebūtu *pati dzīve* un to nošķiršana ar slepkavības palīdzību – dzīves nosacījums; ja tie nepārstāvētu atražošanu, substanci un eksistenci, apaugļotu zemi un sievieti, tādējādi atbrīvojoties no nāvējošās *sterilitātes*, kas piemīt sievišķajam, kad tas atstāts savā vaļā. Īstenībā prestatu apvienošana neiznīcina opozīciju un arī, apvienojot tās, pretrunas ir pretstatā, tikai pavisam citādāk, atklājot to attiecību, kas tās vieno, divējādo patiesību: reizē antagonistisku un papildinošu, *neikos* un *philia*, kas varētu parādīties kā to divējādā “daba”, ja tās aplūko katru atsevišķi. Tādējādi māja, kurai piemīt visas tumšās un naksnīgās sieviešu pasaules negatīvās īpašības un kura šajā sakarā ir ekvivalenta kapam vai jaunavai, maina jēgu, kad tā kļūst par to, kas arī viņa ir, – raksturīga vieta pretstatu līdzāspastāvēšanai un savienībai, kas tāpat kā sieva, “iekšējā lampa”, ietver savu pašas gaismu:¹⁵ kad beidz klāt jumtu jaunai mājai, tieši kāzu lampu lūdz, lai tā pirmā nes gaismu. Tā katra lieta iegūst atšķirīgas īpašības, atkarībā no tā, vai šī lieta ir uztverama savienošanas vai atvienošanas stāvoklī, turklāt nevienu no abiem stāvokļiem nevar uzskatīt par galīgo patiesību, jo līdz ar to otrs tiktu sagrozīts vai izkropļots. Tādējādi apstrādāta daba, kreisās puses sakrālais vīriešu–sieviešu vai maskulinizētā sieviete (kā apaugļota sieviete vai zeme) ne tikai nostājas pret vīrišķo kā tādu – savienošanas vai nodalīšanas statusā –, bet arī un it īpaši pret dabisko dabu, vēl mežonīgu un neapvaldītu (kā jaunava vai papuve), vai pret dabu, kas atgriezies pie kroplā un postošā dabiskuma, kāds ir dabiskais ārpus laulībām, – novācīts lauks vai veca burve, kuras viltības un melīgums ļauj viņu salīdzināt ar šakāli.

¹³ Bez šaubām, tajā pašā loģikā ir jāsaprot rituālā deflorācija, kādu praktizē dažās sabiedrībās.

¹⁴ *Qibla*, veca sieviete, kurai, tāpat kā kalējam, piemīt spēja stāties pretī briesmām, kas saistītas ar prestatu savstarpēju krustošanos, apsēžas uz stēļu apakšējā ruļļa, lai to noturētu, kamēr pavediens tinas uz augšējā.

¹⁵ Kā jau redzējām, sievietes divdabība atspoguļojas radniecības attiecību loģikā opozīcijas formā starp paralēlo māšīcu no tēva puses un paralēlo māšīcu no mātes puses.



2. shēma. Galveno opozīciju sinoptiskā shēma

Neskaitāmos veidos ir apliecināta šī opozīcija starp sievišķo–sievišķo un sievišķo–vīrišķo. Sievišķīga sieviete ir tāda, kas nav atkarīga no vīrieša autoritātes, kam nav vīra, nav bērnu, nav goda (*h'urma*). Būdama bez bērniem, viņa ir papuve (bez bērnu sievietei nav jāstāda dārzš, nav jātur rokās sēklas) un mežonīgās pasaules sastāvdaļa; viņa ir saistīta ar neapvaldītu dabu un okultajiem spēkiem. Būdama saistīta arī ar visu, kas ir sašķobīts (*aāwaj*, sašķobīt; “viņš ir no sliktā koka”, “no šķība koka”), un ar visu, kas ir izkropļots un kas izkropļo (viņai piedēvē *thiāiwji*, aizdomīgu izveicību un veiklību, kas raksturo arī kalēju), viņa ir noskaņota maģijai un īpaši tādai, kurā izmanto kreiso roku, briesmīgu un liktenīgu roku (“kreiļa sitiens” ir nāvējošs), un kurā griežas no labās uz kreiso pusi (pretstatā vīrietim, kurš izmanto labo roku, zvēresta roku, un griežas no kreisās uz labo pusi). Viņa arī meistarīgi “šķiele” (*abran walan*), paslepus skatoties pretējā virzienā tam, kur atrodas persona, kurai viņa vēlas izpaust savu neatzinību vai neapmierinātību. *Abran* (griezties no labās uz kreiso pusi, samesties (mēlei), pagriezties atpakaļ, vārdu sakot, griezties sliktā virzienā) tiek pretstatīts *qeleb* (pagriezt (muguru), apgāzt), kā uzmanīga, paslepena, pasīva kustība, sievišķīga izvairīšanās, “greizs” sitiens, maģisks paņēmieni tiek pretstatīti acīm redzamai, atklātai, tieši vīrišķīgai agresijai. Sievietes galēji negatīvā parādība ir vecene, kurā apvienojas visas sievietības negatīvās īpašības (t.i., viss, kas sievietē izraisa šausmas no vīriešiem, tik raksturīgas “vīriešu” sabiedrībās), savukārt galēja vecenes parādība – burve (*stut*), kura plosās pasakās (Lacoste-Dujardin, 1970, 333–336) un kuru apvelta ar neparastām spējām (“bezzobaina, tomēr grauz pupas; akla, tomēr vērj kokvilnu; kurla, tomēr visur iznēsā jaunumus”). Kamēr vīrieši novecojot pieņemas gudrībā, sievietes pieņemas ļaunumā. Lai gan, “sarāvušas saites ar šo zemo pasauli” (tālāb, ka viņas vairs neskar seksualitāti), viņas var veikt ikdienas lūgšanas (Anonyme, 1964). Kā ķildu cēlonis sieviešu starpā bieži tiek minētas vecas, ģimenei svešas sievietes (viņas tiek dēvētas par “mājas postītājām”). Vīrietis, kuram rūp laba saskaņa mājā, tur tās tālāk no savas mājas; un viņas izvairās apmeklēt ģimenes, kurās ģimenes galvai ir autoritāte (*elhiba*).

Brīva no visa un neauglīga vecene, kuru vairs neviens “nevalda”, līdz pilnībai atklāj iespējas, kas slēpjas katrā sievietē. Kā jaunam asnam, kas, atstāts savā vaļā, virzās pa kreisi un to atkal pavērš pa labi (vai uz labo pusi) var, tikai izliecot, savienojot “mezglā” (“sieviete ir samezģlojums koka”), katrā sievietē ir kaut kas no sievišķīgas sievietes velnišķīgās dabas, īpaši menstruāciju laikā, kad viņai nav jāgatavo ēdiens, nav jāstrādā dārzā, jāstāda, jālūdzas vai jāgavē. Mēdz teikt: “Sieviete ir kā jūra” (kur sakrājas netīrumi). *Elkhalath*, kopīgais vārds, kas dots “sieviešu sugai”, nozīmē arī tukšumu, nebūtību, tukšnesi, drupas.

Priekšrocības, kas piešķirtas vīrišķajam pirmsākumam, ļauj viņam uzspiest savu iespaidu jebkurā savienībā, tādējādi atšķirībā no sievišķā–sievišķā vīrišķais–vīrišķais nekad netiek atklāti nosodīts, par spīti nelabvēlībai, ar kādu sastopas dažas vīrišķīgo tikumu

pārspilētas formas tīrā veidā, piemēram, “velna gods (*nif*)”. Viens no velna iemiesojumiem ir sarkanmatis¹⁶, kurš visur sēj naidu, viņam neaug ūsas, viņu nevēlas par kompanjonu tīrgū un pastarā tiesā, kad visiem piedod grēkus, sarkanmatim atsaka grēku atlāišanu utt. Gluži citā nozīmē velna iemiesojums ir, *amengur*, vīrietis, kuram nav vīriešu kārtas pēcnācēju.

Fundamentāla dališana iet cauri sociālajai pasaulei kopš darba dališanas starp dzimumiem un caur to, no agrārā cikla sadališanas darba periodos un ražošanas periodos līdz pat priekšstatiem un vērtībām, kurus pastarpina rituālas prakses. Tās pašas praktiskās shēmas, kas atrodas visdziļāk ķermenisajās dispozīcijās, ir pamatā darba dališanai un rituāliem vai priekšstatiem, kuri spēj tās pastiprināt vai pamatot.¹⁷ Empīrisks darbs, kas iedibina “pretstatu kolonnas”, uz kurām balstās katra kulturāla sistēma savā patvaļīgajā, t.i., vēsturiskajā savdabībā, ļauj atgūt fundamentālas sadališanas principu, sākotnējo *nomos*, par kuru vedina domāt kā par sākumā esošu, tādā kā sākotnējā *iekārtojuma*, dibināšanas, institucionēšanas aktā, kas īstenībā ir institucionēts katrā parastas prakses parastā aktā, piemēram, tādā, kas nosaka darba dališanu starp dzimumiem, šo nepārtraukto radišanas formu, reizē neapzinātu un kolektīvu, kas nosaka tās ilgumu un transcendenci attiecībā uz individuālām apziņām.

Pamatojumu darbību sadališanai starp dzimumiem (kāda tā parādās zemāk, 3. sinoptiskajā tabulā) var iegūt, kombinējot trīs kardinālas opozīcijas – opozīciju starp kustību uz iekšu (un – sekundāri – arī uz leju) un kustību uz āru (vai augšu); opozīciju starp mitru un sausu; opozīciju starp nepārtrauktām darbībām, kuras tiecas paildzināt un vadīt apvienotos pretstatus, un īsām un saraustītām darbībām, kuras tiecas apvienot prestatus vai atdalīt apvienotos prestatus. Nav vajadzības atgriezties pie opozīcijas starp iekšieni, māju, virtuvi vai kustību uz iekšieni (veidot krājumus) un ārieni, lauku, tirgu, sapulci vai kustību uz ārieni, starp redzamo un neredzamo,

¹⁶ Ir zināms, ka ruds un sarkans – īpaši hennas krāsā – asociējas ar vīrišķību (domājot par hennas lietošanu iniciācijas, laulību, apgraižšanas ceremoniju priekšvakarā); upura vērsis (no kura gaida, lai tas nestu lietu) nedrīkst būt ruds.

¹⁷ “Viņi cauras dienas pastaigājas, un viņiem ir labs kuskuss. Sievietēm ir rupjāks kuskuss (*abelbul*).” (Picard, 1968, 139.) Sieviešu dziesmas un īpaši raudu dziesmas, kas pavada graudu malšanu, ir pilnas ar tādām deklarācijām. Bet galvenokārt maģijā, šajā dominējošo cīņas ieroci, kas paliek pakļauts dominējošām kategorijām (“Vīrieša ienaidnieks ir sieviete”; “Sieviešu sāncensība viņu nogalināja, viņam neslimojot”), izpaužas sieviešu pretošanās vīriešu kundzībai. Piemēram, lai reducētu vīrieti līdz ēzeļa stāvoklim (*aghiul*, vārds tabu, kuru aizstāj eifēmisms, kuru aizgūst no arābu valodas), t.i., verga stāvokli, kam atņemta griba, sievietes izmanto sakaltētu ēzeļa sirdi, sālitu un samaltu kā maģisku dziru.

Vīriešu darbi	Sieviešu darbi
<p>IEKŠĀ VEICAMIE DARBI</p> <p>barot lopus naktī</p> <p>(nedrīkst slaucīt ar slotu)</p>	<p>sagādāt pārtikas krājumus un ūdeni uzraudzīt krājumus</p> <p>piesiet lopus, tiem atgriežoties no ganībām</p> <p>gatavot (virtuve, uguns, katls, kuskuss)</p> <p>barot bērnus, lopus (govis, vistas)</p> <p>aprūpēt bērnus</p> <p>slaucīt (uzturēt tīrību)</p> <p>aust (un vērpt kokvilnu)</p> <p>malt</p> <p>micīt zemi (taisīt māla traukus un apmest sienas)</p> <p>slaukt govī (kult sviestu)</p>
<p>ĀRĀ VEICAMIE DARBI</p> <p>izdzīt ganāmpulku iet uz tirgu</p> <p>apstrādāt laukus (tālu, atklāti, dzeltens, graudaugi)</p> <p>art (lemesis, apavi)</p> <p>sēt</p> <p>novākt ražu (sirpis, priekšauts)</p> <p>kult</p> <p>vētīt</p> <p>pārvadāt un ierakt baļķus (vīriešu "klausas") un klāt jumtu</p> <p>vest ar lopiem mēslus uz lauka</p> <p>mest lejā (kāpt kokos un traukt olīvas, gāzt kokus – mājai)</p> <p>cirst kokus (taisīt virtuves piederumus no koka ar cirvi vai nazi)</p> <p>kaut lopus</p>	<p>kopt dārzu (tuvu, slēgts, zaļš, dārzeni) (aizliegums kult labību)</p> <p>nest labību, mēslus (uz muguras), ūdeni, malku, akmeņus un ūdeni (sieviešu "klausas" mājas būvēšanā)</p> <p>vākt (augļu vākšana) olīvas (nedrīkst notriekt no koka), vīģes, ozolzīles, kokus (zarus, žagarus, krūmus) un sasiet (žagarus)</p> <p>lasīt vārpas</p> <p>ravēt (basām kājām, garās kleitās)</p> <p>kājām micīt olīvas (sk. samīcīt) (aizliegums kaut)</p> <p>micīt mālus (mājai un maltuvei – ar govju mēsliem) ar rokām (pēc tam, kad ir tos ieguvusi)</p>

3. shēma. Darba dalīšana starp dzimumiem

privāto un publisko utt. Opozīcija starp mitro un sauso, kas daļēji pārklāj iepriekšējo, sievietei atvēl visu, kam ir sakars ar ūdeni, zaļo, zāli, dārzu, dārzeniņiem, pienu, koku, akmeni, zemi (viņa basām kājām ravē dārzu un mīca mālus traukiem vai kailām rokām apdarina iekšējās sienas). Taču pēdējā opozīcija, no rituālās loģikas viedokļa vissvarīgākā, izšķir vīrišķīgus aktus, īsas un bīstamas saskares ar uztveramiem spēkiem – aršanu, ražas novākšanu, vērsa nogalināšanu, kur iesaistās instrumenti, kas ražoti ar uguns palīdzību un pavada profilaktiskus rituālus, un sieviešu grūtniecības un mājas vadīšanas akti, nepārtrauktas rūpes, kas tiecas nodrošināt nepārtrauktību, ēdiena gatavošana (analogiska grūtniecībai), bērnu un dzīvnieku aprūpēšana (kas ietver tīrīšanu, mēsļu vešanu, kuru smaka liek pagurt lopiem un bērniem, slaucīšana), aušana (vienā no tās aspektiem aušanu uzskata par dzīvības uzturēšanu), krājumu pārzināšana vai vienkārši augļu vākšana, kā arī citas darbības, kuras pavada vienkārši izpirkuma rituāli. Pati sieviete, t.i., viņas dzīve un auglība, ir ārkārtīgi ievainojama (“Sieviete grūtniecības stāvoklī ar vienu kāju ir šai, ar otru citā pasaulē”); “Kaps viņai ir atvērts no ieņemšanas brīža līdz četrdesmitajai dienai pēc dzemdībām”), ievainojamas ir arī tās dzīvības, par kurām viņa ir atbildīga, – bērnu dzīvības, lopi, dārzs. Būdamā apvienotu pretstatu glabātāja, t.i., dzīvības glabātāja, sieviete vada un aizsargā dzīvību gan ar tehniskiem, gan maģiskiem līdzekļiem.

Nepārtraukti apdraudētas kā dzīvības glabātājas, sievietes ir atbildīgas par visām maģiskajām praksēm, kas domātas dzīvības aizsargāšanai (piemēram, visi *asfel* rituāli pret ļaunu aci). Visu to rituālu, kurus sievietes praktizē, nolūks ir *likt turpināties* dzīvībai, par kuru viņas ir atbildīgas, un ģenerēšanas spējai, kuru viņas nes sevi (ģimenes neauglība vienmēr ir sievas vaina). Lai izvairītos no vēl nedzimušā bērna nāves, sieviete grūtniecības stāvoklī mazgājas blakus kucei, kurai ir atņemti kucēni. Kad sieviete ir zaudējusi zidainīti, viņa aplaka sevi ar ūdeni kūti un zidaiņa drēbes aprok pie kapa, arī lāpstu, ar kuru šīs drēbes apraktas (teiciens “pārdot lāpstu”; mātei, kura ir zaudējusi bērnu, novēl: “Lai šī lāpsta tiktu neatgūstami pārdota!”). Un tieši *pretēji*, visi akti, kas ir saistīti ar auglību (stādīt, ar hennu krāsot rokas ligavainim, *islī*, sukāt matas ligavai, *thislith*, pieskarties tam, kam jāvairojas un jāpieaug) ir aizliegti bezbērnu sievietei. Sieviete arī pienākas izvairīties no briesmām, kas nāk no vārdiem: par bērnu tāpat kā par dārzu runā ar eifēmismiem, proti, antifrāzēm (“kāds mazs nēģerēns”, teiks par bērnu), lai izbēgtu no likteņa izaicināšanas (ar zināma veida *hubris*, lieliēnos) un neizraisītu citu skaudību, tādējādi pievēršot sev ļaunu aci, t.i., skaudīgas vēlēšanās kāru un greizsirdīgu skatītienu, galvenokārt sieviešu skatītienu, kas nes nelaimi un kas it sevišķi apdraud sievietes kā dzīvības glabātājas un sargātājas. (Mēdz teikt, ka tas, kurš redz govī, atzist

to par skaistu un grib to iegūt sev, uzsūta govij slimību; komplimenti ir bīstami: vēlēšanās tiek izteiktas ar cildinājumiem). Mēdz teikt: "Dārziem patik noslēpums (*esser*) un pieklājība." Eifēmisms, kas ir *svētība*, tiek pretstatīts lāstam, zaimošanai. Tenkotāja vārdi ir bīstami "kā sieviete, kura iekārto aušanas ierīci" (vienīgais gadījums, kad sieviete veic *krustošanu*, pakļauj sevi analogām briesmām, tāpat kā vīrietis ražas novākšanā vai aršanā). Sieviete arī liek lietā maģiskus pretlīdzekļus, kas visi nāk no uguns un sausā, no sliecības uz mitro (ļauņā acs, *thiē*, dažkārt tiek teikts arī *nefi*), piemēram, smaržīgas kvēpināmās zāles, tetovējumi, henna, sāls un visi rūgtie produkti, *assa foetida*, oleandrs, gudrons utt., kurus lieto, lai šķirtu, attālinātu, atvairītu (Devulder, 1957, 343–347).

Tādējādi opozīcija starp vīrišķo saraustīto un sievišķo nepārtraukto parādās tiklab atražošanas struktūrā – ar opozīciju starp ieņemšanu un iznēsāšanu –, kā arī ražošanas struktūrā – ar opozīciju, kura struktūrē agrāro ciklu starp *darba laiku* un *ražošanas laiku*, kas lemti dabas procesu iznēsāšanai un vadišanai. "Vīrieša nodarbošanās – nopūta, un viss ir galā. Sieviete nedēļa paiet, un viņas darbi nav beigušies" (Genevois, 69). "Sieva iet aiz sava vīra; viņa pabeidz to, ko tas atstāj aiz sevis"; "Sievietes darbs ir viegls (*fessus*), bet tam nav gala." Prakses struktūra un rituālie priekšstati sasaistās ar ražošanas struktūru tieši – ar darba dalīšanu starp dzimumiem, kas ir gan tehniska, gan rituāla. Lauksaimniecības gada lielie brīži, tie, kurus Markss apzīmē kā *darba periodus*,¹⁸ kad vīrieši apvieno pretstatus vai izšķir apvienotos pretstatus, tātad *tīri lauksaimnieciski* akti (prestatā vienkāršai augļu vākšanai, kas atstāta sievietēm), ir iezīmēti ar kolektīvas

¹⁸ K. Marx, *Le Capital*, II, deuxième section, chap. VII, "Temps de travail et temps de production", Paris, Gallimard (Pléiade), II, p. 655. Agrārais kalendārs reproducē pārveidotā formā lauksaimniecības gada ritmus, t.i., klimatiskos ritmus, kas savukārt ir pārtulkoti *darba laika* un *ražošanas laika* alternācijā, kas piešķir savu struktūru lauksaimniecības gadam. Lietus režīms ir raksturīgs ar opozīciju starp auksto un lietaino sezonu, kas ilgst no novembra līdz aprīlim – visvairāk nokrišņu ir novembrī un decembrī, kam seko to samazināšanās janvārī un uzlabošanās, kas var likt vairāk vai mazāk gaidīt uz sevi vai vispār nebūt, februārī un martā –, un karsto un sauso sezonu, kura ilgst no maija līdz oktobrim, kad minimāli list jūnijā, jūlijā un augustā un lietus – tik ļoti gaidīts! – atkal sākas septembrī. Atkarība no klimata acīmredzot bija ļoti cieša, ņemot vērā aršanai pieejamo vilcējspēku vājumu un izmantotās tehnikas – spīļarkla, sirpja – nedrošību. Tieši tāpat rituālu simboliskais aprikojums acīm redzami ir atkarīgs no sezonas produktiem (kaut arī dažos gadījumos rituāla vajadzībām izmanto krājumus, piemēram, granātābolu). Taču ģenerējošās shēmas ļauj atrast aizvītotājus un gūt labumu no vajadzībām un ārējām piespiešanām pašā rituāla loģikā (ar to izskaidrojama pilnīga tehniskā icesla un mītiskā icesla saskaņa, kas ir novērojama ne vienā vien gadījumā, piemēram, mājas orientācijā).

atgādināt to, ko liek aizmirst akls stāsts (“notikums, kuru stāsta muļķis, ir pilns trokšņa un niknuma, kas neko nenožīmē”), tiklab kā mistiska atsaukšana atmiņā, pārveidojot iedvesmojošā liturģijā darbu un dienu mazliet mehānisko un maniakālo rutīnu, stereotipizētu vārdu virkni, kas izsaka iepriekšnodomātas domas (no turienes nāk šie “stāsta, ka”, “kā runā”, “mēs sakām”, kas raksturīgi teicēju runām), vispārējas frāzes (banalitātes, klišejas), kur jūtas labi, tāpat kā mājās, bet tomēr kopā ar citiem, kā arī iepriekš sagatavotas, vairāk vai mazāk mehāniski veiktas darbību virknes. Ir jāapzinās, ka vienkāršs apraksts izraisa statusa maiņu visiem neapzināti apzinātajiem vārdiem vai darbībām, kas veido parasto kārtību un kas vienīgi paša diskursa dēļ kļūst par pārdomātiem vārdiem un iepriekš pārdomātām darbībām. Tas īpaši iedarbojas uz visiem rituālajiem žestiem, kuri, iemūžināti un banalizēti ar “maģiskās stereotipizācijas” palīdzību, kā teicis Vēbers, pārveido neapzinātās kustībās (pagriezties pa labi vai pa kreisi, salikt visu juku jukām, ieiet vai iziet, sasiet vai pārgriezt) visraksturīgākās rituālās loģikas operācijas – apvienot, šķirt, pārvietot, mainīt virzienu.

“Šorīt gans agri dodas projām, lai paspētu atgriezties *azal*. Viņš savāc pa drusciņai no visām zālēm (...). Viņš uztaisa no tām pušķi, kuru arī sauc par *azal* un kuru piekārs virs sliekšņa. Pa šo laiku mājas saimniece ir pagatavojusi piena krēmu...” (Hassler, 1942). Aiz katra no šiem tik parastajiem vienkārša apraksta teikumiem ir jāprot ne tikai atklāt jēgu, kuru neapzināti veido aģenti, bet arī saskatīt banālu ikdienas dzīves ainu – sirmgalvis sēž pie savām durvīm, kamēr viņa vedekla gatavo piena krēmu, lopi nāk mājās no ganībām, sieviete tos piesien, zēns ierodas ar puķēm rokā, kuras vecāmāte palīdzējusi viņam saplūkt, viņa māte tās paņem un pakar virs durvīm – saklausīt parastos vārdus (“parādi man”, “cik tās ir skaistas”, es gribu ēst” utt.) un ieraudzīt parastās kustības, kas pavada šīs darbības.

Un, saprotams, nekas neliks labāk izjust dališanas sociālo principu praktisko funkciju un funkcionēšanu kā vienlaikus reālistisks un tēlainis apraksts par pēkšņu un pilnīgu ikdienas dzīves transformāciju, kāda notiek, “*atgriežoties azal*”. Vīriešu, sieviešu, bērnu aktivitātēs viss bez izņēmuma piepeši ir pārvērties, pieņemot jaunu laika ritmu: notiek lopu dzišana ganībās, bet mainās arī vīriešu aktivitātes un sieviešu māsaimniecības darbi, vieta, kur notiek ēdienu gatavošana (tieši tagad *iznes ārā uguni*, lai ierīkodu *kanun* pagalmā), atpūtas stundas, vieta, kur tiek ieturētas maltītes, pati pārtika, sieviešu pārvietošanās un viņu darba gaitas ārpus mājas, ritms

viriešu sapulcēm, kā arī tām ceremonijām, lūgšanām, sapulcēm un tirgiem, kurus organizē vairāki ciemati.

Mitrājā gadalaikā no rīta pirms *doh'a* visi virieši ir ciematā: izņemot sapulci, kas dažkārt notiek piektdienā pēc kopīgās lūgšanas, tieši šajā brīdī vienmēr notiek klana sapulce un tiek sasauktas visas samierināšanas padomes (par mantojuma sadalīšanas aktiem, laulību šķiršanu utt.); vēl šajās stundās no minareta atskan aicinājumi uz viriešu sapulcēm (piemēram, aicināšana uz kopīgiem darbiem). Ap *doh'a* gans dodas projām ar ganāmpulku, un virieši dodas uz laukiem un dārziem, lai veiktu lielos sezonas darbus, tādus kā aršana vai zemes kaplēšana, vai sīkos darbus, ar kuriem aizpilda agrārā gada vai dienas "mirušo laiku" (zāles vākšana, grāvju rakšana vai tīrīšana, malkas vākšana vai celmu izcelšana utt.). Kad lietus, sniegs vai aukstums kavē darbu uz lauka vai pārāk izmirkušo zemi nevar apstrādāt, nenodarot ļaunumu nākamajai ražai vai veicamajiem darbiem, kad ceļu sliktais stāvoklis un bailes tikt aizkavētam tālu no mājām pārtrauc tradicionālās attiecības ar ārieni, imperatīvs, kas liek viriešiem uzturēties ārā dienas vidū, sapulcina viņus kopējā mājā, pat neraugoties uz nesaskaņām. Patiešām šajā gada laikā visi virieši ir ciematā, uz kuriem, sākot no *thaqachachth* (oktobra beigās), tiecas visi *azib*, viensētas iedzīvotāji.

Vakara maltīte (*imensi*) tiek pasniegta ļoti agri, tiklīdz virieši, atbrīvojušies no saviem apaviem un darba drēbēm, ir apsēdušies atpūsties. Iestājoties naktij, ikviens jau ir atgriezies mājās, izņemot tos, kuri vēlas veikt vakara lūgšanu mošejā, kur parasti pēdējā lūgšana (*el āicha*) notiek agrāk, lai to teiktu vienā laikā ar *maghreb* lūgšanu. Virieši vienmēr ietur maltītes mājās (izņemot launagu), tālab sievietes, kurām ir atņemta viņām piederīgā telpa, pūlas atjaunot nošķirtu visumu, gatavojot ēdienu pie mājas sienas ēnas pusē pēcpusdienā, kamēr virieši ir projām, nepievēršot sev uzmanību un nebaidoties tikt pārsteigtas bezdarbībā. Stalles, kas paliek uzstādīta visu mitrās sezonas laiku, vienlaikus sniedz viņām it kā aizsegu, aiz kura var nošķirties no citiem, un vienmēr pieejamas nodarbošanās alibi. Tāda pati stratēģija ir ciema telpas izmantošanā: viriešu klātbūtne liedz sievietēm no rīta doties pie ūdens baseina, tāpat kā risks iekrist ūdenī liek viņām būt īpaši piesardzīgām; tātad "vecā" ir tā, kura no rīta nodrošina ūdens krājumus un kura, ja ģimenē nav meitenes, sargā no vistām un mājdzīvniekiem paklājus ar olīvām vai graudiem, pirms tie nonāks spiedē vai dzirnavās.

¹⁹ Mitrā sezona ir mutvārdu apmācības laiks, kurā veidojas grupas atmiņa. Sausais gadalaiks šo atmiņu iedarbina un to bagātina ar piedalīšanos aktos un ceremonijās, kas nostiprina grupas vienotību: vasarā bērni praktiski mācās savus nākamos zemnieku pienākumus un goda vīru pienākumus, kas viņiem būs jāveic nākotnē.

Grupas noslēgšanās sevī un arī savā pašas pagātnē, tradīcijās – ar stāstiem un pasakām ilgās novakarēs telpā, kas paredzēta vīriešiem – ir pretstatā atvērībai uz ārieni sausajā gadalaikā.¹⁹ Ciemata pamošanās, ļoti atturīga mitrajā sezonā, līdz ar *azal* iestāšanos kļūst trokšņaina un rosīga: mūļu soļi vēsta, ka iet garām tie, kuri dodas uz tirgu, tad seko ganāmpulku dipoņa, kurus citu pēc cita dzen ganībās, ēzeļu pakavu klaboņa ziņo par vīriešu došanos uz laukiem vai augļu dārzu. Ap *doh'a* ganiņš ved mājās ganāmpulku un daļa vīriešu atgriežas ciematā uz dienas vidus maltīti. Muedzina saukšana uz *ed-dohor* lūgšanu ir signāls otrai iziešanai no mājas. Nepaiet ne pusstunda, kad ciemats ir tukšs, šoreiz gandrīz pilnīgi: no rīta sievietes kavējās mājās, lai veiktu mājas darbus un, galvenais, tādēļ, ka viņām būs jāpavada dienvidus atpūta (*lamqil*) ārā zem koka tāpat kā vīriešiem vai ar steigu jādodas atceļā, lai atrastos mājās, kā tas pieklājas sievietei šajā tuvībai paredzētajā brīdī. Pēcpusdienā gandrīz visas sievietes, izņemot dažus gadījumus, dodas līdz vīriešiem: vispirms “vecās”, kas pēc tam, kad ir devušas rīkojumus vedeklai, kurai ir pienākusi kārta gatavot vakara maltīti, piedalās darbos, tādā veidā apliecinot savu varu. Viņas apskata dārzus, labojot vīriešu nevēribu – paceļ nomestos koka gabalus, pa ceļam izkritušās lopbarības sauļas vai zem koka pamestu zaru, vakarā atnes svaigu ūdeni, kas pasmelts dārza avotā, un zāles, vīnogu lapu vai kukurūzas klēpi mājlopiem. Jaunās sievas tieši vīgu novākšanas laikā iet aiz saviem vīriem, lai salasītu augļus, kurus vīri notraukuši no kokiem, šķiro tos un novieto uz pītiem paklājiem, vakarā viņas atgriežas pāris soļus aiz vīriem, vienas vai “vecās” pavadībā.

Tādējādi *azal* nosaka divkāršu iziešanu no mājas, tādu kā mirušo laiku vārda tiešā nozīmē, kas jāievēro ikvienam, – viss ir kluss, sasprindzis, skarbs; ielas ir kā tuksnesis. Lielākā daļa vīriešu ir izklīduši ārpus ciemata, daži uzturas *azib* (viensēta), citi pastāvīgi aizkavējas tālu no mājām, rūpējoties par dārzu vai nobarojamu vērsu pāri, vēl citi uzrauga vīgu kaltēšanu (šajā gadalaikā ikviena ģimene baidās, ka nespēs sapulcināt savus vīriešus steidzamības gadījumā). Nav zināms, kuram – vīrietim vai sievietei – šajā brīdī pieder ārpusē. Gan viens, gan otrs izvairās to ieņemt. Tas, kurš šajā laikā klist pa ielām, izraisa aizdomas. Tie daži vīrieši, kuri nav palikuši laukā, lai gulētu zem koka, pavada pēcpusdienas atpūtu gan šur, gan tur kāda lieveņa vai žoga ēnā, uz plakaniem akmeņiem mošejas priekšā vai iekšienē, mājas pagalmā vai, ja viņiem tāda ir, atsevišķā telpā. Kāda ēna izlavās no mājas, šķērsos ielu, ieiet kādā citā mājā – tās ir sievietes, kuras, atstātas bezdarbībā, izmanto to, ka vīriešu klātbūtne ir ļoti slēpjama, lai sapulcētos un apciemotu cita citu. Vienīgi ganiņi, atgriezušies ciematā ar ganāmpulku, ar savām spēlēm – *thigar* (ciņa ar kājas spērieniem), *thighuladth*, akmeņu mešana mērķi, *thimristh* (“poza”, meiteņu spēle) utt. – atdzīvina nomaļos ceļu krustojumus un mazsvarīgu sapulču vietas.

FUNDAMENTĀLA DALĪŠANA

Tikai ģenerējošais modelis, kas ir gan varens, gan vienkāršs, ļauj izvairīties no izvēles starp intuitīvisma un pozitīvisma alternativām, nenonākt nebeidzamā interpretācijas stāvoklī, par ko tika nosodīts strukturālisms, kad, neatgriežoties pie ģenerējošajiem principiem, tikai bezgalīgi tiek reproducētas loģiskas operācijas, kuras daudzējādā ziņā ir nejaušas aktualizācijas. Zinot fundamentālas dališanas principu (kura paradigmas pamatā ir opozīcija starp dzimumiem), var no jauna radīt, tāpat *pilnīgi saprast* visas rituālās prakses un simbolus, balstoties uz divām operatīvām shēmām, kuras kā dabiski procesi, kas kulturāli konstituējušies rituālajā praksē un ar rituālo praksi, ir neatdalāmi loģiski un bioloģiski un, tāpat kā dabiskie procesi, kurus tie tiecas reproducēt (abās nozīmēs), kad tie ir apsvērti maģiskajā loģikā. No vienas puses, tā ir *nošķirtu pretējību atkalapvienošana*, kuras piemēri ir laulības, aršana vai dzelzs rūdišana un kura veido dzīvi kā pretstatu apvienošanas īstenošanu, un, no otras puses, – *atkal apvienotu pretstatu nošķiršana*, iznīcināšana un nolemšana nāvei, piemēram, vērsa upurēšana un ražas novākšana kā neatzītas slepkavības.²⁰ Tādas ir divas operācijas: apvienot to, ko fundamentāla dališana (*nomos*, sadale un likums, sadališanas likums, dališanas princips) izšķir: vīrišķo un sievišķo, sauso un mitro, debesis un zemi, uguni (vai ar uguns palīdzību radītus instrumentus) un ūdeni, un izšķirt to, ko rituāla pārkāpšana ir atkal apvienojusi: aršanu vai laulības, ikvienas dzīvības nosacijumu. Kopīga šīm norisēm ir to būtība – neizbēgamā zaimošana, pārkāpumi, kas vienlaikus ir nepieciešami un pret dabīgi, – zināma robeža, vienlaikus patvaļīga un nepieciešama. Vārdu sakot, var izmantot tikai fundamentālas dališanas principu un abas šīs operāciju klases, lai būtisku informāciju kopumu reproducētu *konstruēta apraksta* formā, kuru pilnībā nevar reducēt uz nebeidzamu, taču nepilnu rituālu un variantu uzskaitījumu, kas piešķir neparastumu un mistiskumu iepriekšējām analizēm.

Sākotnējā sadališana, kas pretstata vīrišķo un sievišķo, sauso un mitro, karsto un auksto, ir pamatā opozīcijai, par kuru vienmēr ziņo teicēji,

²⁰ Svarīgākās darbības – vienot un šķirt – ir praktisks ekvivalents piepildīšanai un iztukšošanai: apprecēties, tas ir *āmmar*, būt pilnam. Krustceļš – četru kardinālo virzienu sakrišanas vieta tiem, kuri nāk un iet saskaņā ar šiem četriem virzieniem, ir vīriešu pilns simbols, kompānija (*elwans*), kas nostājas pretī, no vienas puses, lauka un meža tukšajam (*lakhla*), vientulībai, bailēm, “mežonībai” (*elwah'ch*) un, no otras puses, sieviešu pilnajam (*laâmara*), ciematam vai mājai; tieši tāpēc krustojumam ir svarīga loma dažos rituālos, kam jānodrošina sieviešu auglība.

opozīcijai starp diviem svarīgiem gada laikiem: *eliali* (nakts) mitruma un sieviešu laiks, vai, pareizāk, pretstatu apvienojums – vīrišķais sievišķajā, mājīgais sievišķajā, pilna māja, auglīga sieviete un zeme, un, no otras puses, *esmaim*, vasaras karstuma, sausā un vīrišķā laiks tīrā, nošķirtā veidā. Šajos divos momentos koncentrējas, nonākot līdz augstākajai intensitātei, sausā un mitrā laika īpašības. Ap šiem diviem centriem veidojas divas rituālu klases: no vienas puses, sankcionēšanas rituāli, vērsti uz to, lai neatzītu vai eifemizētu vardarbību, kas piemīt visiem aktiem, kuri veic antagonistisku principu apvienošanu aršanā, dzelzs rūdīšanā, seksuālā aktā vai, pretēji, apvienotu pretstatu izšķiršanu, ar slepkavību, ražas novākšanu vai auduma griešanu; no otras puses, atļaušanas rituāli, kuri tiecas nodrošināt vai atvieglot nejutamas un vienmēr bīstamas pārejas starp pretējiem principiem dzīvību, t.i., apvienotu pretstatu, pārvaldīšanu, un darīt tā, lai elementi un cilvēki respektētu “laika kārtību” (*chrounou taxis*), t.i., pasaules kārtību: vīriešu feminizāciju rudenī ar zemes apstrādāšanu, sēšanu un lietus rituāliem, kuri tos pavada, un sieviešu maskulinizāciju pavasarī, graudam (sēklai) pakāpeniski atdaloties no zemes, kuras dzīve noslēdzas ar ražas novākšanu.

Ja periodu, kuru dēvē par *eliali* (nakts), nosauc visi teicēji un vienmēr saistībā ar *esmaim* (vasaras karstums), tas notiek tāpēc, ka ziemas ziema un vasaras vasara zināmā mērā koncentrē visas opozīcijas, kas strukturē agrāro pasauli un gadu. Četrdesmit dienu periods, kam ir jāparāda laiks, kāds rudenī iesētai sēklai vajadzīgs, lai izdīgtu, ir lielisks piemērs tiem tukšajiem laikiem, kad nekas nenotiek, kad visi darbi ir pārtraukti, un šo laiku neiezīmē neviens svarīgs rituāls (izņemot dažus paredzēšanas rituālus).

Pirmajā *ennayer* dienā (*eliali* vidū, uz robežas starp “melnajām” un “baltajām” naktīm) un sakarā ar atjaunošanas rituāliem, kuri iezīmē jauna gada sākumu (trīs pavarda akmeņu aizvietošana, māju balsināšana) un kuru centrs ir māja un *kanun*, pareģošanas rituālu ir visvairāk: piemēram, kopš ritaumas sauc aunus un kazas, saskatot sliktu zīmi tajā, ka kaza, dzīvnieks, kas asociējas ar sieviešu–sieviešu, kā vecā (vecās dienas tiek dēvētas arī par “kazas dienām”), parādās pirmā; ar izmirkušā māla maisījumu notriepj pavarda akmeņus, uzskatot, ka gads būs mitrs, ja no rīta pavards ir mitrs, un otrādi. Šādas pasakas ir saprotamas ne tikai kā *ennayer* (pirmās dienas) *ievadījuma* loma, bet tas ir arī *gaidīšanas* un nenoteiktības periods, kur nevar darīt neko citu kā vien mēģināt aizsteigties priekšā nākotnei: tāpēc pareģošanas rituāli, kas attiecas uz ģimenes dzīvi un galvenokārt uz gada ražu, ir līdzīgi tiem, kuri izmanto sievieti grūtniecības stāvokli.

Auglīgs lauks, pienācīgi aizsargāts – kā sievietē²¹ – ar ērkšķu (*zerb*) žogu, svēta robeža, kas rada svēto, tabu (*h'aram*), ir noslēpumaina un neparedzama darba vieta, kas ārēji nav redzams un līdzinās labības graudu un pupu vārīšanai katlā vai iznēsāšanas darbam, kas norisinās sievietes vēderā. Šis laiks tieši ir ziemas ziema, nakšu nakts. Nakts homologs – ziema – ir laiks, kad vērši guļ *kūtī*, nakts un mājas ziemeļi, kā arī seksuālas attiecības, piemēram, mežacūka²², irbe, kuras olas ir auglības simbols, pārojas *eliali* laikā. Tas ir brīdis, kad dabas pasaule ir nodota auglības – sievietes spēkiem, par kuriem nekad nevar būt pārliecināts, vai tie nav pilnīgi un galīgi maskulinizējušies, t.i., kultivēti un pieradināti. Ziemas, aukstuma un nakts uzbrūkošā atgriešanās ir tāpēc, lai atgādinātu par sievietes rakstura apslēpto vardarbību, kas vienmēr draud pārvērsties jaunajā, greizajā, papuvē, dabiskas dabas neauglībā. “Strīdā starp ziemu un vīrieti” (Anonyme, F D B, 1947) ziema parādās kā sieviete (gadalaika vārds, *chathwa*, tiek traktēts kā personificēts sievietes vārds) un, bez šaubām, *veca sieviete*, jaunuma iznīcināšanas un nāves (“Es nogalināšu tavus lopus,” viņa saka. “Kad es celšos, naži ķersies pie darba.”), nekārtības un sadalīšanas spēku iemiesojums. Atteikties no savas kāres uz vardarbību un parādīt vairāk mērenības un žēlsirdības viņu var piespiest tikai sakāve cīņā ar vīrieti. Šis sākotnējais mīts atgādina, ka ziema, tāpat kā sieviete, ir divējāda: tajā ir tīri sievišķīga sieviete, nesajaukta, neapvaldīta, kuru iemieso vecā sieviete, tukša, sausa, neauglīga, t.i., sievietes pirmsākums, ko vecums novedis tā tīri negatīvajā īstenībā (slikta laika atgriešanās dažkārt tiek nepārprotami saistīta ar tā vai cita ciemata, cilts vai apkārtnes cilšu “veceņu” jauno darbību, t.i., burves, kurām katrai ir sava nedēļas diena). Bet arī apvaldīta un pieradināta sieviete, pilna sieviete un pilnība sieviete, un auglība, iznēsāšanas un audzēšanas darbs, kuru veic vīrieša apaugļotā daba. Visa *kultivētā daba*, zeme, kur tiek iesēti graudi, un arī sievietes vēders ir līdzīgi tai cīņas vietai, kas pretstata ziemas aukstumu un tumsu pavasara gaismas, atklāšanas, izkļūšanas (no zemes, no vēdera, no mājas) spēkiem, ar kuriem ir saistīts vīrietis. Pēc šīs loģikas arī ir jāsaprot “vecās sievietes dienas”, pārejas un pārrāvuma brīdis starp ziemu un pavasari (vai starp diviem ziemas mēnešiem): vecā sieviete, kurai ir dažādi vārdi, apvairo

²¹ *Ehdjeb*, tas ir aizsargāt, maskēt, noslēpt, ieslodzīt (sievieti): no turienes *leh'djubeya*, sievietes ieslodzīšana (Genevois, 1968, II, p. 73).

²² Ja “mežacūka pārojas *eliali*, tad “*ah'gan* mežacūka tric no aukstuma”; *en-natab'* dažkārt dēvē par “mežacūkas tricēšanas dienām”.

vienu ziemas mēnesi (janvāri, februāri vai martu) vai pašu veco Ziemu, turot to aizdomās par kaitējuma nodarīšanu viņas lopiem; mēnesis (vai ziema) prasa savam kaimiņam, lai aizdod viņam vienu vai vairākas dienas, lai sodītu veceni (Galand-Pernet, 1958, 44 un bibliogrāfija). Visās leģendās par patapinātām dienām (*amerdil*, aizdevums), kas, protams, nav tikai veids, kā attaisnot negaidītas sliktā laika atgriešanās, ir būtne, dabas, pat ziemas sastāvdaļa, visbiežāk veca sieviete (kā pati Ziema), *kaza* (Ouakli, 1933, Hassler, 1942) vai *melnādainais*, kuru ir upurējusi ziema vai kurš, bez šaubām, saskaņā ar grēkāža loģiku, ir upurēts ziemei: šis upuris jāmaksā, lai vecā burve Ziema piekristu – jau ar to, ka prasa nākamajam periodam aizdot tai dažas dienas – ievērot *robežas*, kas tai ir nospraustas.

Šo hipotēzi apstiprina fakts, ka, pēc leģendas, kas pierakstīta Aithišēmā, vecās loma ir atvēlēta *melnādainajam*, nicināmam un ļaunam tēlam. Nodalot *ah'ayan* periodā labvēlīgu periodu, ko dēvē par *ah'ayan u h'uri* (brīva cilvēka, baltā *ah'ayan*), kura laikā var sēt un stādīt, un ļaunu periodu, ko sauc par *ah'ayan bu akli* (melnādainā *ah'ayan*), aukstuma un salu nedēļu, kuras laikā darbi apstājas, teicējs stāstīja leģendu, kas attiecas uz sociālās kārtības noteikto *robežu pārkāpšanu*: melnādainais gribēja apprecēt baltā virieša meitu: vēlēdamies izvairīties no šādas bezdievīgas savienības, tēvs prasīja pretendētājam nedēļu stāvēt zem ūdenskrituma, lai izbalinātos. Melnādainais izturēja pārbaudi sešas dienas: septītajā Dievs, kurš bija nelabvēlīgs pret šīm laulībām, ļāva vaļu lietum, ko pavadīja varavīksne (kā šakāļa laulībās), un salam, kas nogalināja melnādaino (šis leģendas variants ir atrodamš *Bourilly*, 1932). Saskaņā ar variantu, kas pierakstīts Ainagbelā, veca sieviete, kura, mainot virzienu parastai lomai dališanai un pārkāpjot robežu, kas piešķirta dažādiem vecumiem, prasa saviem bērniem viņu apprecināt: tie liek viņai septiņas naktis pavadīt aukstumā, un viņa no tā mirst. Vēl vienas pretdabiskas laulības, kas ir aprakstītas pasakā par “šakāļa laulībām”: šis dzīvnieks, kurš kā bezdievīga vecene vai nešķīsta kaza iemieso dabisku nekārtību, nepieradinātu dabu (“viņam nav mājas”), stājas laulībā ārpus savas sugas, pretdabiskā laulībā ar kamieļmāti, turklāt viņš nesvin kāzas. Arī šoreiz vēl debesis sūta krusu un vētru, it kā dabisko kārtību veidojošās temporālās robežas varētu pamatot tikai ar nepieciešamību pārkāpt sociālo robežu vai par to sodīt. Vairumā variantu vecene tiek raksturota ar tās vārdisko nesavaldību, kas liek viņai mest izaicinājumu, apvainot, aizskart un noved viņu pie šīs *hubris* formas, kas pastāv nākotnes pārvērtēšanā, pārvarot robežu *par excellence*, kas ir temporāla (“ardievu, tēvocī *Ennayer*, tu esi aizgājis, neko man nenodarot”). Bet galvenais – neglīta, ļauna, neauglīga, mežonīga, pārkāpjot pieklājības robežas (leģenda vēsta, *ennayer* vecene apčurā bērnus; viņas aizstājējam, kazai, vienmēr bez kautrības ir pacelta aste, plakans un tukšs vēders, rijīgi un asi zobi, kas visu samāļ), viņa ir noskaņota cīņai ar ļaunajiem

spēkiem, kuros viņa piedalās un kuri robežu un ievadījuma periodos ir jānovirza atpakaļ pagātnē un jāizdzien; vārdu sakot, ar to tuva melnādāinajam un kalējam, viņa ir izraudzīta, lai uzveiktu ļaunumu ar ļaunumu (kā viņa dara, uzstādot aušanas iekārtu), lai grupas vārdā vadītu ciņu pret ziemu, savu *alter ego*, kurā viņa upurējas vai tiek upurēta.

Es'maim, vasaras karstums sausajā sezonā, ir tieši tas pats, kas ir *eliali* mitrajā sezonā: tas ir mirušais laiks, kas stājas pretī *essaiif*, ražas novākšanai, tāpat kā mitrās sezonas iekšienē, *eliali*, cits mirušais laiks, stājas pretī *lah'lah*, aršanai, un visaugstākajā pakāpē parāda visas sausās sezonas īpašības. Ar maija mēnesi iestājas vasaras *tirā* un *neaugligā* valstība (uguns, sausais, sāls), kuru uzskata par nelabvēlīgu visiem radišanas aktiem, tātad laulībām (maijs noslēgtas laulības ir lemtas attiecību pārtraukšanai un visām nelaimēm; "nolādētā maija slotā" ir tiešs pretstats "pirmās pavasara dienas" svētītajai slotai: maija slotā nes postu, tukšumu un neauglību mājā vai kūtī, kur tā tiek izmantota). Rituāls, kas iezīmē "pirmo vasaras dienu"²³ un arī vasaras saulgriežu dienas, *insla*, *esmaim* sākumā, tetovēšana, skarifikācija dziedējošos vai profilaktiskos nolūkos, ko izdara ar oleandra zariņu, kas izrauts no *azal* buķetes (kā *scille*, *thiberwaq*, kas iezīmē *iedaļas* starp laukiem), pasargājoša sarkanas dzelzs pielikšana pie galvas, ausu caurduršana meitenītēm, asins nolaišana lopiem un cilvēkiem utt., liek lietā dzelzi un uguni vai ar uguni saistītos – lemesi, sirpi, kāršāmo ķemmi un dunci (un arī kalēja ogles, krāsns krukli), kas tiek izmantoti, lai grieztu, cirstu (it īpaši upurēto dzīvnieku vai cilvēku kaklus), izdurtu, dedzinātu, nolaiestu asinis un arī lai novirzītu jaunas varas, kuras pieder mitruma valstībai, piemēram, *djnun*. *Insla* nakts, kuras laikā iekur neauglīgu un attīrošu gaismu mājā, ganāmpulka vidū, augļu dārzā, laukos, pie stropiem, piederībā utt., ir lemta neauglībai: saka, ka sievietē nevar kļūt grūta un šajā dienā dzimuši bērni paši ir nolemti neauglībai (kā šajā laikā noslēgtas laulības).²⁴ Sausā laiks ir arī sāls laiks, ceptas un garšvielām bagātas barības laiks, vīrišķīgas un vīrišķību

²³ Saskaņā ar Vestermarku 17. maiju dēvē par *el mut-el ardh*, zemes nāve. Viņš min veselu virkni tradīciju, kas parāda dienas kaltejošo raksturu (piemēram, guļot dienas laikā, zaudē pieķeršanos savai sievai). Viņš arī piemin, ka upurēšanas, kuras veic šajā dienā, ir īpaši efektīvas.

²⁴ Saskaņā ar Destēnu Benī Snusu dzimtā bija paradums likt *apgāztu* katlu (ziemas mitruma un tumsas simbols), ar kaļķiem izsmērētu (lai melno padarītu baltu) sakņu dārzos (sieviešu kultūrai piederīga vieta) *insla* bridī. Apgriešanas otrādi, apgāšanas shēma ir pielietota visos rituālos, ar kuriem tiecas panākt radikālas pārmaiņas, un it īpaši asu pāreju no sausā pie mitrā un galvenokārt no mitrā uz sauso. Apgāšanas darbības – to vārdiskais ekvivalents ir absurdi

dodošas barības, tādas kā kaltēti augi, kas tai piešķir garšu; plācenis un eļļa ("saule ir dedzinoša kā eļļa") vasaras uzturam ir tas pats, kas pavasara uzturam sviests.

Sāls ir cieši saistīts ar sauso un vīrišķību – vārdiem, kuri nozīmē būt dedzinošam, arī asam, spēcīgam un vīrišķīgam ("Es esmu tas, kurš ēd sālitus produktus un noraidu pliekanus pārtikas produktus," tiek dziedāts *Rif-Biarnay* kara dziesmā, 1915), pretstatā pliekanažam, neasajam, bez gudrības (zīdaiņus apkaisa ar sāli, lai viņi nebūtu pliekani, nepievilcīgi, stulbi). Sālitu un asi ēdieni ir īpaši domāti vīriešiem, tāpēc ka tie ir drosmes un vīrišķības radītāji (tālab liek sāls šķipsniņu maza zēna drēbēs, kad tēvs viņu ved pirmo reizi uz tirgu). Vīrišķs un sauss, sāls nosusina, sterilizē to, kas ir mitrs (piemēram, no tā izsīkst govš piens). Tāpēc tas ir *neauglības* simbols. Ļaunuma izdzīšanas rituālos, kur izmanto sāli, mēdz teikt: "Tā kā sāls neaug, tad nelaime lai neskar mani"; "Tāpat kā sāls nevar sakņoties zemē, lai šeit neaug nedz rūpes, nedz nepatīšanas." Par tādu, kurš rikojas vieglprātīgi, mēdz teikt: "Viņš sēj sāli." Viņš domā, ka viņa darbībai nav seku.

Es'maim, kas tīrā veidā, bez piejaukumiem un mīkstinājumiem parāda visas vasaras īpašības, ir tas pats gadam, kas dienai ir *azal* (viskarstākais dienas mirklis) un, precīzāk, "*azal vidus*". Tāpat kā *azal*, *es'maim*, nokoptu lauku tukšums (*lakhla*), dzelzs un uguns, vardarbības un nāves laiks (no zobena asmens, *s'emm*) ir galvenokārt vīriešu laiks.

SLIEKŠŅI UN PĀREJAS

Pārejas periodiem piemīt visas *sliekšņa* īpašības, tā ir robeža starp divām telpām, kur sastopas antagonistiski principi un kur pasaule apgriežas otrādi. Robežas ir cīņas vietas: robežas starp laukiem, kas ir vieta vai izdevība ļoti reālām cīņām (visiem zināms piedziedājums par sirmgalvjjiem, kuri "pārvieta robežas"); robežas starp gadalaikiem, piemēram, ciņa starp ziemu

meli, kurus dažkārt lieto, lai panāktu lietu gaitas apgriešanu –, piemēram, darbības, kuras veic, lai panāktu laika maiņas, atšķiras no pārkāpšanām ar to, kas tās vēl atzīst apgriezto kārtību. To pamatā vienmēr ir kāda priekšmeta vai dzīvnieka izraušana no tā *dabiskās vietas* un no *normālās pozīcijas*, lai izraisītu spriedzi, kuras atrisinājums ir iepriekš paredzēts rezultāts (piemēram, lai izsauktu lietu, kokā ieliek bruņrupuci ar kājām gaisā – Destaing, 1907, 254). *Sliekšnis*, kas pats par sevi ir apgāšana, ir viena no tām vietām, kam šie rituāli dod priekšroku; tas pats attiecas uz *spoguļi*. Šī shēma arī ir tas, kas pieļauj jebkuru apgriešanu "par" vai "pret", jebkuru inversiju; par cilvēku, kurš bezkaunīgi melo, mēdz teikt: "Viņš apmainīja vietām austrumus un rietumus."

un pavasari; mājas sliexnis, kur saduras antagonistiski spēki un norisinās visas *stāvokļa pārmaiņas*, kas saistītas ar pāreju no iekšienes ārīnē (tās ir visas dzemdētājas, bērna, piena, teļa utt. "iznākšanas") vai no ārīenes iekšīnē (pirmā jaunlaulātās ienākšana, papuves pārvēršana auglīgā laukā); robeža starp dienu un nakti (tiek runāts par "stundu, kad nakts cīnās ar dienu"). Ar šiem momentiem saistītie rituāli pakļaujas arī maģiskās peļņas palielināšanas principam – tie tiecas nodrošināt mītiskās hronoloģijas un klimatiskās hronoloģijas saskaņotību ar tās spējajām maiņām un kaprīzēm, nodrošinot lietus iestāšanos noteiktā aršanas brīdī, pavadot vai paātrinot, ja vajadzīgs, pāreju no sausā pie mitrā, pie rudens, mitrā pāreju sausajā pavasari, vārdu sakot, cenšoties steidzināt labumu ienākšanos, kurus atnes gadalaiks, kas sākas, mēģinot, cik ilgi iespējams, saglabāt labumus no aizejošā gadalaika.

Rudens ir vieta, kur pasaules ritējums apgriežas apkārt, kur viss tiek apgriezts no augšas uz leju, vīrišķais – sievišķajā, sēkla – zemes dzīlēs, vīrieši un dzīvnieki – mājās, gaisma (ar lampu) – tumsā, sausais – mitrajā, līdz jaunam pavērsienam, kas pavasari atkal noliks uz kājām šo otrādi apgriezto pasauli, kas vienu mirkli ir pamesta sieviešu pirmsākuma varā – vēders, sieviete, māja, nakts. Un patēriņš acīm redzami atkārto šo paradoksālo inversiju – patēriņš ir veidots saskaņā ar sausā mērcēšanas shēmu, rudens uzturs ir pagatavots no sausiem produktiem (graudu labība, kaltēti dārzeņi, kaltēta gaļa), kurus vāra ūdenī, bez garšvielām, katlā vai, kas ir tas pats, vāra tvaikos vai uzraudzē ar raugu. Tas pats objektīvais nolūks piemīt visiem rituāliem, kuri rudenī izsauc lietu, t.i., vīriešu sausā, auglīgas sēklas, nolaišanos zemes sievišķajā mitrumā – vērša upuris (*thimechreth*) vērsis nedrīkst būt ruds, jo tā ir krāsa, kas saistās ar sauso ("ruds vērsis savu daļu atstāj papuvē", saka par slinku sarkanmati) vai aršanas sākšanu (*awdjeb*), kas, rituāli atdarinādama bīstamu pretstatu savienību, pati var izsaukt lietu.

Nelaiemes situācijās, kad izmisuma loģika darbojas īpaši spēcīgi, prakses, kas izsauc pāreju no sausā mitrajā un balstās uz to, ka mitrais pievelk sauso (piemēram, kolektīvā lūgšanā, kur veči, nesdami pavārnīcu, kas ietērpta kā lelle, iet uz ciemu vākt miltus – sk. Picard, 1968, 302 sq.) vai veic pārkārtošanos un pavērsienus (Kollo rajonā kolektīvu lūgšanu veic drēbēs, kas izgrieztas ar kreiso pusi uz āru), bieži pieņem pazemīgu lūgumu un upurēšanas rituālu formu, kuros upurē postu un ciešanas, pat dzīvību. Tā Sidiaihās reģionā *nabadzīgās* ģimenes apvienojas, lai izlūgtos lietu. Izvēlas tikumīgu *atraitmi*, kuru uzsēdina uz *kārna ēzeļa*; tērpusies *netirā* burnusā, *bērnu* un *nabaqu* pavadībā viņa vāc ziedojumus (trūkumcietēju žests), pārvietodamās no mājas uz māju. Viņu aplaista ar ūdeni. Tiek gatavota kolektīva maltīte, kurā pasniedz kuskusu ar saberztām

pupām, ko sauc par *tatiyafi* (vienkāršotās formās šo rituālu sastop dažādās apdzīvotās vietās: piemēram, trīs veči no ģimenes, kuru uzskata par marabutu ģimeni, dodas vākt dāvinājumus). Pazemīga lūguma rituāls, kuram ir jāizraisa *žēlums* (vienlaikus, lai pievilktu mitro sausajam un neauglīgajam, vecai sievietei), rod savu piepildījumu ceremonijā, kuru sauc “žēlsirdības lūgums” – Ainagbelā ieilguša sausuma gadījumā tiek sasaukta sapulce; tiek izraudzīts godprātīgs vīrietis; viņu pakļauj apbedīšanas rituāliem (mazgāšana, liķauts utt.), viņu nogulda mošējā, ar seju pret austrumiem. Imams skaita lūgšanu, vīrieti aizved uz mājām, un viņš nomirst. Ženevuā stāsta, ka līdzīgi Silhādžs Azidāns ir ziedojis dzīvību savam Taurirtnata Mangellata ciemam (Genevois, 1962). Šis rituāls, iespējams, ir visu kolektīvo prakšu ierobežojošais gadījums, no kurām spēle ar bumbu, tāda kā *kura*, simboliska tuvošanās sausajam un mitrajam, austrumiem un rietumiem, kur notiek briesmīga vardarbība, ir īpašs gadījums. Šo spēļu funkcija, šķiet, ir ziedot *ciešanas un pazemojumus*, kuriem tiek pakļauti *norikoti cietēji*, galvenokārt veči, vai savstarpējas vardarbības rezultātā – spēles dalībnieki. Šādu kolektīvo ciņu, *awadjah* (publiskis pazemojums), kuru aprakstīja tas pats teicējs no Ainagbelas – pēc lūgšanas, kuru vada tālībs un kurā piedalās tikai vīrieši, sapulce slepenībā prasa diviem vai trim vīriešiem un divām vai trim sievietēm (tie nedrīkst būt vīrs un sieva) vadīt spēli; vīrieši ieģērbjas sieviešu drēbēs (inversija), no diviem koka gabaliem taisa lelli, kuru apģērbj kā sievieti (ar galvas lakatu); sievietes ģērbjas vīriešu drēbēs un taisa vīrieša lelli. Viņi iziet no mājas, vispirms sievietes, un *zeriba* (klans) iedzīvotāji sit viņus ar nūjām vai nomētā akmeņiem (dažkārt ar cirvi); sievietes skrāpē viņiem seju (no šejienes nāk ceremonijas nosaukums *awadjah*, no *wadjh*, seja). Ja spēle sākas no rīta, dienasvidū neviens neēd. Kad satiek kādu no pārģērbtajiem, tad ir jāuzlej viņam ūdens un jāiesit (ar kāju vai roku) vai, ja nav ūdens, jāieliek tam piedurknē monēta vai vismaz jāiesit. Pārģērbušās sievietes gaida, kamēr viņām kaut ko iedod. Tas vienmēr notiek klusējot. Maskējušies vīrieši (bet ne sievietes) var atbildēt ar pretsitieniem, bet joprojām nedrīkst runāt. Pēc tam seko vispārējs cikstiņš, kurš ilgst līdz naktij.

Ja rudenī valda sairums, ko iezīmē aršana, un auglībai raksturīga loģika, ko caurauž mitrināšanas rituāli, pavasaris vienmēr ir pārtraukta un apdraudēta nebeidzama pāreja starp mitro un sauso, kas sākas tūlīt pēc *eliali*, vai, pareizāk, nenoteikta ciņa, kuru iezīmē nebeidzami pavērsieni divu pirmsākumu starpā. Šis kaujas priekšā, kas ir līdzīga tai, kāda no rīta norisinās starp tumsu un gaismu, cilvēkus pārņem bezspēcīgu skatītāju nemiers – varbūt no to kalendāro terminu pārbaģatības, kas gandrīz visi apraksta laiku vai lauksaimniecības kultūru stāvokļus. Šajā gaidīšanas laikā, kad sējumu izdīgšana ir atkarīga no sievišķīgas un divdomīgas dabas, kur vīrietis iejacas ļoti piesardzīgi, darbība ir ļoti ierobežota, vīriešiem nav

varas pār dīgšanas un iznēsāšanas procesiem – šis pienākums gulstas uz *sievieti*, kurai ir uzdots vecmātes loma – sniegt dabai, kas atrodas darbā, rituālu un tehnisku palīdzību, piemēram, ar ravēšanu, vienīgo lauksaimniecisko aktivitāti, kas ir tīri sievišķīga. Analogiska darbam *dārzā*, kad sievietes darbojas basām kājām ar kapli, *saliektu* ķermeni, šī *zaļā plūksana* (*waghzaz*, no *azegzaw* saknes, zaļais, jēls, zaļa zāle, piemēram, pienešes, kuras sievietes savāc, ravējot apstrādātos laukus, ēd zaļā veidā) ir pretstatā tiklab aršanai, kā ražas novākšanai, šim deflorācijas vai slepkavnieciskām darbībām, kuras nevar uzticēt sievietei (un kreilim ne tik).²⁵

Bridis, kuru dēvē par “*ennayer* atdališanu” (*el āazla gennayer*), ir saistīts ar pārrāvuma ideju. Ir “atdališana” laukos – daži ķeras pie *Maras* izdzišanas rituāla, stādot laukos oleandru zarus. Dzīvē “atdališana” ir pirmā matu griešana zēniem. Pārrāvuma laiks graudu ciklā ir tas, kas dzīves ciklā ir rituāli, kuri nodrošina zēna pakāpenisku maskulinizāciju, kas sākas kopš bērnības, un it īpaši visas ceremonijas, kuras iezīmē posmus *pārejai* vīriešu pasaulē, piemēram, pirmā iešana uz tirgu vai pirmā matu griešana līdz pat apgraižīšanai.

Visi atdališanas rituāli, neraugoties uz variācijām detaļās, ir līdzīgi ar to, ka tie liek lietā to pašu shēmu, proti, griešanu un atdališanu, un izmanto priekšmetu kopumu, kas simbolizē šīs operācijas (nazis, duncis, lemesis, sudraba monēta utt.).²⁶ Tā bērns pēc dzimšanas ir noguldīts pa labi no mātes, viņa pati ir apgūlusies uz labajiem sāniem un abiem pa vidu noliek kāršanas suku, lielu nazi, lemesī, pavarda akmeņus un podu, pilnu ar ūdeni (teicējs, kurš dažiem uzskaitītajiem priekšmetiem piešķir funkcijas – nazis “lai viņš būtu kaujinieks”, lemesis, “lai viņš apstrādātu zemi” – norādīja, ka nepieciešams ir vienīgi *tērauds*, nevis viens vai otrs priekšmets no šī materiāla). Pēc cita avota – starp māti un jaundzimušo liek naudu, dakstiņu, tēraudu, lielu plakanu akmeni un ķirbja trauku,

²⁵ Sieviete, kurai *force majeure* gadījumā ir jāpilda šis tīri vīriešu darbības, ir jāveic piesardzības darbības saskaņā ar rituālu: Servjē (1962, 124) novērojumi liecina, ka sieviete, kura spiesta art, aizliek aiz jostas dunci un uzvelk kājās *arkasen*, un Biarnē raksta (1924, 47), ka Marokā sievietēm, kurām bija jāupurē kāds dzīvnieks (cita sievietei aizliegta darbība) – starp ciskām, zem drēbēm bija jāieliek karote – fallisks simbols.

²⁶ Kad ligava dodas prom no mājām, simboliski parāda saišu pārraušanu ar savu izcelsmes ģimeni (un īpaši tēvu), uzvelkot viņai burnusu (ligavaiņa ģimenes atnestu), ieslīdinot viņas korpē naudu (ligavaiņa tēva dotu) un piesienot viņai uz kakla nazi (ligavaiņa tēva aizdotu) un iesakot viņai izvairīties griezties atpakaļ un runāt. Kamēr ligavas tēvs liek viņai dzert ūdeni no viņa saujām, dzied dziesmu, kuras variants tiek dziedāts arī tad, kad zēns pirmo reizi iet uz tirgu, vai apgraižīšanas laikā, vai kad ligavu aizklāj ar plivuru, un kad viņai ieziež rokas ar hennu, t.i., tad, kad ir tik daudz pāreju un pārrāvumu.

pilnu ar ūdeni (Genevois, 1968). Lidz savai pirmajai iziešanai no mājas zēns ir sieviešu gādībā, kuru simbolizē neliels balķis; tiklidz viņš būs pārkāpis *sliexnim*, šī gādība beigsies. Šai pirmajai iziešanai izvēlas labvēlīgu periodu vai aršanas brīdi, kad bērnu aizvedis uz lauku, viņš pieskarsies *arkla* rokturim, vai pavasari (vislabāk gadalaika pirmo dienu).

Pirmās matu griešanas nozīmīgums ir saistīts ar to, ka sieviešu mati ir viena no simboliskajām saitēm, kas saista bērnu ar mātes pasauli. Pirmo matu griešanu veic tēvs (ar skuvekli – vīriešu instrumentu), “*ennayer* atdališanas” dienā (*el āazla gennayer*), rituāls, kuru viņš izpildīja neilgi pirms tam, kad dēlu veda pirmo reizi uz tirgu, t.i., vecumā starp sešiem un desmit gadiem; mazākiem bērniem tēvs skuva tikai labos deniņus.²⁷ Kad bērnam pienāca laiks pirmo reizi doties lidzi tēvam uz tirgu (šis vecums variējās atkarībā no ģimenes un bērna īpašā stāvokļa ģimenē), viņu ieģērba jaunās drēbēs un tēvs apsēja viņam ap galvu zīda lenti. Viņš saņēma *dunci*, *piekaramo atslēgu* un mazu *spoguli*; viņa burnusa kapucē māte ielika svaigu olu. Viņš devās ceļā mūļa mugurā, pa priekšu tēvam. Pie tirgus vārtiem viņš sasita olu (vīrišķīgs akts, kuru izpilda arī aršanas sākumā), atvēra piekaramo atslēgu un skatījās uz sevi spogulī, šajā atgriezeniskuma ierīcē (mēdza teikt, “lai vēlāk viņš varētu redzēt visu, kas notiek tirgū”). Tēvs vadīja dēlu tirgū, iepazīstinot viņu ar dažādiem cilvēkiem un pērkot viņam dažādus kārumus. Atceļā viņi nopirka vērša galvu, bez šaubām, falla simbolu (tāpat kā rāgi), kas asociējas ar *nif* – “lai viņš kļūtu par ciemata “galvu”, un kopā ar visiem radiem ieturēja svētku maltīti.

Šis grūtās pārejas visas raksturīgās īpašības kaut kādā nozīmē koncentrējas kritisku momentu virknē, kā *h'usum* un *nata'h* (krīzes laiks), kur visi ziemas ļaunie spēki, šķiet, atdzīvojas, lai pēdējo reizi apdraudētu augšanu un dzīvību, vai *nisan*, kuru uzskata par labvēlīgu, taču tajā netrūkst draudu, divdomīgu periodu, kas pat visļauņākajā saglabā cerību uz labāko un vislabākajā satur visļauņākā draudus. Viss notiek tā, it kā katrs kritiskais moments nestu sevī konfliktu, kas vajā visu gadalaiku. Un arī nākotnes nenoteiktība, kuras dēļ šie labvēlīgie periodi (un it īpaši *h'usum* vai pirmā pavasara diena) tāpat kā rīts ir lemti paredzējumu un sākuma rituāliem.

Ši divdomība ir iekļauta pašā gadalaikā – pavasaris ir augšana un bērnība, tātad tas ir lemts priekam, kā pirmā gadalaika diena: *thafsuth*, pavasaris, saistās ar sakni FS, *efsu*, atraisīt (vīģu virtenes), atsiet, atšķetināt (vilnu) un

²⁷ Bērna matus lika vienā svaru kausā un naudas ekvivalentu otrā: šī summa kalpoja gaļas pirkšanai vai arī veidoja nelielu ietaupījumu, kuru bērns izmantoja, kad pirmo reizi devās uz tirgu, lai nopirktu gaļu. Starp citu, tēvs nocirta galiņu no kazas auss, kas kļuva, tāpat kā tās mazuļi, par zēna īpašumu. Apkārtējās sievietes nesa olas, un māte gatavoja plāceņus ar olām. Svētkus svinēja ģimenē, un katrs tos rīkoja pēc saviem ieskatiem.

pasīvā formā – pumpuroties, uzplaukt (puķes), sākt ziedēt, atvērties, savārpot (Laoust, 1920, Dallet, 1953, no 714, Servier, 1962, 151). Taču pavasaris ir arī ievainojamība un trauslums kā viss, kas sākas. Pavasaris vasarai ir tas, kas zaļais un jēlais (*azegzaw*), maigais (*thalaqaqht*), zaļojoša labība vai zīdains un arī negatavie augļi, kuru izmantošanu uzturā uzskata par priekšlaicīgu iznīcināšanu (*aādham*), ir gataviem, dzelteniem (*iwraghan*), nobriedušiem, sausiem, stingriem produktiem.²⁸ Kā mātei, apvienotu pretstatu glabātājai un sargātājai, sievietei loģiski ir uzdoti visi uzdevumi, kuri saistās ar tā, kas “aug”, kas ir zaļš un maigs, aizsargāšanu; viņai pienākas uzraudzīt cilvēku vai dzīvnieku mazuļu augšanu, dzīvības rītu, apdraudētu cerību. Ir zināms, ka bez ravēšanas uz viņu gulstas zāļu un dārzeņu sagādāšana un arī rūpes par govi, piena slaukšana un sviesta kulšana, šis sieviešu produkts, kurš tiek prestatīts eļļai kā iekšiene vai mitrais – ārienei un sausajam.

Pavasaris ir dārzu un pākšaugu, īpaši pupu, laiks (*asafruri*), daļa to tiek patērēta zaļa; piena laiks, kuru bagātīgi ražo govys, kas barota ar zaļu barību kūtī vai netālu no mājas, un kuru lieto visās tā formās (sūkalas, rūgušpiens, sviests, siers utt.). Un vēlēšanās dabūt visu uzreiz, noturēt (kā bērniem, par kuriem raksta Platons) vienu un otru, cik ilgi iespējams, noturēt *līdzsvaru* starp pretējiem spēkiem, kas nosaka dzīvību, ieiet sausajā, kā to vēlējas atdalīšanas rituāli, saglabājot mitro un aizkavējot sauso, likt pienam un sviestam izsīkt, skaidri izpaužas šajā rituālā *azal* dienā, kad sieviete ierok zemē pie ieejas kūtī saišķīti ar ķimenēm, beansveķiem un indigo, teikdama: “Ak, zaļais, atdod *līdzsvaru*, tas (sviests) neaizies un neizsīks.” Šis nodoms ir skaidri redzams visos ar govi un pienu saistītajos rituālos, kad ir runa par to, lai *ļautu nogatavināties*, izvairoties no *izžūšanas* (*azal* diendusa, dienas diena, sausā sausais, ir vislabvēlīgākais brīdis piena zagšanai). Tādējādi apkarojot sauso ar sauso, mājas saimniece, vēloties aizsargāt govi, teļu un pienu no personām, kurām ir “ļaus skatiens”, tas ir, sauss un kaltējošs (sāls ir neauglības sinonīms: “sēt sāli”), savāc zemes sauju vietā, kuru teļš ir skāris nokrizdams, un sajaucot to ar sāli, labības miltiem un septiņiem ērkšķiem (durstošais ir asā, sāļā ekvivalents), pārērkšķiem un opuncijām, izveido no tā saini, kuru piesien pie govys raga, pēc tam pie sviesta ķērnēs; tāpat trijās dienās pēc atnešanās viņa izvairās iekurt *uguni*; viņa var izliet sūkalas tikai

²⁸ *Azegzaw* apzīmē zilu, zaļu un pelēku; tas var apzīmēt augli (zaļu), gaļu (jēlu), labību (svaigi pļautu), pelēkas lietus debesis (tā bieži tiek sauktas debesis dziedātās lūgšanās lietus rituālu gadījumā; Picard, 302); “pelēks kā rudens upura vērsis” (Servier, 1962, 74, 368). *Azegzaw* nes laimi: saņemt kaut ko zaļu, galvenokārt no rīta, nozīmē veiksmi.

ceturtajā dienā, pēc tam kad ir izlējusi pāris piles uz *pavarda* malas un uz sliekšņa un iesviedusi *degošas ogles* sūkalu traukā, kas domāts kaimiņiem (Rahmani, 1936). Tāpat, lai “atdotu pienu” govij, no kuras tas tika paņemts, sieviete ņem sirpi, arkla lemesi, rūtu, sāls graudu, zirga pakavu, tērauda gredzenu un bezmēnu un septiņas reizes apgriež virs gov, prasot piena un sviesta atgriešanos (Genevois, 1968, II, 77).

Vistipiskākie rituāli, kurus sievietes izpilda, lai aizsargātu savus bērnus, ir tie, kurus sauc par mēneša apvienības rituāliem (*thucherka wayur*). To mērķis ir aizstāvēt bērnu pret ļauna uzsūtišanas rituāliem (*aqlab*), un tos var veikt tajā pašā mēnesī dzimuša bērna māte – teicējs stāsta, ka sievietes uzmana tās, ar kurām viņas daļa mēnesi (*icherqen ayur*). Aiz bailēm, vai otra nesūta visas nelaimes viņas bērniņam, katra teiks, pūloties būt pirmā, pieskaroties pie pieres augšdaļas: “Es atdošu tev ļaunumu atpakaļ” (*aqlab*, pārmaiņas). Par bērnu, kas ir tādējādi skarts, mēdz teikt: “Viņu pārveidoja, pagrieza sliktā virzienā.” Lai pasargātu sevi, divas sievietes var dalīt maizi, tādējādi apņēmdamās viena otru nenodot. Sieviete, kura ir bijusi *aqlab* upuris un atklājusi savas nelaimes iemeslu, liek grauzdēt labību uz *bufrah*’ (nomelnējais šķivis), kas *noliks otrādi*, t.i., pagriezts sliktajā virzienā, un paslepen met graudus uz otras sievietes mājas jumta, teikdama: “Es tev atdošu to, ko tu man devi.” Rituāls, kuru sauc par *thuksa thucherka wayur*, vēlēšanās izvairīties no mēnešu sakritības, tiek praktizēts 3., 7., 14., 30. un 40. dienā pēc dzimšanas (par “mēneša sakritību” sauktās dienas). Pagatavo pulveri no ķīmenēm, vīraka, alauna, sāls, “sakritības rieksta” (Idjuz ech-cherk), no hennas, uz visu nakti noliek pie bērna galvas olu, kas ielikta kausā pilnā ar ūdeni. No rīta, pirmās maltītes laikā, ja bērns ir meitene, dienas vidū, ja tas ir zēns (mēdz teikt: “Meitene ir rīts”, viņa labi jāuzņem laukos; “Zēns ir vakars”, uz viņu var pašauties), vecmāte sajauc pulveri ar ūdeni no poda, maisot ar olu, un novelk apli ap visām locītavām ar slapjo olu; viņa novelk arī līniju uz pieres no vieniem deniņiem līdz otriem un otru līniju no pieres līdz zodam, skaitot rituālus vārdus. Tādu pašu rituālu, kādu ar vairākiem variantiem praktizē citu “sakritības dienu” laikā (piemēram, 14. dienā sasien simts savvaļas dzeloņplūmes ērkšķus ar niedrēm bērna augumā un iemet visu strautā; 30. dienā iedur simts labības graudus sipolā, kuru iestādīs uz robežas starp divām parcelēm). Vecmāte rikojas tāpat (ar olu, kas aplacīta ar upurjēra asinīm) svētku dienā. Īstenībā *thucherka* nozīmē visus kavēkļus, šķēršļus, kas stājas pretī veiksmei, laulībām, panākumiem, uzvarai. Tādējādi meitenei, kurai neizdodas apprecēties, vecmāte “nogriež” *thucherka*; tā ir viņa, kas iznīcina *thucherka* laulību priekšvakarā, mazgājot ligavu lielā toverī.

Precīza sliekšņa vieta, kur lietu kārtība apgriežas “kā plācenis šķivī”, ir skaidri iezīmēta ar “*azal* atgriešanos” (*tharurith wazal*), sadales punktu starp

sauso gadalaiku un mitro gadalaiku, kad gans šūpojas: darba dienas ritms – ko nosaka ganāmpulka izdzišana – mainās, un ar to, kā mēs to redzējām, mainās visa grupas dzīve. Tas ir brīdis, kad *iznes uguni ārā*, lai ierikotu *kanun* pagalmā. Ganāmpulks un jaunais gans, saimniece, kura viņu sagaida un kurai ir jāizslauc piens un tas jāapstrādā, rituālos ievieš elementus, kas vairāk ir sausā nekā mitrā sastāvdaļa. Ganāmpulku vairs nebaro ar maigu un zaļu zāli, kas nāk no apstrādātiem laukiem, tas barojas ar savvaļas un izkaltušiem augiem. Zāles, puķes un zariņus gans pārnes savas pirmās mājās pārnākšanas laikā *azal* stundā, un tie ietilpst buķetē – arī *azal*, kas rituāli novietota virs sliekšņa – papardes, kazenājs, timiāns, mastikas koks, vīrišķā vīģes koka zari, spargēļi, vīksnāji, osis, mirte, rozmarīns, virši, irbulenes, vārdu sakot, “viss, ko vējš šūpo laukos” (Rahmani, 1936; Yamina, 1952), ir atmatā atstātas zemes savvaļas produkts un pat nezāles nekādā gadījumā nav apstrādātas zemes produkts, kā augi, kurus sievietes vāc ravējot. Pārmaiņas ir vēl redzamākas uzturā: “*azal* atgriešanās” īpašajos ēdienos tāpat kā iepriekšējā periodā, liela vieta ir ierādīta pienam, bet to lieto uzturā biežāk karstu vai vārītu.

NOLIEGTAIS PĀRKĀPUMS

Ja atdalīšanas laikos antagonistiskie pirmsākumi ir tīrā veidā, piemēram, vasaras karstums, vai draud tādi kļūt, kā tas notiek ziemā, tad pārējos laikos sausais pārvēršas mitrajā, rudenī un mitrais pārvēršas sausajā, pavasarī. Šie laiki ir savā starpā pretēji procesi, bet apvienošana un atdalīšana tajos norisinās bez jēlkādas cilvēku iejaukšanās un savukārt ir pretstatā tam laikam, kad pretstatu apvienošana un apvienoto pretstatu atdalīšana iegūst kritisku formu, tāpēc ka pilnībā gulstas uz pašu cilvēku. Opozīcija starp atļaušanas rituāliem, kuri gandrīz bez izņēmuma ir tikai sievišķi un raksturīgi pārejas periodiem, un sankcionēšanas rituāliem, kuri ir saistoši visai grupai un vispirms vīriešiem aktīvajos periodos (ražas novākšana un aršana), pārveido rituāla specifiskajā loģikā opozīciju (kas strukturē agrāro gadu) starp darba laiku un iznēsāšanas laiku (t.i., atlikušo ražošanas ciklu), kura laikā graudā notiek tīri dabisks pārveidošanās process.²⁹

²⁹ Pierādījumu *a contrario* saītēm starp rituālu un zaimojošu pārkāpšanu var redzēt tajā, ka zināms skaits aktivitāšu tiek veikts ar minimālu rituālo pavadījumu: tās visas ir *augļu noņemšanas* darbības (vīģes, olīvas), kuras var papildināt ravēšana un dārzkopība, aitu cirpšana, vīģu stādīšana, sviesta kulšana. Tādējādi rituāli, kas attiecas uz kokiem, nav lielā skaitā, tie ir ļoti mainīgi un ļoti “caurspīdīgi” (kā visi “fakultatīvie” rituāli): piemēram, lai olīvkoki “neskumtu” un lai “darītu tos laimīgus”, to stumbrus ieziež ar hennu, zaros iekar ēzeļa galvu utt.

Rituālu, kuri pavada aršanu vai laulības, funkcija ir atrisināt divu pretēju principu koliziju, *coincidentia oppositorum*, kas piemīt zemnieka darbībai, kurš ir spiests vardarbīgi izturēties pret dabu, liekot lietā instrumentus, kas paši par sevi ir bistami, tāpēc ka tos taisījis kalējs, uguns valdnieks, – lemesi, nazi, sirpi. Ir jāpārvērš gudri eifēmizētās rituālās darbībās objektīvi zaimojošas darbības, kas nozīmē atdalīt, griezt, sadalīt (ražas novākšana, auduma sagriešana, rīkles pārgriešana vēršim upurēšanas laikā) to, ko daba (tas ir, *nomos*, taksonomija) ir apvienojusi³⁰, vai, pretēji, jāapvieno (dzelzs rūdišana, laulības vai aršana) tas, ko daba (t.i., taksonomija) ir šķīrusi. Zaimojoši pārkāpumi var tikt atdoti zemākai būtnei, gan draudīgai, gan nicināmai, kura, darbodamās kā zaimotājs un grēkāzis, “noņem nelaimi”³¹. Tāda ir dzelzs rūdišana, kas atvēlēta kalējam, vai rīkles pārgriešana vēršim kolektīvā upurēšanā, kas uzticēta kalējam vai melnādainajam. Un, tiklīdz par šiem zaimojošajiem pārkāpumiem jāatbild tiem, kuri tos veikuši vai guvuši no tiem labumu (sievas deflorācija, pirmās vagas dzišana, pēdējā auduma pavediena pārgriešana un pēdējā kūlīša novākšana), šie pārkāpumi ar kolektīvu iestudējumu tiek pārveidoti, tiecoties tiem uzspiest kolektīvi pasludinātu nozīmi (upurēšanas nozīmi), kas ir tiešs pretstats to sociāli atzītajai, tātad ne mazāk objektīvai īstenībai, slepkavības īstenībai. Visa kolektīvās ticības patiesība un maģija ir ietverta šajā dubultas objektīvās patiesības spēlē, šajā dubultajā spēlē ar patiesību, ar kuru grupa, kas atbild par jebkuru objektivitāti, kaut kādā ziņā melo pati sev, radot patiesību, kuras jēga un funkcija ir tikai noliegt visiem zināmu un atzītu patiesību, t.i., melus, kas nevienu nevarētu apmānīt, ja visi nebūtu piekrituši tikt apmānīti.

Ražas novākšanas gadījumā sociālā patiesība, kuru kolektīvi noliedz, nav divdomīga: ražas novākšana (*thamegra*) ir nonāvēšana (*thamgert*) nozīmē kakls, vardarbīga nāve, atriebība, un *amgar* – sirpis), ar kuras starpniecību aršanas apaugļotai zemei tiek atņemti produkti, ko tā ir nobriedinājusi. Pēdējā kūlīša rituāls, kuram ir daudz variantu, neskaitāmas

³⁰ Apgraizišana, koku apgriešana, tāpat kā skarifikācija un tetovēšana iekļaujas šķīstīšanas loģikā, kurā ar uguni radīti instrumenti, pilda ļaunuma izdzīšanas svētīgo funkciju, piemēram, *insla* uguns, lielākā mērā nekā nonāvēšanas loģika.

³¹ Ģimene, kurai ir uzticēta aršanas sākšana, ieņem pozīciju, kas nav mazāk divdomīga kā kalēja pozīcija (par viņu nekad nesaka *elfal*), un viņas maģiskā ekrāna funkcija neno drošina tai augstāku vietu prestiža un goda hierarhijā.

reizes ir aprakstīts pēc Freizera³² analīzes. Šis rituāls pamatā simboliski noliedz neizbēgamu lauka vai "grauda gara" (vai "lauka gara") nonāvēšanu, tā auglības pamatu, pārveidojot to upurī, kas spēj nodrošināt upurētās dzīvības augšāmcelsanos, un vienmēr šo upuri pavadot ar dažādām kompensējošām nodevām, kuras, šķiet, ir paša "lauka saimnieka" dzīvības substitūti: piemēram, aušana, kad upurēšana, kas notiek pirms diega pārgriešanas, tiek attaisnota, skaidri izsakot principu "dzīvību pret dzīvību", sekojot asinsatriebības (*thamgerth*) loģikai – "kakls" pret "kaklu", – un "lauka saimnieks" ar savu dzīvību apņemas apmaksāt dzīvību, kuru viņš atņem laukam, nonāvējot pēdējo kūliti. Šis akts vienmēr gulstas uz saimnieku (pat tad, kad sākotnējā rituāla forma šķita esam izzudusi – kā tas ir Lielajā Kabilijā –, tieši lauka saimnieks vienmēr ir tas, kurš novāc pēdējo kūliti, pārnes to mājās un pakar pie nesošās sijas). To atgādina paņēmieni, kurus bieži lieto pret "lauka saimnieku", lai panāktu no viņa ekvivalentu *diya* (kompensāciju), ar kuru dažkārt pārtrauca atriebību virkni: atbildot uz atriebību, ražas novācēji metas saimniekam virsū brīdī, kad viņš noņem pēdējo kūliti, sasien viņu un aizved uz mošeju, kur vienojas par viņa *izpirkumu* – medu, sviestu, jēriem, kurus nekavējoties upurē svētkiem, kas pulcina ražas novācējus (Bourrilly, 126).

Spriežot pēc vārdiem, kādi doti pēdējam kūlītim, šķiet, ka "lauka gara" nepārtrauktība ir jāapliecina, vai atkarībā no variantiem praktiski jāidentificē vai nu ar *dzīvnieku* (runā par "lauka krēpēm"), vai ar *jauno sievu* (*thislith*), kas ir lemta nāvei pēc tam, kad ir atdevusi savu augli (runā par "lauka sprogu", par "lauka bizi"). Šiem dažādajiem priekšstatiem atbilst dažādi rituāli: vienos par grēku tiek uzskatīts tas, ka nogriež pēdējo kūliti, pametot to lauka vidū nabagiem, vērsiem vai putniem; citos kūliti nopļauj (vai izrauj ar roku, lai to neskartu sirpis), bet vienmēr saskaņā ar īpašu rituālu. Lauka rituālā nonāvēšana var tikt izpildīta, upurējot (nenovēršama nozieguma maģiska kompensācija) dzīvnieku, kuru vienlaikus uzskata par tā inkarnāciju un substitūtu (ar upurētā dzīvnieka gaļu kopīgā maltītē piesavinās brīnumainas spējas: vairākos gadījumos īpašas uzmanības objekts ir upurētā dzīvnieka aste – tā tiek piekārtā mošejā – it kā tajā, tāpat kā pēdējā kūlītī, dažkārt sauktā par "lauka asti", koncentrētos dzīvības spēks). Lauka rituālā nonāvēšana var tikt izpildīta, arī upurējot pēdējo kūliti, pret kuru izturas tāpat kā pret

³² J. G. Frazer, *The Golden Bough*, Part V, vol. I ("The spirits of the corn and the wild"), chap. VII, p. 214–269.

upurēto dzīvnieku. Tādā gadījumā (Servier, 1962, 227–230) lauka saimnieks noliek kūlīti ar vārpām pret austrumiem, tāpat kā upurējamo vērši, un atdarina vārupārgriešanu, ar kreiso roku kaisot zemes sauju brūcē, atdarinot asins plūšanu; citviet “lauka saimnieks” vai viņa dēls nogriež pēdējo kūlīti mirēju rituālās lūgšanas, *chahada* (sk. Lévi-Provençal, 1918, 97; Bourrilly, 1932, 126–128), vai dziedājumu pavadījumā, kuri pierunā lauku pieņemt nāvi, solot tam augšāmcēlšanos³³: “Mirsti, mirsti, ak, lauks, mūsu saimnieks tevi augšāmcels!” Notiek pat tā, ka pret “lauka garu” izturas kā pret mirušo, pēdējo kūlīti aprok pret austrumiem vērstā kapā, kur tas rod sava veida patvērumu (Servier, 1962, 227–230). Un nonāvēšanas neatzišanas un dzīvības apmaiņas pret dzīvību savstarpēja pārklāšanās ir labi redzama, kad tiek dziedātas tās pašas dziesmas brīdī, kad no stellēm izņem *paklāju*: “Mirsti, mirsti, ak, mūsu miežu lauks; slava Tam, kurš nemirst! Mūsu Kungs var atdot tev dzīvību pēc nāves: mūsu vīrieši tevi apars un mūsu vērši tevi izārdīs” (Basset, 1922, p. 158) (arī daudzi citi autori, piemēram, Vestermarks, ir rakstījuši par ražas novākšanai veltītām dziesmām).

Nonāvēšanas neatzišanas rituāls tiek papildināts ar izpirkuma darbībām, kas veicina augšāmcēlšanos, par ko paziņo un uz ko vienlaikus aicina rituālo dziesmu performatīvā valoda, liekot lietā pretstatu apvienošanas shēmu: augšāmcēlšanās nav nekas cits kā atkalapvienošana vai dzīvības principu apvienošana, ko nenovēršama nonāvēšana izšķir – debesis un zeme, vīriešu un sieviešu. Tāpēc ražas novākšanai veltītie rituāli ataino lietum veltīto rituālu loģiku, kad lietus tā tīri tehniskajā funkcijā (lai gan tā nekad nav autonomizēta) vairs nav vajadzīgs un tam nevar būt cits mērķis kā vien atdzīvināt graudu vai lauku. Tādējādi ir redzama visa lietus rituāla mehānisma atkalparādīšanās ar tai raksturīgiem tēliem (Anzārs, Gonjas vīrs, viens personificē lietu un debesis, otrs – jaunu un neskartu zemi, līgavu utt.) un priekšmetiem (lelles, karogi), kurus šī mehānika iedarbina.

Lai pilnīgi saprastu šo citu rituālu, kurš tiecas padarīt likumīgu pretrunu apvienošanu, šajā gadījumā aršanas ceremoniju, ir jāzina, ka periods, kas seko ražas novākšanai, un tā rituāli, kuri domāti auglības saglabāšanas

³³ Par spīti neuzticībai, kādu labā metodē jāizraisa salīdzinājumiem starp vēsturisku sistēmu atšķirīgiem elementiem, no kurām tie gūst savu vērtību, nevar netuvināt šīs lūgšanas, kurās prasa laukam vai graudam kļūt par līdzdalībnieku paša upurēšanai, visām rituālajām piesardzībām, ar kādām senie grieķi pūlējās panākt no vērša, kas lemts upurēšanai, piekrišanas zīmi savai paša nonāvēšanai, kas tādējādi tika noliegta (sk. M. Détiennē et J. P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris Gallimard, 1979, īpaši 18. lpp.).

nodrošināšanai, ir *atdališanas laiks*, kas veltīts vīrišķīgiem tikumiem, godam un cīņām.³⁴ *Lakhrif*, no arābu vārda *kherref* (Dallet, 1953, n° 1191), plūkt un ēst svaigas vīģes un arī jokoties (*akherraf*, jautrulis), dažkārt – runāt blēņas, novirzīties no temata, apzīmē *neparastu* pārpilnības un atpūtas periodu, kurš nevar tikt noteikts ne kā darba laiks (aršana un ražas novākšana), ne kā iznēsāšanas laiks (ziema un pavasaris): tas galvenokārt ir vīriešu laiks, kad grupa atveras uz āru un tai ir jāstājas pretī *svešiniekiem* svētkos un karā, lai veidotu savienības, kuras, tāpat kā neordināras laulības, nebūt neizslēdz izaicinājumu.³⁵ Kā grauds, kurš paredzēts sējai un kuram būs jādzīvo nošķirtā stāvoklī, ar apgrauzīšanu zēns ir simboliski izrauts no mātes un sieviešu pasaules: šīs ceremonijas, kas ir stingri aizliegta sievietēm, funkcija ir uzņemt zēnu vīriešu pasaulē ar operāciju, kura tiek uzskatīta par otru piedzimšanu, šoreiz tīri vīrišķīgu, un kura, kā mēdz teikt, “veido vīriešus”. Šādā rituāla variantā jaunos, apgrauzītos zēnus apli divās vai trīs rindās ielenc vīrieši, kas tur rokās ieročus un ir apsēdušies uz arkla lemešiem: visi vīrieši, kas veido apli, ir klana vai apakšklana locekļi, tiem pievienojas mātes vīriešu kārtas radinieki, *sabiedrotie*, kuriem nedēļu pirms ceremonijas stādīja priekšā zēnu, kuru pavadīja apakšklana vīriešu delegācija, ieroču nesēji (šo rituālu praktizē arī pirms laulībām un to sauc *aghrum*, plācenis, sausa un galvenokārt vīriešu barība).³⁶

³⁴ Lielāka vai mazāka vēriena cīņu biežums vīģu sezonas laikā lika novērotājiem, kurus iedrošināja izemiešu runas (par eksaltētu personu saka, ka “viņa ir ieēdusi par daudz vīģu” vai par kādu, kurš uzvedas pārsteidzīgi, ka “viņš ierīvē sev galvu ar vīģēm”), uzdot sev jautājumu, vai vīģēm nav tādas īpašības, kuras spētu izskaidrot uzbudinājumu, kas bija raksturīgs šajā gada periodā: “Ir viens gadalaiks, kad sevišķi šķiet, ka patiešām smadzenes būtu vairāk eksaltētas nekā jebkurā citā laikā: tas ir vīģu laiks (...). Runājot par vīģu sezonu, kuru tie sauc par *kherif*, rudens, tiek uzskatīts, ka visi šajā laikā būs uzbudināti, tāpat kā visiem jāpriecejas karnevāla laikā (Devaux, 1859).

³⁵ Šim tīri vīriešu vardarbības un goda punkta laikam atbilst telpas secībā *smēde*, pilnībā vīriešu māja: “pavards” (*elkanum*), paaugstinātā daļa, kurā ietilpst, no vienas puses, pavards vārda tiešā nozīmē un, no otras puses, plēšas (tos nošķir maza siena, zem kuras novietotas plēšu caurules), tur stājas preti “laktai”, smēdes apakšējā daļa, tuvu durvīm, tur atrodas arī ar ūdeni piepildīti toveri, kur iegremdē dzelzs gabalu, kurš ir tikko nokaitēts un izkalts (Boulifa, 225–226).

³⁶ Nošķirt no mātes pasaules nozīmē arī nošķirt *no radiniekiem no mātes puses*. Tas nozīmē teikt, ka šai ceremonijai ir visas iespējas variēties atkarībā no materiālā un simboliskā spēka attiecībām starp divām līnijām un ka vajadzētu spēt pakļaut dažādus rituāla variantus analīzei, kas analoga tai, kāda tika veikta par laulību rituāla variantiem (un īpaši tos attiecināt uz spēka attiecību vēsturi starp ieinteresētajām grupām).

Pašam laukam ir atņemta jebkura dzīvības pazīme, kokiem ir nobirušas lapas, pēdējo augļu ievākšana un pēdējo veģetācijas palieku izskaušana no laukiem un dārziem. Atdališanas laiks dabas pasaulei beidzas ar *awdžeb*, svinīgu aršanas sākšanu, kas ar kolektīvu atdarinošo prakšu inscenējumu slavina debesu un zemes, lemeša un vagas laulības, kuru skaitā ietilpst arī cilvēku laulības.

Ar atgriešanos pie ierastās kārtības (par sliktu savienības meklējumiem tālienē) tiek dota priekšroka asinsradniecības vienotības stiprināšanai, ko atzīmē ar *thimechreth*, "gada vārtu" ziedošanu, rikles pārgriešanu vēršim, kura asinis slaka zemi, izsaucot lietu, un kura svētīto gaļu sadala starp visiem kopienas locekļiem. Upurētā vērša dališana vienādās daļās pārvērš to par sava veida praktisku sociālā korpusa atveidojumu, shēmu dalījumam ģimenēs. Šāda dališana nosaka grupas robežas, ar to svinīgi no jauna apliecinot, ka piešķir tām daļu, reālas vai oficiālas asinsradniecības saites, kas visus dzīvos (*thaymats*) klana (*adhrum*) locekļus vieno ar izcelsmes kopības palīdzību un izcelsmes kopībā (*thadjadith*), vienlaikus tā iedibina tīri politisku šīs piedalīšanās likumu, un proti, *izonomiju*, netieši atzītu ar to, ka piekrit piedalīties kopējā maltītē un saņemt tur vienādu daļu ar visiem citiem. Ar to pašu šī dališana iegūst kolektīva un svinīga *nomotētiska* ražošanas un atražošanas *akta* pilnīgu nozīmi, kas atvasināta no sadalīšanas un izplatīšanas fundamentālā likuma, kurš veido grupu kā tīri cilvēku savienību pretstatā savvaļas pasaulei, kuru iemieso šakālis, šī savdabīgā, ārpus likuma esošā radība: *anomisks radījums*, kas ignorē likumu, kas apstiprināts ar klusu zvērestu, ko paredz dališanās mielastā (zvēr, daloties ar plāceni un sāli). Šakālis barojas ar maitu un aprij liķus, kuri tam būtu jāaprok; šakālim ir atņemtas "mājas", tas izrāda tādu pašu mežonību attiecībā pret seksuālo kārtību, noslēdzot pretdabiskas laulības ar kamielmāti, kas pieder citai sugai.³⁷

³⁷ Šakālim ir daudz kopīgu īpašību ar sievieti vai, pareizāk sakot, vecu sievieti. Šakālim ir uzticēta ūdens nešana. Viņš ir neglājējams *salicis*: "Ielika šakāļa asti šautenes stobrā uz četrdesmit dienām, to izvilka tādu pašu, kā bijusi." Viņa alkas ir pastāvīgas un neapmierināmas: "Kā teica šakālis, es gribētu, lai pavasaris ilgst divus gadus." Viņš ir padomnieks, pelēkā eminence, viņš vienmēr draud ar nekārtībām, sadalīšanu, ķildām (viņu vienmēr nosauc tikai ar eifēmismu: viņš ir "iss" vai "tas no *arkasen*", tāpēc ka viņš velk sprāgoņas, kas līdzīgas sandalēm no neapstrādātas upura vērša ādas). Šakāli pielīdzina arī sarkanmatim bez bārdas un ūsām, kurš, mēs to redzējām, sēj nesaskaņas, pastarā tiesā nedodot piedošanu tam, kurš viņam nozadzis kapli.

Ši vēstures filozofija, kas slēptā veidā ir klāt jebkurā rituālā praksē, izpaužas mitā par izcelsmi, ko stāsta kā pasaku: "Sensenos laikos dzīvnieki *sapulcē zvērēja* vairs *neapprit cits citu* un dzīvot mierā uz zemes. Tie iecēla lauvu par *karali* (..), izstrādāja *likumus* un paredzēja *sodus* (..). Zvēri dzivoja mierā (..). Tiem būtu skaista dzīve, ja Šakālis, Lauvas padomnieks, nebūtu visu sabojājis. Visādu nodevību *meistars* (..), šakālis gribēja atgriezties pie vecās kārtības, un, atceroties *jēlu gaļu un siltas asinis*, kas turpmāk būs aizliegtas, tam šķita, ka kļūst traks (..). Tas nolēma lietot *viltību* un slepeni citu pēc cita kūdija galminiekus nepakļauties, tas ir īsts dēmona darbs." (Zellal, 1964)

Vērša upurēšana – noliegts vardarbības akts, kas tiecas noliegt vardarbību, kura izpaužas cilvēku kārtības uzspiešanā auglīgai, bet mežonīgai dabai, papuvei vai meitenei – ir kopīga maltīte, kolektīvs zvērests, ar kuru nodibinās grupa, pasludinot tīri cilvēcisku, t.i., vīriešu kārtību, pretstatā nostalgijai pēc visu cīņas pret visiem, kas iemiesojas arī šakāli vai viņa zaimojošajā viltībā (*thab'raymith*), vai sievietē, kas ir izslēgta gan no upurēšanas ceremonijas, gan no piedalīšanās politiskajā kārtībā, kuru šī upurēšana nodibina. Tāpat kā dabas pasaulei, kuras pieradinātā kārtība slēpj sevī mežonīgās dabas slikti savaldītos spēkus (tos iemieso un mobilizē vecā burve), arī sociālo kārtību, kas radusies no zvēresta, kurš izrauj vīriešu sapulci no atsevišķu interešu haosa, nemitīgi vajā apspiesta nostalgija pēc dabiska stāvokļa.

Aršanas rituālam, kas ir agrārā gada kulminācijas punkts, par savu sarežģītību jāpateicas tam, ka saskaņā ar principiāli *multifunkcionālo* maģiskās prakses loģiku, kas, būdama prakse, ignorē stingru funkciju diferenciaciju un kā maģiska prakse visas veiksmes tiecas pārvilkst savā pusē, tiek lietotas dažādas ģenerējošās shēmas, kuru relatīvā ietekme var variēt atkarībā no lokālām tradīcijām, "municipāliem likumiem", kā teica Montēns. Šis vēsturiski nodibinājušās shēmas, kuras bieži saglabājušās, rūpējoties par atšķirību, un kurām, lai gan tās pēdējā analizē būtu reducējamas cita ar citu, ir pietiekama autonomija, lai radītu žestus vai simbolus, kas ir daļēji nesaskanīgi vai vismaz pārdeterminēti, polisēmiski un daudzfunkcionāli.³⁸ Tādējādi

³⁸ Rituāla loģikas relatīvā autonomija, ko apliecina novērotās konstantes, par spīti klimatiskajām un ekonomiskajām atšķirībām starp Magribas valstīm, neizslēdz variācijas, kuru pamatā, bez šaubām, vispirms ir ekonomisko nosacījumu variācijas, it īpaši darba laika robežas, kas saistītas ar klimatu un ar tam korelatīvo kultūras tipu, piemēram, opozīciju starp zemkopjiem un dārzkopjiem no augstieņu reģioniem un graudkopjiem (rituālos jokos līdzenuma ļaudis bieži izsmej kavēšanos, ar kādu kalnu ļaudis sēj vai novāc ražu), un pēc tam sevišķā katras lokālās vienības vēsture, kura cieši noslēgusies sevī (tiklīdz, ka, pēc Žermēnas Tiljonas, mērvienības katrā ciematā bija atšķirīgas) un kura kā *qanun*

kā vienotā attēlā redzam projicējamies vairāku praktisku shēmu produktus: vispirms shēma, kura jau parādījusies aršanā vai deflorācijā ietvertā noliegšanā un, otrajā limenī, vērša nonāvēšanā—upurēšanā, kas dāvinājumu apmaiņas loģikā (*do ut des*) ir zemei nodarītas vardarbības kompensācija; pēc tam shēma, kurā ir tās pozitīvā kreisā puse, sapulces, ar visiem pāra un pārošanas simboliem, no vēršu pāra līdz laulību lampai, kā arī shēma, kura vērsta uz savienības uz vīrišķā vīrišķīgošanas izdošanos (ar šāvieniem un šaušanu mērķi) un sieviešu apaugļošanu, iekļaujot visus auglības rituālus (kuri ir autonomizēti, kad neauglīga sieviete veic laulības rituālus (Genevois, 1968, II, 26–27). Un visbeidzot, ļoti otršķirīgi, statusa atdalīšanas un apgriešanas shēma (šis rituāls van Genepa nozīmē tiek veikts ligavai, kas nošķirta no vecāku ģimenes un uzņemta jaunajā ģimenē).

Ritualizācija, kas oficializē pārkāpumu, padarot to par regulētu un publisku aktu, kurš izpildīts, visiem redzot, kolektīvi pieņemts un atzīts, pat ja tā veikšana ir deleģēta vienam cilvēkam. Tas pats par sevi ir noliegums, visspēcīgākais no visiem, jo to atbalsta visa grupa. Ticība, kas vienmēr ir kolektīva, realizējas un leģitimizējas, kļūstot publiska un oficiāla, tikai apliecinoties un izpaužoties, nevis slēpjoties, kā dara aizliegti vai valdīšanas rituāli (piemēram, sieviešu maģija), kuri, slēpjoties gluži kā Vēbera zaglis, atzīst leģitimitāti kā tādu un savu pašu nelikumību. Sevišķā gadījumā, kad pārkāpums jāpadara likumīgs,³⁹ tieši grupa pati sevi pilnvaro caur oficializācijas darbu, kas kolektīvē šo praksi, padarot to publisku, deleģētu un sinhronizētu.

reģistrēti paradumi, vai paklāju vai māla trauku rotājumi nostiprina un iemūžina dažādus vienu un to pašu shēmu produktus, un kura šo atšķirību meklēšanā (attiecībā pret citu klanu vai citu ciematu) saskata iemūžināšanas jēgu.

³⁹ Bez šaubām, ir nozīme tam, ka teicēji pārliecinoši runā par likumiskošanu (*lah'lal*) un tabu (*h'aram*) aršanā un laulībās. Tas, ka sāk aršanu pirms atļautā laika (*lah'lal*), tiek uzskatīts kā *h'aram* akts, kas ir veltīts *h'aram* produkta radišanai. Attiecībā uz rudens dienu, kuru sauc par *yum chendul*, kad vējš ir dažādu pareģojuma rituālu objekts (Calvet, 19), kāds teicējs stāsta, ka gudrais, vārdā Šendūls, atteicās art, kaut arī lietus bija bagātīgs, tāpēc ka pazīmes, kuras atklājas tikai rudens 33. dienā, norādīja, ka gads būs slikts. Tajā, ko sauc par *el h'aq* (piemēram, *el'aq lakhrif*, viņu novākšanas sākums), maģiskā dimensija parādās spilgtāk, tāpēc ka sapulce, kura izdod rikojumu, uzsūta lāstu tiem, kuri to pārkāpj; tomēr aizlieguma sociālās konvekcijas raksturs izriet no tā, ka par pārkāpšanu ir jāmaksā sods (kuru sauc arī par *el h'aq*). Kaut arī par *lah'lal* laulībās runā tikai, lai noteiktu naudas summu, kuru līgavainis dod savai ligavai (bez vīra atstāta mantojuma un dāvanām) pirms laulību mielasta, laulību ceremonijas likumiskošanas funkcijas parādās ar daudzām īpašībām (piemēram, *imensi lah'lal*): tādējādi bieži atklāja laulību sezonu ar laulībām starp paralēlu brālēnu un māsiņu, kas predisponēti šai atklāšanas lomai, jo vislabāk atbilst mītiskā pasaules skatījuma principiem.

No tā izriet, ka rituāla leģitimitātes pakāpi (un sociālo nozīmību) var mērit ar kolektīvās organizācijas formu, kuru tas uzspiež. Tādējādi ir lieli publiskas nozīmes rituāli, kas vienā vietā un laikā sapulcina visu grupu, piemēram, vēršā upurēšana (*thimechreth*, izsaukt lietu); rituāli, kuri tiek izpildīti vienā laikā, bet katrā vietā atsevišķi, – svētku jēra upurēšana; vai privātas nozīmes, bet publiski veikti rituāli – upurēšana par labu mājai, kulšanai vai aušanai; rituāli, kas tiek veikti bez slēpšanas un vienalga kad – rituāls miežaugraudu ārstēšanai; un visbeidzot – privātie un slepenie rituāli, kurus var praktizēt tikai slepenībā un vēlās stundās, piemēram, ļauna maģija. Viss, šķiet, parāda, ka simbolisms, kuru lieto, ir jo neapzinātāks (kā aizmirstas vēstures produkts), jo rituāli ir oficiālāki un kolektīvi, un jo vairāk apzināts (tāpēc ka tajā ir lielāka instrumentalitāte), jo privātāki un līdz ar to slēpenāki ir mērķi, kuriem šie rituāli kalpo.

Tādējādi ļaunuma uzsūtīšanas rituāli (*asfel*), tāpat kā dzimšanas rituāli, pareģošanas rituāli utt., balstās uz ļoti vienkāršām un caurspīdīgām domu asociācijām (gandrīz kā pasakas), jo to loģika ļoti skaidri izriet no funkcijas, kuru tiem piešķir vadošā shēma: piemēram, ārstējot nagu ēdi, *qibla* apber slimo vietu ar zemi (no svešinieka kapa), veic griešanās rituālu, izmantojot olu, un uz brīdi ierok olu zemē; tad viņa vāra olu, līdz tā saplaisā, pēc tam upurē balodi, kuru aprok bedrē kopā ar olu. Pēc apmazgāšanas un apkvēpināšanas ar rūgtām zālēm atstāj lietotos instrumentus turpat un dodas projām brīdi, kad saule skar jūras līniju. Šī rituāla simbolisms ir skaidri redzams: pārplīšana, pārvietošana, izdzišana, pārrāvumu akcentēšana (atstāj naktij priekšmetus un ļaunumu). To pašu var teikt par rituālu, ko izdara, lai veicinātu zobu augšanu: zidaiņa galvu apsedz ar drēbes gabalu, cep pankūkas (*thibuājajim*) no kviešu putrainiem, burbuļi, kas veidojas cepoties, tūlīt arī pārplīst. Pareģojuma rituāli ir vēl saprotamāki, tāpēc ka tie gandrīz nemaz nevēršas pie dziļa simbolisma: piemēram, saņems naudu, ja jūt niezēšanu labajā plaukstā; naudu izdos, ja niez kreisajā plaukstā. Ļoti bieži gadās, ka rituālam atklāti piedēvētā nozīme vai nu pašā praksē, vai atbildē uz intervētāja jautājumu slēpj dziļu jēgu: tāds, piemēram, ir gadījums, kad saka, ka piekaramās atslēgas rituāla mērķis, zēnam pirmoreiz dodoties uz tirgu, ir padarīt viņa dzīvi vieglāku; vai vēl, kad sievietē met ķirbja lapas vietā, kur iet lopi, tāpēc ka ķirbis plēš uz visām pusēm savus augļus, tāpat kā lopi visur atstāj savus izkārnījumus. Tā kā likmes nav lielas, tām ir fakultatīvs raksturs (rituāli nevar nodarīt ļaunu, bet, tos neveicot, var nodarīt ļaunu) un ir pieļaujama individuāla improvizācija.

Visumā var apgalvot, ka brīvības pakāpe variējas atkarībā no rituāla kolektīvizācijas pakāpes un atkarībā no ritualizācijas, institucionalizācijas un tām atbilstošās oficializācijas pakāpes. Tā arī variējas atkarībā no individu

pozīcijas oficiālajā hierarhijā, kura vienmēr ir hierarhija attiecībā uz oficiālo. Dominējošie ir saistīti ar oficiālo (atbilstoši statusam atzītā kompetence predisponē atzīt un iemantot kompetenci). Un otrādi, tie, pār kuriem valda sievietes, ir lemti neoficiālajam vai slepenajam un kalpo kā cīņas instrumenti pret oficiālo varu, kas tām ir liegta. Kā to rāda sieviešu maģijas analīze, vienlaikus simbolisms bez pretrunām ir kopīgs kods un cīņas instruments: mājas cīņas starp sievietēm – īpaši vīramāti un vedeklu –, cīņas starp sievietēm un vīriešiem. Tāpat kā ir oficiāla laulību patiesība, kas ir vīriešu, un praktiskā patiesība, ar kuru rīkojas sievietes, tāpat ir oficiālā vīriešu simbolisma lietošana; publiska, svinīga, neparasta, un slepenā, privātā, kaunīgā un ikdienišķā sieviešu simbolisma lietošana.

Atļautu (lah'lah) periodu vai momentu iedibināšana, pilnvarotu personu, kas kalpo kā “ekrāni” norīkošana (ģimene, kurai uzticēta aršanas sākšana, paralēlas māšicas un brālēna laulību ievadīšana) un lielu kolektīvu ceremoniju organizēšana, kad grupa, kurai ir vara, pati pilnvaro sevi, ir tās pašas operācijas trīs aspekti, kas ir pamatā jebkuram *legitīmam rituālam* (viss tiek sarežģīts, kad atšķirību starp leģitīmo un neleģitīmo maģiju identificē ar atšķirību starp reliģiju un maģiju, kas ir sociāli izcīnīta). Tieši uz varu, ko grupa pati sev piešķir, izvēršot to visā pilnībā uz sevi vai kādu no tās personām – autoritatīvu pilnvaroto, balstās ilokutīvs spēks, kas darbojas visos sociālajos rituālos. Šā caurcaurēm sociālā spēka maģiskais raksturs var tikt apslēpts tik ilgi, cik ilgi tas iedarbojas vienīgi uz sociālo pasauli, dalot un apvienojot individuus vai grupas ar *robežām* vai *saitēm* (laulības), kas ir ne mazāk maģiskas kā tās, kuras maģijā veido nazis un mezgls, pārveidojot lietu (eleganta modes nama zīmols) vai personu (izglītības diploms) sociālo vērtību. Tas atklāti parādās tad, kad ārkārtēja posta un nekārtības apstākļos grupa mēģina realizēt varu (ko pati sev ir piešķirusi) nevainības, uzticības, pašaieliedzības veidā, ar šādas regulāras darbības palīdzību, kas ir pamats ļoti efektīvai kolektīvai maģijai, un vēršot to viņpus tās iespēju robežām – t.i., uz dabas pasauli, no kuras tā ir atkarīga, bet kas nav atkarīga no tās. Piemēram, tad, kad vēlas ķirbi pārvērst kariatē, tāpat kā karaļa dēlu padara par karali vai kristīto par kristieti, vārdu sakot, kad grupas pūlas nodibināt attiecības ar lietām tā, kā tas ir pieņemts starp cilvēkiem, t.i., dodot pavēles vai veicot dāvinājumus, izsakot vēlēšanās vai lūgumus.

Aršanā tāpat kā ražas novākšanā zaimošana ir simboliski noliegta pašā tās veikšanā: tas, kuram ir uzticēts atklāt aršanu, “kāzu cilvēks”, kā viņu dažkārt sauc, rīkojas kā grupas pilnvarotais grupas izraudzītajā brīdī, lai īstenotu debesu ūguns un mītrās zemes atkalapvienošanos ar

lemeša, *thagēsa*, šā debesu zibens palīdzību. Lemesis ir zibens ekvivalents (vienlaikus svēts un briesmīgs, to nedrīkst mazgāt vai mērcēt, nedz nest mājās aršanas laikā).⁴⁰

Sīdiahā aršanas sākums (precīzāk, "iziešana uz pirmo aršanu"), t.i., rituālā pirmās vagas dzišana gulstas uz ģimeni, kuru dēvē par *abruā*, laimes nesēju (*abruā* nozīmē arī garu vēša asti, kurš izvēlēts upurēšanai rudenim, un garu sieviešu kleitu ar šlepi, kādā pārnēsā sēklas, – to uzsver lūgšanās, kurās nebeidzami atkārtojas sieviete, kas strādā dārzā: "Dod katrai zemes strēmelei, kuru skārusi manas kleitas stērbele, *abruā*, vai kājas, bagātīgu ražu" – Genevois, 1969). Ļaudis, t.i., visi klana locekļi, iziet no Jūsefa mājas" (kurš, kā vēl mēdz teikt, "iziet pēc citu lūguma"). Lai izskaidrotu funkcijas, kas uzticētas šai ģimenei, kuras rokās ir arī visu tehnisko darbību monopols, kurās izmanto uguni vai priekšmetus, ko radījusi uguns (slimo vietu piededzināšana, tetovēšana, izmežģīta locekļa ievilkšana, apgraižošana), mēdz teikt, ka zibens ir nokritis vienā no tās priekšteču zemes stūrīšiem, kurš "uzpotēja" sava arkla lemesim attīrītu un izmērcētu dzelzs gabalu, kuru viņš atradis nokrišanas vietā. Stāsta arī, ka kādā vētras dienā aita pārnēsusi savā vilnā mazu sirpi, kuru "uzpotēja" sirpim, ko izmanto piededzināšanā.

Aršanas rituāliem vajadzētu arī veicināt tādu paradoksālu pretrunu savienošanos, kurā *augša* uz laiku kļūst sievišķa: sausumam un neauglībai lemta sēkla var kļūt dzīva, tikai iegremdējoties auglīgā mitrumā. Zeme, līdzīgi aintai, var nenest augļus (*thamazgulth*), tā var atgriezties pie neauglības vai papuves mežonīgas auglības, un sēklas nākotne ir pilnībā atkarīga no sievišķās spējas, kuru vajadzētu pastiprināt apaugļošanas aktam. "Gada vārti" nav brīdis, kad sākas gads, kam, starp citu, nav sākuma, tāpēc ka tas ir mūžīga sākšanās no jauna, bet *slieksnis*, nenoteiktības un cerību periods (jebkurā sakarā dzird vārdus "ja Dievam labpatik"), kad viss sākas no jauna, sākot ar *līgumiem* un asociācijām (Maury, 1939), ievadišanas brīdis,

⁴⁰ Lausts (1920, 189) norāda, ka zibens dažkārt tiek saukts par "debesu lemesi", ka Oresā vārds *thagēsa* nozīmē vienlaikus debesu lemesi un uguni un ka "pie berberiem ir [oti izplatīta ticība, ka zibens krīt lejā lemeša formā" (zibens spēriens tiek identificēts ar dzelzs rūdišanu). Vārdi, kas kalpo, lai apzīmētu arklu, *thagēsa* (*thayirza*), arī *saāqa* vai *sihqa*, tiek lietoti, bez šaubām, kā eifēmismi, lai apzīmētu zibeni, kas sper (pretēji uzliesmojumiem). Arkls bieži tiek apzīmēts ar vārdu *lmāun*, kas, spriežot pēc tā saknes nozīmes (savstarpēja palīdzība, savstarpēji palīdzēt un svētīšanas konotāciju, ko atgādina izteiciens *Allah iāaunik*, sveiciens, kuru velta tam, kurš strādā), arī ir eifēmisms. Tas, kuram ir iespēris zibens, tiek uzskatīts par lāsta upuri, un ja kādam ir izdevies izvairīties no zibens, viņš upurē vērsi.

kad gads līdzīgi mājai, kurai vienmēr jāpaliek atvērtai pret saules auglīgo gaismu, atveras vīrietim, kurš to apaugļo un piepilda. Aršana un sēja iezīmē noslēgumu kustībai no ārienes uz iekšieni, no tukšā pie pilnā, no sausā pie mitrā, no saules gaismas pie zemes tumsas, no apaugļojošā vīrišķā pie auglīgā sievišķā.

Šini kontekstā var iedomāties ļoti pazīstamu pasaku par Hebheberremānu, stāstu, kad ap čūsku, kas ir bieži attēlota uz iemūrētām māla krūzēm, kurās ievietoti patēriņam un sēšanai paredzēti graudi, organizējas visa auglības simbolika, ko lieto laulību un aršanas rituālos. Jauna meitene, kurai ir septiņi brāļi un kura tātad ir septiņkārt svētīta, tāpēc ka ir septiņkārt aizsargāta, ir savu svaiņu greizsirdības upuris: tās liek viņai apēst septiņas miklas bumbiņās paslēptas čūskas olas; viņai piebriest vēders; visi domā, ka viņa ir stāvokli; viņa tiek padzīta. Gudrais atklāj ļaunuma izcelšanos: lai no tā atbrīvotos, vajadzēs pārgriezt rikli jēram, tā gaļu, stipri sasālot, izcept, dot to apēst jaunajai meitenei, tad pakārt meiteni aiz kājām, ar atvērtu muti virs metāla bļodas, kas pilna ar ūdeni. Kad čūskas iznāk ārā pa muti, tās nogalina. Jaunā meitene apprecas; viņai ir bērns, kuru viņa nosauc par Hebheberremānu (granātābola sēklas). Viņa atgriežas pie saviem brāļiem, tie atzīst māsu, kad viņa izstāsta notikušo, rādot brāļiem septiņas čūskas, kuras viņa bija iesāļijusi un izkaltējusi. Tūlīt kļūst redzams, ka, lai radītu šo stāstu vai kaut neskaidri atšifrētu tā jēgu, jāpārvalda shēmas, kas tiek lietotas jebkurā auglības rituālā. Apaugļot nozīmē iedziļināt, ievietot kaut ko, kas piebriest vai piebriedina: barības, kas uzbriest, uzņemšana ir atbilstoša seksuālam aktam vai aršanai. Citā pasakā stāsta par čūsku, kuru neauglīga sieviete audzējusi kā savu delu, šo čūsku atstumj tās pirmā sieva: čūska izslejas, saskaišas un pūš uz viņu saindētas liesmas strūklku, kas sievu nonāvē un pārvērš pelnos. Taču šeit ir runa par neīstu apaugļošanu: čūskas, dzīvības pirmsākuma vīrišķais simbols, sēklas simbols, kam jāmirst, lai atkal atdzimtu, tātad sausā simbols, iekļūst jaunas meitenes vēderā olu formā, t.i., sievišķā stāvokli un turpat – nelaikā! – atgriežas vīrišķā stāvokli. (Apaugļošanas rituālā, par kuru stāsta Vestermarks, tiek apēsta sirds – čūskas vīrišķā daļa.) Piebriešana, kas rodas no šīs apgrieztās radišanas, ir neauglīga un nāvējoša. Ārstēšana ir loģiska. Ir jāpanāk, lai sausais veic kustību pretējā virzienā – no augšas uz leju – tam pietiek ar apgriešanos – un no iekšienes uz ārieni – kas nevar notikt ar vienkāršu mehānisku operāciju: sausais ir jānosusina, tam jāliek izkalst, pievienojot vissausinošāko – sāli – tādejādi tiek pastiprināta apaugļošana, radišana vai sēja, sausais virzīts uz iekšieni, uz mitro sievietes klēpi vai uz lemeša apvērsto zemi. Pasaka beidzas ar meitenes auglības apliecinājumu, piedzimstot Hebheberremānam “granātābola sēklām” (šim absolūti sievišķajam auglības simbolam, kuru identificē ar sievietes vēderu), t.i., daudziem zēniem, kas dzimuši (vai kuriem jādzimst) no tādas sievietes auglīgā vēdera, kurai ir septiņi brāļi

un kura pati ir nākusi no auglīga (ar vīriešiem) vēdera. Un septiņas čūskas tiek izkal-tētas un sāļtas, t.i., atrodas stāvoklī, kas tām ir strukturāli uzlikts kā vīriešu sēklas simboliem, kuri ir spējīgi augt un vairoties saskaņā ar iegremdēšanos mitruma ciklā, kam seko parādīšanās virspusē, sausajā.

Uz vīrišķā un sievišķā, sausā un mitrā apvienošanu caur aršanu vai laulībām ir vērsti viss performatīvais rituāla simbolisms, kas aicināts *apzīmēt*, t.i., autoritatīvi *apstiprināt*, pirmsākumu kopību, kuri ir lemti neauglībai tik ilgi, cik ilgi tie paliek šķirti, *nepāri*, *nepilnīgā stāvoklī*. Ar to skaidrojams laulību vai aršanas rituālos visa tā lietojums, kas var nozīmēt pāra skaitli, pāri, apvienošanu pāri un vispirms vēršu pāri (*thayuga* vai *thazwij*, no *ezwej*, apprecēties, būt precētam), ideāls pāris, tāpēc ka vērsis pats par sevi ir labklājības, pilnības simbols un zīme. Tas, kurš ir pilnvarots atklāt aršanu un kuru dažkārt sauc par “kāzu cilvēku”, tiek arī saukts par “cilvēku ar vēršu pāri” (*amghar natyuga*).

Tieši vērsis saka: “Tur, kur es apgulšos, nebūs bada” vai “Bads, ej ārā un, sāts, nāc iekšā” (Genevois, 1968, I, 29). Tāpēc jauna vēršu pāra ienākšana mājās ir svētība, ko iezīmē mājas saimniecei uzticēti rituāli. Pirms jaunā sieva ienāk mājā, viņa noliek uz sliekšņa *alemsir*, jēra ādu, uz kuras tiek izbērti malti graudi un kuru sauc par “preču vārtiem” (*bab-errazq*), tāpēc ka tie nes *pilnību*, labklājību; saimniece laipni uzņem vēršus: “Laipni lūdzu, laimīgie!” Viņa sniedz tiem ūdeni, glauda tos, piesien un atsien, iziet starp viņiem. Šīm tradīcijām, kas pierakstītas Aithišēmā, ir daudz kopīgu īpašību ar tām, kuras novērotas, ganāmpulkam atgriežoties *azal* (Rahmani, 1936). Mazajā Kabilijā jēra ādu aizstāj siets ar pupām un jaunajiem nedod ūdeni. Citi svētību nesošie pāri ir dubulta vārpa (uz viena stiebra), saukta par “svētības vārpu”, kurai par godu āzīm pārgriež rikli un kuru glabā mājā, kā arī dvīņi (saskaņā ar dažiem informatoriem, dvīņu māte iegūst privilēģiju piedalīties dzīvnieku upurēšanā).⁴¹ Zīmes, kas ir pa pāriem, ir laba zīme (pat ja ir runa par kaut ko postošu, piemēram, kraukļiem). Un otrādi – nepāris, vienīgais, vientuļais, piemēram, neprecējies, ir postošs, tas simbolizē neauglību (jaunu neprecējušos meiteni sauc par *afriā*, tāpat sauc vērsi, kurš neļaujas iejūgties).

⁴¹ Šeit praktiskajam simbolismam netrūkst divdomības. Dvīņu māte ir svētīta, taču tiek arī turēta aizdomās par maģiju: patiešām, dvīņi (*akniwan*) liek domāt par naidu, jo tie vēl vairāk nekā *inulban* (bērni, kurus šķir ļoti maza vecuma starpība, kuri strīdas par savas mātes klēpi) apskauž viens otru un ienīst viens otru, tāpat kā viena vīra vairākas sievas, kuras dēvē par dvīnēm *thakniwin* (viensk., *thakna*).

Cits veids, kā *apzīmēt* veiksmīgu savienošānu pāri, ir apstrāde, kam tiek pakļauta sēkla. Pēc dažādu teicēju vārdiem, graudus, kas ir domāti sējai, nekad nesajauc ar graudiem, kuri paredzēti uzturam vai pārdošanai: starp sējas graudiem vienmēr iejūk graudi no pēdējā nogrieztā kūlišā, dažkārt graudi no pēdējā nokultā kūlišā vai putekļi no pēdējā nokoptā zemes stūrīšā, graudi no piederāba, kur kuļ pēdējo kūliti, vai putekļi no kāda svētā mauzoleja (Servier, 1962, 229, 253), arī sāls utt. Tāpēc sēklas graudus sagatavo saskaņā ar to īpašību saglabāšanai veltītiem rituāliem aizlūgumiem un glabā mājā lādēs vai mazos podos – *thikufiyin*, kas novietoti pie starpsienas. Citiem vārdiem sakot, sēklas graudi tiek pieradināti, ilgstoši uzturoties radišanai īpaši labvēlīgā vietā, kur vīrišķais savienojas ar sievišķo; tas parādās pat arhitektūrā – spraišļi (sieviešu) un sijas, kas tos tur (vīriešu) kā zemes un debess savienošanās.⁴² Bet vispilnīgākais nozīmīgās apvienošanās apliecinājums ir iedegta lampa (*mes'bah*), kuru nes pirms kāzu svītas (Devulder, 1957, Yamina, 1953) un kura visu nakti deg jaunlaulāto istabā. Saskaņā ar dažām tradīcijām pirmajā aršanas dienā ar šo lampu arāju pavadīja līdz laukam, kur tā dega līdz brīdim, kad tika iesēta pirmā parcelle (*thamtirth*).

Parasta lampa ir vīrieša simbols, ar kuru nāk gaisma (“Vīrietis,” mēdz teikt, “ir gaisma, sievietē – tumsā”); sienu gleznojumos attēlotā lampa, kas atgādina burtu M, simbolizē sievieti, kura, kājas izpletusi, guļ – tā kā mājas spraišļi –, un nozīmē pārošanos – Devulder, 1951). Tāpat kā pavardam, arī lampai piemīt divdabība – vīriešu un sieviešu: tā ir iekšienes gaisma, vīrišķais sievišķajā, kas arī tiek atainots rituālos.⁴³

⁴² Sakars starp spraišļiem un siju ir tāds pats kā sievietes un vīrieša sakars (mikla: “Sieviete balsta vīrieti”; “Vecmāmiņa balsta vectētiņu” utt.), verga un saimnieka sakars (mikla: “Vergs nožņaudz savu saimnieku”), debesu un zemes (Genevois, 1955, 1963, 21–22). Nožņaugšanas tēma, bez šaubām, asociējas ar parunu: “Vīrieša ienaidnieks ir sievietē.” Aptēsta sija, kas veido jumta čukuru un stāv uz diviem balstiem, identificējas ar mājas saimnieka godu (sijas pārvietošana pārvēršas par ceremoniālu, kas vieno visus ciemata vīriešus tāpat kā nelaiķa nešana bērū laikā).

⁴³ Ir jāatsakās (arī tāpēc, ka eļļa nešaubīgi ir saistīta ar sauso, karsto, vīriešu) no iezemiešu teorijas, bez šaubām, zinātniskas izcelsmes (tā ir sastopama arī citās tradīcijās), starp atbilstību starp lampas trīsdalīgu sadalīšanu un cilvēciskas būtnes trīsdalīgu sadalīšanu, kur māli attēlo ķermeni, eļļa – jūtīgu dvēseli (*nefs*) un liesma smalku dvēseli, *ruh'* (Servier, 1964, 71–72).

Kāzu lampā, kuru nes svīta, pavadot ligavu no viņas mājas līdz ligavaiņa mājai, vecene, kura saposa ligavu, ieliek sāli, medu un vēl kādu produktu, kas arī ir klāt "mēneša sakritības" rituālos un tiek saukts par "sakritības riekstu" (Devulder, 1957); ceļā nodzisusi lampa ir sliktā zīme, ko vecene cenšas novērst vārdojot. Lampai ir jādeg visu kāzu nakti un nākamās dienas, līdz eļļa ir izdegusi, to nekad nedrīkst apdzēst. Sienu gleznojumu motīvs, kuru sauc par "kāzu lampu", vienlaikus ietver burtu M, krustceļu un *thanslith* (no saknes NSL, sākties, radīt). Šis motīvs, kuru veido divi ar smailēm satuvināti trīsstūri, ir "jebkuras aušanas un dzīvības sākumā" (Chantréaux, 1942, 219–221; Servier, 1962, 132). Motīvā, kuru arī dēvē par kāzu lampu, lampa balstās uz diviem baltiem trīsstūriem, attēlojot olas, tas atgādina citu kāzu lampu, kuru sauc *mes'bah thamurth* (zemes lampa), kuras aprakstu es atradu Uadhjā un kurai raksturīgs tas, ka deglis izvērts cauri olai (praktisks granātābola vai sievietes vēdera ekvivalents) pa diviem tajā izdurtiem caurumiem.

Savienības un iekšienes gaismas simbols lampa nozīmē arī vīrieti un viņa vīrišķību, vīrišķīguma pirmsākumu, tāpat kā pārskaitļa šāvieni, ar kuriem pavada ligavu, un sevišķi tie šāvieni, kurus *ligavaiņa vīriešu kārtas radinieki*, viņa vīrišķības sargi, izšauj mērķī, kas ir nolikts viņu ceļā (rituāls, kuru praktizēja, arī dzimstot *zēnam* un *apgraizīšanas* laikā). Stāsta, ka kādreiz bērni uzcēluši slēpni pie izejas no ciemata ligavaiņa radinieku delegācijai, kuri aizveda ligavu uz jauno māju: ieliekot *akmeni* (sieviešu) vai *jēlu olu*, sieviešu vēdera un tā auglības simbolu, nogāzes bedrēs vai koka stumbra caurumos; radinieki pievērsa eskorta dalībnieku uzmanību šim mērķim, aicinot viņus to notriekt. Svīta apstājās un stāvēja līdz bridim, kad mērķis tika nogāzts zemē. Neveiksmes gadījumā delegācijai bija jāiet *zem ēzeļa iejūga* (ir zināms, ka tas ir padevības simbols, kuru bieži izmanto mājas cīņās, īpaši maģiskās). Tā kā pieaugušie rūpējās, lai pārmērīgi nepazemotu svešos ciemiņus un mērķi šaušanas tradīcija, – bez šaubām, arī riska dēļ, – tika mazpamazām atmesta, tā atdzima *spēles* formā, un tai tika atņemts sacensību raksturs; šajā spēlē delegācijas locekļi piedalās *viņu pašu ciematā*, t.i., grupas iekšienē (svešinieki ir vienkārši ielūgtie), nākamajā dienā pēc ligavas ierašanās, gaidot maltīti. Šaušanas tīri seksuālais simbolisms, kuram ir daudz citu nozīmju,⁴⁴ sevišķi izpaužas paradumā, saskaņā ar kuru

⁴⁴ Dziesmās vīrietis bieži tiek saukts par "mājas šauteni". Sieviete, kurai ir tikai meitas, saka: "Mana nabadzīte, man tevis žēl, es tev novēlu, lai pie tavu steļļu sienas tiktu piekārtā šautene (*tasga*).” Vārds *thamazgulth*, kas apzīmē sterilu dzīvnieku vai tādu, kuram ir bijis spontāns aborts, nāk no saknes *zgel*, netrāpīt mērķī. Kad laulību mielasts ir noticis, ligavainis iziet no guļamistabas, šaujot no šautenes.

mērķi – olas, lai bultas tajās netrāpītu, trīs reizes (no augšas uz leju) liek zem meitenes kleitas, tā saglabājot tās “neskartas” (Rahmani, 1949); lai pārtrauktu izpriecu, kādam (ciematam un svītai svešam vīrietim) bija jāpārdur olas ar adatu.

Šāvieni lietus izsaukšanas rituālos, tāpat kā vīrišķie smidzināšanas simboli, ar kuriem ir iespējams atraisīt to, kas sasiets, tiek dabiski saistīti ar visiem siešanas darbības aizliegumiem, kas stājas preti gan vīriešu darbībai – atvērt, gan sieviešu darbībai – būt atvērtai, atvērties un piebriest. Maģiskā labuma palielināšanas meklējumiem pakļautais rituāls kaut kādā ziņā ar vienu šāvieni nošauj divus zaķus, spēlējoties ar sagadišanos, kuru labi izskaidro divdomīgie darbības vārdi, kas izsaka stāvokli – *atvērt* un *atvērties*, lai aizliegtu darbības, kuras kavē *atvēršanu* (sieviešu tās pasīvajā formā un vīriešu – aktīvajā formā) (tāpat kā apkalšanas rituālos, ar kuriem vīrieti vai sievieti tiecas padarīt nespējīgus uz seksuālām attiecībām, lieto griešanas shēmu). Ligavai nedēļu jāpaliek bez jostas, un septītajā dienā sieviete, kurai ir daudz dēlu, sasiens viņai šo jostu; tāpat sievietei, kura nes labību, nav cieši jāsasien josta un viņai ir jāvalkā gara kleita ar šlepi (*abruā*), laimes nesēju. Jaunās sievas matiem pirmās septiņās dienās jābūt atraisītiem; arī sievietei, kura nes labību, jāizlaiž savi mati.⁴⁵ Aizliegumi, kas darbojas aršanas un laulību laikā, izslēdz ne vien noslēgšanas darbības, bet visas *tīrīšanas* un *izraidīšanas* darbības – slaucīt, balsināt māju, skūties, griezt matus vai nagus – un jebkuru saskari ar sauso vai ar to saistītiem priekšmetiem, piemēram, krāsot uzacis, nokrāsot rokas ar hennu, pārtikā nedrīkst lietot garšvielas.

Radišanas akti, t.i., atkal–radišana, laulības un aršana, praktiski tiek traktēti⁴⁶ kā vīrišķās atvēršanas un apsēklošanas akti, kuriem jāizraisa sievišķās piebriešanas darbības: rituālā inscenējumā lieto visas priekšmetu vai prakšu divdomības, no vienas puses, mobilizējot visu, kas atver, – atslēgas, nagla – un visu, kas ir atvērts – atraisīti mati un josta, šlepe; visu maigo, vieglo un balto – cukurs, medus, dateles, piens – un, no otras puses, visu, kas piebriest, piepūšas, ceļas – pankūkas, rauši, labība, pelēkie zirņi, pupas (*ufthyen*), visu daudzkārtīgo un sablivēto (*seksu* graudi, kuskuss vai *berkukes* graudi, rupja maluma kuskuss, granātābola vai vīģes sēklas), visu,

⁴⁵ Ir zināms, ka visas mezglā sasišanas formas (sakrustot rokas vai kājas, nēsāt mezglus vai jostas, gredzenus utt.) vai aizslēgus (durvīm, lādēm, slēdzenēm utt.) ir aizliegtas dzemdību brīdī, un ir ieteiktas pretējas darbības.

⁴⁶ Es saku “praktiski traktētas kā”, lai izvairītos viest aģentu apziņā (piemēram, sakot “piedzīvoti kā” vai iecerēti kā”) priekšstats, kas jākonstruē, lai saprastu praktiskas shēmas objektīvi orientētas prakses un lai pārraidītu šo sapratni

kas ir pilns (ola, rieksts, mandele, granātābols, viģe). Visaugstāk vērtē priekšmetus vai darbības, kuros apvienojas vairākas šādas īpašības. Piemēram, ola, simbols visam, kas ir dzīvības pilns un resns, vai granātābols, vienlaikus pilns, piebriedis un daudzdaļīgs, par kuru mikla saka: "Klēts uz klēts, iekšā sarkana labība"; un cita mikla: "Ne resnāks par plāceni, un bērnu tam ir vairāk par simtu" (Genevois, 1963, 73). Vesels daudzfunkcionālas darbības aspekts, kas realizējas aršanā un laulībās, izpaužas arāja žestā, kurš sasiit (*felleq*, liek saplist, sašķelt, deflorēt) pret arkla lemesi, granātābolu vai olu.

Rituāli, kas pavada pirmā vēršu pāra ienākšanu, pirmo aršanu un līgavas ienākšanu jaunajā mājā, dod diezgan pamācošu priekšstatu par praktisko jūtu produktiem, kuri, orientēti uz daudzu vāji nošķirtu funkciju realizēšanu, gūst visu iespējamo labumu no darbību un lietu polisēmijas, lai radītu simboliski un funkcionāli pārdeterminētas darbības, ar kurām var panākt noturīgu cerēto mērķu sasniegšanu. Siets, kuru pasniedz līgavai uz durvju sliekšņa, atgādina zemkopju sietu (Servier, 1962, 141): tajā patiešām ir labības graudi, rieksti, kaltētas viģes, dateles (viriešu auglības simboli), olas, rauši, granātāboli. Bet, kā tas bija redzams citos gadījumos (piemēram, vēršu pāra un *azal* uzņemšanas rituālos), vienīgi to *lietojumā* var pilnīgi noteikt šo vienmēr aizstājamo un divdomīgo priekšmetu praktisko jēgu un parādās līdzvērtība ar šķietami atšķirīgiem, bet pēc vienām un tām pašām shēmām veidotiem un uz tām pašām funkcijām orientētiem rituāliem: līgava sasiit olas pret mūļa galvu, noslauka rokas tā krēpēs, pēc tam aizmet sev pār galvu sieta saturu, un bērni, kuri sekoja, grūstās (daudzums nozīmē pārbaigātību), lai dabūtu izmētātos priekšmetus (Genevois, 1955, n° 49). Citā variantā sietā ir granātābeles un nātres zari, spogulis, olas un labība; līgava lej sev pār galvu ūdeni un sasiit olu pret durvju stenderi, kamēr vīramāte noziež ar olu stelles (Yamina, 1953). Pēc cita teicēja vārdiem (Aithišema), līgavaiņa māte durvju priekšā izklāj pītu paklāju uz *alemsir* (preču vārti) – analogija ar "vēršu pāra pirmās ienākšanas" rituālu, kas tiek veikts, lai nodrošinātu *pilnību*, ir acīm redzama –, viņa izber graudus un pupas (*ajed-jig*) un gatavo olu un podu ar ūdeni; līgava dara to pašu (pēc dažām dienām viņa izmet *ajed-jig* strūklakā). Sietā, kuru sauc arī par "paradumu sietu" (*laūwayed*), bez labības var būt pupas un olas, rauši, barība, kas piebriest, piemēram, *ajed-jig*, un veicina piebriešanu (Boulifa, 1913). Vispār līgavu apslaka *qibla* vai līgavaiņa māte, vismaz vienā gadījumā (Sidīaiha) viņa dod dzert ūdeni (citur – sūkalas) no savām plaukstām, kā to dara tēvs, dodoties projām (bet gadās arī, ka vīramāte apslaka vedeklu); viņa arī met sev pār galvu sieta saturu (riekstus, dateles, raušus, cieti vārītas olas), izņemot graudus un pupas – viriešu pārpilnības solījumu –, kuru viņa (Aithišema)

trīs reizes paņem rokās un liek atpakaļ sietā pēc tam, kad ir tos noskūpstījusi (šie graudi paliks uz pītā paklāja, uz kura trīs nākamās dienas sēdēs ligava, lai būtu auglīga). Visumā variantu analīze apliecina *brīvību*, ko nodrošina tas, ka improvizē ar skaidri neizteiktām praktiskām shēmām, nevis ar eksplīcitu modeli: visur ir atrodami tie paši priekšmeti un tās pašas darbības, kopīga ir arī vispārējā prakses nozīme, bet ir arī aizstājēji, piemēram, aģenti (*qibla*, vīramāte, ligava, piemēram) un priekšmeti, kā arī ar tiem veiktās darbības (tas arī nosaka *pareiza*, vispilnīgākā, viszīmīgākā varianta meklējumus, kuri vismaz sākumā orientēja manis paša kolekciju). Viss notiek tā, it kā aģenti uz labu laimi, ar vietējo tradīciju pa pusei kodificētu improvizāciju palīdzību radītu visas prakses, kas radušās no vienas (vai vairākām) shēmas (ām), kuras atlasītas atkarībā no rituāla dominējošā nolūka: shēma "augt un vairoties", shēma "lauzt (vai deflorēt)", saplēšot olu, kas kalpo par mērķi, novietota sietā vai uz šķīvja, kur ir bijusi henna un kas ligavainim jāsasit ar kājas spērienu (Sidaiha), shēma "apvērst pasauli" – pārkāpt sliekšnim, tam *nepieskaroties* (uz "maģiska ekrāna", dažkārt melnādainā, muguras), un spogulis.

Tāpat arī "aršanas sietā" (*agherbal elh'erth*, no tā cēlies rituāla nosaukums, *thagerbalt*), ko nes arāja sieva un tai seko bērni, simbolizējot vairošanos, atkarībā no reģiona dažādos dienas brīžos (rīts, kad arājs dodas projām no mājas, kad, ierodoties uz lauka, viņš iejūdz vēršus, vai dienasvidus maltītes laiks) viemēr ir pankūkas, sausas pupas, graudi un granātābols. Saskaņā ar tradīciju arājs pārtrauc darbu, pabaro lopus, tad, nostādamiem vēršu priekšā, uz tiem, uz arklu vai pat uz zemi vispirms met graudus, pēc tam pankūkas (bērni tās mēģina noķert), kas nozīmē devīgumu (ar to garantē labklājību) un arī upurēšanu. Pēc tam, kad ir aizsūtījis bērnus tālāk, viņš beidzot sviež granātābolu, kas jānoķer visveiklākajam. Tādējādi bērni skraida no lauka uz lauku. Saskaņā ar citu šā rituāla pierakstu (Hénine, 1942), sietā cita starpā ir aušanas suka; pēc tam, kad izteikusi dažus lūgšanu vārdus, sieviete ieliek divas svaigas olas pēdējā izdzītajā vagā, un vīrs dzen jaunu vagu, tad atpūtina un paēdina vēršus: ja olas ir veselas, gads būs labs; kad sieva ir ierakusi lauka stūrī amuletu, dalībnieki apēd visu, kas ir sietā. No neskaitāmajiem variantiem atzīmēsim vēl šo: arājs ar lemesi pārgriež divus granātābolus, dažus plāceņus un pankūkas, pārpalikumu izdala klātesošajiem; ziedojumus ierok pirmajā vagā.

Varētu minēt neskaitāmus piemērus par divu rituālu sakritību: ar pienu apslaka ligavu (un viņas svītu), kas bieži vien pati ķeras pie apslacīšanas ar ūdeni vai pienu, ieejot jaunajā mājā, tāpat kā mājas saimniece apslaka ar ūdeni vai pienu arklu brīdī, kad to ved uz lauka. Līgavai dod atslēgu, ar kuru viņa piesit pie durvju stenderes (citos gadījumos ar atslēgu novelk zem līgavas drēbēm, kad viņu ģērbj); sēklas maisā liek atslēgu, dažkārt atslēgu iemet vagā.

Slepkavības neatzišana un augšāmcelšanās solījums, ar ko beidzas ražas novākšanas rituāls, šeit realizējas kā izvarošanas un vardarbības noliegums, kas ir sēklas augšāmcelšanās priekšnosacījums.⁴⁷ Vērša upurēšana un kolektīvā patērēšana var tikt saprasta kā grauda cikla mimētiskais priekšstats, kurā graudam jāmirst, lai pabarotu grupu, – upuris ir jo ievērojamāks, ja upurēts tiek cilvēkam vistuvākais dzīvnieks, kas visciešāk ir saistīts ar viņa dzīvi, darbiem un, galvenais, ar viņa bailēm, saskaroties ar kosmisko ritmu nenoteiktību (no kuriem dzīvnieks ir atkarīgs un kuru sastāvdaļa tas ir tikpat lielā mērā kā pati cilvēce).

Ziemas saulgriežos zeme, atdusoties uz vērša ragiem, pārvietojas no viena raga uz otru un rodas liela kņada, kuru dzird vienīgi izbiedētie vērši, kas atteiktos no barības un zaudētu spēkus, ja visa ģimene kūti neceltu lielu troksni, daudzot traukus un sakot: “Vērši, nebaidieties ne no kā, saule pastaigājas.” Pavasara ekvinocijā, kad “saule griežas” un dienas kļūst garākas, “lai vērši nesaprastu, ka viņu darba laiks pieaugs”, kūti tāpat ceļ troksni (pēc dažu informatoru vārdiem tā ir “gatavības” diena *ennayer* beigās, kad pirms ritausmas iet kūti un vēršiem ausī kliedz: “Priecājieties, vērši, *ennayer* ir beidzies!”)

Neatzītu slepkavību, dzīvnieka, gandrīz cilvēciskas būtnes – starpnieka un mediators starp dabas un cilvēka pasauli – upurēšanu, kura ķermeni traktē kā sociālā ķermeņa attēlu un aizstājēju, noslēdz kopīga maltīte, kas praktiski realizē mirušo augšāmcelšanos, jo pilnā mērā iemieso aksiomu “dzīvību pret dzīvību”, kas reiz pieļāva upurēt vistuvāko senčiem – sirmgalvi – apmaiņā pret lietu, lai izdzīvotu grupa. Un šī jēga ir jo izteiktāka, ja kopīgā maltīte, kas apvieno visu grupu, ietver sevī arī mirušo izsaukšanu: svešinieks (*aghrib*) nevar “izsaukt” nevienu priekšteci un viņu “neizsauks” (*asker*, izsaukt un augšāmcelt) neviens pēctecis, tas atgādina par piederību grupai, kas apliecina sevi ar pulcēšanos un kopīgām maltītēm. Šai grupai ir vara nosaukt un izsaukt priekštečus, un tā ļauj būt pārliecinātam, ka pēcteči piesauks un izsauks tieši grupas locekļus.⁴⁸

⁴⁷ Tieši šo nāves un augšāmcelšanās dialektiku izsaka paruna (kas tagad ļoti bieži tiek piesaukta sagrozītā nozīmē paaudžu konfliktu sakarā): “No dzīves viņi gūst nāvi, no nāves – dzīvi” (shēma, kas atspoguļojas miklās: “Mīrušais iziet no dzīvā”: ola; “Dzīvais iziet no mirušā”: cālis).

⁴⁸ “Svešinieka kaps” vai tāda vīrieša kaps, kam nav vīriešu kārtas pēcnācēja, ir viena no vietām, uz kuriem pārvieto ļaunumu: šādu vietu atrod gandrīz katrā ciematā, pārklātu ar māla lauskām, dubļiem, plātnēm, kas ir kalpojuši, lai “fiksētu ļaunumu.” Dažās vietās (Sidiaha) nezina svešinieka kapu, bet tā ir apzīmēta vieta, Sidiali Algariba, kas pilda to

Pie mirušo augšāmcelšanās caur dzīvajiem ir vērsts katrs simbolisma aspekts, it īpaši kulinārā: tā pupa, kas ir galvenokārt viriešu un sausā sēkla, savienojumā ar kauliem, kas ir dvēseles patvērums, gaida augšāmcelšanos un kopā ar pelēkajiem zirņiem un labību veido *ufthyen* (vai *ilafthayen*) graudus, kuri vairojas un palielinās vāroties⁴⁹ un kurus ēd pirmās aršanas laikā (un arī *ennayer* priekšvakarā un īpaši *Achura*); pupa ietilpst arī *abisar* (viriešiem paredzēts ēdiens); tā ir to lietu skaitā, kuras met pirmajā vagā. Gandrīz caurspīdīgs mirušo simbols (mikla: “Es iestādīju pupu, tā nepiecēlās” – mirušais; Genevois, 1963, 10), kuru barību tā veido (“Es redzēju, kā mirušie grauž pupas”: es gandrīz nomiru), pupa iemieso nāvi un augšāmcelšanās simboliku kā izkaltusi sēkla, kas saskaņā ar rituāliem noslēpjas dabas mitrajā klēpī, piebriest, lai atkal augšāmceltos, vairotos, un ir pirmā augu dzīvības pazīme pavasarī.

Aušanas gadījumā (sk. 5. shēmu), kas, kā tas jau sen tika atzīmēts (Basset, 1922, 154), ir pilnīgi homologa (pat divdomīgi) agrārā cikla struktūrai, bet ir vēl saprotamāka, tāpēc ka reducēta uz diviem spēcīgiem laika punktiem – stellu uzstādīšanu, kas saistīta ar aršanas sākumu, un auduma izņemšanu no stellēm, kas saistīta ar ražas novākšanu, tā ir aksioma, kura vada visu upurēšanas loģiku un tiek izrādīta gandrīz pilnīgi skaidri.

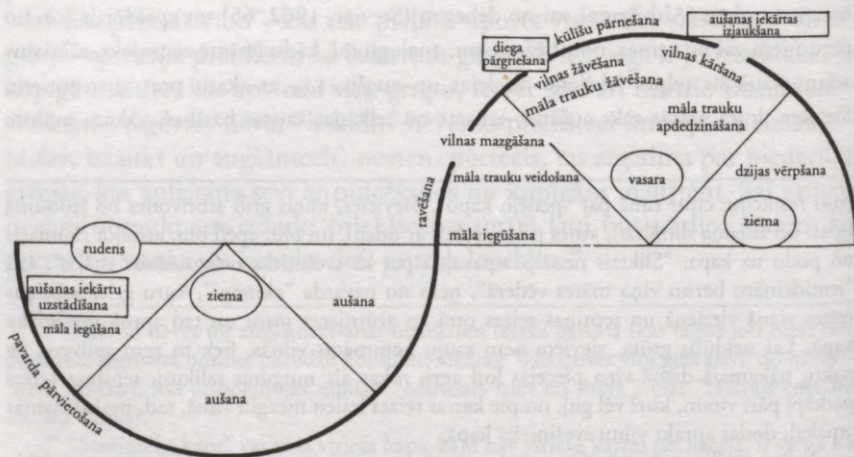
Ari bez struktūras homoloģijās ir liels skaits norāžu, kas tieši apliecina atbilstību starp agrāro un aušanas ciklu: aušanas iekārtas uzstādīšana tiek veikta rudenī augoša mēness laikā (“Viģes un kazenes ir gatavas, bet mums nav pārklāju”); virsējais rāmis, no austrumiem (Aithišema) vai no debesīm (Servier, 1962, 65) un apakšējais (..), no rietumiem vai no zemes, norobežo telpu, analogu tai, kādu iezīmē zemnieks, sākdam aršanu; auž šīs telpas iekšienē no lejas un augšu, t.i., ar skatu pret austrumiem. Sieviete, kura grasās sākt aušanu, atturas no jēlkādas sausas barības; vakara maltīte

pašu funkciju; citur runā par “pēdējo kapu”. Sieviete, kuras grib atbrīvoties no ļaunuma (īpaši no zidaiņa slimības), atnes podu, pilnu ar ūdeni, un olu, apēd olu, atstājot čaumalas un podu uz kapa: “Sliktais nenāks atpakaļ, tāpat kā svešinieks neatgriezīsies mājās”. Lai “iemidzinātu bērnu viņa mātes vēderā”, ņem no pavarda “akmeni”, kuru griež septiņas reizes vienā virzienā un septiņas reizes otrā ap grūtnieces jostu un tad aprok svešinieka kapā. Lai nekļūtu grūta, sieviete ņem sauju ķemmētas vilnas, liek to zem spilvena pa nakti; nākamajā dienā viņa piecēlas ļoti agri, rokas aiz muguras salikusi, septiņas reizes pārklāj pāri vīram, kurš vēl gul, un pie katras reizes iesien mezglu vilnā, tad, neskatoties atpakaļ, dodas aprakt vilnu svešinieka kapā.

⁴⁹ Par *ajedjig* sauc arī šo ātri augošo un ražīgo augu kopumu – labība, pupas un pelēkie zirņi, ar kuru palīdzību izsaka laimes un labklājības vēlējumus (“Lai tie zeļ un plaukst”, “Lai tie vairojas un atražojas”).

nemainīgi sastāv no mitras barības, kuskusa un pankūkām (*thighriffin*) utt. (Chantréaux, 88). Daudzas pazīmes rāda, ka aušanas cikls, tāpat kā grauda cikls, praktiski ir identificējams ar radišanas procesu, t.i., augšāmcēlšanos: *thanslith*, trīsstūra motīvs, ar kuru sākas aušana un kurš, kā tas bija redzams, iekļaujas priekšstatā par “kāzu lampu”, ir auglības simbols. Stāsta, ka aušanas mākslu mācīja Titema Tahitūsta. *Ihittusen* kalēja sieva, no Aitidžeras, vietas, kas slavēta ar paklājiem, viņa bija ņēmusi par paraugu brīnišķīga auduma fragmentu, ko atrada kūtsmēslos. Tas attēlo čūskas ādu – augšāmcēlšanās simbolu (Chantréaux, 219).

Bīstamās pretstatu apvienošanas operācijas izšķirošais moments un it īpaši pavedienu krustošana, kas rada *errub*, dvēseli (eifēmisms, kas apzīmē bistamu lietu), vienmēr tiek uzticēts vecai sievietei, kura nav tik vērtīga un ir mazāk ievainojama (Chantréaux, 110). Pēc kāda teicēja vārdiem, steļļu ienākšana mājā ir jaunas personas ienākšana, kas ir jāsamaksā ar dzīvību; lai novērstu šo draudu, uz sliekšņa nogriež galvu vistai, kuras asinis izlej uz viena no stāviem, vistu vakarā apēd (var arī mazgāt pagalmā mārciņu vilnas, “kas nav redzējusi ūdeni”, un ar šo ūdeni aplacīt stelles). Tāpat kā pēdējo kūliti bieži ar roku nogriež lauka saimnieks, arī dažkārt mājas saimniecei pienākas noņemt audumu, neizmantojot dzelzi,



5. shēma. Sieviešu darba cikls

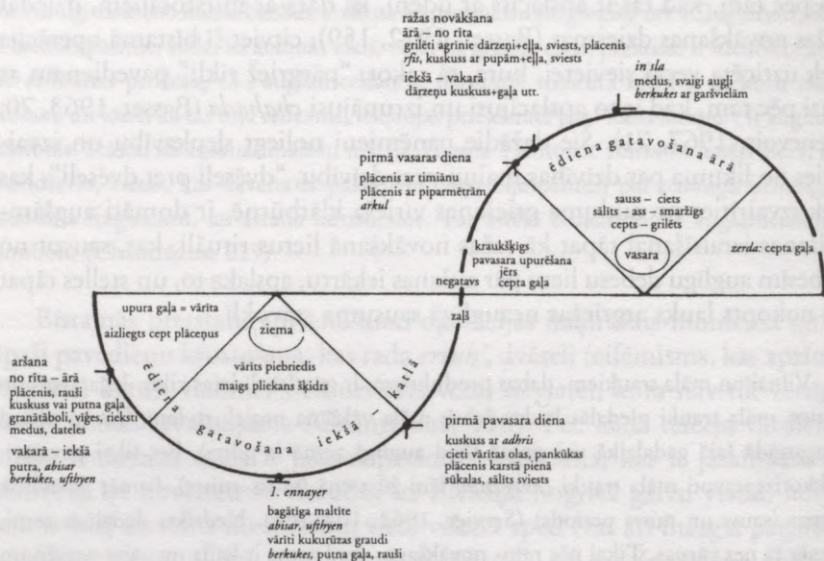
un pēc tam, kad tas ir apslacīts ar ūdeni, kā dara ar mirstošajiem, dziedāt ražas novākšanas dziesmas (Basset, 1922, 159); citviet šī bīstamā operācija tiek uzticēta vecai sievietei, kura, tā sakot, "pārgriež rikli" pavadienam ar nazi pēc tam, kad ir to apslacijusi un izrunājusi *chabada* (Basset, 1963, 70; Genevois, 1967, 71). Šie dažādie paņēmieni noliegt slepkavību un izvairīties no likuma par dzīvības maiņu pret dzīvību, "dvēseli pret dvēseli", kas liek izvairīties no auduma griešanas vīrieša klātbūtnē, ir domāti augšāmcelšanas izraisīšanai tāpat kā ražas novākšanā lietuos rituāli, kas, saucot no debesīm auglīgu debesu lietu pār aušanas iekārtu, apslaka to, un stelles tāpat kā nokopts lauks atgriežas neauglīgā sausuma stāvoklī.

Vilnai un māla traukiem, dabas produktiem, ir gandrīz līdzīgs cikls. Izgatavoti no zemes, māla trauki piedalās lauka dzīvē: māla vākšana notiek rudenī; bet to nekad neapstrādā šajā gadalaikā vai ziemā (kad auglīgā zeme ir pilna), bet tikai pavasarī. Tikko izgatavoti māla trauki (*azegzaw*) lēni žūst ēnā (sauss–mitrs), kamēr gatavinās vārpas (sauss un mitrs periods) (Servier, 1962, 164–166). Nedrīkst dedzināt zemi, kamēr tā nes vārpas. Tikai pēc ražas novākšanas, kad zeme ir kaila un vairs neražo un kad uguns neriskē izkaltēt vārpas (sausā–sausā periods), var ķerties pie dedzināšanas zem klajas debess (sauss–sauss). Nocirptā vilna, tiklīdz beidzas aukstums, tiek mazgāta ar ūdeni un ziepēm brīdī, kad viss atveras un piebriest, tā tiek vārīta katlā, kur iemet kviešu graudus un pupas (*ufthyen*), lai vilnas šķipsnas piebriestu kā vārpas. Vilnu tāpat kā māla traukus žāvē sausi mitrajā periodā. To kārš sausā perioda vidū ar tipiski "sausu" un vīriešu instrumentu – kāršanas suku, vīrišķīgās nošķiršanās un raupjuma simbolu, kalēja darba produktu, kuru izmanto maskulinizācijas un profilaktiskos rituālos, ko veic vakara un mitruma izraisītu slimību atvairīšanai.

SHĒMU PĀRVIETOŠANĀS UN HOMOLOĢIJA

Kā tas skaidri redzams aušanas gadījumā, praktiski savstarpēji aizvietojamu shēmu lietošana ir pamatā homoloģijām, ko analīze atklāj dažādās prakses jomās. Piemēram, parastu vai neparastu ēdienu secību, kas, atkarībā no barības patērēšanai veltītā mimētiskā rituāla nozīmes⁵⁰, ir saistīta ar dažādiem agrārā gada laikiem (sk. 6. shēmu), lielos vilcienos skaidro opozīcija starp divām pārtikas produktu šķirām un divām operāciju šķirām: no vienas puses, *sausi* pārtikas produkti, graudaugi (kvieši un mieži), sausi

⁵⁰ Šī funkcija dažkārt ir skaidri izteikta: piemēram, kad sēj graudaugus, maigus augus, ir "jāēd maiga pārtika".



6. shēma. Ēdiena gatavošanas cikls

dārzeņi (pupas, pelēkie zirņi, lēcas utt.) vai kaltēta gaļa, kuru liek *vārīties katlā aukstā ūdenī, bez garšvielām*, mājas iekšienē vai kuru vāra tvaikos vai uzraudzē ar raugu (rauši), kopīgais visām šīm operācijām – likt *piepūsties*; un, no otras puses, *jēli* produkti, zaļi vai svaigi (tāda ir vārda *azegzaw* jēga, kas saistīts ar pavasari un zaļojošiem laukiem), kurus ēd *jēlus* (biežāk pavasarī) un/vai *ceptus* vai *grilētus* traukā *bufrah*⁵¹), ārpus mājas un stipri vircotus.⁵¹ Lai pilnībā saprastu novērotās variācijas, vēl jāatzīmē, ka pirmā kombinācija ir raksturīga rudens un ziemas beigām, sausā – mitrināšanas momentam, kad no apaugļotās zemes un sievietes gaida, lai tās piebriest, bet otra kombinācija ir saistīta ar pavasari, pārejas laiku, un vasaru, mitrā izkalšanas un norobežošanas no sievišķā laiku, kad visam, kas ir attīstījies iekšienē, piemēram, pupu un kviešu sēklām, ir jāatveras un jāiznāk ārpusē, lai gaismā nogatavotos.

Barība, kuru lieto ziemā, vairāk ir sievišķa, vasaras barība – vīrišķa. Ir saprotams, ka sieviešu barība visu sezonu ir atbilstošās vīriešu barības mitrā

⁵¹ Gaļu, kas ir dārgs un rets produkts, nekad necep uz oglēm (vienīgi tad, ja mājās ir slimnieks vai laikā, kad kauj lopus). Vasarā uz *kanun* cep piparus un tomātus. Rudenī gaļu tikai vāra, bet pavasarī var arī uzcept.

forma: vīriešu barībai, spēcīgai un barojošai, pamatā ir plācenis (*aghrum*) un kuskuss; viesim, kuru vēlas pagodināt, galvenokārt vīrietim, pasniegs vismaz kuskusu, pat ja tas ir no miežiem un, ja iespējams, ar gaļu; šādam viesim nekad nepasniedz zupu un kviešu vai mannas putru ne tik. Sieviešu ēdiens ir šķidrāks, nav tik barojošs, ne arī ass, galvenokārt putras, buljoni, mērces; sieviešu kuskuss ir pagatavots no miežiem vai pat no klijām un miltiem (*abulbul*)⁵². Protams, tas nemaz nav tik vienkārši: mannas bumbiņas, kaut vāritas ūdenī, ir sieviešu ēdiens, bet tas ir arī vīrišķīgākais sieviešu ēdiens, kuru dažkārt lieto vīrieši, tāpēc ka to var pasniegt kopā ar gaļu; un otrādi, *berkukes*, vīriešu ēdienu, var ēst sievietes, tāpēc ka tas ir vārīts, atšķirībā no kuskusa, kas ir tikai vienkārši pārliets.

Neaizraujoties ar sīku aprakstu, kas, atklāti runājot, būtu nebeidzams, ņemot vērā neskaitāmos svētku ēdienu variantus, kuros koncentrējas ar dažādiem periodiem saistītās ēdienu gatavošanas raksturīgās īpašības, var ātri atgādināt noturīgākās īpašības, paturot prātā to, ka ēdieni atšķiras nevis ar sastāvdaļām, bet ar *apstrādi*, kādai šīs sastāvdaļas tiek pakļautas un kas nosaka virtuves īpatnības. Tādējādi daži polisēmiski produkti ir sastopami ļoti dažādos gada posmos un rituālos: piemēram, kvieši, tāpat arī pupas, kuras ir raksturīgas aršanas, pirmās janvāra dienas, ražas novākšanas, sēru utt. mielastos, vai ola, sieviešu auglības simbols, kuru izmanto vīriešu iesvētīšanas rituālos pirmajā pavasara dienā. Aršanas dienā ārā, uz lauka ieturēta maltīte vienmēr ir vairāk vīriešu, t.i., "sausāka", nekā rudens un ziemas barība (tā pārsvarā ir *vārīta* vai tvaicēta) vai tā, kuru ēd laulību un bērnu mielastā; pirmās aršanas dienas vakara maltīte vienmēr ir veselu graudu *putra* vai kuskuss bez garšvielām (dažkārt gan šādu ēdienu izslēdz no pavasara pirmās dienas maltītes, "tāpēc ka skudras vairojas kā kviešu graudi"), vai

⁵² Dališana starp dzimumiem ir iezīmēta kopš bērnības. Starp publiskām *sociālās vērtības* zīmēm, kas piešķirtas zēnam, vistipiskākās ir kuģiši, ar kuriem atzīmē viņa dzimšanu un visus pārejas rituālus: "Ja pirmais atnācējs var mani izdzīt no manas mājas, tad kāpēc gan mana māte laida kuģišus (manai dzimšanai) (Boulifa, 167); Šī privilēģija iezīmējas pārtikā, apģērbā, spēlēs. Zēns ēd kopā ar vīriešiem, tiklīdz sāk staigāt un iet uz lauka. Kad viņš jau var var iet ganīt kazas, viņam ir tiesības uz launagu (viņu sauja, piens). Vīriešu spēlas ir sāncensīgas un rupjas; meiteņu spēles atdarina pieaugušo pienākumus, kas tiek tieši izspēlēti (zēns, kurš ir slimīgs, vārgs vai aug daudz māsu pulciņā un spēlē meiteņu spēles, tiek saukts par "meiteņu puiku" vai "savas mātes Mohanu"). Zēns uzturas ārpus mājas ar ganāmpulku vai arī ar vīriešiem sapulcē vai darbos (tiklīdz viņš iemācās staigāt, sievietes viņu padzen, teikdamas: "Ej ārā, un tu kļūsi par vīrieti." Sieviete, kura nes vīriešiem maltīti, pavada viņas dēls, arī pats mazākais, kurš it kā aizstāj vīru (daudzi vīrieši uzrauga savu sievu ar savu dēlu starpniecību). Meitenes paliek mājās, viņas slauka, gatavo ēst vai nodarbojas ar mazajiem.

ufihyen, ēdiens no kviešu graudiem un ūdenī vai tvaikos vāritām pupām (raksturīgs auglības simbols), vai *abisar*, galvenokārt arāja ēdiens, pupu biezenis, mirušo un augšamcelšanās ēdiens (šiem ēdieniem vienmēr pievieno augļus ar daudzām sēklām, granātābolus, vīģes, vīnogas, riekstus vai saldus produktus – medu, dateles utt., kas simbolizē “vieglumu”). Ir aizliegts cept plāceni, šo sauso un tikai vīrišķo barību, pirmo trīs aršanas dienu laikā; mēdz pat teikt, ka, ēdot ceptu gaļu (*thimechreth* upura vērša gaļu ēd vāritu), vērši var savainot sev kaklu. Pirmās *ennayer* dienas kuskusam (*berkukes*) pievieno putnu gaļu, tas ir tipisks sieviešu ēdiens (putni ir sieviešu personiskais īpašums). Bet tieši *ennayer* pirmās dienas priekšvakara laikā (dažkārt to sauc par “vecenēm”, *ennayer*), kad ziemas barības ģenerējošā shēma – padarīt mitro sausu – atklājas visskaidrāk: šajā gadījumā ir jāēd tikai sausi vāriti graudi (dažkārt kopā ar raušiem), tos saēdoties papildnam, nedrīkst ēst gaļu (“lai nelūstu kauli”) vai dateles (“lai neatklātu kauliņus”). *Ennayer* pirmās dienas maltīte (*Achura*) līdzinās aršanas sākuma maltītei: tā vienmēr ir bagātīga (pareģojuma rituāls) un sastāv no *abisar* vai *berkukes*, no raušiem vai putras.

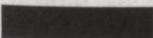
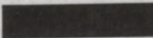
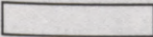
No pirmās pavasara dienas, vienlaikus ar to, ka sievietes pirmo reizi krāso delnas ar hennu, tradicionālajiem barojošajiem ēdieniem (*adhris*, tvaikos vārīts kuskuss ar cieti vāritām olām, no kurām sārtīgi jāpaēd) nāk klāt apcepti graudaugi (putraimi), kurus bērni ēd *ārā*, svaigi un zaļi produkti (pupas un citi dārzeņi) un piens (karsts vai vārīts).

Azal atgriešanos pavada sausa un vīriešu barība – *thasabwath*, sadrupinātas un vārošā pienā mērcētas sausas pankūkas, *thiklith*, siers, kuru gatavo no vārīta sarūguša piena un ēd tikai šajā dienā (Hassler), un putraimi ar sviestu. Sausās sezonas svētku maltītes raksturīgs savienojums ir plācenis un cepta gaļa, kurai klāt var dot kuskusu (atkarībā no tā, vai maltīte tiek ieturēta uz lauka vai mājās), ikdienas ēdiens sastāv no *effā* mērcēta plāceņa (sausa un vīriešu barība, pretstatā sviestam – mitram un sieviešu) un kaltētām vīģēm; ja maltītes ietur mājās, tās papildina apcepti dārzeņi.

Dienas struktūra (kas ļoti dabiski ietver piecas musulmaņu lūgšanas) veido citu, viegli nolasāmu to pašu principu lietojuma produktu. Mitrās sezonas diena saglabā nakts īpašības līdz tās gaišajai daļai: tāpēc ka ganāmpulks iziet un ienāk vienreiz, diena parādās kā nepabeigta sausās sezonas dienas forma (sk. 7. shēmu). Patiešām sākot no dienas, kuru sauc par “*azal* atgriešanos” un kura iezīmē sausās sezonas sliksni, kad mājsaimniece iznes uguni pagalmā, notiek strauja pāreja pie daudz sarežģītāka ritma, ganāmpulkam ienākot un izejot divreiz: pirmoreiz iet *ārā* rītausmā, atgriežas, tiklīdz sākas karstums, t.i., ap *doh'a*; otrā iešana *ārā* sakrīt ar dienas vidus lūgšanu, *dohor*, bet atgriešanās – ar tumsas iestāšanos.

Tāpat kā gads iet no rudens uz vasaru, virzoties uz priekšu no rietumiem uz austrumiem, diena (*as*) iet no vakara uz pusdienlaiku: vakara maltīte

Stunda	Sausā sezona	Mitrā sezona
5 elfjar	} ganāmpulka un vīriešu iešana ārā (lauki un tirgus)	
6		
7		
8		<i>leftar</i> (brokastis)
9 eddoh'a		
10	Ganāmpulka pirmā pārnākšana	ganāmpulka un vīriešu iešana ārā (lauki un tirgus)
11	<i>imekli</i> (maltīte)	
12	<i>azal</i> atpūta (<i>lemgil</i>)	A
13 eddohor	Ganāmpulka otrā iešana ārā	Z
14	<i>azal</i> noriet	A
15 eldâsar	<i>thanalbh</i> (launags)	L
16		ganāmpulka pārnākšana
17		
18		<i>imensi</i> (vakariņas)
19 el maghret	Ganāmpulka otrā pārnākšana	
20		
21 elâicha	<i>imensi</i> (vakariņas)	

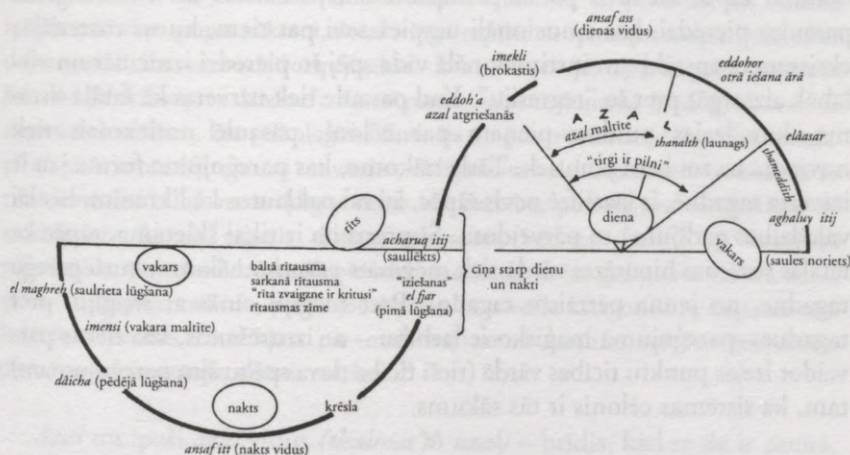
	mājās pavadītais laiks		atpūtas laiks (ārpus mājas)
	darba laiks (ārpus mājas)		

7. shēma. Ziemas un vasaras dienas ritmi

(*imensi*) ir pirmā un galvenā dienas maltīte. Kaut gan visa sistēma tiek organizēta saskaņā ar noslēgtu mūžīgās atgriešanās ciklu, kad vakars un rudens, vecums un nāve ir arī radīšanas un sēšanas vieta, laiks ir orientēts uz kulminējošo punktu, kuru pārstāv dienasvidus, vasara vai brieduma vecums (sk. 8. shēmu). Nakts savā vistumšākajā daļā, t.i., “nakts vidus” “tumsa”, kas apvieno vīriešus, sievietes un bērnus mājas visslēptākajā daļā, līdzās dzīvniekiem, slēgtā, mitrā un aukstā seksuālo attiecību vietā, kas saistīta ar kapu un nāvi, tiek pretstatīta dienai, precīzāk, tam, kas ir tās kulminācija, *azal*, brīdis, kad gaisma un karstums saules zenītā ir visspēcīgākie. Sakars starp nakti un nāvi, kura atgādina par sevi ar naksnīgiem trokšņiem, tādiem kā suņa vai šakāļa gaudošana vai gulētāju zobu griešana, kas līdzinās mirēju zobu griešanai, iezīmējas visos vakara aizliegumos: aizliegts peldēties vai vienkārši klaiņot gar ūdeņiem, īpaši stāvošiem, tumšiem, dūņainiem un smakojošiem, skatīties uz sevi spogulī, ieziest matus, pieskarties pelniem, visās šajās aizliegtajās praksēs kaut kādā veidā var pastiprināt nakts tumsas postošo ietekmi, ja tā saskaras ar vielām, kam ir tādas pašas īpašības (dažas ir gandrīz savstarpēji aizstājamas – mati, spogulis, tumši ūdeņi).

Rīts ir *pārejas* un *pārrāvuma* brīdis, *sliexsnis*. Stundās pirms gaismas aušanas, kad diena uzvar ciņā pret nakti, norisinās izraidīšanas (*asfel*) un šķīstīšanas rituāli (piemēram, no rīta, kad pie savrupa kazenāja uz noskausta zīdaiņa vai ļaunas acs (*aqlab*) upura, tiek kaisīti putraimi, kas iepriekšējā vakarā nolikti viņam pie galvas; dažos ļaunuma izdzīšanas rituālos vakarā iet uz pārrāvuma vietu, piemēram, robežu starp diviem laukiem, un dodas prom agri no rīta, atstājot tur ļaunumu). Tāpat kā daudzi pavasarī praktizēti rituāli, arī šie tiek veikti, lai paātrinātu un uzsvētu pārrāvumu ar tumsu, ļauno un nāvi, lai “sasniegtu ritu”, t.i., būtu atvērts gaismai, labajam un ar to saistītajai veiksmi.

Ievadišanas un nošķiršanas rituāli, kas iezīmē pārejas dienas, notiek, iestājoties dienai, vienalga, vai tā būtu vēšu pamošanās kūti ziemas saulgriežos, pirmā sniega rituāli, atjaunošanas rituāli gada pirmajā dienā (*ennayer*), oleandra zaru meklēšana, lai tos *aazla* laikā iestādītu laukos, ganu došanās projām, lai meklētu augus pirmajā pavasara dienā, ganāmpulka dzišana ganībās “*azal* atgriešanās” brīdī utt. Katrs rīts ir *dzimšana*. Rīts ir iešana ārā, *atvēšana* un atvēšanās uz gaismu (*fatah*’, atvērt, izplaukt ir sinonīms *s’ebah*’, būt ritam). Tas ir brīdis, kad dzimst diena (*thallalith wass*, dienas dzimšana), kad “gaismas acs” atveras un māja un ciemats, noslēgušies sevī uz nakti, izlaiž laukos vīriešus un ganāmpulkus. Rīts ir labākais brīdis pieņemt lēmumus un kaut ko uzsākt.



8. shēma. Sausās sezonas dienas struktūra

Mēdz teikt: “Rīts ir vieglums”; “Tirgus – tas ir rīts” (no rīta tiek veikti visizdevīgākie darījumi). “Medijumu daļa no rīta; nelaime tiem, kuri aizgulējušies.” Pirmās pavasara dienas rītā, gada visu rītu rītā modina bērnus, sakot: “Celieties, bērni, jo vairāk jūs nostaigāsi pirms saules lēkta, jo garāka būs jūsu dzīve.” Celties agri no rīta nozīmē nostāties zem labvēlīgām zīmēm (*leftah*, atvēršana, laba zīme). Tas, kurš ceļas agri, ir pasargāts no tikšanās, kas nes nelaimi, bet tam, kurš pēdējais iziet uz ceļa, par ceļabiedru var būt tikai vienacis (tāpat saistīts ar nakti kā aklais), kurš gaida gaišu dienu, lai dotos ceļā, vai klibais, kurš velkas aizmugurē. Celties ar gaiļa dziesmu nozīmē stāties rīta eņģeļu aizbildniecībā un pateikties tiem. Tieši no rīta, šajā sākuma brīdī, ļoti bieži notiek pareģojuma rituāli: piemēram, ļoti agri sauc kazas, aitas vai govīs un atkarībā no tā, vai pirmās nāk aitas (govīs) vai kazas, gads būs labs vai slikts.

Rīts, tāpat kā homologi agrārā gada vai cilvēka dzīves laiki – pavasaris vai bērnība – būtu pilnīgi labvēlīgs – iezīmējot gaismas, dzīvības, nākotnes uzvaru pār nakti, nāvi, pagātņi –, ja rīta pozīcija nepiešķirtu tam bīstamo spēju noteikt nākotni, kuras sastāvdaļa tas ir un kuru tas vada, būdams cikla sākuma moments. Pēc būtības labdabīgs, rīts ir bīstams kā nelaiemes iespējamība, tāpēc ka spēj noteikt dienas likteni – laimīgu vai

nelaimīgu. Uz brīdi pakavēsimies pie šīs loģikas, kura nav līdz galam skaidra, tāpēc ka tā ir pārāk pašsaprotama, jo balstās uz kvazimaģisku pasaules pieredzi, kas emocionāli uzspiež sevi pat tiem, kurus materiālās eksistences apstākļi un institucionālā vide spēj šo pieredzi iznīcināt un vislabāk aizsargāt pret šo “regresiju”. Kad pasaule tiek uztverta kā fatāla sistēma, kur izejas punktu pieņem par cēloni, pasaulē notiekošais tiek novirzīts uz to, kam jānotiek. Tāda nākotne, kas pareģojuma formā jau ir ietverta tagadnē, ir jāatšifrē nevis tāpēc, lai tai pakļautos kā liktenim, bet lai vajadzības gadījumā to pārveidotu. Šī pretruna ir tikai šķietama, tāpēc ka fatālas sistēmas hipotēzes vārdā tiek mēģināts *pārtaisīt* nākotni, kuru pareģo tagadne, no jauna pārtaisot tagadni. Pret maģiju cīnās ar maģiju, pret tagadnes—pareģojuma maģisko iedarbību – ar izturēšanos, kas tiecas pārveidot izejas punktu ticības vārdā (tieši ticība deva spēku šim pareģojumam) tam, ka sistēmas cēlonis ir tās sākums.

Cilvēki rūpīgi pēta zīmes (*esbuh'*, pirmā sastapšanās ar rītu, laba vai slikta zīme), kurās sevi piesaka ļaunie spēki un no kuru iespaida pūlas tikt vaļā: tas, kurš satiek personu ar piena krūku, saskata tajā labu zīmi; tas, kurš, vēl gulēdams, dzird, kā cilvēki strīdas, iztulko to kā sliktu zīmi; tam, kurš rītausmā sastop kalēju, klibo vai vienaci, sievieti ar tukšu ādas maisu, melnu kaķi, būs “jāpārtaisa savs rīts”, jāatgriežas naktī, pārkāpjot sliekšnim pretējā virzienā, atkal jāapguļas un jāatkārto sava “iziešana”. Ievadišanas dienas rīts, piemēram, pirmās pavasara dienas rīts, var noteikt, kāda būs visa diena, dažkārt pat viss gads vai dzīve. Tāpēc ka vārdu un lietu maģiskā iedarbība tur istenojas ar īpašu intensitāti, eifēmismu lietojums tiek uzspiests īpaši: no visiem aizliegtajiem vārdiem no rīta visbriesmīgākie ir visi tie, kuri izsaka noslēguma darbības vai momentus: aizvērt, izdzēst, griezt vai, mazākā mērā, beigt, izsmelt, aiziet, izliet – vārdi, kas spēj *izraisīt* pārrāvumu, priekšlaicīgu sairumu, tukšumu vai neauglību. Ticība vārdu varai ietver sevī to, ka attiecībā ar pasauli jebkuru vārdos vai žestos izpaustu pārkāpumu *ieliek formās* – priekšrakstītās formās, kas var izraisīt kosmiskas sekas. Piemēram, ir zināms, ka īpaši jāuzrauga sava valoda mazu bērnu, nesen apgriezītu zēnu vai jaunlaulāto klātbūtnē, ir tik daudz ārkārtīgi ievainojamu būtņu, kuru nākotne, t.i., augšana, vīrišķība un auglība, nav noteikta; tāpat liels skaits pavasara tabu un aizliegumu ir praktiski eifēmismi, ar kuriem tiecas novērst draudus – ar vārdiem vai žestiem – kultivētās dabas auglībai. Gala rezultātā pats *praksi ritualizācijas* fakts stereotipizējot tiecas izvairīties no kļūdām, kas ir iespējamās improvizējot un var izraisīt sociālus konfliktus vai dabas katastrofas. Tāpat kā attiecībā starp savstarpēji svešām grupām, apmaiņu un konfliktu ritualizācija (vai tā būtu *thawsa*, šaušana mērķī, vai pieklājība un tās formulējumi) tiecas iepriekš samazināt iespēju pieļaut

klūdainu vārdu vai žestu; arī attiecībā ar dabas spēkiem lieli kolektīvie rituāli, kurus vada, neatstājot vietu izdomai vai individuālai fantāzijai, tās personas, kas vislabāk spēj noteikt visas grupas nākotni, tiecas stingri regulēt tās apmaiņas starp cilvēkiem un dabas pasauli, kuras ir visdzīvotspējīgākās – istā nozīmē – jo, tāpat kā goda apmaiņas, šeit dod “dzīvību pret dzīvību”. Kā to parāda salīdzinājums ar brīvi izvēlētiem vai slepeniem rituāliem, kur psiholoģiskā funkcija un privātā ieinteresētība iznāk priekšplānā, tieši kontrolējot žestus un vārdus, obligāto un kolektīvo rituālu rezultāts ir ne tikai izvairīšanās no nesavaldīgas runas vai darbības postošajiem rezultātiem vai steidzīguma, kas ir cēlonis sliktam sākumam, bet tas nozīmē arī kontrolēt psiholoģisko pieredzi līdz pat šīs pieredzes atcelšanai dažos gadījumos vai arī, kas ir viens un tas pats, radīt to, pakļaujot darbību sava veida kategoriskam imperatīvam: kolektīvās prakses fakts kļūst par nodomu, un tā rezultāts var būt subjektīvas pieredzes un *institūcijas* sajūtas radišana.⁵³

Azal un īpaši *azal* vidus (*thalmas'th uzal*) – brīdis, kad saule ir zenītā, kad “*azal* ir viskarstākais”, gaiša diena – nostājas pretī gan naktij, gan rītam, mazai gaismiņai, dienas nakts daļai. Tāpat kā gada viskarstākais, vissausākais, visgaišākais laiks, *azal* ir dienas diena, sausā sausais, kas kaut kādā veidā virza līdz pilnam uzplaukumam sausās sezonas raksturīgākās īpašības. Tas ir galvenokārt vīriešu laiks, brīdis, kad tirgi, ceļi un lauki ir pilni (vīriešiem), kad vīrieši ir ārā, lai nodarbotos ar saviem vīriešu pienākumiem. (Rituālā, kuru praktizē, lai veicinātu jaunas meitenes laulības, burve iedez lampu – *mes'bah*, iecerētā vīrieša simbols – *azal* stundā). Miegas *azal* laikā (*lamqil*) ir ideāla robeža vīriešu atpūtai, tāpat kā lauki ir parasta miega vietas robeža, tāda kā piedarbs, vissausākā un visvīrišķīgākā

⁵³ Kultūras imperatīva īpašība ir veikt zināmu kulturalizāciju vai, ja labāk tik, visa, kam tas pieskaras, *denaturalizāciju*, vienalga, vai tās būtu bioloģiskas vai psiholoģiskas vajadzības, kas tādējādi pārveidojas un sublimējas, kā smieklī vai asaras, vai klimatiskas un morfoloģiskas vajadzības. Tāda ir laika rituālā sadalīšana, kas attiecībā uz klimatiskām sadalīšanām ir tas pats, kas instituēti smieklī vai asaras attiecībā uz “spontāniem” smieklīem vai asarām. Novērots, ka ziemas dienai raksturīgais ritms saglabājas gan mitrās sezonas visaukstākajos periodos, gan vissiltākajos, jau “pavasariņajos”, periodos. Rituāla loģikas autonomija attiecībā pret objektīvajiem nosacījumiem ir vēl redzamāka apģērbā, kas, būdams *sociālā statusa* simbols, nepakļaujas klimata variācijām. Kā lai vasarā novelk burnusu, ja vīrietis bez burnusa ir apkaunots? Kā lai nevelk kājās ziemas mokasīnus, lai pļautu vai veiktu lielu attālumu kalnos, ja zina, ka tieši šie apavi raksturo īstu zemnieku vai labu soļotāju? Kā lai mājas saimniece atsakās no tradicionālā apmetņu pāra, kurus tā valkā, aiztaisītu priekšā, un kuri simbolizē viņas varu, viņas ietekmi pār vedeklām un viņas varu mājas pārvaldīšanā, tāpat kā josta, pie kuras ir piekārtas pārtikas glabātavas atslēgas?

vistuvāk mājai esošā vieta, kur bieži guļ vīrieši. Saprotams, ka *azal*, kas pats par sevi ir sausā un neauglīgā sastāvdaļa, ir cieši saistīts ar nokopto lauku tuksnesīgumu (*lakhla*).

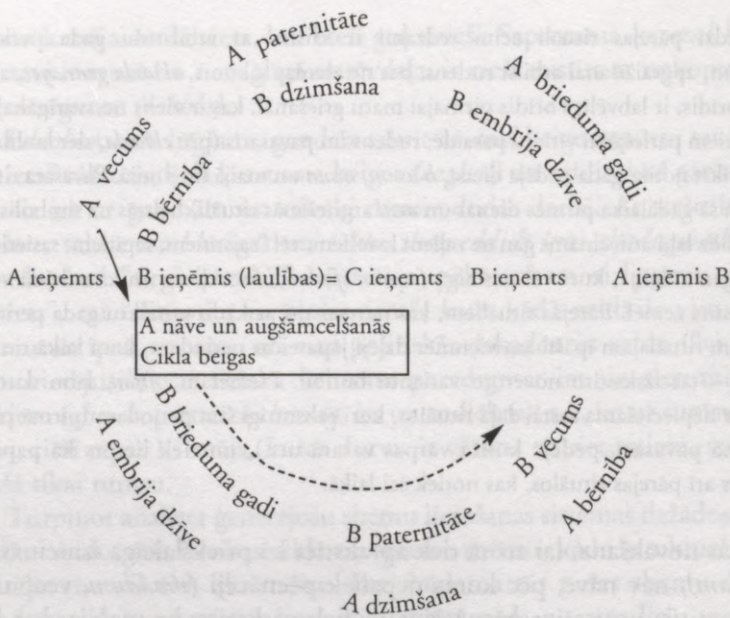
Eddohor, otra lūgšana, gandrīz sakrīt ar *azal* beigu atpūtu: tas ir “*azal* norieta” sākums, lielā karstuma beigas (*azghal*) un brīdis, kad ganāmpulks otrreiz iet uz ganībām un cilvēki otrreiz dodas darbā. Ar trešo lūgšanu, *elaâsar*, sakrīt *azal* beigas un sākas *thameddith* (vai *thadugwath*): tā ir stunda, kad “tirgi ir tukši” un stājas spēkā vakara aizliegumi. “Sauls noriets”, tai “sliecoties uz rietumiem”, kaut kādā veidā ir visu norieta formu un īpaši vecuma, arī visu politiskās dekadences veidu (“viņa saule ir norietējusi”) vai fiziska krituma paradigma: iet uz rietumiem, uz norietu (*ghereb*, pretstatā *cherraq*, iet uz saullēktu), t.i., iet uz tumsu, nakti, nāvi, tieši tāpat kā māja, kuras durvis ir vērstas uz rietumiem, var ielaist iekšā tikai tumsu.

Turpinot analizēt ģenerējošu shēmu lietošanas sistēmas dažādos laukos, varētu veidot arī dzīvības cikla sinoptisko shēmu, kādu strukturē pārejas rituāli: visa cilvēku eksistence, kas, būdama tās pašas shēmu sistēmas produkts, tiek organizēta homologi agrārā gada un citu lielu temporālo “virķņu” organizācijai. Līdz ar to dzemdēšana (*akhlaq*, radišana) acīm redzami ir saistīta ar vakaru, rudeni, ar mājas naksnīgo un mitro daļu. Tāpat arī grūsnības laiks atbilst grauda pazemes dzīvei, t.i., “naktīm” (*eliali*): grūtniecības, arī auglības tabu, ir vakara un sēru tabu (skatīties uz sevi spogulī, naktij iestājoties, utt.); sievietē stāvoklī, līdzīga piebriedušai zemei pavasarī, veido daļu no mirušo pasaules (*juf*, kas nozīmē sievietes grūtnieces vēderu, nozīmē arī ziemeļus, kas ir līdzvērtīgi naktij un ziemai). Iznēsāšana, tāpat kā dīgšana, ir identificēta ar vārišanu katlā: pēc dzemdībām mātei pasniedz vārītu ziemas, mirušo un aršanas barību, it īpaši *abisar* (mirušo un sēru mielastu maltīte), kuru, izņemot šo gadījumu, nekad neēd sievietes, un pēdzemdību periodā, četrdesmitajā dienā, ūdenī vārītu rupju kuskusu (*abazin*), kas ir auglības, vairošanas zīme, to ēd arī pirmajā aršanas dienā, ēd arī pankūkas, raušus un olas. Dzemdības asociējas ar “atvēršanos” ziemas beigās, un šeit ir atrodami visi aizvēršanas aizliegumi, kas novērojami šajā laikā (sakrustot kājas, rokas, nēsāt rokassprādzi, gredzenu vai stīpiņu utt.). Homoloģija starp pavasari, bērnību un ritu, ievadišanas periodi, kuriem raksturīga neskaidriība un gaidas, parādās starp citiem kā pareģojuma rituālu bagātīga praktizēšana, un rituālos, kas domāti saišu saraušanai ar mājas un mātes pasauli un veicina iziešanu vīriešu pasaulē (pirmā matu griešana un pirmā iciešana tirgū).

Daudzi pārejas rituāli acīm redzami ir saistīti ar atbilstošu gada periodu: piemēram, apgraizīšanai atbilst rudens, bet ne ziemas sākums, *elâazla gennayer*, atdališanas brīdis, ir labvēlīgs brīdis pirmajai matu griešanai, kas ir viens no svarīgākajiem momentiem pāriešanai vīriešu pasaulē; rudens un pavasaris (pēc *elâazla*) der laulībām, kas nedrīkst notikt gada pēdējā dienā, *h'usum, nisan* un maijā un jūnijā. Pavasara rituāli (un īpaši šā gadalaika pirmās dienas un *azal* atgriešanās rituāli) balstās uz simbolismu, kas vienlīdz labi attiecināms gan uz zaļiem kviešiem, vēl "saistītiem, sapītiem, sasietiem" (*iqan*), gan zīdaiņa, kurš vēl nestaigā (*aqnan ifadnis*), locekļiem un kaut kādā veidā ir piesaistīts zemei. Pārejas rituāliem, kas nav saistīti ar kādu noteiktu gada periodu, par savām rituālajām īpašībām vienmēr daļēji jāpateicas periodam, kura laikā tie tiek izpildīti – tas izskaidro novēroto variantu būtību. Piemēram, *nisan*, labu darošais ūdens, ir nepieciešama sastāvdaļa rituālos, kuri raksturīgi šim periodam (pirmā piena slaukšana pavasarī, pēdējā kūliša vārpa vasarā utt.), un tiek lietots kā papildu elements arī pārejas rituālos, kas notiek šai laikā.

Ražas novākšana, lai arī tā tiek aprakstīta kā priekšlaicīga iznīcināšana (*anâadam*), nav nāve, pēc kuras nepaliek pēcnācēji (*maâdum*, vecpuisis, kurš nomiris, neatstājot pēcnācējus) – tiek uzskatīts, ka maģija, kas ļauj bez ierunām iegūt peļņu no pretrunīgām darbībām, panāks augšāmcelšanos jaunā apaugļošanas aktā. Tieši tāpat vecums ir orientēts uz rietumiem, saulrietu, tumsu un nāvi, šajā galvenokārt postošajā virzienā, bet vienlaikus tas ir arī vērstas uz austrumiem, uz atdzimšanu jaunā piedzimšanā. Cikls beidzas ar nāvi – t.i., rietumos – tikai svešiniekam (*aghrīb*): universā, kur sociālā eksistence paredz, ka saite ar senčiem tiks uzturēta caur priekštečiem un ka cilvēks tiks savu pēcnācēju "pieminēts" un "izsaukts", tāda svešinieka, cilvēka no rietumiem (*el gharb*) un trimdas (*el ghorba*), nāve, kuram nav pēcnācēju (*anger*), ir vienīgā absolūtas nāves forma.

Šādi iezīmētā cikla dažādas paaudzes ieņem dažādas pozīcijas: diametrāli pretējas tās ir paaudzēm, kuras seko viena aiz otras, tēva un dēla paaudzes (pirmais rada otro un sasniedz vecumu, kad otrais vēl ir bērībā), tādas pašas pozīcijas ieņem vectēva un mazdēla paaudzes (sk. 9. shēmu). Tāda ir loģika, kas, pārvērzdamā dzimšanu par atdzimšanu, liek tēvam visos gadījumos, kad tas ir iespējams, dot savam pirmajam dēlam sava tēva vārdu (nosaukt, *asker*, nozīmē "augšāmcelt"). Uz lauku iedarbojas pilnīgi homologs divgadaugu sekas cikls: tāpat kā *paaudzju cikls* beidzas ar A nāvi un atdzimšanu, t.i., kad B rada C, tāpat lauka cikls beidzas, kad lauks A ir kļuvis par papuvi, gaidot savu atdzimšanu visu laiku, kamēr ilgst uzarta lauka dzīve, tas "atdzimst" ar aršanu un sēju, t.i., brīdī, kad lauks B atkal kļūst par papuvi.



9. shēma. Atražošanas cikls

Ir redzams, kā slepkavības aizliegšana ar *cikla ieviešanu* tiecas aptvert arī pašu “dabisko” nāvi. Pretēji zinātnieku ilūzijai mirušo atdzimšanas gaidīšana ir tikai jau izveidotu shēmu pārvietošanas produkts šajā prakses sfērā, kas vistiešāk ir vērsta uz pasaulīgo vajadzību apmierināšanu.

Līdz ar to prakses loģikai par savu efektivitāti jāpateicas tam, ka fundamentālo shēmu izvēlē, kuras tā liek lietā, izmantojot simbolu polisēmiju, tā piemērojas katras prakses jomas īpašai loģikai. Tas izskaidro neskaidrības, pat nesakarības, ar kurām nākas sastapties, tiklīdz ir mēģinājumi metodiski salīdzināt visus shēmu sistēmas atsevišķos lietojumus. Tāpat kā viens un tas pats vārds iegūst atšķirīgu nozīmi katrā no šīm plašajām lietojuma jomām, paliekot “nozīmju ģimenes” robežās, fundamentālas struktūras realizējas nozīmēs, kas ir ļoti atšķirīgas atkarībā no prakses lauka, lai arī tām vienmēr ir kāda kopīga īpašība vismaz ar vienu elementu no citas virknes un tām visām kopīga ir tāda kā “ģimenes līdzība”, kas tūlīt ir intuitīvi sajūtama. Patiešām, nav nejaušība, ka grieķu vai ķīniešu ekseģētū grūtības sākas, kad viņi pūlas konstruēt un likt kārtām citu uz citas *virknes* (asimetrisku, transitīvu un “savienojšu” attiecību nozīmē, kādu šim vārdam savā darbā “Ievads matemātikas filozofijā” dod Rasels), līdzīgas tām,

kuras šeit tika secīgi pētītas. Tikai jāmēģina virzīt dažādu virkņu sakritību identifikāciju viņpus noteiktai rafinētības pakāpei, lai aiz fundamentālām homoloģijām redzētu parādāmiem dažāda veida nesakarības.⁵⁴ Visai tāla no īstas stingrības ir tāda analīze, kura izbīda šo sistēmu ārpus tās robežām, ļaunprātīgi izmantojot diskursa iespējas, kas dod balsi klusējošajai praksei, izmantojot rakstības maģiju, kura izrauj praksi un diskursu no laika plūduma un, vēl vairāk, uzdod Ķīnas mandarīnam raksturīgus jautājumus par vistipiskākās prakšu prakses un loģisko atbilstību.⁵⁵

Tikai tad, kad shēmu pārvietošana, kas norisinās ārpus diskursa, kļūst par *metaforu* vai *analoģiju*, kad, piemēram, līdzīgi Platonam var jautāt, vai "zeme atdarina sievieti, kura ir stāvokli un dzemdē bērnu, vai sieviete atdarina zemi" (*Ménexène*, 238 a). Lēnā evolūcija, kas ved no "relīģijas pie filozofijas", kā teica Kornfords un Kembridžas skola, t.i., no analoģijas kā rituālās darbības praktiskās shēmas pie analoģijas kā pārdomu objekta un domāšanas racionālās metodes, ir korelatīva funkcijas maiņai. Rituāls un īpaši mīts, kas bija "izstrādāts" ticības veidos un pildīja kolektīvo instrumentu praktisko funkciju simboliskā iedarbībā uz dabas un sociālo pasauli, pakāpeniski zaudē citas funkcijas, atklājot vien to, ko tie saņem no konkurējošām attiecībām starp zinātniekiem, kuri pēta un interpretē to burtu, atsaucoties uz pagātnes vai mūsdienu interpretācijām. Tikai tad rituāli un mīti skaidri kļūst par tādiem, kādi tie vienmēr bijuši, bet tikai slēptā vai praktiskā stāvoklī – un tieši ar to kosmoloģisko vai antropoloģisko problēmu risinājumu sistēmu, kuras zinātniskā refleksija tajās atklāj (vai domā, ka atklāj), bet kuras kā tādas pastāv tikai kā kļūdaini izlasītais, kas ir ielikts katrā *lasīšanā*, kura ignorē sava priekšmeta realitāti.

⁵⁴ Piemēram, dzimšana tāpat kā atklāšana vai sāksana, atkarībā no rituālās prakses gadījumiem un vajadzībām, var tikt saistīta ar gada dzimšanu, kas pati piesaistīta dažādiem momentiem atbilstoši situācijai – vai nu pavasara dzimšanai, ja runā par gadu, vai ritausmai, ja runā par dienu, vai ar jauna mēness parādīšanos, ja runā par mēnesi, vai labības augšanu, ja atsaucas uz grauda ciklu; ikviena no šīm saistībām pieļauj, ka nāve, kurai pretstatīta dzimšana, tiktu identificēta ar ražas novākšanu, ja runā par lauka dzīvības ciklu, vai par auglību (kā atdzimšanu), t.i., gada dzimšanu, ja runā par grauda ciklu, utt.

⁵⁵ Granē dod ļoti labus šo fantastisko konstrukciju piemērus, kas ir aprīnojamas to vēlmē sasniegt pilnību, atrisinot pretrunas, kas rodas no izmisīgas ambīcijas piešķirt tīši sistematizētu formu analoģizējoša saprāta objektīvi sistematizētiem produktiem. Tāda, piemēram, ir piecu elementu teorija, mītiskās sistēmas zinātniska izstrādāšana, kas nosaka attiecības starp galvenajiem virzieniem (kuriem pievieno centru), gadalaikiem, matērijām (ūdens, uguns, koks, metāls), nošu zīmēm (*M. Granet*, *La civilisation chinoise*, Paris, Armand Colin, 1929, p. 304–309).

Tieši tā, nespējot aptvert visu, kas ietilpst tās statusā kā prakšu zinātniskā nolasišana, un it īpaši nepārzinot prakses loģiku, uz kuru arhaiskām sabiedrībām nav monopola, antropoloģija noslēdzās citādības un identiskuma, “primitīvas mentalitātes” un “mežona domāšanas” antinomijā, kuras pamatu Kants jau ir devis “Pielikumā transcendentālai dialektikai”, norādot, ka saskaņā ar interesēm, kas to vada, “saprāts” klausā “specifikācijas principam”, kas noved pie atšķirību meklēšanas un uzsvēršanas, vai “agregācijas principam” jeb “homogenitātei”, kas vedina iegaumēt līdzības, un ar tam raksturīgo iluzoriskumu tas uzskata, ka spriedumu pamatojums ir nevis spriedumā pašā, bet to priekšmetu *dabā*.

PRASMĪGI NENOTEIKTĪBAS LIETOJUMI

Praktiskajai loģikai nav nekā kopīga ar loģisku aprēķinu, kas ir mērķis pats sev. Tā darbojas kā neatliekamība, kā atbilde uz dzīvības vai nāves jautājumiem. Tas nozīmē nepārtraukti upurēt rūpes par saskaņotību par labu efektivitātes meklējumiem, gūstot no duālām vienošanām un duāliem atbalstiem iespējamo labumu, kuru pieļauj prakšu un simbolu nenoteiktība. Izdevīga mizanscēna, ar kādu rituāla darbība tiecas radīt labvēlīgu apstākļus grauda atdzimšanai, atražojot to simboliski caur mimētismu, pie kā jāpieskaita arī laulības, parāda zināmu skaitu divdomību, kas īpaši redzams pēdējā kūlišā rituālā. It kā svārstoties starp grauda nāves un atdzimšanas ciklu un lauka atdzimšanu, pēdējo kūlīti praktiski traktē – atkarībā no vietas – kā lauka sievišķīgo personifikāciju (“zemes spēks”, “līgava”), pār kuru tiek saukts vīriešu lietus, kas dažkārt tiek personificēts ar *Anzar*⁵⁶ vārdu, vai kā vīriešu (fallisks) “grauda gara” simbolu, kuram ir paredzēts uz kādu laiku atgriezties pie sausuma un neauglības un, pirms sākas jauns dzīvības cikls, tas kā lietus izplūst pār izslāpušo zemi. Tās pašas divdomības ir atrodamas aršanas rituālā, kaut arī darbības tiecas veicināt pasaules atgriešanos mitrajā stāvoklī, un īpaši lietus izsaukšanas rituālos, kas ir identiski pavasara rituāliem un no pirmā acu uzmetiena ļoti loģiski kombinējas ar darbībām, kas tiek veiktas, lai veicinātu auglību, aršanu vai laulības, kuru būtība ir sausā iegremdēšana mitrajā, debesu sēklas iegremdēšana auglīgajā zemē. Klasifikācijas sistēma svārstās lietus gadījumā, šā sausā

⁵⁶ Šāda jēga nepārprotami ir virves vilkšanai (Laoust, 1920, 146–147), kas pretstata vīriešus un sievietes un kuras laikā sievietes, krietot atmuguriski, kad piepeši tiek pārgriezta virve, rāda debesīm savus dzimumorgānus, saucot apaugļojošo sēklu.

ūdens, kas pēc savas debesu izcelsmes ir daļa no vīrišķās saules pirmsākuma, kamēr otra tā daļa pieder sieviešu mitrajam un zemes pirmsākumam. Tas pats attiecas uz asarām, urīnu vai asinīm, kuras bagātīgi lieto lietus rituāla homeopātiskajās stratēģijās, un arī uz sēklu, kas, līdzīgi lielum, uzbudina zemi vai sievieti; par abām var arī teikt, ka tās uzbriedina vai uzbriest kā pupas vai kvieši katlā. Ar to skaidrojamas maģiskās prakses svārstības, kura nemaz necenšas šīs divdomības pārvarēt, bet gūst no tām labumu, lai saņemtu maksimālu simbolisko peļņu. Daudzu lietus rituālu variantu sistemātisks uzskaitījums, kura rezultātā Lausts, vienīgais, kurš skaidri saskatīja pretrunu (Laoust, 192–193, un 204 sq.), nonāca pie secinājuma par *thislith* sieviešu dabu; līgava vai *thlonja*, pavārnīca, lelle, kas izveidota no pavārnīcas, saposta kā līgava, tiek laista pa rokām, piesaucot lietu, ļauj ar savu rūpību uztvert tās īpašības, kas lietus, ravēšanas (simulē “Mata” nolaušanās) un ražas novākšanas rituālu “lelli” padara par būtni, kuru nevar klasificēt pašā klasifikācijas sistēmā, kuras produkts tā ir. Sieviešu vārds *thislith*, kas varētu būt tikai eifēmisms, apzīmējot fallisku simbolu, un drēbes (lakats, kaklarota, kleita), kurās visbiežāk ietērpj pavārnīcu (kaut arī, kā mēs redzējam, dažkārt vecas sievietes nes *vīrieša* lelli, bet vīrieši – *sievietes* lelli), praksē nonāk konfliktā ar pavārnīcas, kura visbiežāk kalpo lelles pagatavošanai (daudzās vietās to sauc par pavārnīcu) un kura, neraugoties uz divdomīgo stāvokli pašā taksonomijā – var tikt traktēta kā izdots priekšmets, papildīts ar šķidrumu, kas apslacina, vai arī kā kaut kas iedobts un tukšs, kas gaida piepildīšanu –, tomēr drīzāk pieder vīrišķai kārtībai.

Šis izklaidētās piezīmes apstiprina iepriekš teikto: (a) Pareģojuma rituāls: līgava savā kāzu dienā savu vecāku mājā iemērc pavārnīcu katlā; viņai būs tik daudz dēlu, cik gaļas gabalu viņa iesmels. (b) Paruna: “Visu, kas ir katlā, pavārnīca izcels ārā.” (c) Pareģojuma rituāls: virs plāceņa pakar pavārnīcu, ja tā novirzās pie plāceņa, cerētais piepildīsies. (d) Par to, kurš neko nemāk ar savām rokām darīt: “Viņš ir kā pavārnīca.” (e) Aizliegums: nedrīkst nevienam sist ar pavārnīcu; tā var saplist (mājā ir viena pavārnīca) vai var saplist tas, pa ko sit. (f) Aizliegums: Vīrietis nekad nedrīkst ēst no pavārnīcas (lai nogaršotu mērci, kā dara sievietes); tas draud ar vētru un lietu viņa laulību laikā. (g) “Vai tu ēd no pavārnīcas?” – šādus vārdus velta tūļam, kurš neveikli darbojas ar darbarīku; ēst no pavārnīcas nozīmē ļaut sevi aprāpt. (h) Ja vīrietis skrāpē katla dibenu ar pavārnīcu, viņa laulību dienā droši vien līs lietus. Acīm redzami saistīta ar laulībām, lietu un auglību, pavārnīca lej mērci, t.i., vienlaikus karstu un asu šķidrumu, kas dara vīrišķīgu, attiecas pret katlu, kurā tā iekļūst un kuru tā apaugļo, tāpat kā vīrišķais attiecas pret sievišķo (ar to skaidrojams aizliegums vīriešiem, ņemot vērā

ēšanas un seksualitātes līdzvērtību, ēst no pavārnīcas, šā pasīvās, sievietes, seksualitātes ekvivalenta, kas saskaņā ar vairumu vīriešu tradīciju saistās ar bailēm būt pakļautam, apkrāptam).

Viss norāda, ka prakse svārstās starp diviem lietojuma veidiem: priekšmets var tikt traktēts kā kaut kas tāds, kas prasa aplacīšanu, kā sieviete vai zeme, kuras izsauc vīrišķo lietu, vai kaut kas tāds, kas pats aplaka, piemēram, debesu lietus. Īstenībā atšķirībai, kas bija šķērslis pat labākajiem skaidrotājiem, praksē nebija nozīmes: aplaistītāji vai aplaistītie, aplaistītie aplaistītāji, veči un vecenes, kas izpilda lietus rituālus, priekšmeti, kurus viņi nes, paši aplaistītāji un aplaistītie, atdarina gaidīto efektu, t.i., *imitē* lietu, kas nepārprotami ir aplaistīt un būt aplaistītam, atkarībā no tā, kādu pozīciju pieņem – vīrišķo vai sievišķo –, tā ka abas perspektīvas pēc definīcijas ir pieļaujamas visos gadījumos, kad ir jāapvieno pretrunas. Rituālā prakse, kas simboliski realizē kolektīvo vēlmi un tādējādi veicina tās reālu piepildīšanu, izmanto izdevības, kuras, kā šajā gadījumā, ļauj iegūt visu uzreiz, un tai nav vajadzības pakļaut analīzei divkārtu realitāti, kas to divkārt apmierina. Sevišķi tādās situācijās kā sausums, kad likmes svarīgums, t.i., vesela gada raža, piespiež vēl vairāk pazemināt loģisko prasību sliekšni, lai “liktu lietā visus līdzekļus”.

Simbola jēga pilnīgi tiek noteikta tikai darbībā un ar darbībām, kurās tai jāizpaužas, bet rituāla loģika bez brīvībām, kuras tai ir, lai maksimalizētu maģisko peļņu, bieži ir būtiski *divdomīga*, tāpēc ka tā var izmantot lietu, lai radītu īpašību, kas to raksturo (piemēram, sauso), vai neitralizētu šo īpašību (piemēram, iznīcināt sauso), līdzīgi sirpim, kuru var izmantot, lai norautu govij pienu vai pildītu tesmeni ar to. Zinātniskās interpretācijas nenoteiktība tikai ataino lietošanas nenoteiktības, kuru paši aģenti var praktiski izveidot no simbola, kas ir tik pārdeterminēts, ka kļūst nenoteikts pat no to shēmu viedokļa, kuras to nosaka.⁵⁷ Šajā gadījumā būtu nepareizi censties izlemt *neizlemjamo*.

Vēl viens nenoteiktības faktors ir pašā praktisko zināšanu pamatā: tāpat kā jebkura zināšana, nenoteiktība sakņojas, kā mēs to redzējam, fundamentālas dalīšanas operācijā, un tas pats dalīšanas princips var tikt

⁵⁷ Būdama nemiera un posta produkts, maģija rada nemieru un postu: piemēram, nebeidzamu modrību, kuras objekts ir valoda, bieži rada tas, ka vienīgi situācija var noteikt vārdu jēgu (vai darbību), kas spēj radīt – atkarībā no apstākļiem – sevi pašu (piemēram, sauso) vai savu pretstatu.

lietots ne tikai pret kopumu (kas var būt nepārtraukta sadalīšana), bet arī pret katru tā daļu, šī zināšana saskaņā ar to pašu dalīšanas principu var veikt sadalīšanu arī katras daļas iekšienē, piemēram, liekot parādīties dalīšanai starp mazo un lielo mazā iekšienē un tādējādi radot sekojošo dalīšanu virknes (no formas $a : b : b_1 ; b_2$), kas ir bieži sastopamas gan grupu, gan simbolisko sistēmu organizācijā. No tā noteikti izriet, ka visi otrās pakāpes dalīšanas produkti, tāpat kā mājas (kas vispār ir sieviešu) sadale sieviešu un vīriešu daļā, ir duālistiski un divdabīgi. Tādas ir visas sieviešu aktivitātes, kas saistītas ar uguni, sauso un austrumiem, piemēram, ēdiena gatavošana un – galvenokārt – aušana, šī sieviešu darbība pretrunu apvienošanai un apvienotu pretrunu sadalīšanai sieviešu telpas iekšienē, līdzīga aršanai, ražas novākšanai vai vērša upurēšanai, tipiskiem vīriešu darbiem, kuri sievietēm ir aizliegti. Un aušanas iekārtai, kas pati ir pasaule ar savu augšu un apakšu, saviem austrumiem un rietumiem, savām debesīm un zemi, kā mēs redzējām, par dažām savām īpašībām un lietojumiem (piemēram, zvērestos) jāpateicas pozīcijai, kas noteikta saskaņā ar šīs aušanas iekārtas iekšējās sadalīšanas principiem, kādus tā ieņem mājas telpā, kas savukārt ir tādās pašās attiecībās ar pasauli kā mikrokosms ar makrokosmu. Nekas tik labi nenosaka maģijas praktisko loģiku kā tās spēja gūt labumu no šīm divdabībām, tādām, kuras, piemēram, izriet no tā, ka mājas iekšējai telpai ir pašai sava orientācija, kas ir pretēja orientācijai pret ārējo telpu, tādā veidā, ka vienlaikus var no tās iziet un tajā ieiet, vienmēr esot ar seju pret austrumiem.

Starp priekšmetiem, kuru pazīmes ir izaicinājums klasifikācijas sistēmai, visraksturīgākais, protams, ir degošas ogles (*times*, vārds, kas ir tabu vīriešu klātbūtnē un to aizstāj ar eifēmismiem): sievišķā uguns, kas deg un gruzd zem pelniem kā kaislība (*thinefīth*, deminutīvs *nefs*), liekulīga un divkosīga uguns kā neapmierināta atriebība ("to nevar piedot"), gruzdošas ogles atgādina sievietes dzimumu (pretstatā liesmai, *ah'ajaju*, kas šķīsta, dedzina kā saule, nokaitēta dzelzs, zibens – vai arkls).⁵⁸ Varētu minēt arī mēness gaismu (*tiniri*), nakts gaismu, necerētas veiksmes simbolu, vai sirpi, kurš, būdams priekšmets, kas radīts ar uguni, ir vardarbības, slepkavības instruments,

⁵⁸ Pēc teicēja vārdiem, izlietas asins vieta (*enza*) ir taisīta no trim akmeņiem, kas novietoti kā pavarda akmeņi (*ini*) un norobežo zemi, kas slacīta ar asinīm. Mikla saka par *kanun*, iedegtu pavardu: "Šeit viena mala, tur otra mala, starp tām – inde" (*es'em*). (Ir zināms, ka *indes*, ūdens, kas dedzina, ideja ir saistīta ar ideju par dzelzs rūdišanu un arī caur vārda sakni, ar zobena asmeni un karstumu.)

izteikti vīriešu, bet, vienlaikus būdams liks, saliekts, viltīgs priekšmets, atgādina ķildas un nesaskaņas (“viņi ir kā sirpji” – nozīmē, ka viņi nesaprotas – tas izpaužas arī ar žestu – diviem izplestiem pirkstiem katrā rokā) un ir sieviešu daļa. Pat tik skaidri nosakāmam priekšmetam kā olai, galvenokārt, sievišķajam auglības simbolam, piemīt divdomība, kā par to liecina dažī šā vārda lietojumi, tajā ir daļa vīrišķā, to nosaka krāsa (balts) un nosaukums (*thamellalts*, ola; *imellalen*, olas baltumi, pieauguša vīrieša sēklinieki; *thimellalin*, baltie, zēna sēklinieki).

Visi nenoteiktības faktori, šķiet, apvienojušies tehniskā priekšmetā, tādā kā stelles, kas, vēl vairāk nekā *thislith*, veidotas īpašām rituāla vajadzībām un var tikt izmantotas dažādos veidos, kas piešķir tām atšķirīgas, pat pretējas, nozīmes atkarībā no tā, vai tehnisko priekšmetu apskata kā kopumu vai pa daļām; katrai no tām var tikt piešķirtas dažādas nozīmes, zināmās robežās atkarībā no praktiskā (sintagmātiskā) konteksta, kurā tās iekļaujas, un atkarībā no tā, vai uzsver tādu vai citu priekšmeta formu vai tā funkcijas utt. Tādējādi uzmanība tiek vērsta uz paša priekšmeta ārējo izskatu un tā vertikālītāti, stingrību, saspringtību, padarot to par *taisnuma* simbolu (Lefébure, 1978). Un tas ir vēl vieglāk izdarāms, tāpēc ka ar stellu vietu mājā pie austrumu sienas (iekšējā), “gaismas sienas”, “eņģeļu sienas”, kas ir tieši pretī ieejai, pret kuru atspiežas ienākušais viesis (dažos gadījumos pašas stelles tiek uzskatītas par laipni uzņemamu viesi), aušanas iekārta atgādina godavīru, “taisnu” cilvēku, kurš pats atklāti sagaida citus un kuru citi sagaida neslēpjoties. Šīs īpašības un, bez šaubām, arī tas, ka stelles ražo audumu, aizsegu un aizsargu pret kailumu un intimitāti (sieviete, kura auž, apsedz savu vīru, “pretēji Hamam, kurš atkailināja savu tēvu”), tās atgādina “eņģeļu cietoksni”, t. i., patvērumu, drošības salīņu, maģisku aizsardzību, un tās piemin kā garantu zvērestos (“zvēru pie stellēs noaustā auduma”, “pie pavediena par septiņām dvēselēm” utt.; sk. Genevois, 1967, 25) vai piesauc tās (“stellu vārdā”), pārliecinot kādu neizvairīties, neslēpties. Bet pats par sevi ir saprotams, ka vissvarīgākie stellu apzīmējumi izriet no to funkcijām un īpaši no homologijas starp aršanu un aušanu, starp aušanas ciklu vai stellēm un grauda vai lauka ciklu. Visus aušanas iekārtas simboliskos lietojumus iezīmē divdabība, kas izriet no tā, ka, tāpat kā agrārā cikla praktiskā definīcija svārstās starp lauka un grauda ciklu: dažas prakses traktē pašas stelles kā personu, kura dzimst, aug un mirst, kamēr citas tās traktē kā lauku, kas ir apsēts, tad tiek iztukšots, aušanas cikls tiek identificēts ar grauda vai personas dzīves ciklu (arī par vilnu saka, ka tā ir “nobriedusi”). Var koncentrēties uz

aušanas iekārtu vai, precīzāk, – uz tās uzstādīšanu un aušanas sākumu, t.i., uz *bīstamu* darbību, kas nozīmē krustot, sasiet, iedarboties tāpat kā aršana, dzelzs rūdīšana vai laulības, apvienojot pretstatus – vai uz šo darbību produktu, uz sasietu lietu, mezglu kā apvienotu pretstatu ilgstošu krustošanu, dzīvu būtņi, kas jāsaglabā vai jāsagriēž (jānonāvē) kā laulības vai grauds, taču noliedzot šo neizbēgamo slepkavību. Labdabīgs objekts ir arī bīstams objekts, kurš, tāpat kā ceļu krustojums vai kalējs, var atnest neauglību, tiklab kā auglību (atraidīta sieviete, kas vēlas vēlreiz apprecēties, paķer meldru un skraida kliegdamā, taču nekad nedrīkst kāpt pār stellēm, tas var izsaukt kādas ģimenes personas nāvi; par ļaunu mēli saka, ka tā ir bīstama tāpat kā sieviete, kura saliek stelles).

Aušanas iekārtas bīstamās īpašības, kas apvieno sevī divas vīriešu vardarbības formas, krustošanu un griešanu, pastiprina īpašības, kas ir piesaistītas dažām tās daļām, tādām kā šķēru pavedieni (*ilni*), divdomīgs priekšmets, kas, atgādinot *griezumu* un *mezglu*, tiek lietots ļaunās maģijas rituālos, kā arī profilaktiskos nolūkos: sieviete ar pavedienu nomēra savu vīru, viņam nezinot, sasiens pavedienā septiņus mezglus, paņem vīra apģērba gabalu, ietin tajā pavedienu ar azāla pušķi (bieži lietotu ļaunuma izdzīšanas rituālos) un visu aprok svešinieka kapā (Chantréaux, 1944, 93) vai uz robežas starp diviem laukiem. Noņem mēru nozīmē radīt dublikātu, mērītās lietas aizvietotāju un tādējādi apzināties varu pār šo lietu (niedre, ar kuru mēra liķi, vienmēr tiek aprakta kapa dziļumā, lai sievietes to neizmantotu maģiskos nolūkos). Šī mērīšanas operācija, t.i., griešana, kuru realizē ar priekšmeta palīdzību, kas tiek saistīts ar domu par griezumu un sausumu, tiek izdarīta arī ar govi, lai nepazustu piens (Rahmani, 1936), vai ar bērnu rituālos, kas pasargā viņu no ļaunas acs (Genevois, 1968, II, 56).

Ar to arī pietiks, kaut gan ar šo priekšmetu, kas ir īpaši bagāts un pārbagāts ar nozīmi lietošanas un funkciju daudzveidības dēļ, nebūs grūti pierādīt, nenonākot pretrunās, ka dažkārt praktiskā loģika piešķir pasaules lietām *daudzus aspektus*, kas tām paliek, līdz kultūras taksonomija ar patvaļīgu atlasī atbrīvo tās no šā daudzuma.

Patiešām, praktiskā loģika var funkcionēt, tikai brīvi rikojoties ar viselementārākajiem loģiskās loģikas principiem. Praktiskā jēga kā prakšu un priekšmetu jēgas praktiskā pārvaldīšana ļauj savienot visu, kas nodrošina vajadzīgo virzienu, visu, kas vislabāk saskaņojas, pielāgojoties sasniedzamajiem mērķiem. Identisku simbolisku priekšmetu vai darbību klātbūtne rituālos, kas saistīti ar tik atšķirīgiem cilvēka vai lauka dzīves notikumiem kā bēres, aršana, ražas novākšana, apgraizīšana vai laulības, nav citādi

skaidrojama. Daļējai nozīmju sakritībai, kuru šiem notikumiem piešķir praktiskās taksonomijas, atbilst daļēja rituālo darbību un simbolu sakritība, kuru polisēmija lieliski atbilst galvenokārt multifunkcionālām praksēm. Arī simboliski nepārvaldot jēdzienus – *piebriešana* (ilgstoša) un *atdzimšana*, ēdienu *ufthyen* (kviešu un pupu sajaukums, kas vārot piebriest), tos var asociēt ar laulības, aršanas vai bērū ceremonijām, tāpēc ka tās pakļaujas “atdzimšanas” funkcijai. Un, pretēji, izslēgt šo ēdienu (“tāpēc ka piepamps smaganas”) no tādiem gadījumiem kā zobu augšana (par labu *thibuājajin*, pankūkām, kuras cepoties uzmet ātri plīstošus burbuļus) vai apgraizīšana, šā šķīstīšanas un padarīšanas par vīrieti rituāla, (t.i., attiecību pārrāvumu ar sieviešu pasauli), kura vieta ir sausā, uguns, vardarbības (šaušana mērķī tur ieņem noteicošu vietu) reģistrā un kura sastāvdaļa ir ēdieni no ceptas gaļas. Tas neizslēdz, ka tādā multifunkcionālas ceremonijas rituāla variantā kā laulības, kas apvieno tapšanas par vīrieti (atvērt) un apaugļošanas (piebriest) “intences”, ēdiens *ufthyen* var asociēties ar šaušanu mērķī.

Brīva rīcība ar rituālās loģikas likumiem, kādu piešķir pilnīga šīs loģikas pārvaldīšana, noved pie tā, ka viens un tas pats simbols var nozīmēt pretējas realitātes no pašas sistēmas aksiomātikas viedokļa. Tātad, ja nav neiedomājami, ka kādu dienu varētu tikt uzrakstīta iespaidīga praktisko loģiku algebra, tad tikai ar nosacījumu, ja saprot to, ka loģiskā loģika, kas vienmēr tikai *negatīvi* runā par rituālo loģiku ar pašu tās noliegšanas operāciju, ar kuru tā veidojas, nevar aprakstīt šīs rituālās loģikas, nepakļaujot tās iznīcināšanai. Īstenībā ir jāatjauno šīs ģenerējošo shēmu *daļēji integrētas* sistēmas elastīgā, netveramā un daļējā loģika, kura, *daļēji iedarbināta* katrā konkrētā situācijā, rada – katru reizi ārpus loģiska diskursa un kontroles, kuras tā dara iespējamā – praktisku situācijas un darbības funkciju “definīciju” – gandrīz vienmēr daudzskaitlīgu un savstarpēji pārkļājošu. Tāda sistēma, kas veidota ar vienkāršu un neizsmeļamu kombinēšanu, rada darbības, kuras vislabāk spēj pildīt šīs funkcijas, paliekot pieejamo līdzekļu robežās. Salīdzinot shēmas, kas atbilst dažādām prakses jomām, tādām kā agrārais gads, ēdiena gatavošana, sieviešu darbi, diena, var pamanīt, ka fundamentāla dihotomija *katrā atsevišķā gadījumā tiek precizēta* ar atšķirīgām shēmām, kas ir aktīva forma dotajā telpā: opozīcija starp sauso un mitro, auksto un karsto, pilno un tukšo agrārajā gadā; starp mitro un sauso, vārīto un cepto, diviem gatavošanas variantiem, pliekano un aso ēdiena gatavošanā; starp tumšo un gaišo, auksto un karsto, iekšējo (vai slēgto) un ārējo dienā; starp sieviešu un vīriešu, maigo (zaļo) un cieto (sauso), dzīvības ciklā.

Pievienojot citus strukturētus universus, tādus kā mājas telpa vai ķermeņa daļas, iedarbojas vēl citi principi – augša un leja, austrumi un rietumi, labais un kreisais utt.

Šis atšķirīgās shēmas vienlaikus ir daļēji atkarīgas un daļēji savstarpēji aizvietošanas, tātad tā vai citādi savstarpēji cieši vienotas. Piemēram, ļoti dabiski notiek pāreja no opozīcijas priekša/aizmugure pie opozīcijas vīrišķais/sievišķais. Ne tikai ar reālu pienākumu dalīšanu, kas atstāj sievietes ziņā rūpes savākt to, ko vīrietis ir nogriezis vai nometis, vai ar uzvedības noteikumiem, kas liek sievietei iet pāris soļu aiz sava vīra. Vīrietis atšķiras no sievietes tieši ar savu priekšpusi: sienas zīmējumos sieviete ir attēlota ar diviem rombiem, kuri atbilst ānūsam un dzemdei, vīrietis ar vienu rombu (Devulder, 1957; vīrietis iet ar krūtīm pa priekšu, viņš droši stājas pretī (un šeit apvienojas visas konotācijas, kuras satur vārds *qabel*). Un tieši tāpat, balstoties uz relatīvi otršķirīgu opozīciju, tādu kā opozīcija starp labo un kreiso, labo roku un kreiso roku, taisno un liko (vai saliekto), varētu radīt sistēmu veidojošu attiecību kopumu.

Kreilis, neizveicīgs, neveikls (tuvs klibajam vai vienacim) ir neveiksmes nesējs; tādu satikt no rīta ir slikta zīme. Nevienš neņem viņu par arāju. Viņš nevar pārgriezt rikli vērsim, ja nu vienīgi ar labo roku (šeit pievienojas opozīcija starp vīriešu un sieviešu, sauso un mitro). Ja viņš piesien lopu, saite pārtrūkst un dzīvnieks aizbēg. Viss tiek darīts ar labo roku – ēd, dod dāvanu ubagam, sniedz vai saņem ēdienu, dzērienu, sveicinās, ar labo roku nedrīkst veikt netīras darbības, tādas kā pieskaršanās saviem dzimumorgāniem vai deguna šņaukšana (jānosplaujas ir pār kreiso plecu). Kreisā roka ir ļaunās maģijas roka; pretstatā atļautiem amuletiem, kurus veidojis marabuts un kurus nes pie labā sāna, “maģiskie” amuleti (zobs, miroņa pirksts, arkla lemesis miniatūrā utt.) tiek nēsāti pie kreisā sāna (tāpat labvēlīga ārstniecības maģija tiek izpildīta ar skatu pret austrumiem, kamēr ļaunā maģija orientējas uz rietumiem). Ēst ar kreiso roku nozīmē dot ēst velnam. Kreisā roka ir arī nežēlīga roka: “kreiļa sitiens” (vai tā būtu šautene vai akmens) ir nāvējošs sitiens. Sieviete ir saistīta ar kreiso pusi: tā saliecas pa kreisi, pa labi viņa virzās tikai tad, ja ir iztaisnota (tas ir “zars dēli”). Labā roka vislabāk der zvērestam. Vārds *thiāawji*, ar ko apzīmē amatnieka veiklību, saskaņā ar tautas etimoloģiju varētu būt saistīts ar domu izgriezt, turklāt izgriezt uz kreiso pusi, t.i., nepareizā virzienā (mēdz teikt, ka ļauns cilvēks ir kā saliecies koka zars, viņš var jums izdurt aci vai padarīt aklu). Tāpat vārds *abran* (BRN), kas nozīmē pagriezti priekšmetu, galvu, skatienu, mēli (pārteikties) no labās uz kreiso pusi, atpakaļ, vārdu sakot, nepareizā virzienā, turas pretī *qalab* (QLB), uzgriezt muguru, atklāti novērst skatienu, tāpat kā sievišķais turas pretī vīrišķajam, bet pasīvs atteikums,

izvairīšanās, bēgšana – aktīvai agresijai, skaidri redzamai, atklātai. Ar to opozīcija kustībai pa kreisi, pagriešanās no labās uz kreiso, liktenīgas kustības un kustība pa labi, pagriešanās no kreisās uz labo, labvēlīgas kustības sakrīt ar atšķirību starp kustību uz rietumiem, trimdu, nelaimi un kustību uz austrumiem, stāšanos preti (*qabel*), t.i., ar ķermeņa stāvokli un izturēšanās manieri, kāda pieklājas godavīram un no kuras var no jauna tikt radītas visfundamentālākās kultūras vērtības, it īpaši tās, kas ir iekļautas telpiskās orientācijas shēmās: kā mēs redzējam, *qabel* nozīmē arī nostāties pret austrumiem (*lqibla*), šajā labvēlīgajā virzienā (*qabel*) (un *qebbel* nozīmē pagriezties uz austrumiem, kā to dara, piemēram, ar dzīvnieku, kuram grib pārgriezt rikli ar labo roku, vai ar mirušajiem kapā); tas nozīmē labi uzņemt to, kurš ir ieradies, parādīt godu; tas arī nozīmē pieņemt, apmierināt. *Cherreq* (virzīties uz austrumiem) vienlaikus nozīmē virzīties uz labo pusi, uz *veiksmi*. Un pretēji, kustība uz rietumiem (*lgharb*), trimda (*lghorba*), bieži identificēta ar nāvi vai kapu, ir postoša: “Rietumi – tā ir tumsa.” Par tēvu, kuram ir daudz meitu, saka: “Meitene – tā ir krēsla (*lmaghreb*)”.

Citiem vārdiem sakot, visas sistēmu veidojošās opozīcijas ir vienotas ar visām citām, taču ar vairāk vai mazāk ilgu tuvošanos (kas var būt un var nebūt atgriezeniska), t.i., līdz pat sakrītību beigām, kas pakāpeniski atbrīvo attiecības no to satura. Vēl vairāk, katra opozīcija caur atsevišķām atbilstībām var tikt saistīta ar daudzām citām, kas ir atšķirīgas ar atbilstību intensitāti un jēgu (piemēram, opozīcija ass/pliekans var tieši saistīties ar opozīciju vīriešu/sieviešu un auksts/karsts un netiešāk ar opozīciju spēcīgs/vājš vai tukšs/pilns un pēdējā gadījumā caur vīriešu/sieviešu un sauss/mitrs, kas pašas ir savstarpēji saistītas). No tā izriet, ka visām opozīcijām nav vienāds svars attiecību *tiklā*, kas tās vieno, un var izšķirt sekundāras opozīcijas, kuras kaut kādā īpašā veidā precīzē galvenās opozīcijas un kurām tāpēc ir relatīvi vāja atdeve (dzeltens/zaļš, vienkāršs sauss/mitrs precizējums), un pirmšķirīgās opozīcijas (t.i., vīriešu/sieviešu vai sauss/mitrs), kuras ar visām citām droši savieno loģiski ļoti dažādas attiecības, kas veido kultūras patvaļu (piemēram, opozīcijas starp sieviešu/vīriešu un ārpusi/iekšpusi vai kreiso/labo, liko/taisno, apakšu/augšu). Ņemot vērā, ka praksē vienmēr izmanto tikai noteiktu shēmu sistēmas sektoru (visas saites ar citām opozīcijām nekad netiek pilnīgi pārtrauktas) un dažādas shēmas, izmantotas dažādās situācijās, ir daļēji autonomas un daļēji saistītas ar citām, ir normāli, ka visi šo shēmu darbības produkti, vai tas būtu kāds sevišķs rituāls vai rituālu darbību secība, tādi kā pārejas rituāli, ir daļēji atbilstīgi un ka ikviens,

kurš praktiski pārvalda shēmu sistēmu, tos uztver kā gandrīz, t.i., praktiski ekvivalentus.⁵⁹

Tāpēc pastāv risks saprast aprakstu caur konstruēšanu (ko dara iespējamu prakšu *ģenerējošo formulu* pārvaldišana) kā regresiju uz intuitīvismu, kam jāpaliek robežās, par kurām praktiskajai loģikai ir tieši jāpateicas faktam, ka tās pamatā ir nevis šī formula, bet gan tās praktiskais ekvivalents, t.i., tādu shēmu, kuras ir spējīgas orientēt prakses, sistēma, kas ne vienmēr un pilnībā ir apzināta.⁶⁰ Teorētiskais modelis, kas ļauj no jauna radīt iereģistrētās prakses, kuras apskatītas tikai no socioloģiski noteikta viedokļa, ir nošķirts no tā, ko praktiskā stāvoklī pārvalda aģenti. Tieši pateicoties šai distancei, vienlaikus bezgalīgi mazai un bezgalīgai, šāda modeļa vienkāršība un varenība dod pareizu *ideju*, kas ļauj apzināties vai – kas ir viens un tas pats – izskaidrot to, kas bija neskaidrs (*explication*).

⁵⁹ Tuvība ar šo domāšanas veidu, kas ir iegūstams zinātniskajā praksē, dod priekšstatu (vēl ļoti abstraktu) par nepieciešamības subjektīvo izjūtu, ko šis domāšanas veids sagādā tiem, kuri tam pieder: ir izslēgts, ka šī pārnoteikto un neskaidro attiecību samiernieciskā loģika, kuras to vājums aizsargā pret pretrunām vai kļūdu, var pati sevī sastapt šķērslī vai pretestību, kas spētu izsaukt refleksīvu atgriešanos vai apšaubīšanu. Ar šo domāšanas veidu kaut kas slikts var gadīties tikai no ārienes, caur tām pretrunām, kuras rada sinhronizācija (ko veicina rakstība) un tieksme uz sistematizāciju, ko tā izrāda un dara iespējamu.

⁶⁰ Pavisam citu iemeslu dēļ bija jānovirza uz pielikumu mājas iekšējās telpas analīze, kura, lai arī nes sevī pārbaudītas vērtības, ar ietekmes veidu vēl pieder strukturālistiskai loģikai.

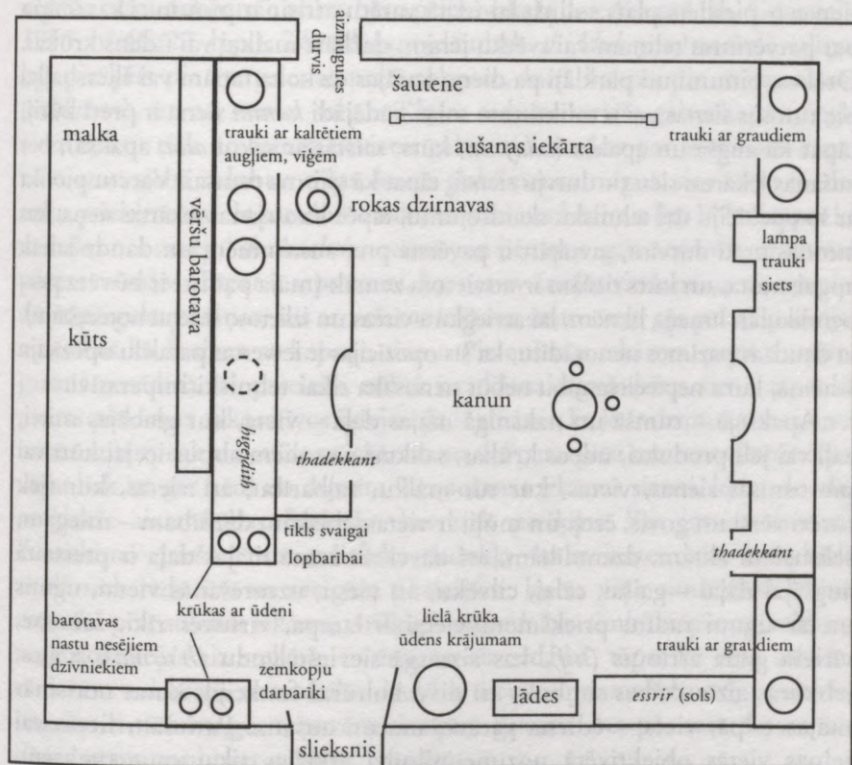
Pielikums

MĀJA JEB APVĒRSTĀ PASAULE

Kabilu mājas iekšienei ir taisnstūra forma; režģa starpsiena, kuras augstums ir puse no mājas augstuma, sadala telpu divās nevienādās daļās: lielākās daļas grīda ir apmēram 50 cm augstāk, tā pārklāta ar melno mālu un govju mēslu maisījumu (sievietes to nopulējušas ar oļiem) un atvēlēta cilvēkiem, šaurāko, ar plātnēm izlikto daļu aizņem lopi. Uz abām telpām ved divviru durvis.¹ Uz starpsienas no vienas puses ir sarindoti mazi māla podiņi vai pīti grozi, kuros tiek glabāta tūlītējai patērēšanai paredzēta pārtika – viēģes, milti, dārzeņi –, no otras puses, tuvāk pie durvīm – krūkas ar ūdeni. Virs kūts ir bēniņi, kur līdzās dažādiem rikiem glabājas lopbarības salmi un siens, ziemā tur parasti guļ sievietes un bērni. Pie mūra ar nišām un atverēm virtuves piederumiem (zupas kausiņš, katls, trauks plāceņu cepšanai un citi nokvēpuši māla priekšmeti) piekļaujas ģēvele, kuru sauc par sienu (vai, precīzāk, “malu”), vai *kanun*, sienas abās pusēs ir novietīti lieli podi, pilni ar graudiem. Telpā atrodas pavards (*kanun*), apļveida dobums ar dažu centimetru padziļinājumu

¹ Šis teksts ir nedaudz pārveidots raksts, kas pirmoreiz tika publicēts *Echanges et communications, Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^e anniversaire, Paris-La Haye, Mouton, 1970, p. 739–758*. Kaut arī tajā, vismaz ieskicētā stāvoklī, jau ir jūtami vēlāk attīstītie analīzes principi (par to liecina uzmanība, kas veltīta ķermeņa kustībām un pārvietošanai telpā), šāda kabilu mājas interpretācija pilnībā atrodas strukturālistu domāšanas veida robežās. Tomēr ir vērtīgi pieminēt šo tekstu pielikumā, vispirms tāpēc, ka mājas mikrokosma statuss – apvērsta veidā – samazināts pasaules attēls, ko sniedz šī interpretācija, var noderēt kā ievads daudz pilnīgākām un sarežģītākām analīzēm, kādas tika veiktas šajā grāmatā; arī tāpēc, ka, dodot papildu pierādījuma elementus iepriekšējam analīzēm, šī interpretācija sniedz priekšstatu par attiecību sistēmas objektivistisko rekonstrukciju, caur kuru bija jāiet, lai nokļūtu pie galējās interpretācijas, kas dažkārt šķiet tuvāka intuitivistiskam skaidrojumam.

virzienā uz centru, ap pavardu no trim pusēm izkārtoti lieli akmeņi virtuves piederumu nolikšanai.²



Sienu, kas atrodas pretī durvīm, tāpat kā ārējās fasādes sienu, kas iziet uz pagalmu (*tasgā*³), sauc par aušanas iekārtas sienu vai pretējo sienu (ienākot mājā, tā atrodas tieši pretī), pie tās ir novietotas stelles. Pretējā siena, t.i., durvju siena, tiek saukta par tumsas vai miega sienu, meitenes vai kapa sienu (saka arī: “Meitene – tā ir krēsla”; “Meitene ir

² Visi, pat visprecīzākie un vismetodiskākie berberu mājas apraksti (Laoust, 1912, 12–15 un 1920, 50–53; Maunier, 1930, 120–177; Genevois, 1955), neraugoties uz to rūpīgumu, uzrāda sistemātisku tukšumu, kuru nepieciešams aizpildīt ar tiešu pētījumu.

³ Izņemot šo gadījumu, sienas tiek apzīmētas ar diviem dažādiem vārdiem atkarībā no tā, vai tās tiek aplūkotas no ārpusē vai iekšpusē. Ārējās sienas viriēši ir apmetuši ar mūrnieku ķelli, bet iekšējās sienas ir balsinājušas un rotājušas sieviešu rokas. Šai divu viedokļu opozīcijai, kā tas tiks parādīts, ir fundamentāls raksturs.

tumsas siena”; “Kad piedzimst zēns, gaismas sienas kļūst priecīgas, kad mirušais atstāj māju, tumšas sienas raud” – Basagans un Saijāds). Pie durvju sienas ir piesliets plats soliņš, lai uz tā varētu atritināt pinumu, kas kalpo par patvērumu teliņam vai svētku jēram, dažkārt malkai vai ūdens krūkai. Drēbes, pinumi un pārklāji pa dienu karājas uz koka tapām vai šķērsbalķa pie tumšas sienas vai ir salikti zem sola. Tādējādi *kanun* siena ir pretī kūtij, tāpat kā augša un apakša (*adaynin*, kūts, saistās ar sakni *ada*, apakša), bet aušanas iekārtas siena – durvju sienai, tāpat kā gaisma tumsai. Varētu pietikt ar šo opozīciju tīri tehnisku skaidrojumu, tāpēc ka aušanas iekārtas siena, kas atrodas pretī durvīm, savukārt ir pavērsta pret austrumiem un daudz labāk apgaismota, un kūts tiešām ir novietota zemāk (māja parasti ir būvēta perpendikulāri līmeņa līknēm, lai atvieglotu vircas un izlietoto ūdeņu notecēšanu), ja daudzas pazīmes nenorādītu, ka šīs opozīcijas ir ietvertas paralēlu opozīciju sistēmā, kuru nepieciešamību nebūt nenosaka tikai tehniski imperatīvi.

Apakšējā – tumšā un naksnīgā mājas daļa – vieta, kur glabājas mitri, zaļi vai jēli produkti, ūdens krūkas, saliktas uz soliem abpus ieejai kūtī vai pie tumšas sienas, vietas, kur tur malku, zaļbarību, arī vietas, kur tiek turēti vērši un govīs, ēzeļi un mūļi, ir vieta dabiskām darbībām – miegam, seksuālam aktam, dzemdībām, arī nāvei. Šī zemā mājas daļa ir pretstatā augšējai daļai – gaišai, cēlai, cilvēku, arī viesu, uzturēšanās vietai, uguns un ar uguni radītu priekšmetu vietai – lampa, virtuves rīki, šautene, vīrieša goda atribūts (*nif*), kas aizsargā sieviešu godu (*h'urma*), stelles, jebkuras aizsardzības simbols, arī divu kultūras funkciju, kuras norisinās mājas telpā, vieta – ēdiena gatavošana un aušana. Patiešām lietās vai telpas vietās objektivētā nozīme pilnībā atklājas tikai caur praksēm, strukturētām saskaņā ar tām pašām shēmām, kuras organizējas prakšu attiecībās (un otrādi). Pie stellēm nosēdina viesi, kuru vēlas pagodināt, (*qabel*), šis vārds nozīmē arī – stāties pretī un stāties pretī austrumiem. Ja viesis ir slikti uzņemts, viņš saka: “Man lika apsēsties pie tumšas sienas kā kapā.” Tumsas sienu sauc arī par slimnieka sienu un izteiciens “balstīt sienu” nozīmē būt slimam un, plašākā nozīmē, dikam: pie šīs sienas tiešām novieto slimnieka gultu, īpaši ziemā. Saistība starp mājas tumšo daļu un nāvi tiek pastiprināta ar to, ka pie ieejas kūtī notiek mirušā apmazgāšana. Šī saistība atklājas arī ar homologiju starp miegu un nāvi, kas skaidri izpaužas pamācībā, ka miegā jāgriežas no labajiem sāniem uz kreisajiem, tāpēc ka mirušo kapā gulda uz labajiem sāniem. Bēru dziesmas attēlo kapu, “māju zem zemes”, kā apvērstu māju (balts/tumšs, augša/leja, izrotāta ar gleznojumiem/rupji izdabta), izmantojot tādu homonīmiju, kas saistīta ar

formas analogiju: “Es sastapu cilvēkus, kas raka kapu, ar lāpstām viņi veidoja sienas, viņi tur izveidoja soliņus (*thiddukanin*), ar javu, kam zemāka vērtība nekā dubļiem”, teikts bērū priekšvakara dziedājumā (sk. Genevois, 1955, n° 46, 27. lpp.). *Thaddukant* (daudzsk. *thiddukanin*) nozīmē soliņu, kas piesliets pie starpsienas pretī soliņam, kurš balstās pie mājas sienas (*addukan*), un arī zemes solu, uz kura atdusas vīrieša galva kapā (viegla iedobe, kur tiek novietota sievietes galva, tiek saukta par *thakwath*, tāpat kā mazas, sienā izdobtas nišas, kurās glabā nenozīmīgus, sievietēm piederošus priekšmetus). Ir paradums teikt, ka kūts nes bēniņus (no koka), tāpat kā mirušos nes nesēji; *thaârichth* nozīmē gan bēniņus, gan nestuves, ar kurām pārnēs mirušos. Tāpat ir saprotams, ka, neaizvainojot viesi, nevar viņam piedāvāt pārgulēt bēniņos, kas ar aušanas iekārtas sienu uztur tās pašas opozīcijas attiecības kā šī siena ar kapeņu sienu. Pie aušanas iekārtas, pretī durvīm, gaismā nosēdina vai, pareizāk, noliek izrādīšanai ligavu kāzu dienā, tāpat kā pie tās piekārtos dekoratīvos šķīvjus. Ja ir zināms, ka jaundzimušas meitenes nabas saiti aprok aiz aušanas iekārtas un, lai pasargātu meitenes jaunavību, viņai liek iet gar ķēdi no durvīm līdz aušanas iekārtas sienai, kļūst skaidra maģiskās aizsardzības funkcija, kas tiek piešķirta šim instrumentam.⁵ Faktiski no vīriešu kārtas radnieku viedokļa visa meitenes dzīve kaut kādā veidā tiek reducēta uz secīgām pozīcijām, kuras viņa simboliski ieņem attiecībā pret aušanas iekārtu, vīrišķīgās aizsardzības simbolu: pirms laulībām viņa novietojas aiz stellēm, to ēnā, to aizsardzībā, tāpat kā viņa atrodas sava tēva vai brāļu aizsardzībā; laulību dienā viņa nosēžas stellju priekšā, uzgriezusi tām muguru, pavērsusies pret gaismu, bet pēc tam viņa apsedīsies ar muguru pret gaismu, lai austu.

⁴ Siju, kas saistās ar mājas saimnieku, pārvešana tiek saukta arī par *thaârichth*, tāpat kā bēniņi vai nestuves, ar kurām tiek pārvietots mirušais vai arī ievainots dzīvnieks, lai to nokautu tālu no mājām, ir iemesls sociālai ceremonijai, kuras nozīme pilnīgi sakrīt ar apglabāšanas ceremoniju. Ceremonijas svinīgais raksturs un paražas, kas tiek lietotas, kā arī plašā iesaistīto cilvēku grupa norāda uz to, ka šis kolektīvais darbs (*thiwizi*) var tikt salīdzināts tikai ar apglabāšanu: vīrieši dodas uz ciršanas vietām pēc tam, kad tika aicināti no minaretiem, tāpat kā uz apglabāšanu. Piedalīšanās siju pārvešanā, godbijīgā aktā, vienmēr notiek bez atlīdzības, tikpat pagodinoši *h'assana* (nopelns) kā piedalīšanās kolektīvās darbības, kas saistītas ar bērēm (rakt kapu, izdabūt arī akmens plāksnes vai tās transportēt, palīdzēt nest zārku vai piedalīties apglabāšanā).

⁵ Pie arābiem, lai veiktu maģisko aizslēgšanas rituālu, kam sieviete jāpadara nespējīga seksuālām attiecībām, ligavai liek iet gar ķēdi, kas novilkta no stellēm – no ārpuses uz iekšpusi – t.i., no telpas vidus uz sienu, pie kuras strādā audējas; tas pats manevrs, veicot to pretējā virzienā, atver slēdzeni (Marçais et Guiga, 395).

Zemā un tumšā daļa ir pretstatīta arī augšējai daļai, tāpat kā sievišķais tiek pretstatīts vīrišķajam: bez tā, ka darba dališanas starp dzimumiem rezultātā sievietei ir uzticēti pienākumi pret lielāko daļu priekšmetu, kas pieder mājas tumšajai daļai un ir saistīti īpaši ar ūdens nešanu, malkas sagādāšanu apkurei vai mēslu transportēšanu un rūpēm par lopiem, opozīcija starp telpas augšējo un apakšējo daļu reproducē mājas telpas iekšienē opozīciju, kas veidojas starp iekšējo un ārējo, starp sieviešu telpu, māju un dārzu, un vīriešu telpu.

Opozīcija starp daļu, kas ir atvēlēta pieņemšanām, un intīmo daļu (tā ir atrodama nomadu telti, kas ar auduma gabalu ir sadalīta divās daļās, viena – atvērta viesiem, otra – paredzēta sievietēm), izpaužas šādā pareģojuma rituālā: kad kažis, labdabīgs dzīvnieks, kuram pie muguras ir pieķērusies spalva vai baltas vilnas pavediens, ienāk mājā un dodas pie pavarda, tā ir zīme, ka ieradīsies viesi un tiem pasniegs gaļas ēdienu; ja kažis dodas uz kūti, tas nozīmē, ka nopirks govī, ja ir pavasaris, bet vērsi, – ja ir aršanas sezona. Ja svešs kažis ierodas nejauši un to padzen, šajā gadījumā viņš ir simbolu nesējs, un šajā simbolā praktiski tiek realizēta ienākšanas kustība. Spalva tiek traktēta kā vilnas ekvivalents, bez šaubām, tāpēc, ka abas šīs baltās matērijas ir labā nesējas. Pietiek savienot opozīciju starp pavardu un kūti, kas strukturē visu secību starp cēlo daļu, kur cep gaļu, ietur svētku mielastu un uzņem viesus, un zemo, lopiem paredzēto daļu, ar opozīciju starp diviem gadalaikiem – rudeni, kolektīvas upurēšanas, vērsa un aršanas laiku, un pavasari, piena laiku, lai radītu (simboliski) vērsi un govī.

Mājas zemā daļa ir personīgās dzīves visintīmāko noslēpumu vieta, t.i., vieta visam, kas saistās ar seksualitāti un radišanu. Gandrīz tukša pa dienu, kad visa sievišķā darbošanās koncentrējas ap pavardu, naktī tumšā daļa pildās ar cilvēkiem, arī ar lopiem, vēršiem un govīm, kas nekad nepaliek pa nakti ārā atšķirībā no ēzeļiem un mūļiem. Māja nekad nav tik apdzīvota, ja var tā teikt, kā mitrajā sezonā, kad vīrieši guļ iekštelpās un vērsi un govīs tiek baroti kūti. Sakarība, kas vieno cilvēku un lauka auglību mājas tumšajā daļā, šis privilēģētais, līdzvērtības attiecību gadījums starp auglību un tumšo, pilno (vai piebrišanu) un mitro, šeit veidojas tieši: kad pārtikai paredzētie graudi tiek glabāti lielos, pie augšējās daļas sienas abpus pavardam sarindotos māla podos, tumšajā daļā tiek novietoti sēklai paredzētie graudi, sabērti jērādās vai lādēs, kas noliktas pie tumsas sienas, dažkārt arī zem laulības gultas, vai koka lādēs zem sola pie starpsienas (Servier, 1962, 229, 253).⁶ Zinot,

⁶ Mājas būvēšana, kas vienmēr notiek dēla laulību gadījumā un simbolizē jaunas ģimenes rašanos, tāpat kā laulības, ir aizliegta mājā (Maunier, 1930).

ka dzimšana vienmēr ir senča atdzimšana, kļūst skaidrs, ka tumšā daļa vienlaikus var būt gan nāves, gan ieņemšanas vieta, neradot nekādas pretrunas.

Starp sienas vidū starp "cilvēku māju" un "dzīvnieku māju" slejas galvenais balsts, kas tur nesošo siju (*asalas alemmas*, vīriešu dzimtes apzīmējums) un visu mājas karkasu. Tādējādi nesošā sija, kas izpleš savu aizsardzību no mājas vīriešu daļas līdz sieviešu daļai, ir skaidri identificējama ar mājas saimnieku, ģimenes goda aizstāvi, kamēr galvenais balsts, tā sazarotais noslēgums (*thigejdith*, sieviešu dzimtes apzīmējums), uz kura balstās sija, tiek identificēts ar sievu (pēc Monjē, Benī Kellili to sauc par *Masâuda*, sieviešu vārds, kas nozīmē "laimīgā"), to saskare nozīmē pārošanos, kas sienu gleznojumos ir attēlota kā baļķa un kolonnas savienojums ar diviem augstāk novietotiem sakrustojumiem (Devulder, 1951).

Ap nesošo siju, virišķā spēka simbolu, ir apvijies cits virišķā auglības spēka un arī atdzimšanas simbols, čūska, mājas "sargātāja". To dažkārt attēlo (piemēram, Kollo reģionā) uz sieviešu veidotiem māla podiem sēklas graudu glabāšanai, un par to arī saka, ka tā dažkārt nokāpj mājā, neauglīgas sievietes klēpī, saucot viņu par māti. Darmā neauglīga sieviete piesien savu jostu pie centrālās sijas (Maunier, 1930); pie šīs sijas tiek piekārtā nogrieztā priekšādiņa un niedre, kas tika izmantota apgaizišanā; kad dzird niedri nokrakšķam, ātri jāsaka: "Tas uz labu", lai novērstu šīs skaņas pareģoto ģimenes galvas nāvi. Piedzimstot zēnam, izsaka vēlējumu, lai "viņš būtu mājas galvenā sija", un kad zēns pirmoreiz ievēro rituālo gavēni, viņš, beidzoties gavēnim, ēd pirmo maltīti uz jumta, t.i., uz centrālās sijas (lai varētu pārnēsāt sijas). Daudzas miklas un parunas skaidri identificē sievieti ar centrālo balstu: "Sieviete ir centrālais balsts." Jaunlaulātajai saka: "Lai Dievs padara tevi par balstu, stingri ieraktu mājas vidū." Cita mikla saka: "Tā stāv, bet tai nav kāju." Uz augšu vērstam žiburim ir sieviešu daba, auglīga vai, pareizāk, apaugļojama.

Mājas simboliskā izteiksme, *asalas* un *thigejdith* savienība, kas pleš savu auglību nesošo aizsardzību pār visām cilvēku laulībām, ir tāpat kā aršana – debesu un zemes laulības. "Sieviete ir pamats, vīrietis nesošā sija," teikts sakāmā vārdā. *Asalas*, ko mikla definē kā "dzimušu zemē un apglabātu debesīs" (Genevois, 1963), apaugļo *thigejdith*, ieraktu zemē un atvērtu pret debesīm.

Tādējādi māja organizējas saskaņā ar homologu opozīciju kopumu – sauss::mitrs::augsts, zems::gaisma:tumsa::diena:nakts::vīriešu:sieviešu:: *nif*: *h'urma*::apaugļojošs:apaugļojams. Īstenībā tādas pašas opozīcijas nodibinās starp māju kopumā un pārējo universu. Aplūkota tās attiecībās ar tūri virišķīgo publiskās dzīves pasauli un lauku darbiem, māja, sievietes

universs, ir *h'aram*, vienlaikus svēta un aizliegta jebkuram vīrietim, kurš nav tās sastāvdaļa (no šejienes nāk izteikums, ko lieto zvēresta došanā: "Lai mana sieva – vai māja – man kļūst *h'aram*, (man aizliegta), ja..."). Attāls radnieks (vai tuvs, bet no sievas līnijas, piemēram, sievas brālis), kas pirmo reizi ir ienācis mājā, pasniedz mājas saimniecei naudas summu, tā saucamo "skatienu" (*thizri*). Būdamā kreisā svētā vieta, *h'urma*, ap kuru apvienojas visas ar mājas tumšo daļu saistītās īpašības, atrodas vīriešu goda aizstāvībā (*nif*), tāpat kā mājas tumšā daļa atrodas nesošās sijas aizsardzībā. Jebkurš varmācīgs svētās telpas pārkāpums tādējādi iegūst sociālu zaimošanas nozīmi, piemēram, zādzība apdzīvotā mājā tradicionāli tiek vērtēta kā ļoti smaga kļūda, kā briesmīgs mājas *h'urma* apvainojums un kā uzbrukums ģimenes galvas *nif*.

Nav pamata teikt, ka sieviete ir ieslēgta mājā, ja redzams tas, ka vīrietis tiek turēts ārpusē, vismaz dienā. Vīrieša vieta ir ārā, laukos vai sapulcē: to ļoti agri iemāca zēnam. No šejienes nāk formulējums, kuru sievietes atkārtoti un ar kuru viņas liek saprast, ka vīrietis nezina, kas notiek mājā: "Ak, vīrietis, nabaga nelaimīgais, visu dienu cīnās pa lauku kā ēzelis ganībās!" Tikko uzaust diena, vasarā viņam jābūt uz lauka vai sapulcē, ziemā, ja viņš nav uz lauka, tad atrodas sapulces vietā vai uz soliņiem, kas novietoti zem nojumes pie ieejas pagalmā. Pat naktī, vismaz sausajā sezonā, vīrieši un apgriezti zēni guļ ārpus mājas – pie dzirnakmens, piedarbā, blakus sapītiem ēzeļiem un mūļiem, vai vīģu žāvētavā, atklātā laukā, retāk *thajmaath*.⁷ Tas, kurš pa dienu pārāk ilgi paliek mājā, ir aizdomīgs vai smieklīgs: "viņš ir mājas vīrietis", kā saka par apnicīgo, kurš pinas sievietēm pa kājām un "mājās perē kā vista". Sevi cenošam vīrietim nepārtraukti jāpārvietojas visu acu priekšā, jātiekas ar cilvēkiem, jāstājas tieši pretī citiem vīriešiem: viņš ir vīrietis starp vīriešiem (*argaz yer irgazen*). Attiecības starp vīriešiem veidojas ārpus mājas: "Draugi ir ārā, nevis pie *kanun*."

Ir saprotams, ka visas bioloģiskās aktivitātes – ēst, gulēt, radīt, dzemdēt – ir izslēgtas no ārējā universa ("vista nedēj tirgū") un izraidītas intimitātes un dabas noslēpumu patvērumā, kāds ir māja, šī sievietes pasaule, kuru vada sieviete, kam lemts to pārvaldīt un būt izslēgtai no publiskās dzīves. Atšķirībā no vīrieša darba, kuru veic gaišā dienā, sievietes darbam ir lemts

⁷ Ritma divdabība, kas saistās ar dalījumu starp sauso un mitro sezonu, parādās arī mājas izkārtojumā: pretstats starp mājas zemo un augsto daļu vasarā tiek aizstāts ar pretstatu starp pašu māju, kur guļ sievietes un bērni un kur glabā pārtikas krājumus, un pagalmu, kur ierīko pavardu un rokas dzirnavas, ietur maltītes un uzturas svētku un ceremoniju gadījumos.

palikt tumsā un būt apslēptam (“Dievs to noslēpj”): “Mājas iekšienē viņai nav miera, viņa kuļas kā muša pa sūkalām, bet uz ārieni (augstāk) neparādās nekas no viņas darba.” Divas ļoti līdzīgas parunas definē sievietes stāvokli, kurai nav lemts nekas cits kā kaps: “Tava māja ir tavs kaps”; “Sievietei ir tikai divas mājvietas, māja un kaps.”

Opozīcija starp sieviešu māju un vīriešu sapulci, starp privāto dzīvi un publisko dzīvi vai, ja vēlas, starp gaišu dienas gaismu un nakts noslēpumu, ļoti precīzi pārklājas ar opozīciju starp mājas apakšējo daļu, tumšu un naksnīgu, un augšējo daļu, cēlu un gaišu:⁸ citiem vārdiem sakot, opozīcija, kas nodibinās starp ārējo pasauli un māju, pilnībā iegūst nozīmi tikai tad, ja tiek ņemts vērā, ka pati māja kā viens no šo attiecību elementiem ir sadalīta saskaņā ar tiem pašiem principiem, kuri to pretstata otram elementam. Tātad ir gan pareizi, gan nepareizi teikt, ka ārējā pasaule tiek pretstatīta mājai, tāpat kā vīrišķajam tiek prestatīts sievišķais, diena naktij, uguns ūdenim utt., tāpēc ka otrajam šo opozīciju elementam ikreiz ir gan sava, gan sava pretstata daļa.

Māja, šis mikrokosms, ir organizēta pēc tām pašām opozīcijām un homoloģijām, kas sakārto visu universu, stājoties attiecībās ar homoloģiju, kas ir universa pamatā. No cita viedokļa, mājas pasaule kā veselums ar pārējo pasauli atrodas opozīcijas attiecībās, kuras principi ir tie paši, kas organizē ne vien mājas iekšējo telpu, bet arī pārējo pasauli un, plašāk, visas eksistences jomas. Opozīcija starp sieviešu dzīves pasauli un vīriešu valstību balstās uz tiem pašiem principiem kā divas opozīcijas sistēmas, kuras tā pretstata. *Principium divisionis* piemērošana divām pretējām jomām, kas veido savu pašu opozīciju, nodrošina ekonomikas un saskaņotības palielināšanos, turklāt neizraisot nekārtības starp šīm jomām. A::b₁:b₂ tipa struktūra, bez šaubām, ir viena no visvienkāršākajām un visspēcīgākajām struktūrām, kādas var tikt izmantotas mītiski rituālā sistēmā, tāpēc ka tā nevar pretstatīt, vienlaikus nesavienojot, un spēj integrēt vienā kārtībā nebeidzamu skaitu datu, vienkārši lietojot – ar nebeidzamu atkārtošānu – vienu un to pašu dalīšanas principu. Katra mājas daļa (un ar to pašu katrs tajā novietotais objekts un katra tur veiktā aktivitāte) ir kvalificēta divos līmeņos: pirmkārt, kā sieviešu (naksnīgs, tumšs utt.), ciktāl tā piedalās mājas universā, un,

⁸ Pretstats starp dzīvojamo māju un sapulču māju (*thajmaâth*) skaidri izpaužas abu būvju atšķirīgajos plānos: ja dzīvojamā mājā var atvērt fasādes durvis, tad sapulces māja ir gara apjumta pasāža, pilnīgi atvērta no abiem galiem, un tai var iziet cauri no viena līdz otram galam.

otrkārt, kā vīriešu vai sieviešu, ciktāl tā pieder vienam vai otram šī univer-
sa dalījumam. Piemēram, sakāmvārds “Vīrietis ir āra lampa, sieviete ir
iekšienes lampa”, jāsaprot tā, ka vīrietis ir ista gaisma, dienas gaisma, sieviete ir
tumsas gaisma, tumšā gaisma; un, starp citu, ir zināms, ka sieviete mēnesim
ir tas pats, kas vīrietis saulei. Tieši tāpat, apstrādājot vilnu, sieviete rada
labvēlīgu aizsardzību noaustajam, kura baltums nes laimi (“baltās dienas”
ir laimīgas dienas, un daudzas prakses, kuras veic laulības laikā, piemēram,
aplaistšana ar pienu, tiecas padarīt sievieti “baltu”); aušanas iekārta, lielisks
sieviešu darba instruments, *uzstādīta* pret austrumiem, kā vīrietis vai arks,
vienlaikus ir iekšējās telpas austrumi un glabā vīriešu vērtību, simbolizējot
aizsardzību. Tāpat kā pavards, mājas naba (pati māja ir identificēta ar mātes
vēderu), kur gail ogle, šī slepenā, apslēptā, sievišķā uguns ir sievietes
joma, kurai ir piešķirta pilnīga vara pār visu, kas attiecas uz virtuvi un
pārtikas krājumiem;⁹ viņa ietur maltiti pie pavarda, kamēr vīrietis, pagriezies
pret ārpusauli, ēd, atrodoties telpas vidū vai pagalmā. Tomēr pavards un
to apņemošie akmeņi visos rituālos, kuros tie piedalās, pateicoties piederībai
ugunij, sausajam un saules karstumam, saglabā savu maģisko iedarbību,
vienalga, vai ir runa par pasargāšanu no ļaunas acs vai slimības vai laba
laika izlūgšanos.¹⁰ Pati māja ir apveltīta ar dubultu nozīmi: ja ir taisnība,
ka tā nostājas pretī publiskajai pasaulei – kā daba kultūrai –, citās
attiecībās māja arī ir kultūra (ne velti par šakāli, šo mežonīgās dabas
iemiesojumu, saka, ka tas nebūvē māju).

Māja un, plašākā nozīmē, – ciemats, apdzīvota zeme (*laāmara* vai
thamurth iāamaran), cilvēku apdzīvota teritorija, ir pretstats tukšiem
laukiem, kurus sauc par *lahkla* (tukša un neauglīga telpa). Piemēram,
Tadereldžedīdas iedzīvotāji ticēja, ka tie, kuri būvējas ārpus ciemata
iežogojuma, riskē ar savas ģimenes izmiršanu (Maunier, 1930); šādi
ticējumi ir sastopami arī citviet, un izņēmums ir tikai dārzs (pat ja tas ir
attālināts no mājas), augļu dārzs vai viģu žāvētava ir vietas, kas ir ciemata
un tā auglības daļa. Taču opozīcija neizslēdz homoloģiju starp cilvēka un

⁹ Kalējs ir vīrietis, kurš, tāpat kā sieviete, visu dienu pavada iekšienē, pie uguns.

¹⁰ Pavards ir dažu rituālu vieta un aizliegumu objekts, kurš atrodas opozīcijā tumšajai
daļai. Piemēram, ir aizliegts pieskarties pelniem nakti, splaut pavardā, liet tajā ūdeni vai
asaras (Maunier). Tieši tāpat rituāli laika pārmaiņu izsaukšanai, kuri pamatā ir inversija,
izmanto opozīciju starp mājas sauso un mitro daļu – piemēram, lai mitrais pārvērstos
sausajā, nakti uz mājas sliekšņa noliek vilnas susekli (priekšmets, ko radījusi uguns un kas
ir saistīts ar aušanu) un sakarsētas ogles; un otrādi, lai sausais pārietu mitrajā, pa nakti uz
sliekšņa nolikto susekli aplaista ar ūdeni.

lauka auglību, kas gan viens, gan otrs ir vīriešu un sieviešu pirmsākuma, saules gaismas un zemes mitruma savienošanās produkts. Tieši šo homoloģiju paredz vairums rituālu, kas ir domāti cilvēka un zemes auglības nodrošināšanai, vienalga, vai runā par ēdiena gatavošanu, stingri pakļautu opozīcijām, kuras organizē agrāro gadu un līdz ar to lauksaimniecības kalendāra ritmu, vai pavarda akmeņu atjaunošanas rituālu (*iniyen*), kurš iezīmē pāreju no sausās mitrajā sezonā vai gada sākumu, un, plašākā nozīmē, paredz visus rituālus, kas tiek veikti mājas iekšienē, samazinātajā kosmosā. Kad sievietes tiek iesaistītas agrāros rituālos, tam pamatā ir homoloģija starp agrāro un cilvēku auglību, šo jebkuras auglības ideālo formu. Līdz bezgalībai var runāt par mājas iekšienē izpildāmajiem rituāliem, kas tikai ārēji ir līdzīgi mājas rituāliem, tie tiek izpildīti, lai nodrošinātu lauka un mājas auglības nedalāmību. Patiešām, mājai ir jābūt pilnai, lai lauks būtu pilns, un sievietei jāveicina lauka bagātība, nodarbojoties cita starpā ar uzkrāšanu un vīrieša radīto labumu saglabāšanu, un savā veidā jānostiprina mājā visi labumi, kas tajā var ienākt. Mēdz teikt: "Vīrietis ir kā rene, sieviete – tilpne", viņš atnes, viņa patur un saglabā. "Vīrietis ir āķis, uz kura ir uzkārti grozi, sagādnieks, vabole, zirnekļis vai bite." Sieviete saka: "Rikojies ar savu mantu kā ar krāsns biguli. Ir tagadne, ir rītdiena, ir kaps; Dievs piedod tam, kurš ir atstājis, nevis tam, kurš ir apēdis." Vēl mēdz teikt: "Labāk taupīga sieva nekā vērsu pāris aršanā." Kā "pilna zeme" tiek prestatīta "tukšai telpai", tā "mājas pilnība" (*laammara ukham*), t.i., visbiežāk, "vecā", kura taupa un uzkrāj, tiek prestatīta "mājas tukšumam" (*lakhla ukham*), visbiežāk – vedeklai. Vasarā mājas durvīm ir jāpaliek vaļā visu dienu, lai varētu iekļūt auglīgā saules gaisma un tai līdzī labklājība. Aizvērtas durvis nozīmē trūkumu un neauglību: sēdēt uz sliekšņa nozīmē aizšķērsot ieeju laimei un pilnībai. Lai novēlētu kādam labklājību, mēdz teikt: "Lai tavas mājas durvis vienmēr ir vaļā" vai "Lai tava māja vienmēr būtu atvērta kā mošeja." Bagāts un cēls cilvēks ir tas, par kuru saka: "Viņa māja ir kā mošeja, tā ir atvērta visiem, nabagiem un bagātiem, tajā ir plāceņi un kuskuss, tā ir pilna" (*thaammara; aammara*, runājot par taupīgu, labu saimnieci); devīgums ir labklājības izpausme, kas garantē labklājību. Vairumā tehnisko un rituālo darbību, kuras uzticētas sievietēm, ir ietverts objektīvs nolūks pārveidot māju – kā *thigejdith*, kas atver savu sazarojumu *asalas alemmas*, tvertni labklājībai, kas nāk no ārienes, vēderā, kas, tāpat kā zeme, uzņem sēklu, un otrādi – pretoties visiem centrālās spēkiem, kas ir spējīgi atsavināt mājai krājumus, kuri tai tika uzticēti.

Piemēram, ir aizliegts kādam dot uguni dienā, kad piedzimst bērns vai teļš vai arī pirmās aršanas laikā;¹¹ kulšanas beigās neko nedrīkst iznest no mājas, un sievietei jāsavāc visi aizdotie priekšmeti; nedrīkst iznest no mājas pienu, kas slaukts trijās pirmajās dienās pēc atnešanās; jaunlaulātā var pārkāpt sliekšni tikai septiņas dienas pēc laulībām; dzemdētāja drīkst iziet no mājas tikai pēc četrdesmit dienām; zidaini nedrīkst iznest no mājas pirms Segīra svētkiem; nekad nedrīkst aizdot rokas dzirnavas, atstāt tās tukšas nozīmē piesaukt mājai badu; nedrīkst izņemt no stellēm audumu, pirms tas nav pabeigts; ir aizliegts aizdot uguni, slaucīt grīdu pirmo četru aršanas dienu laikā, jo tie ir izgrūšanas akti, mirušā iznešana no mājas notiek bez īpašām ceremonijām, lai tas neaiznestu sev līdzī labklājību;¹² govš laišana ārā ceturtajā dienā pēc atnešanās vai jaunpiena iegūšana tiek iezīmēta ar upurēšanu.

“Tukšums” var būt izdzīšanas akta rezultāts; tas var arī iekļūt ar dažādiem priekšmetiem, tādiem kā arkls, kuru nedrīkst ienest mājā starp divām aršanas dienām, vai arāja apavi (*arkasen*), kas ir saistīti ar *lakhla*, tukšo un neauglīgo telpu (kā tas, kuru dēvē par *ikhla*, izšķērdīgs un vientuļš vīrietis), vai dažas personas, piemēram, vecenes, tāpēc ka tās nes sev līdzī neauglību un daudz ir tādu māju, kuras šīs vecenes izputinājušas un kurām viņas ir uzsūtījušas zagļus. Un otrādi, daudzas rituālas darbības tiecas nodrošināt mājas “piepildīšanu”, piemēram, pirmo pamatakmeni aplaista ar dzīvnieka asinīm, pēc tam uz tā met laulības lampas šķembas (ši lampa tiek lietota daudzos auglības rituālos), jauno sievu, viņai ienākot mājā, apsēdina uz ādas maisa, nobērtā ar graudiem. Katra pirmā ienākšana mājā ir drauds iekšējās pasaules pilnībai, un sliekšņa rituāliem, kuriem vienlaikus piemīt upurēšanas un profilaktiska funkcija, ir jānovērš šis drauds. Jaunu vēršu pāri uzņem mājas saimniece, “mājas pilnība”, viņa izklāj uz sliekšņa jēra ādu, uz tās noliek rokas dzirnavas un maļ miltus. Vairums rituālu, kuriem ir jānes auglība kūtij un līdz ar to mājai (“māja bez govš – ir tukša māja”), maģiskā veidā pastiprina attiecības, kas vieno pienu, zaļzilo (*azegzaw*, kas ir

¹¹ Un otrādi, jaunu pavarda akmeņu ienešana mājā kaut kā jauna uzsākšanas dienās iemieso visu labo un labumus; pareģojumi, kurus izsaka šajos apstākļos, attiecas uz labklājību un auglību: ja zem kāda akmeņa atrod baltu tārpu – šajā gadā piedzims bērns, zaļu zāli – būs laba raža, skudras – pieaugs ganāmpulks, virzu – būs jauni lopi.

¹² Lai kādu mierinātu, saka: “Viņš ir atstājis jums *baraka*”, – ja ir runa par pieaugušo, vai “*baraka* nav izgājis no mājas”, – ja ir runa par zidaini. Mirušo novieto pie durvīm, ar galvu pret ieeju; ūdeni silda pie kūts, un apmazgāšana notiek pie ieejas kūti; apdegušas pagales un pelni tiek izkaisīti ārpus mājas; dēlis, uz kura apmazgāja mirušo, trīs dienas vēl ir durvju priekšā.

arī jēls, *thizegzawht*), zāli, pavasari, dabas un cilvēku pasaules bērniņu. Pavasara ekvinokcijā, *azal* atgriešanās laikā, jaunais gans, kurš savas jaunības un funkciju pēc vienlaikus ir saistīts gan ar lauka, gan lopu augšanu, saplūc pušķi “no visa, ko vējš šūpo laukos”, lai piekārtu to pie durvju stenderes (Rahmani, 1936); tajā pašā dienā pie kūts ierok zemē saišķi ar ķimenēm, benzosveķiem un indīgo, sakot: “Ak, zaļzīlais (*azegzaw*), dari tā, lai sviests neizsikst!” Pie sviesta ķērnēs piekar svaigi plūktas zāles, ar tām ierīvē piena traukus. Jaunlaulātās ienākšana rada smagas sekas mājas augļibai un pilnībai: kad viņa vēl sēž uz mūļa, kurš viņu ir atvedis no tēva mājas, viņai dod ūdeni, kviešu graudus, viģes, riekstus, vārītas olas vai raušus, t.i., daudzus produktus (produktu varianti ir atkarīgi no vietas), kas asociējas ar sievietes un zemes augļību, un viņa tos met mājas virzienā, tādējādi it kā liekot sevi apsteigt augļibai un pilnībai, kas viņai jāienes mājā. Pār sliekšni viņu uz muguras pārnes kāds vīra radnieks vai dažkārt (Maunier, 1930) melnādains (katrā ziņā nekad ne vīrs), kas, nostājoties starp sliekšni un jaunlaulāto, aizsprosto ceļu ļaunajiem spēkiem, kuri var kaitēt jaunlaulātās augļibai un kuri atrodas uz *sliekšņa*, pretēju pasaulu sastapšanās vietā. Sieviete nekad nedrīkst sēdēt uz sliekšņa, turot rokās savu bērnu; mazais bērns un jaunā sieva kā visas *sliekšņa* pozīcijā esošās būtnes ir īpaši ievainojami, tāpēc nedrīkst bieži kāpt uz sliekšņa. Sieviete, ar kuru mājā ienāk augļība, savukārt veicina arī agrārās pasaules augļību: vērsta uz iekšienes pasauli, viņa iedarbojas arī uz ārieni, nodrošinot pilnību iekšienē, un, kā sliekšņa sargātāja, nesavtīgi kontrolē šīs apmaiņas – līdz galam saprotamas tikai maģijas loģikā –, ar kuru palīdzību katra universa daļa cenšas saņemt no otras tikai pilnību, savukārt preti dodot tikai tukšumu.¹³

Kura no abām opozīciju sistēmām, kas nosaka māju tās iekšējā organizācijā un tās attiecībās ar ārējo pasauli, tiek izvirzīta priekšplānā, ir atkarīgs no tā, vai māju aplūko no vīrišķā vai sievišķā viedokļa: kamēr vīrietim māja pārsvarā nenozīmē vietu, kur ienāk, bet drīzāk vietu, no kuras iziet, sievietei abām šīm kustībām un to definīcijām ir pretēja nozīme, jo kustība uz ārieni sievietei galvenokārt nozīmē izdzišanas darbību un viņai daudz raksturīgāka ir kustība uz iekšieni, no sliekšņa uz pavaru. Tā nozīme, ko sieviete piešķir kustībai uz ārieni, nekur neparādās tik labi kā rituālā, ko izpilda māte septītajā dienā pēc bērna dzimšanas, “lai viņas dēls būtu drosmīgs”, – kāpjot pāri sliekšnim, viņa liek labo kāju uz kārstuves un attēlo cīņu ar pirmo sastapto zēnu. Iziešana ir tīri vīrišķīga kustība, kas ved pie citiem vīriešiem

¹³ Pie durvīm tiek piekārti dažādi priekšmeti, kuri iemieso sliekšņa dubulto funkciju, šo atlases barjeru, kam jāaptur tukšums un ļaunums un jāielaiž pilnība un labais.

un arī preti briesmām un pārbaudījumiem, kuriem viņam *jāprot stāties* pretī, goda jautājumos vīrietim ir jābūt tik adatam kā kārstuves zobi.¹⁴ Vīrietim, kurš sevi ciena, ir jāiziet no mājas līdz ar ausmu, iziešana no mājas no rīta nozīmē dzimšanu: ar to skaidrojams tas, cik svarīgas ir sastaptās lietas, kas ir zīme visai dienai, sliktas sastapšanās gadījumā (kalējs, sieviete ar tukšu ādas maisu, kļaidas vai strīdi, kroplīga būtne) ir labāk vēlreiz "sākt rītu" vai "iešanu ārā".

Tādējādi kļūst saprotams, cik svarīgs ir mājas iekārtojums: galvenā fasāde mājai, kurā mitinās ģimenes galva un kur atrodas kūts, gandrīz vienmēr ir orientēta uz austrumiem, galvenās durvis – pretstatā šaurajām un zemajām, sievietēm paredzētajām durvīm, kas veras uz dārzu aiz mājas, – parasti tiek sauktas par austrumu durvīm (*thabburth thacherqith*) vai par ielas durvīm, augšējām durvīm, lielajām durvīm.¹⁵ Ņemot vērā ierasto novietojumu ciematā un kūts grīdas zemāko līmeni, mājas augšējā daļa ar pavardu ir pavērsta uz ziemeļiem, kūts uz dienvidiem un siena ar aušanas stellēm – uz rietumiem. No tā izriet, ka kustība uz izejas durvju pusi ir orientēta no austrumiem un rietumiem, pretēji iziešanas kustībai, kas atbilst galvenokārt orientācijai uz austrumiem, t.i., uz augšu, uz gaismu, uz labo un labumu: iejūdzot un izjūdzot vērsus, arājs pavērš tos uz austrumiem un sāk art virzienā no rietumiem uz austrumiem. Arī ražas novācēji vērsēju pret austrumiem, kad pārgriež rikli upura vērsim. Var līdz bezgalībai minēt darbības, kas tiek veiktas atbilstoši šai kardinālajai orientācijai, tādā veidā tiek iedarbinātas visas nozīmīgās darbības, kas saistītas ar grupas auglību un labklājību.¹⁶

¹⁴ Jaundzimušo meiteni ietin maigā un padevīgā zida lakatā, zēnu aptin ar sausām un nelīdznām saitēm, ar kurām sasienu kūlišus.

¹⁵ Pats par sevi saprotams, ka pretējs izvietojums (kuru pamana, skatoties mājas plānu spoguļattēlā) ir iespējams, taču reti sastopams. Pieņemts uzskatīt, ka viss, kas nāk no rietumiem, nes nelaimi, un durvis, kas veras uz šo pusi, var ielaist tikai tumsu un neauglību. "Ideālam" plānam pretējs variants ir reti sastopams, vispirms tāpēc, ka palīgēkas, taisnā lenķī apņēmot pagalmu, bieži ir vienkāršas dzīvojamās istabas, kurās nav ne virtuves, ne kūts, un pagalms bieži ir noslēgts no tās puses, kas ir pretēja mājas galvenajai fasādei, ar kaimiņu mājas sienu, kas savukārt ir pavērsta uz austrumiem.

¹⁶ Ir zināms, ka abi *s'uff*, politiskas un karojošas līgas, kas izveidojas, tiklīdz sākas jēlkāds incidents (un atrodas dažādās attiecībās ar sociālajām vienībām, kuras dibinās uz radniecību – no pilnīgas to pārklāšanās līdz pilnīgai atšķirībai), tika sauktas par augšas *s'uff* (*ufella*) un lejas *s'uff* (*buadda*) vai labās puses *s'uff* (*ayafus*) un kreisās puses *s'uff* (*azelmadh*), vai arī austrumu *s'uff* (*acheqi*) un rietumu *s'uff* (*aghurbi*). Šis pēdējais, retāk lietotais nosaukums ir saglabājies, lai apzīmētu rituālo spēļu laukumus, (t.i., no vietas, kur tradicionālās cīņas loģika starp *s'uff* saglabā savu jēgu) un ir nonācis līdz mūsdienām bērnu spēļu leksikā.

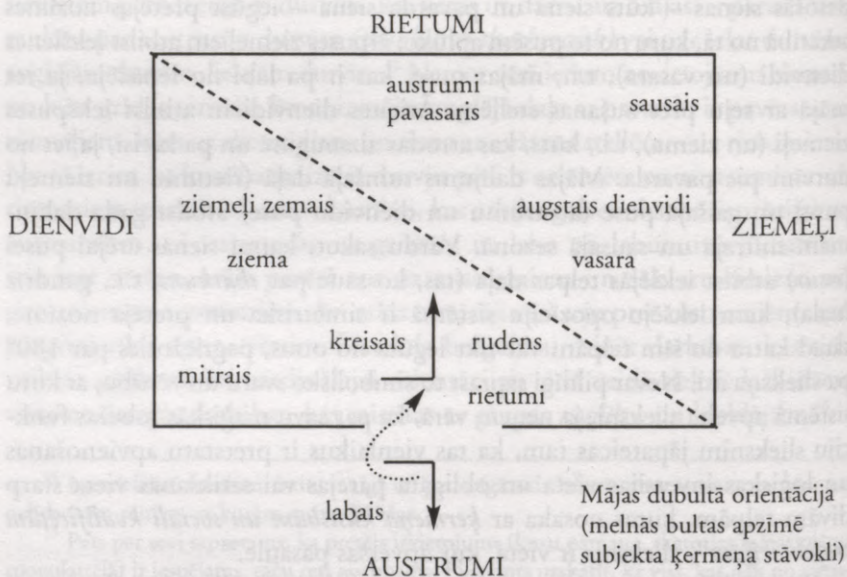
Ja atkal pievēršamies mājas iekšējai organizācijai, redzam, ka tās orientācija ir tieši pretēja ārējās telpas organizācijai, it kā māja tiek pagriezta par 180° pa fasādes sienas vai sliekšņa asi. Pārkāpjot sliekšnim, preti atrodas aušanas stellju siena, kas, rīta saules apgaismota, ir iekšienes gaisma (tāpat kā sievietē ir iekšienes lampa), t.i., iekšienes austrumi, simetriski ārienes austrumiem, no kurienes tie aizņemas gaismu (jau tika minēts, ka saimnieks uzņem viesi no stellju puses). Fasādes sienas iekšējā un tumšā puse ir mājas rietumi, miega vieta, kuru atstāj sev aiz muguras, kad dodas no durvīm pie *kanun*, t.i., durvīm, kas simboliski atbilst "gada durvīm", agrārā gada mitrās sezonas sākumam. Tieši tāpat abas nesošās sienas – kūts siena un pavarda siena – iegūst pretējas nozīmes atkarībā no tā, kuru no to pusēm aplūko: ārpuses ziemeļiem atbilst iekšienes dienvidi (un vasara), t.i., mājas puse, kas ir pa labi no ienācēja, ja iet mājā ar seju pret aušanas stellēm. Ārienes dienvidiem atbilst iekšpusē ziemeļi (un ziema), t.i., kūts, kas atrodas aizmugurē un pa kreisi, ja iet no durvīm pie pavarda. Mājas dalījums tumšajā daļā (rietumu un ziemeļu puse) un gaišajā pusē (austrumu un dienvidu puse) atbilst gada dalījumam mitrajā un sausajā sezonā. Vārdu sakot, katrai sienas ārējai pusei (*essur*) atbilst iekšējās telpas daļa (tas, ko sauc par *tharkunt*, t.i., gandrīz mala), kam iekšējo opozīciju sistēmā ir simetriska un pretēja nozīme; tātd katra no šīm telpām var tikt iegūta no otras, pagriežoties par 180° pa sliekšņa asi. Nevar pilnīgi saprast to simbolisko svaru un vērtību, ar kuru sistēmā apvelta sliekšni, ja neņem vērā, ka par savu maģiskās robežas funkciju sliekšnim jāpateicas tam, ka tas vienlaikus ir pretstatu apvienošanas un loģiskas inversijas vieta un obligāta pārejas vai satikšanās vieta starp divām telpām, kuras nosaka ar *ķermeņa kustībām un sociāli kvalificētām trajektorijām*¹⁷, sliekšnis ir vieta, kur apvēršas pasaule.¹⁸

Tādējādi katram universam ir savs orientieris un divas kustības, īpaši daudznozīmīgas un maģisku seku pārpilnas, kustība no sliekšņa pie pavarda, kurai jānes pilnība un kuras rituālā realizēšana un kontrole uzticēta sievietei, un kustība no sliekšņa uz ārējo pasauli (ar tās saistību ar sākumu)

¹⁷ Dažos Kabilijas reģionos abām personām, kas atrodas *sliekšņa* stāvoklī – jaunajai sievietei un viņas kāzu sakarā apgraizītajam zēnam –, jāsatiekas uz sliekšņa.

¹⁸ Ar to jāsaprot, ka tieši vai netieši sliekšnis ir saistīts ar rituāliem, lai mainītu lietu virzību ar fundamentālas opozīciju inversijas palīdzību: lietus vai skaista laika izsaukšanai vai rituāliem, kurus praktizē uz *sliekšņa starp periodiem* (piemēram, nakts pirms *Ennayer*, pirmā saules gada dienas, kad pie durvju sliekšņa aprok amuletus).

ietver visu, kas kļūs par nākotni un īpaši lauku darbu nākotni, un var notikt atbilstoši labvēlīgai orientācijai, t.i., orientējoties no rietumiem uz austrumiem.¹⁹ Mājas telpas dubultā orientācija noved pie tā, ka vienlaikus var ienākt un iziet ar labo kāju vārda tiešā un pārnestā nozīmē, gūstot visu maģisko labumu, kas saistās ar šo vērojumu, nekad nepārtraucot attiecības, kuras vieno labo ar augšējo, ar gaismu un labo. Telpas pusapgrieztiens ap sliekšni nodrošina, ja var tā teikt, maģiskā labuma maksimizāciju, jo centrā un centrālās kustība tiek realizēta organizētā telpā, kas iekārtota tā, ka tajā ienāk un no tās iziet ar seju pret gaismu.²⁰



¹⁹ Atbilstība starp četriem mājas stūriem un četriem kardināliem punktiem skaidri izpaužas dažos upurēšanas rituālos, kas novēroti Oresā, – kad atjauno pavardu gada pirmajā dienā, sieviete *chaouia* cep raušus, pirmo izcepto sadala četros gabalos, kurus viņa met visos četros mājas stūros. Tāpat viņa dara ar pavasara pirmās dienas rituālo ēdiena (Gaudry, 58–59).

²⁰ Lai parādītu, ka runa, bez šaubām, ir par ļoti vispārēju maģiskās loģikas gaitu, pietiks ar citu, līdzīgu piemēru: Magribas arābi, kā vēsta Bens Henebs, uzskatīja par labu zīmi, ja zirga labā priekškāja un kreisā pakaļkāja ir balta; tāda zirga saimnieks noteikti būs laimīgs, tāpēc ka viņš kāpj no baltās puses un nokāpj arī uz balto pusi – ir zināms, ka arābu jātnieki kāpj zirgā no labās puses un nokāpj no zirga uz kreiso pusi (Ben Cheneb, 312).

Šīs divas simetriskās un pretējās telpas ir nevis savstarpēji aizvietojamas, bet hierarhiskotas. No senseniem laikiem mājas orientācija ir noteikta no ārpuses, no vīriešu viedokļa vai, ja tā var sacīt, vīriešu un vīriešiem noteikta, kā vieta, no kurienes vīrieši iziet ("Vīrieši skatās uz visu pa durvīm no ārpuses; sievietes – no iekšpuses"; "Māja zeļ un plaukst, pateicoties sievietei; skaistums ap māju ir vīrieša radīts"). Māja – tā ir impērija impērijā, taču tā vienmēr ir pakļauta, jo, neraugoties uz tajā ietvertajām īpašībām un attiecībām, kas nosaka arhetipisko pasauli, tā ir ačgārna pasaule, apvērsts atspulgs. "Vīrietis ir āra lampa, sieviete iekšējās pasaules lampa." Simetrijas redzamība nav maldinoša: dienas lampa ārēji tiek noteikta tikai attiecībā pret nakts lampu; īstenībā nakts gaisma (vīriešu–sieviešu) pakļaujas dienas lampai, t.i., dienas dienai. "Vīrietis cer uz Dievu, sieviete visu gaida no vīrieša." Tāpat saka, ka "sieviete ir saliekta kā sirpis". Tāpēc pat vistaisnākā no šīm greizajām būtnēm ir tikai iztaisnota. Precējusies sieviete arī atrod savus austrumus, tie ir vīrieša mājas iekšienē, bet tā ir tikai rietumu kreisā puse. Ne jau nejaušības pēc saka: "Meitene – tie ir rietumi." Privilēģija, kas piešķirta kustībai uz ārieni, ar kuru vīrietis apliecina sevi kā vīrieti, uzgriežot muguru pret māju un seju pret citiem vīriešiem un izvēloties ceļu uz pasaules austrumiem, ir tikai viena no dabas kategoriskas noraidīšanas formām, bez kuras nebūtu iespējams attālināties no šīs dabas.

BIBLIOGRĀFIJA

ETNOGRĀFIJAS, ETNOLOĢIJAS UN LINGVISTIKAS DARBI PAR KABĪLIJU:

Anonyme, *Démarches matrimoniales*, Fichier de documentation berbère (F.D.B.), Fort-National, s. d.

Anonyme, "*L'Aïd S'Ghir en Kabylie*", Bulletin de l'enseignement des indigènes (B. E. I.), janvier-décembre 1934.

Anonyme, "*L'immolation*", F. D. B., Fort-National, 1954.

Anonyme, "*Valeur du sang, rites et pratiques à intention sacrificielle*", F. D. B., Fort-National, 1964 (IV), n° 84.

H. BALFET, "*La poterie des Aïd Smail du Djurdjura: éléments d'étude esthétique*", Revue africaine, T. XCIX, 3^e et 4^e trim., 1955, p. 289-340.

R. BASSAGANA ET A. SAYAD, *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, Alger, Mémoires du CRAPE, 1974.

S. BOULIFA, *Méthode de langue kabyle, Etude linguistique et sociologique sur la Kabylie du Djurdjura*, Texte zouaoua suivi d'un glossaire, Cours de 2^e année, Alger, Jourdan, 1913.

L. CALVET, "*Rites agraires en Kabylie*", Algérie, Alger, nouvelle série n° 51, octobre 1957, p. 18-23.

G. CHANTRÉAUX, "*Le tissage sur métier de haute-lisse à Aït Hichem et dans le Haut-Sebaou*", Revue africaine, t. LXXXV, 1941, p. 78-116, 212-229 et t. LXXXVI, 1942, p. 261-313.

J.-M. DALLET, "*Les i'assassen*", F. D. B., Fort-National, 1949.

J.-M. DALLET, "*Le verbe kabyle*", F. D. B., Fort-National, 1953.

C. DEVAUX, *Les Kébaïles du Djerdjera, Etudes nouvelles sur les pays vulgairement appelés la Grande Kabylie*, Marseille, Camion, et Paris, Challamel, 1859.

M. DEVULDER, "*Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des Ouadhias*", Revue Africaine, t. XCV, 1951, p. 63-102.

- M. DEVULDER, "Rituel magique des femmes kabyles, tribu des Ouadhias", Revue africaine, t. CI, n° 452-53, 3^e et 4^e trim. 1957, p. 299-362.
- H. GENEVOIS, "L'habitation kabyle", F. D. B., n° 46, Fort-National, 1955.
- H. GENEVOIS, "Ayt-Embarek, Notes d'enquête linguistique sur un village des Beni-Smail de Kerrata", F. D. B., n° 49, Fort-National, 1955.
- H. GENEVOIS, "Tawwirt n'At Mangellat", F. D. B., Fort-National, 1962.
- H. GENEVOIS, "Trois cent cinquante énigmes kabyles", F. D. B., Fort-National, 1963.
- H. GENEVOIS, "Sut-Tadut, la laine et le rituel des tisseuses", F. D. B., Fort-National, 1967.
- H. GENEVOIS, "Superstition, Recours des femmes kabyles", F. D. B., 1968, I, n° 97, II, n° 100.
- H. GENEVOIS, "La femme kabyle: les travaux et les jours", F. D. B., Fort-National, 1969.
- H. GENEVOIS, "La terre pour le Kabyle, ses bienfaits, ses mystères", F. D. B., Fort-National, 1972.
- A. HANOTEAU, *Poésies populaires de la Kabylie du Djurdjura*, Paris, Imprimerie impériale, 1867.
- A. HANOTEAU ET A. LETOURNEUX, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, Imprimerie nationale, 1873.
- A. HASSLER, "Calendrier agricole", F. D. B., Fort-National, 1942.
- HÉNINE, "Préjugés locaux et coutumes agricoles locales", L'Education algérienne, t. III, février 1942, p. 19-26.
- C. LACOSTE, *Bibliographie ethnologique de la Grande Kabylie*, Mouton, Paris-La Haye, 1962.
- C. LACOSTE-DUJARDIN, *Le conte kabyle, François Maspero*, Paris, 1970.
- J. LANFRY, "Dialogue entre l'homme et l'hiver", F. D. B., Fort-National, 1947.
- J. LANFRY, "La vie féminine en Kabylie, lembarba, abandon par l'épouse du domicile conjugal", F. D. B., Fort-National, 1947.
- C. LEFÉBURE, "Linguistique et technologie culturelle, l'exemple du métier à tisser vertical berbère", Techniques et culture, Bulletin de l'équipe de recherche 191, n° 3, 1978, p. 84-148.
- SR LOUIS DE VINCENNES, "Les At Mengellat", F. D. B., 1953.
- SR LOUIS DE VINCENNES, "Les quatre saisons", F. D. B., s. d.
- H.-F. MARCHAND, "Masques carnavalesques et carnaval en Kabylie", 4^e congrès de la Fédération des sociétés savantes de l'Afrique du Nord, Rabat, 1938, Alger, 1939, p. 805-814.
- R. MAUNIER, "La construction collective de la maison en Kabylie. Etude de coopération économique chez les Berbères du Djurdjura", Paris, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, III, 1926.

- R. MAUNIER, *Mélanges de sociologie nord-africaine*, Paris, Alcan, 1930.
- M. MAURY, "Coutumes et croyances se rapportant à la vie agricole à Makouda, commune mixte de la Mizrana", B. E. I., 1939, p. 37–47.
- S. OUAKLI, "Légendes kabyles sur le temps et les saisons", B. E. I., 1933, p. 112–114.
- S. OUAKLI, "Aïn-Sla (légende kabyle)", B. E. I., 1935, p. 14–16.
- S. OUAKLI, "Le calendrier agricole en Kabylie", B. E. I., 1933, p. 25–28.
- A. PICARD, *Textes berbères dans le parler des Irjen*, Alger, Typolitho, 1968.
- S. RAHMANI, "Les trois premiers jours des labours chez les Beni Amrous", B. E. I., juin-décembre 1933, n° 292.
- S. RAHMANI, "Le mois de mai chez les Kabyles", Revue africaine, t. LXXVI, 1935, p. 361–366.
- S. RAHMANI, "Rites relatifs à la vache et au lait", 2^e Congrès de la Fédération des sociétés savantes d'Afrique du Nord, Tlemcen, 1936, Alger, 1936, p. 791–809; Revue africaine, 2^e et 3^e trim. 1936, p. 791–809.
- S. RAHMANI, "La grossesse et la naissance au Cap Aokas", 3^e Congrès de la Fédération des sociétés savantes d'Afrique du Nord, Constantine, 1937, Alger, 1938, p. 217–246.
- S. RAHMANI, "L'enfant chez les Kabyles jusqu'à la circoncision", 4^e Congrès de la Fédération des sociétés savantes d'Afrique du Nord, Rabat, 1938, Alger 1939, p. 815–842; républié in Revue africaine, 1^{er} trim. 1938, p. 65–120.
- S. RAHMANI, "Coutumes kabyles du Cap Aokas", Revue africaine, 1^{er} trim. 1939.
- S. RAHMANI, "Le tir à la cible et le nifen Kabylie", Revue africaine, t. XCIII, 1^{er} et 2^e trimestres 1949, p. 126–132.
- C. ROLLAND, "L'enseignement indigène et son orientation vers l'agriculture", B. E. I., avril 1912.
- SR SAINT-FRANCOIS ET SR LOUIS DE VINCENNES, "Politesse féminine kabyle", F. D. B., Fort-National, avril 1952.
- P. SCHCEN, "Les travaux et les jours du paysan kabyle", Liens, n° 12, 1^{er} trimestre 1960, p. 1–63.
- J. SERVIER, *Les portes de l'année*, Paris, Laffont, 1962.
- J. SERVIER, *L'homme et l'invisible*, Paris, Laffont, 1964.
- A. VAN GENNEP, "Études d'ethnographie algérienne", Revue d'ethnologie et de sociologie, 1911, p. 1–103.
- YAMINA (AÏT AMAR OU SAÏD), "Tarurirt Uzal (chez les Aït Mangellet)", F. D. B., 1952.
- YAMINA (AÏT AMAR OU SAÏD), "Le mariage en Kabylie", traduction de Sr Louis de Vincennes, C. E. B. F., n° 25, Fort-National, fév. 1953 (1^{re} partie), 3^e trimestre 1953 (2^e partie), réédition 1960.
- B. ZELLAL, "Le roman de chacal, contes d'animaux", F. D. B., n° 81, 1964.

SALĪDZINĀJUMAM GALVENOKĀRT TĪKA SKATĪTS:

- A. BASSET, *Textes berbères du Maroc (parler des Aït Sadden)*, Paris Imprimerie nationale, 1963.
- H. BASSET, "Les rites du travail de la laine à Rabat", *Hesperis*, II, 1922, p. 139–160.
- M. BEN CHENEB, *Proverbes arabes d'Alger et du Magreb*, Paris, Leroux, 1905–1907.
- S. BIARNAY, "Notes sur les chants populaires du Rif", *Archives berbères*, I, 1, 1915, p. 23 sq.
- S. BIARNAY, *Notes d'ethnographie et de linguistique nord-africaines*, Paris, Leroux, 1924.
- S. BIARNAY, *Etudes sur le dialecte berbère d'Ouargla*, Paris, 1909.
- J. BOURILLY, *Eléments d'ethnographie marocaine, publiés par E. Laoust*, Paris, Librairie coloniale et orientaliste Larose, 1932.
- E. DESTAING, "Interdictions de vocabulaire en berbère", in *Mélanges René Basset*, t. II.
- E. DESTAING, *Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni Snous*, Alger, Jourdan, 1907.
- E. DESTAING, *Etudes sur le dialecte berbère des Beni Snous*, Paris, Leroux, 1911.
- ED. DOUTTÉ, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909.
- P. GALAND-PERNET, "La vieille et la légende des jours d'emprunt au Maroc", *Hesperis*, 1958, 1^{er} et 2^e trimestres, p. 29–94.
- P. GALAND-PERNET, "Un "schème-grille" de la poésie berbère, étude du motif des métamorphoses dans les poèmes chleuhs", *Word*, 1969, XXV (1–3), p. 120–130.
- M. GAUDRY, *La femme chaouia de l'Aurès, Etudes de sociologie berbère*, Paris, Geuthner, 1929.
- E. LAOUST, "Le nom de la charrue et de ses accessoires chez les Berbères", *Archives berbères*, vol. 3, fasc. I, 1918, p. 1–30.
- E. LAOUST, *Mots et choses berbères, notes de linguistique et d'ethnographie*, Paris, Challamel, 1920.
- E. LAOUST, "Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut et de l'Anti-Atlas", *Hesperis*, 1921.
- E. LAOUST, *Etude sur le dialecte berbère du Chenoua*, Paris, Leroux, 1912.
- E. LAOUST, *Etude sur le dialecte berbère des Ntifa*, Paris, 1918.
- E. LEVI-PROVENÇAL, "Pratiques agricoles et fêtes saisonnières des tribus Djebalah de la vallée moyenne de l'Ouargla", *Archives berbères*, 3, 1918.
- W. MARÇAIS ET A. GUIGA, *Textes arabes de Takrouna*, Paris, Leroux, 1925.

- 2 MENOUILLARD, "Pratiques pour solliciter la pluie", Revue tunisienne, 1910.
- C. MONCHICOURT, "Mœrs indigènes: les rogations pour la pluie (*Thlob en nô*)", Revue tunisienne, 1915, p. 65–81.
- G. TILLION, "Les sociétés berbères de l'Aurès méridional", Africa, 1938.
- 4 E. WESTERMARCK, *Ritual and belief in Morocco*, Londres, Mac Millan, 1926.
- E. WESTERMARCK, "The popular rituals of the great feasts in Morocco", Folklore, 1911.

INTELEKTUĀLA ATBILDĪBAS SIMBOLISKĀ KAPITALIZĀCIJA

Vienu rītu uzkāpusi bēniņos, meklējama kādu priekšmetu, viņa nejauši atvēra kasti, kurā pēc daudzu laucinieku paraduma uzglabāja vecus kalendārus.

Viņai šķita, ka ir atradusi pagātnē pagājušos gadus – dīvaini apmulsusi un saviļņota, Žanna stāvēja šo četrstūrains kartona kalendāru priekšā.

G. de Mopasāns. Kāda dzīve¹

Pavasara svētkos Lieldienās jaukāka bija šūpošanās. Šūpoles tika kārtas turpat mūsu pagalmā. Tā kā mūsu ģimenē nebija vistu, olas mēs mājās nekrāsojām un neēdām. Pirms Lieldienām bija Klusā nedēļa. Mūsu vecmāte rūpējās, lai tā būtu klusa. Mēs, bērni, nedrīkstējām skraidīt pa āru un aurot. Arī istabā vajadzēja izturēties klusu kā pelītēm. Sevišķi tika aizliegts sēdēt uz "krāšbeņķa" un šūpot kājas. Ja mēs to darītu, tad šūpotu velna bērnus. Bet velna bērnus mēs šūpot negribējām, jo tas būtu ļoti slikti. Tāpēc mēs vecmātei paklausījām, un Klusā nedēļa arī bija diezgan klusa.

Valda Marija Šuvcāne. Libiešu ciems, kura vairs nav²

Nodzīvoto dienu laika vērtība, kas atjaunojas, nejauši uzskatot vecus kalendārus, un vairs neesoša libiešu ciema dokumentēšana ir tikai divi atmiņu veidi, kas rāda ikdienas dzīves notikumu svarīgumu, nopietnību un nozīmi cilvēka pašsaprātņē, kas arī ir antropoloģijas uzdevums. Darbi,

¹ G. de Mopasāns, Kāda dzīve. Montoriola, Rīga, Liesma, 1980, 194. lpp.

² V. M. Šuvcāne, Libiešu ciems, kura vairs nav, Rīga, Jumava, 2003, 278. lpp.

kas tiek darīti katru dienu, takas, kuru nav nevienā kartē, bet pa kurām var iet, neskatoties zem kājām, debespuse, pret kuru ir pavērstas mājas durvis, – visi tie ikdienišķie un prozaiskie sīkumi, kam it kā nav nekāda sakara ar “tautas vai nācijas likteni”, “planētas pulsu”, “mūžīgajām vērtībām”, izrādījušies pietiekami nozīmīgi, lai tos pētītu, aprakstītu un, kas ir vēl svarīgāk, lai par tiem interesētos ne tikai paši pētījuma autori. Antropoloģija, kas piedzīvoja savu uzplaukumu pagājušā gadsimta nogalē, ir iemācījusi to, ka cilvēka dzīve un tās notikumi nav aprakstāmi tikai “lielo un vēsturiski nozīmīgo notikumu” gaismā – karš, miers, valdnieka kronēšana vai valsts prezidenta uzruna Ziemassvētkos –, bet veidojas no šķietami parastiem notikumiem, kas, savstarpēji saskaroties, krustojoties un pārklājoties, veido tās spēka līnijas, kas iezīmējas ar kopsaucējiem – sociālais, sociālā dzīve, valoda, rituāls, mīts, gaume – un apzīmē pazīstamas un tai pašā laikā it kā abstraktas lietas. Visas cilvēka darbības ieņem vietu sociālajā laukā, kurā notiek cīņa par dominēšanu.

Franču sociologa, antropologa, politiskā teorētiķa un filozofa Pjēra Burdjē (1930–2002) zīmētā sociālā pasaule ir caurvīta ar ikdienišķu norišu ierasto ritmu rakstiem, parādot to nozīmi gan “mazajā pasaulē” – ikdienišķā notikumā, gan arī filozofijā, dzīvē, mākslā, politikā. Kas ir sociālā pasaule un sociālā realitāte? Vai ir iespējamās kādas specifiskas zināšanas par sociālo? Sociālā pasaule, kuras līdzdalībnieki un līdzautori zināmā mērā esam mēs visi, pēc Burdjē ieskatiem, nemaz nav tik “caurspīdīga”, kā vēlētos pētnieks. Sociālā pasaule nekad nav tikai objekts, tā ir arī aktīvs subjekts, kas rada pati sevi, tāpēc “sociālā pasaule pati producē daudzus priekšstatus pati par sevi”.³

Pjērs Burdjē savā sociālajā teorijā ir mēģinājis uzdot jautājumu, kas raksturīgs 20. gadsimta domai, t.i., jautājumu par realitāti – kā to saprast, pētīt, izskaidrot. Realitātes pētīšana sākas no tās saprašanas: “Mēģināt saprast sociālo realitāti nozīmē mēģināt domāt korelatīvi”.⁴ Tomēr šis izteikums nenozīmē, ka Burdjē attīstītu, piemēram, sociālo hermeneitiku.

Pjēra Burdjē darbība grūti aprakstāma tikai vienā dimensijā. Viņa teorētiskā un sociālā aktivitāte, kas raksturoja franču intelektuālo dzīvi laika

³ P. Bourdieu, *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993, p.11.

⁴ P. Bourdieu et L. Wacquant, *Réponses: pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992, p. 199.

posmā pēc Otrā pasaules kara, kurā dominēja tādas figūras kā Žans Pols Sarrtrs, Mišels Fuko, Fernāns Brodels, Klods Levi-Stross, Žils Delēzs un Žaks Deridā. Šī domātāju paaudze lielā mērā iedvesmojās no vācu filozofijas – Edmunda Huserla un Martina Heidegera fenomenoloģijas, parādot šīs tradīcijas negaidītās dimensijas, kas ļāva runāt par sociālās teorijas jautājumiem. Pēckara perioda Francijas intelektuālo dzīvi sasprindzināja gan neatkarības cīņas bijušajās Francijas kolonijās, gan arī pieaugoša ASV kultūrindustriālā varenība, kas strauji izplatījās Eiropā. Franču intelektuāļus šajā laikā nodarbināja atziņa, ka Apgaismības laikmeta mantojuma spožums kļūst blāvāks. Lielā mērā tieši postkoloniālā apziņa par atšķirīgo kultūru līdzāspastāvēšanu un nepieciešamība pēc jauna to sadzīvošanas un sapratnes modeļa ietekmēja arī jaunas izpratnes par cilvēka attiecībām ar sabiedrību veidošanos, kas, no vienas puses, izpaudās kā eksistenciālisma antropoloģija Ž. P. Sartra filozofijā⁵, bet, no otras puses – kā strukturālisma etnoloģiskā antropoloģija K. Levi-Strosa teorijā. Abu antropoloģisko koncepciju pretstatījumu apšaubīja Didjē Eribons: “Polemika, kas pretstatīja Levi-Strosu un Sartru, bija tikai polemikas, kas pretstatīja Dirkemu un Bergsonu, turpinājums.”⁶ Šī polemika vainagojās ar K. Levi-Strosa darbu “Nepieradinātā doma”⁷. Sabiedrības, kas atradās “ārpus” Eiropai saprotamajām un pieņemtajām sociālajām vērtību sistēmām, no cita skatupunkta lika paraudzīties uz it kā pazīstamajām un zināmajām vērtībām, mācot iepazīt sevi caur citādā pieredzi.

Pjēra Burdjē dzīves gājums ir dokumentējams gan ar bagātīgu teorētisko mantojumu, gan ar spilgtu publicistiku, kas izcēla svarīgu sociālā zinātnieka uzdevumu – būt ne tikai par sabiedrības un tās institūciju pētnieku, bet arī par to kritiķi.

Pjērs Burdjē piedzima 1930. gada 1. augustā Francijas dienvidrietumos, Atlantijas Pireneju apvidū, Danžinas (*Denguin*) ciematiņā. Viņa tēvs bija ciematiņa pasta priekšnieks, kas savam dēlam deva labu izglītību, vispirms Po pilsētas licejā, vēlāk Parīzē, kur Pjērs Burdjē mācās Lui Lielā licejā (*lycée Louis-le-Grand*) un Pedagoģiskajā institūtā⁸, kur Burdjē studiju biedrs bija

⁵ Burdjē attiecības ar Sartra filozofiju bija neviennozīmīgas: “Starp visiem intelektuāļiem Sarrtrs, bez šaubām, “vispatiesākā” veidā izjuta pretstatu starp “angažētības” abstrakto nerealitāti, kas ir apmātas izvēles auglis un kas vienmēr tiek pārdzīvota kā patvaļīga, un uzpūstajiem eksistences nosacījumiem.” *P. Bourdieu, La distinction: critique sociale du jugement*, Paris, Ed. de Minuit, 1979, p.493

⁶ *D. Eribon, Michel Foucault et ses contemporaines*, Paris, Fayard, 1994, p. 247.

⁷ *C. Lévi-Strauss, La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1972.

⁸ Francijā: *Ecole Normale Supérieure*.

filozofs Žaks Deridā. Burdjē interešu lokā bija filozofija, it īpaši fenomenologu Edmunda Huserla un Morisa Merlo-Pontī darbu studijas (iepazīšanās ar fenomenoloģiju notika ar Martina Heidegera agrīnā darba "Esamība un laiks" lasījumu starpniecību), tomēr līdzās fenomenoloģijai aizvien lielāku vietu Burdjē studijās sāka aizņemt Kārļa Marksa darbu apguve. Studiju laikā Burdjē izrādīja interesi arī par klasiskā racionālisma domātājiem, un viņa studijas vainagojās ar vācu filozofa Gotfrīda Vilhelma Leibnica darba "Animadversiones" tulkojumu no latīņu valodas un tā komentāriem⁹. Pēc studiju beigām Burdjē strādāja par skolotāju Mulēnas licejā, dienests armijā viņu aizveda uz Alžīriju. Šis ceļš bija liktenīgs, jo Alžīrijas¹⁰ laika pieredze, kas saistīta ar šīs valsts brīvības cīņām, ietekmēja viņa izvēli par labu sociālajām zinātnēm. Alžīrijā Burdjē uzturējās arī pēc dienesta, no 1959. gada līdz 1960. gadam, un, strādājot par jaunāko lektoru, ieguva zināšanas arī tradicionālajā berberu kultūrā. Alžīrijas un Francijas sadursme Burdjē skatījumā bija civilizāciju konflikts starp divām atšķirīgām sociālajām un ekonomiskajām struktūrām. Burdjē nepārprotami deva priekšroku Kabilijas berberiem. Tiem viņš veltīja savu pirmo teorētisko darbu "Alžīrijas socioloģija"¹¹.

Atgriežoties Francijā 1960. gadā, Pjērs Burdjē strādā Parīzes universitātes Vēstures fakultātē par asistentu un Lilles universitātē par lektoru, papildinoties antropoloģijā un socioloģijā. 1962. gadā viņš salaulājas ar Mari Klēru Brisāru, šajā laulībā piedzimst trīs dēli. 1964. gadā viņš sāk strādāt par *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* vadītāju, kur sastopas ar ievērojamo franču sociologu Reimonu Āronu¹². Vēlāk Burdjē dibina Socioloģiskās izglītības un kultūras centru (EHESS-CNRS) un 1968. gadā kļūst par Eiropas socioloģijas centra vadītāju. 1981. gadā viņš tiek ievēlēts par Sorbonnas universitātes Socioloģijas katedras profesoru. Burdjē akadēmisko titulu un goda nosaukumu saraksts ir garš, viņš ir saņēmis arī vairākas

⁹ Burdjē filozofijas studijas, viņa plašais redzeslauks veidoja ne tikai jaunas pieejas metodoloģijā, bet atstāja būtisku iespaidu uz viņa rakstības stilu un izteiksmes līdzekļiem, kur redzams daudzu atšķirīgu filozofisku jēdzienu lietojums, kas padara sarežģītu teksta uztveri. Tas sakāms arī par darbu "Praktiskā jēga".

¹⁰ Burdjē ar Alžīriju saista arī tas, ka viņa studiju biedrs Žaks Deridā ir dzimis Alžīrijā. Turpat dzimis arī Lui Altisērs, kas Burdjē studiju gados bija Augstākās Normālskolas profesors.

¹¹ P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, P.U.F., 1958.

¹² Reimons Ārons (1905–1983) franču sociologs, industriālās sabiedrības un atšķirīgu sociālo sistēmu pētnieks, socioloģijas vēsturnieks. Darbi: *Paix et guerre entre les nations* (1962); *Les étapes de la pensée sociologique* (1967); *Le spectateur engagé* (1981).

starptautiskas akadēmiskās balvas, piemēram, Kalifornijas Bērklīja universitātes E. Gofmaņa balvu un Ludvigshāfenas Ernsta Bloha apbalvojumu. Pjērs Burdjē vadījis nozīmīgus starptautiskus izdevumus. Viņa dzīve apstājas 2002. gada 23. janvārī, kad Burdjē mirst, vēža pieveikts.

Aplūkojot Pjēra Burdjē dzīves gājumu, spilgti iezīmējas viņa darbu atsaukšanās sociālo notikumu gaitai, kas aizsākas ar agrīno pētījumu par Alžīriju. Vēlākajos darbos iezīmējas franču sabiedrības aprises, kur 1968. gada maija un jūnija studentu nemieru kritiskais spēks tiek aprakstīts darbā "Mantinieki" (*Les héritiers*), kas vēlāk izaug par mācību procesam un akadēmiskās vides pētniecībai veltītiem sacerējumiem "Atražošana" (*La reproduction*) un "Homo academicus"; šajā tematikā ieturēts arī darbs estētikā "Nošķirums" (*La distinction*). Vai Burdjē teorētiskajai aktivitātei ir raksturīga tikai aktualitāšu "ķeršana", kas apvienojumā ar valsts pasūtījumu maksšķerēšanu un tirgus pasūtījumu pētījumiem ir pārņēmusi laikmetīgo sociālo zinātņi, padarot pētnieku drīzāk par sociālo ideologu nevis kritiķi? Burdjē interesējošā "mūža" tēma ir nevienlīdzība visdažādākajās izpausmēs: sociālā, rasu, dzimuma, civilizāciju, kultūras, gaumes, politikas, domāšanas nevienlīdzība ir tā, kas veido sociālo pasauli, tās lietu kārtību un praktisko loģiku. Nevienlīdzība neizzūd līdz ar šķiras jēdziena devalvāciju un marksisma aizmiršanu. Varbūt, atmetot Marksa mācības utopisko "totalizāciju" vai attīstību uz visu sociālo pretrunu atcelšanu un iznīcināšanu, būtu jāatceras kritiskais gars un nevienlīdzības ideja, kas nav atceļami praktiskajā loģikā? Burdjē šo praktisko loģiku saista arī ar sociālā pētnieka lomu: "Patiesi zinātniska socioloģija ir sociālā prakse, kurai socioloģiski nemaz nevajadzētu pastāvēt."¹³ Prakse kā līdzdarbība, ko caurvij izkārtojums, tās dalībnieka atsaukšanās, spēle un mijiedarbība aizvien no jauna ir atrodama Burdjē darbos.

Burdjē darbs "Praktiskā jēga"¹⁴, kas iznāca franču valodā 1980. gadā, ir mēģinājums atbildēt uz šo jautājumu. Šo grāmatu bieži mēdz uzskatīt par vienu no vadošajiem tekstiem sociālajā antropoloģijā¹⁵, kur starp sarežģītajiem

¹³ P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1994, p. 4.

¹⁴ Jāatzīmē, ka darbs *Le sens pratique* pēc Burdjē nāves netika minēts viņa pazīstamāko darbu skaitā, tādu kā *La distinction; Homo academicus; Esquisse d'une théorie de la pratique; La misère du monde* u.c. Grāmata vairāk tiek citēta un izmantota anglofonajā sociālajā zinātnē, bet ne franču tradīcijā. Acīmredzot tas izskaidrojams ar sociālo zinātņu interešu sfēru atšķirību.

¹⁵ Franču izdevumā Burdjē nelieto apzīmētāju "antropologs", bet gan tā francisko ekvivalentu – "etnologs". Tulkojumā, piemēram, angļu valodā šī atšķirība ir reducēta. Sk. *The Logic of Practice*, Cambridge, Polity Press, 1990.

teorētiskajiem apsvērumiem, kas izteikti, izmantojot plašu, galvenokārt no filozofijas patapinātu konceptu un jēdzienu klāstu, redzamas Kabilijas lauku ciemu un Beārnas zemnieku ikdienas dzīves norisēm veltītas, metodiski izstrādātas dažādu sociālo attiecību formu un prakšu analīzes. "Praktiskās jēgas" plānojumā atspoguļojas autora iecere – parādīt, kā no dažādu pieeju, metožu, disciplīnu un teoriju salīdzināšanas izaug metodisks skatījums, kas iesaista pētnieku sociālo attiecību savijumā, liekot tam atmet sākotnējos aizspriedumus par iespēju aplūkot pat vienkāršas attiecības kā viendimensionālas, t.i., tādas, kas kvalificējas kā vienā sociālo attiecību institūtā ietveramas. Pamata modelis, ko Burdjē izmanto attiecību analīzē, ir pazīstams un vienkāršs – tās ir jau franču socioloģiskajā skolā pētītās radniecības attiecības, kas kalpojušas par sociālo saišu analīzes modeli kopš Emila Dirkema laikiem un ko savās koncepcijās izmantojis gan Marsels Moss, gan Klods Levi-Stross, ik reizes pārveidojot svarīgākos pētniecības akcentus. Burdjē modelis ir laulību attiecības kā ekonomisko, juridisko, tikumisko, dzimuma, darba utt. attiecību kopums, kas aplūkots pārvērstā vai simboliskā griezumā. Lasot Burdjē darbu, ir saskatāma viņa apskaužamā spēja savā domāšanas pieredzē ievīt un padarīt nodēriģus Platona, Kanta, Heidegera, Čomska, Vitgenšteina, Aristoteļa, Sartra atzinumus, reflektējot plašāk par to teorētiskajām un praktiskajām robežām. Burdjē pētnieciskais talants akumulējies ne tikai sociālo zinātņu prasību pēc faktiskuma, bet arī fenomenoloģisko skatījumu uz pētījamā priekšmeta uzdotību.

Jautājums par lietu kārtības nosacījumiem, darbībai piemītošo racionalitāti vai iracionalitāti un tās teorētisko pamatojumu vai šā pamatojuma neiespējamību ir saistāms ar prakses teoriju. Sociālā dzīve, tā, kura ir kopīga visiem, tomēr nav kāda "mazo dzīvju" summa, bet gan atšķirību kopums vai veselums, "sociālais universs", kas Pjēra Burdjē tekstos drīzāk priekšstatāms kā "starp indivīdiem pastāvošo mijiedarbību un prakšu savstarpēji savīts tīklojums, kas vienmēr atvērts stratēģiskajiem pārveidojumiem".¹⁶

Kas ir prakse? Vai tā ir saprotama kā no domāšanas un intelektuālās dzīves nošķirta darbība? Šāds pieņēmums prasītu pieņemt arī klasiskajai domai raksturīgo subjekta un objekta nošķirumu. Ilgstošās diskusijas par prakses teoriju un prakses pētījumi to neapstiprina.

Prakse nozīmē ne tikai "tīru" darbību, bet arī šīs darbības nozīmi, vidi, kurā mīt darbības veicēji, darbības nepārtrauktību un pārrāvumu, laiku un

¹⁶ A. King, Thinking with Bourdieu against Bourdieu: A Practical Critique of the *Habitus*, – in *Sociological Theory*, 18: 3, 2000, p. 431.

telpu, ķermeņa pozīcijas, valodu, kas runā par šiem nosacījumiem. Atšķirīgās pozīcijas prakses un prakšu skaidrojumā liek runāt par krasi atšķirīgiem domātājiem – kā Ludvigs Vitgenšteins un Martins Heidegers – kā prakses teorijas avotiem, savienojot praktisko un lingvistisko pagriezienu, kas sasaista darbību un valodu, uzsverot to, ka arī valoda ir prakse¹⁷, un ņemot vērā Vitgenšteina argumentus par prakses nereducējamību¹⁸ uz sistemātisku prakses teoriju, kā arī tās likumu neatkarīgās interpretācijas iespējas.

Prakse drīzāk tika saprasta un skaidrota nevis kā objekts vai teorija, bet gan kā sociāls fenomens, kur šāda pieeja, pēc angļu sociālteorētiķa ieskatiem, ļauj samierināt atšķirīgas pozīcijas: “Tādi teorētiķi kā Pjērs Burdžē, Entonijs Gidenss, Čārlzs Teilors, Žans Fransuā Liotārs, arī Ernesto Laklo un Šantāla Mufē apstiprina, ka prakses nav tikai mūsdienu Rietumu sabiedrības svarīgākie izpētes objekti, bet arī centrālais references fenomens, caur kuru tiek saprastas citas sociālās būtības: darbības, institūcijas un struktūras.”¹⁹

Pamata pieņēmums šādai apstiprināšanai ir ietverts vārdā “fenomens”, t.i., veselums, kas nav pieejams tikai teorijai vai ir tikai imitējošas bezdomu darbības rezultāts. Fenomenu izmantošana prasa īpašu skatupunktu vai prasmī iesaistīties veseluma izpratnē, t.i., pozicionēt sevi kā pētnieku veseluma domāšanai, nemēģinot ar vienas parādības palīdzību skaidrot kopumu. Arī prakse, vārds, kuru lieto ikdienā, apzīmējot gan atsevišķus nodarbošanās veidus (advokāta, ārsta utt.), gan eksperimentus (tai skaitā sociālus), ar kuru palīdzību tiek pārbaudīti dažādi pieņēmumi, balstās uz veseluma, cilvēka aktivitātes aptveramības nozīmi. Prakse nav homogēns jēdziens, bet gan paredz dažādu prakšu kopumu, kas jāievēro tās pētniekam. Atstājot novārtā ierobežojumus, kas raksturīgi paša skatam uz priekšmetu, etnologs tiek nosodīts pielāgot savam vajadzībām darbības reprezentācijas, kas ir uzspiestas aģentiem vai grupām tad, kad tās pazaudē augsto vērtējuma kompetences

¹⁷ D. Bloor, Wittgenstein, Rules and Institutions, London: Routledge, 1997; H. Dreyfus, H. Being – in – the world. A Commentary on Heidegger's Being and Time. Division, I, Cambridge, MIT Press, 1991; E. Gellner, Language and solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma. Cambridge University Press, 1998; P. Bourdieu, Ethnologie politique de Martin Heidegger, Paris, Ed. de Minuit, 1988; Th. Schatzki, K. K. Cetina, E. von Savigny, The Practice turn in Contemporary Theory, London, Routledge, 2001.

¹⁸ L. Wittgenstein, Philosophical Investigations, Oxford, Basil Blackwell, 1963, p. 38–39

¹⁹ Th. Schatzki, Social Practices: A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social, Cambridge University Press, 1996, p. 11.

praktisko meistarību un apgādā sevi ar noteiktu un pusformalizētu šīs meistarības aizvietotāju, tādu kā likumu repertuāra formu... Ir zīmīgi, ka "kultūra" reizumis tiek aprakstīta kā karte, t.i., analogija, ko redz svešinieks, kad, mēģinot atpazīt ceļu nepazīstamā ainavā, viņš savu praktiskās meistarības trūkumu, kas piemīt iezemiešiem, kompensē, lietojot visu iespējamo celiņu modeļus.²⁰

Pjērs Burdjē prakses pētniecības galveno pretrunu saskatīja attiecībās starp divām ievirzēm sociālajā teorijā, ko viņš sauca par "mehānisma un finālisma dilemmu"²¹, kuras risinājumam viņš ir veltījis vairākus darbus, tai skaitā arī "Praktisko jēgu". Kas ir šī dilemma, un vai tā raksturīga visām ar praksi saistītajām teorijām? Savā ziņā Burdjē formulē to teorētisko izvēles pozīciju, kas tika aprakstīta šo rindu sākumā, t.i., teorijas uzspiešanu praksei vai arī teorētiskās pozīcijas noraidīšanu. Mehānisms pieturējās pie tā saucamās neintencionālās²² vai nenormatīvās prakses teorijas izpratnes, novietojot cilvēka uzvedību pēc iespējas plašākā kontekstā, kas aprakstāms ar dabiskai cēloņsakarībai raksturīgiem terminiem; finālisms turpretī prakses teoriju aplūkoja no intencionalitātes vai normatīvās teorijas pozīcijām, aprakstot praksi spriedumu vai izteikumu formā.²³

Pjērs Burdjē uzskatīja, ka praktiskais veselums rāda ceļu, kā šo dilemmu pārvarēt, lai atrastu kādu pāreju starp vienkāršu notikumu un faktu aprakstīšanu un to pakļaušanu iepriekš dotai teorētiska pozīcijai: "Vieta, kurā jēdziena redzamā divdomība, kad tas kā likums pārņem antropoloģisku vai lingvistisku teoriju, nevar tikt pilnīgi saprasta, ja vien tas netiek skatīts kā jēdziens, kas paredz pretrunu un grūtību atrisināšanu, kam pētnieku ir nolēmusi neadekvāta vai, kas nozīmē to pašu, – implicita prakses teorija."²⁴

Dilemmas pārvarēšana paredz sasaistīt kopā subjektīvo un objektīvo principu, kas pētniekam palīdzētu atklāt sabiedrību kopā saturošās struktūras. Pēc Burdjē ieskatiem, šīs struktūras pastāv pašā sabiedrībā un ir objektīvi neatkarīgas no apziņas darbības, tās tiek izpaustas ar aģentu vai

²⁰ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972, p. 2.

²¹ *Ibid.*, p. 22.

²² Burtiski – "mērķi izslēdzošās". Tiek domātas prakses teorijas, kas darbību nesaista ar virzību uz kādu noteiktu mērķi.

²³ R. Brandom, *Making it Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge, M. A., 1994, p.

²⁴ *Esquisse*, p. 22.

darbības veicēju starpniecību, kas spēj vadīt vai īstenot savas prakses vai radīt priekšstatus par tām. Šis pieņēmums nav nekas jauns. Tas raksturīgs pozitīvisma pieejai sabiedrības pētniecībā un ir pazīstams jau kopš 19. gadsimta otrās puses (un īpaši raksturīgs Kārļa Marksa sabiedrības teorijai, kas tika pārņemta franču strukturālismā un, precīzāk, K. Levi-Strosa etnoloģijas teorijā).²⁵ Arī Burdjē daļēji sevi saista ar strukturālismu, bet tikai tā konstruktīvajā izpratnē. Konstruktīvisms, kas papildina svarīgākās strukturālisma tēzes – struktūru sakārtojumu pēc bināro opozīciju principa, runas analīzes metodisku pielietojumu sabiedrības pētniecībā, mīta un rituālo prakšu skaidrojumu, radniecības attiecību izmantošanu – vēl tiek papildināts ar sociālo “ģenēzi”, kas paredz uztveres, domas un darbības konstitūēšanos *habitus* konceptā un lauka lietojumā.²⁶ Tādā veidā, ieviešot korekcijas strukturālisma teorijā, kas pārāk vispārīgi izturējās pret sociālajiem faktiem, aranžējot tos pēc valodā *a priori* atrodama principa, Burdjē, protams, atceroties gan savu jaunības aizrautību ar fenomenoloģiju, gan arī vācu filozofa Maksa Vēbera mācību par vērtībām²⁷, izdarīja mēģinājumu noturēt sociālo analīzi starp subjekta aktivitāti un tieksmi pēc darbības apzināšanas un tās nepārredzamajām sekām, kas ir sakārtotas ikdienas darbību un svētku ceremoniju virknēs: “Pazīstamās pasaules praktiskās izpratnes objektīva analīze iemāca mums to, ka mēs varam izvairīties no rituālās “vai nu/vai arī” izvēles starp objektīvismu un subjektīvismu, kurā sociālās zinātnes līdz šim ir ļāvušas sev iekrist kā slazdā, vienīgi tad, ja mēs esam gatavi pētīt ražošanas veidu un praktiskās meistarības funkcionēšanu, kas dara iespējamu gan reāli inteligiblu praksi, gan arī reāli fascinētu šīs prakses pieredzi.”²⁸

Viens no svarīgākajiem Pjēra Burdjē prakses teorijas elementiem ir *habitus*. To Burdjē sākotnēji ievieš kā pamatu kādai pašizskaidrojošai prakses teorijai, kuras centrā viņš novietoja šo konceptu, lai apzīmētu praktisko sapratni, t.i., tās prasmes, kas padara darbībā ietvertos, bet ārēji nedefinējamus likumus un to ievērošanu iespējamus. Šo konceptu viņš ievēroja un patapināja no sholastiskās filozofijas, par kuru interese radās,

²⁵ C. Lévi-Strauss, *Antropologie structurale*, Paris, Plon.

²⁶ P. Bourdieu, *Espace social et pouvoir symbolique*, – dans *Choses dites*, Paris, Ed. de Minuit, 1987, p. 84.

²⁷ Vācu filozofs Makss Vēbers (1864–1920) atstājis nozīmīgu iespaidu uz socioloģiju, antropoloģiju un filozofiju ar savu vērtību teoriju. Īpaši nozīmīgs ir viņa darbs *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904–1905), kurā tiek parādīta vērtību pasaules un darbības formu saikne.

²⁸ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, p. 2–3.

tulkojot vācu mākslas teorētiķa Ervīna Panovska darbus "Gotiskā arhitektūra un sholastika" un "Abats Sižērs un Sendenī abatija".²⁹

Habitus līdzās lauka (*le champ*), simboliskajam kapitālam ir uzskatāmi par Burdjē teorijas atslēgas vārdiem. *Habitus* ir praktiskās loģikas un plašākā nozīmē arī refleksīvās socioloģijas svarīgākais koncepts. Burdjē darbos tas sāk ieņemt nozīmīgu vietu pagājušā gadsimta septiņdesmitajos gados, it īpaši darbā "Uzmetumi prakses teorijai"³⁰, kur Burdjē izvirza prakses strukturēšanas problēmu, vienlaikus uzsverot arī refleksivitātes nozīmi. Tomēr pirmo reizi šis koncepts ir pamanāms cita rakstura tekstā – 1966. gadā publicētajā rakstā "Intelektuālais lauks un radošais projekts"³¹. *Habitus* tiek atvēlēta starpnieka, vidutāja loma. Darinot šo konceptu, tiek izmantota franču vārdu *habit* un *habitude* kopējā izcelsme.³² Burdjē raksturojis *habitus* srtarpniecības nozīmi kā attiecības starp indivīdu un lauku, singulāro³³ un vispārējo, starp praksi un simboliku, bet pēdējo gadu darbos piezīmējis, ka *habitus* nav jāuztver kā iepriekšnolemtība vai liktenis, jo šis koncepts nenozīmē neko ar izcelsmi saistītu, tas nav ģenētisks, tāpēc tam nav jāpiesķir tik fatāli pārspilēta loma.³⁴

²⁹ 1967. gadā Parīzē iznākušajā E. Panovska grāmatas "Gotiskā arhitektūra un sholastiskā doma" franču tulkojuma pēcvārdā Burdjē, izmantojot Panovska atsauces uz viduslaiku filozofa Akvīnas Toma (1225–1274) darbā *Summa Theologica* minēto jaunrades metodi, kur *modus operandi* izriet no *modus essendi* un kopumā no *raison d'être*, t.i., darbības veids izriet no esības veida, bet abi kopā no – esamības cēloņa vai attaisnojuma (sk. E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Ed. de Minuit, 1967).

³⁰ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972.

³¹ P. Bourdieu, *Champ intellectuel et projet créateur*, Les temps modernes, novembre, 1966, p. 865–906.

³² Franču valodā abiem vārdiem ir kopīga latīņu valodas cilme, kas aizsākas ar latinisko *habere*, senāko formu franču verbam *avoir* – būt –, ar nozīmi piederēt, pārvaldīt. Mūsdienu franču valodā tiek lietoti daudzi *habere* atvasinājumi – *habit*, *habitude*, *habitata*, *habileté*, *habiliter*. Šiem radniecīgajiem vārdiem piemīt kopējs "ietvars" – *habitus*, kas, sekojot Alēna Akardo ieskatiem, nozīmē to, kā indivīds ir novietots vidē; veidu, kā viņš faktiski pastāv; tā ir viena no nozīmīgākajām sociālās references formām, kas "piederēšanu" transformē par "būšanu". Sk. A. Accardo, *Initiation à la sociologie de l'illusionisme social*, Paris, Ed. du Mascarot, 1979.

³³ Singulārs – no gramatiskās vienskaitļa formas atvasināts koncepts apzīmē "vienīgo", Burdjē tekstos arī "sevišķais". Latīniski – *singularis*. Koncepts bieži tiek lietots mūsdienu franču filozofijā.

³⁴ P. Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir éditions, p. 89.

Tomēr *habitus* konceptualizēšana Burdjē brieduma laika tekstos³⁵ saistāma ar plašām atsaucēm uz to problēmu loku, kas akcentē apzinātas un bezapzinātas darbības interpretācijas pretstatus. *Habitus* parādās kā alternatīvs risinājums³⁶ subjektīvistiem – fenomenologiem, kultūrteorētiķiem, kas izceļ apziņas un subjekta nozīmi, un arī strukturālismam, kas reducē darbības veicēju uz bezapzinātu struktūras izpausmi.³⁷ Burdjē saskata *habitus* iezīmes tādu domātāju kā Gotfrīda Vilhelma Hēgeļa un Edmunda Huserla³⁸ darbos, kā arī ieskicē tā pēdas franču socioloģiskās skolas³⁹ domātāja Marsela Mosa pētījumos. Daļēji *habitus* pamatojas arī lingvistikā, it īpaši amerikāņu lingvīsta Noama Čomska⁴⁰ generatīvās

³⁵ Domāti pagājušā gadsimta 70.–90. gadi, kad tapa Burdjē pazīstamākie darbi, tādi kā *Esquisse d'une théorie de la pratique, La distinction: critique sociale du jugement, Le sens pratique, Homo academicus, Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire* utt.

³⁶ Zīmīgi, ka Burdjē teorētiskie pieņēmumi un koncepti izceļas ar šo vidutājpozīciju vai pretstatu paralelizāciju, turpretim viņa politiskā pozīcija vai “dusmīgā intelektuāļa” raksti un runas atceļ vidus pozīcijas iespējamību, sk. P. Bourdieu, *The Corporation of the Universal: the Role of Intellectuals in the Modern World*, Telos 81, 1989, p. 99–100.

³⁷ Burdjē polemizē gan ar Ž.P. Sartra antropoloģisko koncepciju, kas darbā “Praktiskā jēga” tiek dēvēta par “imagināro” antropoloģiju, gan arī ar ievērojamā etnoloģijas iedibinātāja Kloda Levi-Strosa struktūrantropoloģiju, sk. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943; C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

³⁸ Jāpiebilst, ka abi minētie vācu filozofi G. V. F. Hēgelis (1770–1831) un E. Huserls (1859–1938) bija fenomenologi, bet viņus šķir ne tikai laikmeti, bet arī atšķirīgas fenomenoloģiskās filozofijas – gara fenomenoloģija un apziņas fenomenoloģija.

³⁹ Franču socioloģiskā skola – aizsākas ar izcilā franču filozofa un sociologa Emila Dirkema darbību (*E. Durkheim*), kura pētījumi un apceres aizsāk jaunu tradīciju sociuma izpratnē. Pie šīs skolas pieder Dirkema skolnieki – Lisjēns Levi-Brils, Marsels Moss un Klods Levi-Stross. Arī Burdjē sevi saista ar šīs skolas iestrādēm, it īpaši radniecības attiecību izpētē, ko aizsāk vēl Dirkems, kā arī “apmaiņas” un “dāvanas” koncepta ziņā, kas plaši tiek izmantots sociālajās zinātnēs. Burdjē saikne ar Dirkema socioloģisko teoriju skaidrāk iezīmējas darbos *Le sens pratique, Choses dites, Les règles de l'art*. Tāpat arī darbā *Le sens pratique* Burdjē izmanto Marsela Mosa darbā *Essai sur le don* (Paris, 1922–1924), veikto salīdzinošo pētījumu par dāvanu pasniegšanas ceremoniālo nozīmi. Moss savā pētījumā aprakstīja to, ka dāvanu došana un saņemšana veido noteikta tipa saites sabiedrībā, reglamentējot gan došanu, gan saņemšanu. Tā ir rituāla ētika, kas pārveidojas varā. Moss min piemērus par polinēziešu valodā atrodamo vārdu *mana* un *hau* skaidrojumu – dāvanas spēks.

⁴⁰ Sk. N. Chomsky, *General properties of language*, In *Brain Mechanism Underlying Speech and Language*, New-York/London, Grune&Straton, 1967, p. 73–78.

gramatikas nostādņēs, kas raksturo cilvēka kā sociālā aģenta radošās, aktīvās un atjautības spējas, bet, atšķirībā no Čomska, viņš šīs spējas neattiecina uz kādu universālu prātu. *Habitus* ir teorētiska ievirze, kas tai pašā laikā nav teoretizējama, tas ir princips, kas organizē un ģenerē prakses, liekot aģentiem darboties un atsaukties uz darbību; Burdjē to reizumis raksturojis arī kā “spēles izjūtu” vai pašu praktisko jēgu. *Habitus* konceptu Burdjē saista ar indivīda sociālo ražošanu, kas padara uzskatāmāku sociālo struktūru darbību. Sociālā ražošana ir pāra jēdziens, ko pavada atražošana; Burdjē šos sociālās teorijas hrestomātiskos jēdzienus, kas pazīstami vēl no K. Marksa sociālās teorijas,⁴¹ nevispārina, mēģinot atrast universālu sociālo konfliktu atrisinošu, supervēsturisku shēmu, bet gan skata tos kā socialitātes tapšanu no singulāro konstituenšu (vai sevišķo sastāvu) saplūsmes. Sociālais, sociālā pasaule, kā to dēvēja Burdjē, nav viendabīga masa, kuru kustina kāda laba vai ļauna vara, bet gan dinamiska telpa, kas veidojas no dažādiem individuāliem ziņojumiem, atšķirīgu spēku krustpunktiem, kuros indivīdi ieņem dažādas pozīcijas gan topoloģiski (vietas nozīmē), gan vēsturiski (laika nozīmē), veidojot sev praktisku kontekstu, kas sastāv no sociālo, politisko, kulturālo un ekonomisko noteiksmju spēka līnijām, kuras nosprauž viņu darbības trajektorijas un aprāda iespējamās stratēģijas. Ja vēl aptveram, ka iepriekšējais teikums izsaka veidu, kādā mēs dzīvojam vai pozicionējam sevi sociālajā pasaulē, ik dienas iesaistoties atšķirīgās darbībās, kuru jēga nav saprotama pašiem un kuru tik labprāt glorificē sociālie teorētiķi, piemēram, ikdienas ziņu raidījuma noklausīšanās, izmantojot pēc iespējas vairākus kanālus un stacijas, vai rīta laikraksta pirkšana, nepārprotami piesaista mūs tādām dispozīcijām, kuras mēs paši nemaz neesam izvēlējušies, bet kuras labprāt atzīstam par savām. Atšķirīgu informatīvo kanālu (CNN, BBC, ORT un pat LTV) stratēģiskās intereses piesaistīt pēc iespējas plašāku auditoriju, liekot lietā ekspertu kompetenci, kas savukārt paaugstina mūsu kompetences līmeni, liek mums iesaistīties informatīvajā sacensībā, kas var būt noderīga mediju biznesam, finanšu analītiķiem vai sociālajiem teorētiķiem, bet, tā kā lielākā daļa sabiedrības tādi nemaz nav, tad ikdienas informatīvā patēriņa (pie rīta kafijas vai vakara alus kausa) mērs var izrādīties nepamatoti liels. Nemaz nesakot ne vārda par it kā nejausajām, bet uzvedinošajām reklāmām, mediju darba tirgus manipulācijām, elektroenerģijas ražošanas jaudām un izmaksām, jaunu,

⁴¹ Sk. K. Marksa darbus “Vācu ideoloģija”, “Par politiskās ekonomikas kritiku”, “Kapitāls”.

progresīvu tehnoloģiju ieviešanu, labdarības akcijām, solidaritātes vai sociālā protesta aktiem utt., vienkārši ikdienišķais ziņu malks var izrādīties par koncentrētu nezināmas izcelsmes un sastāvdaļas substanci. *Habitus* mums palīdz nenoslīkt informācijas plūsmā, iezīmējot tieši mana informācijas lauka robežas.

Habitus nav nemainīgs, bet tam piemīt noturība, ne velti Burdjē savā analizē izmanto tieši zemnieku kultūru, saskatot pilnīgi atšķirīgos ģeogrāfiskā novietojuma un kultūras tradīcijas punktus – kabilu ciematos Alžīrijā un Bēarnas ciematos Francijas dienvidrietumos – noturīgas, ķermeņa pieredzē sakņotas shēmas, kurām sekojot cilvēki lietas darijuši tieši tā un ne citādi. Zemnieku kultūras noturīgums ilgāk nekā pilsētas dzīve saglabājis darbības norisēs ieaustos musturus, kas sakārtojās, ievērojot noteiktu laika secību un telpas izkārtojumu, simboliski iekļautu valodas frāzēs vai vienkārši vārdos. Burdjē neizdara tik kārdinošos secinājumus par to, ka vienas un tās pašas rituālās prakses apvieno musulmaņu kultūru ar eiropisko, viņš drīzāk norādīja uz to, ka pilnīgi atšķirīgs lietu stratēģiskais izkārtojums notur atšķirīgu kultūru vienlīdz svarīgus simbolus un vērtības, tos savstarpēji neaizstājot un nereducējot, piemēram, ražas novākšanas rituālus kabilu ciemā uz apkūlibām latviešu lauku sētā. Telpas un laika, ķermeņa pieredzes stratēģijas, mijas izvietojums un iekārtojums, atšķirības starp telpas iekšpusi un ārpusi, sievietes un vīrieša vieta ikdienišķajās darbībās ir tikai dažas no tām konstituentēm, kas sastāda praktiskās loģikas struktūras vai veido sociālās pasaules stratēģijas, kuras ir ikdienišķas darbības norisēm un ir svešādi distancētas zinātniskajā valodā.

Habitus, pēc Burdjē ieskatiem, objektīvi rada aģentu sociālās pozīcijas, to virzību sociālajā telpā, tas ir praktiskā jēga, kas pastiprina “esamības pārtapšanu jībūtībā”.⁴² Šā koncepta nozīme Burdjē prakses teorijā ir salikta, jo tajā apvienojas indivīda psihiskā aktivitāte, darbība un domas autorefleksivitāte.⁴³ Tas nozīmē, ka *habitus* mobilizē ne tikai intelektu, bet arī cilvēka sensibilitāti, jūtīgumu, pieredzi, citiem vārdiem sakot, cilvēka ķermeņa veselumu. Šajā ziņā Burdjē turpina franču fenomenoloģijas tradīciju, proti, Morisa Merlo-Pontī idejas par ķermeniskumu, par

⁴² L. Pinto, *La théorie de la pratique*, Paris, 1974, p. 56.

⁴³ J.-P. Bronckart et M.-N. Schurmans, Pierre Bourdieu – Jean Piaget: *l'habitus, schèmes et constructions du psychologique*, dans: *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes critiques*, Paris, La découverte, 2001, p. 172.

ko liecina arī Burdjē terminoloģija.⁴⁴ Ķermeniskums gan Merlo-Pontī, gan arī Burdjē gadījumā “apelē pie kāda pirmsobjektīva kontakta starp subjektu un objektu, kas uzrāda ķermeni kā praktiskās intencionalitātes, kā intersubjektīvās iesakņotības pieredzes pirmsobjektīvajā laukā nozīmes”⁴⁵.

Tāpat *habitus* galvenā iezīme ir refleksivitāte, kas Burdjē gadījumā iezīmē viņa sociālās teorijas amplitūdu no etnoloģijas/antropoloģijas līdz socioloģijai. Refleksīvā antropoloģija tāpat kā refleksīvā socioloģija prasa īpašu pētnieka pozīciju, kas nav reducējama nedz uz objektīvo, ārējā subjekta redzespunktu, nedz uz pilnīgu saplūšanu ar pētāmo priekšmetu, iedzīvojoties tajā, bet gan ievērojot paša pētnieka *habitus*, kas saistās ar viņa sociālo dispozīciju ieņemtajā laukā, dzimumu, simbolisko kapitālu, vecumu utml. Piemēram, sociālo zinātņu profesora un asistentes *habitus* ir tikpat līdzīgi kā teorētiskais skatupunkts uz lauka pētījumu pamata izdarītajiem secinājumiem, neviens no tiem nav sākotnēji aplams vai paties, tiem ir atšķirīgi spēka lauki. Refleksivitāte nenozīmē narcisisma apdvestu pašatklāsmi, ar ko laikrakstu lappusēs reizumis nāk klajā Latvijas sociālie teorētiķi, spogulojoties pašu sastādītajā realitātes attēlā, kas savā ziņā paliek tikpat indiferents kā gar automašīnas logu garām slidoša ainava. Refleksivitāte ir nepieciešama, lai varētu rekonstruēt sociālo aģentu darbības, kuri rekonstruējoties zaudē savu anonimitāti un pārtop par sociālajiem aktieriem, tiem, kas ir līdzdalīgi savos piedzīvotajos notikumos, nevis paliek kā statistiskas vienības pārspīlēta zinātniskuma caurstrāvotos ziņojumos. Refleksivitāte ir grūtā līdzsvara iedibināšana starp pētnieka *habitus*, nevis *ego*, un pētījamā *habitus*, nevis *Id*, tā prasa ne “tīru” novērojumu, bet gan savstarpējību un apmaiņu. Tas nenozīmē, ka Burdjē izvirzītu prasību ignorēt prāta apsvērumus vai balstīties uz iracionālu “iejušanos”, “izjūtu”, “dziļuma saprašanu”, kas novestu pie pētnieka identitātes zuduma vai jaunas sociālas reliģijas

⁴⁴ P. Burdjē “Praktiskajā jēgā” izmanto M. Merlo-Pontī ķermeņa veseluma raksturojumu: “sinopsis”, kas darināts no grieķu valodas vārda *synopsis* – sakopojums, kurā katra vienība nezaudē savu patstāvību. Tāpat tiek izmantoti fenomenoloģijai raksturīgie pāra jēdzieni: “imanence” un “transcendence”. Merlo-Pontī tos izmanto, lai aizstātu “sintēzes” jēdzienu, kas vairāk raksturīgs klasiskajai filozofijai. Filozofs uzsver, ka sintēze drīzāk ir pārveide, bet viņš mēģina saglabāt fenomenoloģijai raksturīgo paralēlismu starp “imanenci” un “transcendenci”, kas gan nošķir, gan savieno apziņu un pasauli, sajaucoties, bet nepārveidojoties kādā trešajā lielumā, sk. *M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

⁴⁵ *P. Bourdieu et L. Wacquant, Réponses: pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992, p. 27.

izveides.⁴⁶ Sociālā zinātne Burdjē skatījumā vispirms ir zinātne par cilvēku, un, kā visiem labi zināms, cilvēks nav definējams nedz ar prāta kategoriju palīdzību, nedz aprakstāms maģisku un poētisku izteikumu veidā. Burdjē uzsver, ka sociālā zinātne uzdod jautājumu par sociālā jēgu. Bez šā jautājuma tā pārvērstos par prāta formu aprakstu.⁴⁷ Jēgas izteiksme reti iespējama tiešā veidā, jo tā ir individuāla kategorija gan pētniekam, gan arī viņa pētāmajam priekšmetam. Jēgas izsacīšanai vairāk kalpo analogija. Neraugoties uz kritiskajiem iebildumiem pārspilētas racionalitātes virzienā, Burdjē nepārprotami ticēja tai, uzsverot tādu konceptu kā “sociālās pasaules caurspīdīgums”, “demistifikācija”, “Apgaismība” nozīmi, kas ir bezjēdzīgi no iracionālisma skatupunkta.⁴⁸ Tāpēc Burdjē uzsvēra sociālās epistemoloģijas lomu, kas nedublētu citu zinātņu jēdzienus, bet gan veidotu pati savu izteiksmes un apraksta valodu, pamatotu ar sociālo izziņu, kas vienmēr saskaras ar jauniem empīriskiem faktiem. Teorija, ko piedāvāja Burdjē, balstīta uz atšķirīgu racionalitātes izpratni, tā bija *prakse*, nevis *logoss*, mainīgu dispozīciju un stratēģiju lauks, nevis mācība. Šīs teorijas uzdevums nebija konstruēt objektu, bet gan kontrolēt epistēmisko principu atbilstību objektam, kas vienmēr atjaunojas.⁴⁹ Tas nozīmē, ka socioloģijas koncepti veido savdabīgas, organizētas realitātes izjautāšanas programmas, kuras kalpotu par signālugunīm tālākiem lauka pētījumiem, kas ir nemitīgs salīdzināšanas un izgaismošanas darbs. Tas nozīmē, ka Burdjē ir ņēmis vērā arī 20. gadsimta modernisma sociālo teoriju mācību par vēsturiskumu, kas nepārprotami papildināja viņa racionalitātes izpratni.⁵⁰

Atgriežoties pie jautājuma par refleksivitāti un tas nozīmi Burdjē teorijā, jāpiezīmē, ka viņš to neuzskatīja par domājošā subjekta privilēģiju vai paskālisko domājošā domu⁵¹, refleksivitāti viņš izvirzīja kā metodi, kā kopīgu epistemoloģisku principu, kas pielauj sociālā ziņojumu objektivēšanu un emancipēšanu, citiem vārdiem sakot, ļauj pamanīt un parādīt šķietami viendabīgo norišu atšķirības un aiz sociālajiem, politiskajiem, estētiskajiem vai citiem simboliem paslēptās, saliktās darbības: “Atsakoties no apziņas

⁴⁶ Var atsaukties uz 19. gadsimta franču pozitīvistu Ogistu Kontu, kas “projektēja” tieši šādu jaunu “cilvēcības reliģiju” kā savas socioloģijas mērķi, tiesa, izmantojot tās radīšanā nevis iracionālas konstituentes, bet gan cilvēka dzīvi sakārtojošus reliģiskos rituālus.

⁴⁷ P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1980, p. 44.

⁴⁸ P. Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, Paris, Ed. de Minuit, 1982, p. 32.

⁴⁹ P. Bourdieu, *Les règles de l'art*, Paris, Seuil, 1992, p. 251.

⁵⁰ P. Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, p. 5.

⁵¹ *Pensée pensante*, sk. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 21.

caurspīdīguma ilūzijas un starp filozofiem vispārpieņemtā priekšstata par refleksivitāti, jāapmierinās ar pieņēmumiem, ka visdarbīgākā refleksija ir ietverta objektīvējošā subjekta objektivācijās. Ar to es saprotu refleksiju, kas, atņemot izziņojamam subjektam viņa ierastās privilēģijas, apbruņo to ar visiem iespējamiem objektivācijas instrumentiem (statiskiem dotumiem, etnogrāfiskiem novērojumiem, vēsturiskiem pētījumiem utt.), lai izgaismotu pielājumus, ko objektīvējošais subjekts iegūst, iekļaujoties izziņas objektā.”⁵²

Refleksivitāte kā metode ir kolektīvs darbs, kas norisinās gan kā objektivitāšu atklāšana, gan kā to objektivēšana, t.i., norišu, sociālo faktū atrašana, kā arī to pamatošana un aprakstīšana. Tieši tāpēc refleksivitāte ir saprotama kā kolektīvs darbs un epistemoloģisks princips, – tā īpašā veidā ir sociālās pasaules izziņa un apraksts, neizmantojot iepriekš dotas, gatavas konstrukcijas, kas izveidotas kabinetā, nevis izaugušas no vērīga pētnieka jutīgā un uzmanīgā skatiena, kas pievērsts priekšmetam, tā novietojumam vidē un daudzveidīgajām attiecībām, kurās tas ir iesaistīts.

Burdjē nav vienīgais sociālais teorētiķis, kas pievēršas refleksivitātei, to savā teorijā izmanto arī angļu sociologs Entonijs Gidenss. Gidenss refleksivitātes pamatojumu vairāk saskata psihoanalītiskajos pētījumos, izmantojot Sigismunda Freida un Erika Eriksona teorijas.⁵³ Burdjē īpaši neatsaucas uz psihoanalītisko teoriju, vēl jo vairāk tāpēc, ka franču sociālajās zinātnēs jau to kā pieeju mīta analizē izmantojis K. Levī-Stross savā struktūrantropoloģijā, arī Žana Pola Sartra antropoloģijai ir saikne ar Freida psihoanalīzi. Protams, Burdjē neignorē psihoanalītisko teoriju, jo pilnīgi izslēgt mācību par bezapzināto no sociālo zinātņu pieredzes būtu neiespējami, bet viņa refleksivitātes izpratne ir tuvāk fenomenoloģijai nekā Gidensa teorijā saskaņamais refleksivitātes skaidrojums.

Burdjē refleksivitāti neaplūko kā vienu darbību, bet gan skata to kā saliktu, vairākpānu norīsi, kas paredz: 1) refleksivitātes plānu, kura refleksijas objekts tiek uztverts laikā; 2) subjektīvējošo refleksijas plānu, kas ir diskursīvais plāns, kurā rodas nepieciešamība pēc jēgas radīšanas; 3) objektīvējošo plānu, kas paredz objektīvējošo darbību vai kolektīvo dimensiju, kurā pamatoti saprātīgi argumenti; 4) irefektīvo plānu, kas ir etnometodoloģijas metode, kura paredz tūlītēju praktisku saskari ar pasauli; 5) starpniekplānu, kurā norisinās sociālā ražošana un atražošana, mijiedarbē ar sociālajiem institūtiem (raksturīga arī Gidensa strukturācijas teorijai).

⁵² P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, p. 2.

⁵³ E. Gidenss, *Sabiedrības veidošanās*, Rīga, AGB, 1999, 69.–73. lpp., 105.–110. lpp.

Šie plāni norāda uz to, ka refleksivitātes centrs nav domājošais subjekts vai indivīds, ko Burdjē ironiski nodēvējis par “narcisisko refleksivitāti postmodernajā formā”⁵⁴, bet paredz saziņu starp indivīdu un struktūrām. Otrs Burdjē teorijas stūrakmens – lauks, arī ir cieši saistāms ar *habitus* un “interiorizācijas eksteriorizāciju”. Tas paredzēts sociālo institūciju analīzei, lai varētu tās izprast nevis kā savrupas būtības, bet gan kā attiecības, kas pastāv starp individuālajiem un kolektīvajiem darbības veicējiem; lauks ir saprotams kā sociālo attiecību konfigurācija, piemēram, literārais lauks, kas ietver ne tikai pašu literatūru kā tekstus radošu cilvēka aktivitāti, bet arī tās attiecības, kurās jāiesaistās gan tekstu radītājam, gan lasītājam,⁵⁵ vai akadēmiskais lauks, izglītības lauks utt. Ikviens no laukiem ir nosacīti autonomš, jo iezīmē kādas darbības formas robežas, bet tas paredz attiecības ar citiem laukiem vai pārklājas ar tiem. Lauki ir strukturāli līdzīgi, jo tiem piemīt iekšējas organizācijas princips. Šī organizācija ir atkarīga no attiecībām lauka iekšpusē un pozīcijas, kuru aģents ieņem laukā. Burdjē lauku sauc arī par nošķirtu sociālu konstrukciju, artefaktu, kura nošķirtība un mākslīgums tiek pasvītroti tā autonomijā, norādot uz laika un telpas organizāciju, īpašiem likumiem.⁵⁶ Lauku autonomizācija veidojas ilgstošā, pakāpeniskā vēstures procesā, veidojot stratēģisko attiecību tīklojumu. Ikviens lauks vienlaicīgi ir arī spēka lauks, jo starp dažādiem laukiem pastāv asimetrija, kas nozīmē, ka katrā laukā ir atšķirīgi resursi un to izmantošanas iespējas, tie nav vienlīdzīgi, piemēram, mākslā un mediju sfērā, literatūrā un kino. Tas nozīmē, ka pastāv zināma hierarhija starp laukiem un sacensība vai cīņa starp tiem. Cīņa norisinās arī lauka iekšpusē, tā notiek gan starp paaudzēm, gan starp jaunpienācējiem un tiem, kuriem ir jau nostiprinātas pozīcijas. Viens no uzskatāmākajiem piemēriem būtu politiskais lauks, kurā cīņa ir atklāts princips. Ikvienā no laukiem iezīmējas arī tādas spēka līnijas kā kompetences attiecības starp aģentiem (Burdjē to sauc arī par tirgu⁵⁷), kas ikvienam no lauka dalībniekiem nosaka tā pastāvēšanu lauka iekšienē. Piemēram, viena kompetence raksturīga latviešu dzejniecei Mārai Zālitei, cita – Amandai Aizpurietei,

⁵⁴ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, p. 129.

⁵⁵ P. Bourdieu, *The Field of Cultural Production, or: The Economic World Reversed*, in: P. Bourdieu, *The Field of Cultural Production*, Cambridge, Polity Press, 1993, p. 29–74.

⁵⁶ P. Bourdieu, *Le sens pratique*. Paris, Ed. de Minuit, 1980, p. 86.

⁵⁷ “Tirgus” koncepts vairāk raksturīgs Burdjē kultūrsocioloģiskajai koncepcijai un īpaši reljefi iezīmējas angļiski publicētajā krājumā *The Field of Cultural Production*. Darbā “Praktiskā jēga” šis koncepts nav izcelts un vārds “tirgus” šeit tiek lietots tā tiešajā nozīmē.

bet vēl cita – kādai mazpazīstamai dzejniecei, kam paveicies izdot pirmo krājumu; bet tieši no kompetencēm atkarīga viņu vieta dzejas lauka hierarhijā, kas paredz atšķirīgas publicēšanās iespējas, materiālo situāciju, prestižu lasītāju acīs, kritiķu novērtējumu, hierarhiju citu dzejas profesionāļu vidū utt.

Ikviens lauks paredz īpašu mehānismu, kas ļauj realizēt šis spēka attiecības. Tas ir lauka resursu “uzkrāšanas un apgrozības” mehānisms, tas, ko Burdjē sauc par kapitālu. Šis koncepts it kā automātiski liek saistīt Burdjē un Marksa teorijas. Saikne, bez šaubām, pastāv, bet tā nav tik tieša, kā šķiet pirmajā acumirkli. Marksa sociālajā teorijā tiek runāts galvenokārt par ekonomisko kapitālu⁵⁸ un tā uzkrāšanas likumiem, Burdjē to neuzskata par vienīgo iespējamo sociālās telpas pārstāvniecību un norāda uz to, ka katram laukam ir savs kapitāls – kultūras, politiskais, zinātniskais utt., kas parāda individuālā aģenta un grupas attiecību leģitimās formas, apvienojot gan resursus, gan kompetences. Tas paredz, ka sociālā telpa tiek pārstāvēta multidimensionāli, t.i., tā ir veidota no daudziem savstarpēji autonomiem laukiem, kas parāda arī to, kurš no laukiem ir dominējošais. Kapitāls, protams, tiek uzkrāts, tas var izpausties dažādās formās. Viena no formām, kuru Burdjē analizē darbā “Praktiskā jēga”, ir simboliskais kapitāls. Šī forma atšķirībā no citām, piemēram, ekonomiskā kapitāla, kalpo par savdabīgu sociālo attiecību regulēšanas paņēmieni kopumu, kam nav tieša sakara ar ekonomisko kapitālu (tie gan var pastāvēt kā viens otra papildinājums, gan arī neatkarīgi viens no otra). Minētajā, t.i., simboliskajā formā kapitāls neuzrāda tiešas ekonomiskās kvalitātes, bet tam ir liela maiņas vērtība. Kā tas funkcionē un ko tas ietver? Burdjē norāda uz to, ka tieši arhaiskajās sabiedrībās šai kapitāla formai ir vislielākā redzamība, jo šīs sabiedrības par vienu no saviem eksistences nodrošinātājiem uzskata ne tikai materiālo situāciju, bet arī goda kodeksu un kolektīvās vērtības lielākā mērā nekā modernās vai kapitalistiskās sabiedrības. Simboliskais kapitāls veidojas ilgstošā laika periodā, uzkrājot goda un prestiža resursus, sekojot tradīcijām⁵⁹; tas īsti netiek uzskatīts par materiālu labumu, drīzāk materiālais šeit pastāv it kā atceltā veidā, t.i., simboliskā kapitāla forma gan ir, gan arī nav materializējama, jo tai ir vislielākā maiņas vērtība, tai skaitā arī maiņai ar materiālajiem labumiem.

⁵⁸ Sk. *K. Marks*, Kapitāls, Politiskās ekonomikas kritika, I sējums, Rīga, Liesma, 1973, 462.–617. lpp.

⁵⁹ *P. Bourdieu*, Le sens pratique, p. 124.

Simbolizācijas paņēmieni, ko savā teorijā iestrādā Burdjē, liek atcerēties Maksa Vēbera ieskatu par to, ka sociālā realitāte nav saprotama tikai kā hierarhiski izvietotu grupu spēka lauki, bet ir arī vērtības un jēgas, kas neizpaužas tieši, bet gan simboliski un ir atrodamas valodā. Tas norāda uz to, ka sociālā realitāte ir tverama arī diskursīvā vai valodas formā. Šai sakarā jāatzīmē, ka Burdjē ieskati par valodu atšķiras no pazīstamākās strukturālisma koncepcijas, kas dominēja Francijā pagājušā gadsimta 50.–70. gados. Tie atšķirībā no strukturālisma, kas vairāk kultivēja politisku neitralitāti, nepārprotami bija socioloģiski un politiski orientēti. Burdjē pretēji strukturālistiem, kas, pamatojoties uz F. de Sosīra⁶⁰ lingvistikā, izveidoja valodā balstītu realitātes pētniecības modeli, neuzskatīja valodu par vienīgo simbolizācijas matrici,⁶¹ uzsverot simbolisma klātbūtni arī darbībā, kā arī refleksivitāti, tāpēc viņš īpaši nav izceļams diskursa teorētiku plejādē,⁶² kaut arī aktīvi lieto šo jēdzienu. Sociālajai realitātei kā tādai piemīt simboliska dimensija, uzskatīja Burdjē, un valoda tās kontekstā drīzāk ir saistāma ar varu, kas izpaužas kā simboliskā varmācība,⁶³ tomēr šis valodas aspekts, pēc viņa ieskatiem, atsedz arī simboliskās dominēšanas asimetriskās izpausmes, kas veidojas kā atzišanas un neatzišanas savijums, kurā valodas kompetencei ir atvēlēta svarīga loma: “Vārda spēks nav nekas cits kā vien *porte-parole* ⁶⁴ deleģēts spēks, un viņa vārdi, kas, bez šaubām, ir sociāli neapstrīdami, kalpo par visas sarunas pamatu, un viņa runas manierei ir visstiprākās liecības spēks citu starpā, viņš ir visdrošākā ķīla tiem, kuri liek uz viņu cerības.”⁶⁵ Valoda vai, pareizāk sakot, tās lietojuma

⁶⁰ Pāreja no valodas pie sociālās analīzes, kas iezīmējās strukturālismā pēc Kloda Levi-Strosa etnoloģiskās teorijas izveides, pamatojās uz šveiciešu lingvistu F. de Sosīra (*de Saussure*) mācības par runātās zīmes duālo iedabu, ko iestrādāja savā strukturālās lingvistikas fonoloģiskajā teorijā arī krievu izcelsmes lingvists R. Jākobsons, kura ietekmē veidojās Levi-Strosa metode. Sk. R. Jakobson and H. Morris, *Fundamentals of Language*, The Hague, p. 90–96.

⁶¹ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, p. 51–52.

⁶² Diskursa konceptu raksturo franču strukturālisma/poststrukturālisma teorētiskās pozīcijas un tika izvērsti L. Altišēra, Ž. Lakāna, R. Barta, M. Fuko tekstos. Konceptam bija daudz nozīmes, kas zināmā mērā apspēlēja franču lingvistu E. Benvenista tēzi par to, ka “diskurs nozīmē runu, ko īpašojis (*appropriate*) runātājs; šis pieņēmums pretnostāda diskursa naratīvam vai stāstījumam”. Sk. D. Maingueneau, *L'analyse du discours. Introduction aux lectures de l'archive*, Paris, Hachette, 1991, p. 15.

⁶³ P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, p. 27.

⁶⁴ No franču valodas – “persona, kas runā citu (parasti vairākuma) vārdā.”

⁶⁵ P. Bourdieu. *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*, p. 15.

kompetence ir viens no visspēcīgākajiem simboliskās apmaiņas līdzekļiem, kas var kalpot par varmācības ieroci,⁶⁶ kur runātāja lietotā praktiskā kompetence ir nesaraucjami saistīta ar simboliskā kapitāla izmantošanu, kapitāla, kuru nav uzkrājusi tikai viena persona, bet gan kāda sociālā grupa, tātad šī grupa runātājam izsniedz “simbolisku mandātu” runāt.⁶⁷ Šāda *porte-parole* autorizēts valodas akts satur koncentrētu varas funkciju, jo tiek runāts vai nu “augstāku” interešu vārdā, vai vienkārši “tautas” vārdā, bet var arī kapitalizēt pašu valodu, piešķirot tai kādu ārpusvēsturisku misijas dimensiju, piemēram, “lielā franču valoda”, “diženā krievu valoda” vai “senā latviešu valoda”. Kapitalizējot valodu, jebkuri ar vēsturi saistāmi argumenti vai arī noteiktā laukā dominējošās attiecības vienkārši tiek ignorētas, liekot parādīties tikai vienai dimensijai – varas dimensijai. Valoda kā simboliska varmācība balstās uz lingvistiska *habitus*, kas vēsturiski iedibināts ar izglītības palīdzību kā nācijas veidošanās pamats un arī kā sociālās piederības vai šķiras iezīme. Valodas kā simboliskās varmācības leģitimizācija saistīta ar oficiālās valodas sociālo pieņemšanu un lietošanu. Valodas lietošana un lingvistiskās normas veido šo varmācības “lingvistisko tirgu”, kā Burdjē nodēvējis valsti. Valsts ir tā, kas ierobežo un iznīcina vietējos dialektus, cīnīdamās par pareizas valodas lietošanu, kas nav saistīta ar pašas valodas vai kultūras interesēm, bet kam ir arī ekonomiski un politiski apsvērumi. Šai sakarā visspēcīgākais ierocis, protams, ir skola, kas sabalansē atšķirības starp valodām un dialektiem, iedibinot standartizētu valodas lietošanas vērtību, kas iederas darba tirgus unificētajās prasībās, kuras īpaši svarīgas industrializētajiem reģioniem. No otras puses, arī darbaspēks ir ieinteresēts šajā unifikācijā, lai nepaliktu “ārpus spēles”. Burdjē rakstīja, ka dažādas institūcijas un institucionālie mehānismi iedrošina ļaudis, kas runā atšķirīgos vietējos dialektos, “sadarboties, lai sagrautu savus izteiksmes mehānismus”.⁶⁸ Iedrošināšana nav tas pats, kas piespiešana, tā paredz nevis pretdarbību, bet gan līdzdarbību, kas vērsta uz atšķirību izdzēšanu, ietverot visu atšķi-

⁶⁶ Šajā citātā iezīmējas Burdjē “simpātijas” valodas filozofijas kontekstā. Atšķirībā no strukturālistiem viņš deva priekšroku analītiķiem: L. Vitgenšteinam, Dž. Ostinam, N. Čomskim. “Praktiskās jēgas”, kā arī citu darbu kontekstā reljefi iezīmējas Oksfordas skolas filozofa Džona Ostina (1911–1960) runas aktu teorija. Sk. *J. Austin*, *How to do things with Words*, Oxford, Clarendon, 1962. Protams, nevar Sosira svarīgākās atziņas (mācību par zīmi, valodas vērtību u.c.) pilnīgi izslēgt no Burdjē teorijas, bet viņš pretēji strukturālistiem tās neuzskatīja par universālām.

⁶⁷ *P. Bourdieu*, *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*, p. 107–109.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 34.

riģo vienā dominējošā izteiksmes formā, ignorējot to, ka valoda veido arī kopības formas vai mazās grupas. Burdjē uzskatīja, ka valodas piederība norāda uz šķirisko piederību, iedalot sociālās šķiras trijās galvenajās kategorijās: brīvi runājoša, augstākā vidusšķira (dominējošā), zemākā vidusšķira vai "*les petits-bourgeois*"⁶⁹ un zemākā vai strādnieku šķira. Burdjē norāda, ka tieši dominējošās šķiras lingvistiskā *habitus* dispozīcijas ir saskaņojamas ar tirgus prasībām vai maiņas vērtību, šeit veidojas izteiksmes īpatnības, kas tiek saistītas ar valodas normām. Zemākā vidusšķira atrodas nemitīgā un saspringtā koriģēšanas stāvoklī, gan piemērojoties dominējošajam valodas laukam, gan arī radot tikai sev raksturīgas izteiksmes, kas ir nemitīgs šīs šķiras sašķeltības iemesls. Strādnieku šķirai piemīt tendence nepieņemt dominējošās normas, kas noved pie tā, ka no šīs šķiras nākušie bērni paši izveido sev mehānismus, kā norobežoties no izglītības sistēmas, vai paši apzīmē sevi kā tādus, kas nesaskata izglītībā vērtību.⁷⁰ Burdjē valodas saistījums ar šķiriskajām atšķirībām nav nekas neparasts, tajā iezīmējas interesantas sociālās vērtību orientācijas virzieni, kā arī sociālās atsvešinātības veidi, kas pievērs uzmanību izglītības sistēmai un tajā valdošajiem mehānismiem, kuri tiek izteikti ar valodas palīdzību. Tomēr Burdjē pozīcija valodas "šķiriskās stigmatizācijas" laukā norāda uz viņa paša lauka vēsturiskajām robežām, jo šodienas valodas prakse vairs tik krampjaini neturas vienā leģitīmajā rāmī, tā ka gan Burdjē, gan arī tie valodas simboliskās varas turētāji, kas mēģina turēties pie viena pareizā modeļa, izskatās mazliet arhaiski.⁷¹

Tomēr protests pret varmācību, radikāli kreisa intelektuāla pozīcija ir raksturīga Burdjē politiskās domas sastāvdaļa. Aprādot valodas kā simboliskas varmācības īpatnības, Burdjē aicināja uz "nevardarbīgu saskarsmi", kura balstītos metodiskā prasmē klausīties,⁷² kas līdz minimumam reducētu simboliskās varmācības iespēju jebkurā no sociālajiem laukiem.

⁶⁹ Franču valodā "mazie buržuā" latviešu valodā ir analogs apzīmējums "mietpilsoņi", tas nebūtu uzskatāms par negatīvu apzīmētāju, bet norāda uz zināmu sociālu piederību, kas atšķiras ar noteiktu vērtību orientāciju, gaumi, valodas lietojumu utt.; Burdjē norāda uz šā slāņa epigonismu vērtību orientācijā; svārstīšanos starp svešām un savām vērtībām.

⁷⁰ P. Bourdieu, Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques, p. 38.

⁷¹ Jāpiezīmē gan, ka literārais diskurss izmainījās jau kopš Burdjē paša "Praktiskās jēgas" sākumā citētā Džeimsa Džoisa laikiem. Arī oficiālā valoda, pateicoties mediju sfēras ekspansijai, kas neizbēgami ieviesa ne tikai valodas kropļojumus, bet arī jaunu "zelta āderu" vai valodas izteiksmes slāņu meklējumus, piedzīvo izmaiņas. Būtiskākais, protams, ir sociālās identifikācijas mehānisms, kā arī atsvešināšanās dimensija, ko ieskicē Burdjē. Jāatzīmē, ka šis mehānisms šodienas apstākļos ir daudz sarežģītāk analizējams.

⁷² P. Bourdieu, La misère du monde, Seuil, 1993, p. 11.

Burdjē politiskajai pozīcijai piemita absolūts un emancipējošs raksturs, tā bija vērsta pret individuālo un kolektīvo brīvību ierobežojumiem. Tai pašā laikā Burdjē bija aktīvs neolibēralisma politikas un postmodernā narcisma kritiķis, kas saistīja savu sociālo teoriju ar politisko pārliecību, uzskatīdams, ka sociālā zinātne neveidojas tikai atbilstoši kāda abstrakta sociālā prasībām, bet runā par to, kas notiek ar mums visiem,⁷³ iezīmējot dimensiju, ko viņš saskatīja gan socioloģijā, gan arī antropoloģijā – prakses loģikas kolektīvo vai ražojošo dimensiju. Politiskā doma bija tikai socioloģiskās domas turpinājums – tā bija Burdjē pārliecība,⁷⁴ jo tām abām piemīt viena un tā pati loģika. Taču šī saikne ne vienmēr Burdjē ļāva saskatīt politisko procesu realitāti, politiskās pārmaiņas un reformas, kas liecināja par to, ka savā politiskā absolūtisma pozīcijā Burdjē bija vairāk teorētiķis nekā, piemēram, antropoloģiskajā teorijā. Viņa kreisā intelektuālā pozīcijai piemita marksisma garā ieturēts utopisms.⁷⁵ Attieksmē pret politiskajiem procesiem liela loma tika atvēlēta tā saucamajam “korporatīvajam vispārīgajam”. Burdjē aicināja radīt Mākslinieku un zinātnieku internacionāli, lai no loģikas zināšanām, kas funkcionēja kultūras ražošanas laukā, no kritiski noskaņoto kultūras ražotāju sociālo nosacījumu pārzināšanas atvedinātu “reālistisku programmu intelektuāļu darbībai”.⁷⁶ Šāda intelektuāļu internacionalizācija vai vizemju intelektuāļu savienība ir diezgan šaubīgs pasākums, kurā netiek ņemts vērā tas, ka intelektuāļa kritiskā pozīcija saglabā spēku, būdama individuāla, bet ne korporatīva. Ierasts, ka šāda rakstura korporatīvie manifesti aprobežojas ar publisko vēstuļu kā viedokļa izteikšanas formu. Arī Burdjē nebija izņēmums – viena no 90. gadu pazīstamākajām kolektīvajām akcijām bija franču intelektuāļu, tai skaitā arī Burdjē parakstītā vēstule pret homoseksuāļu diskrimināciju un par viendzimuma

⁷³ P. Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, Paris, Ed. de Minuit, 1982, p. 27–28.

⁷⁴ P. Bourdieu, *C'est aussi ce que suggère à demi mots François Dubet dans Magazine littéraire*, 1998, n° 369, p. 47.

⁷⁵ Jāatgādina, ka Rietumeiropas marksisms, kas attīstījās 20. gadsimta Eiropas filozofijā un sociālajās zinātnēs, bija kritiskā teorija, nevis ideoloģija. Rietumu marksisms sāka attīstīties pagājušā gadsimta divdesmitajos gados, kā efektīvs sabiedrības un tās ekonomijas darbību izpratnes veids, kam nebija daudz kopīgu saskares punktu ar oficiālo vai Austrumeiropas marksismu. Turpretim Francijā marksisms bija intelektuāļu aizraušānās un franču Komunistiskās partijas saikne ar oficiālo marksismu nebija nedz nevainīga, nedz aizplivurota.

⁷⁶ P. Bourdieu, *Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1993, p. 462.

laulību atļauju.⁷⁷ Šis piemērs nav ironisks pēc sava izvirzītā mērķa – homoseksuāļu aizstāvības, bet gan drīzāk parāda to, ka šeit no svara ir katra intelektuāļa (ar atšķirīgiem politiskiem uzskatiem, vietu intelektuālajā laukā, akadēmisko pozīciju, arī seksuālo orientāciju) attieksme, ko paūz individuālais paraksts, nevis šo parakstu skaits vai arī to koeksistence.

Tomēr Burdjē politiskais absolūtisms uzturēja spēkā prasību pēc savstarpējības arī intelektuālajā laukā, norādot uz intelektuāļu īpašo lomu tikumiskā universa veidošanā (kas arī būtu kolektīvs pasākums), tas būtu universs, kurā apvienotos (māksla, zinātne, literatūra) visi darbības aģenti un to darbības būtu pakļautas sava veida testam, kas darbojas nemitīgi, testam uz universālismu, ko iedibinātu lauka praktiskā loģika.⁷⁸ Tas nozīmē, ka intelektuāļi Burdjē skatījumā patur sev tiesības sacīt “nē” jebkurai laicīgajai varai. Tā arī būtu viņu pašu varas svarīgākā privilēģija, nevis regālijas vai tiesības, “piegrieztas” pēc šīs pašas varas “lekāliem”. Burdjē patētiski norādīja, ka šis “nē” nozīmē “aplūcināt tiesības pārkāpt vissakrālākās kolektīvās vērtības augstāku vispārības vērtību vārdā, lai iedibinātu īpašu ētiskā un zinātniskā universālisma formu, kas kalpotu ne tikai par sava veida morālo rokasgrāmatu, bet arī par kolektīvās mobilizācijas pamatu, lai cīnītos par šīm vērtībām”.⁷⁹ Intelektuālis Burdjē izpratnē bija ikviens, kam piemita tieksme domāt metodoloģiski, kas veidoja domāšanas metodes pats, nevis akli sekoja jau izveidotajiem likumiem. Sekojot franču Apgaismības tradīcijai, intelektuāļi nav “kabineta”, bet gan salona vai, kā šodien varētu sacīt, aktīvi publiskās telpas līdzdalībnieki, kas izsaka viedokli, vērtē sociālos procesus un reaģē uz tiem. Intelektuāļi, kam izdodas izvairīties no tiešās skaitlisko rādītāju, pārdošanas ciparu, reitingu un viedokļu, aptauju ietekmes, spēj nepakļauties kompromisiem, ko vienmēr prasa politika, var apelēt pie pilsoniskās tikumības vērtībām. Intelektuāļu politiskajai pozīcijai, pēc Burdjē ieskatiem, bija jābūt

⁷⁷ Kopā ar Burdjē šo vēstuli parakstīja arī tādi ievērojami franču intelektuāļi kā Helēna Siksū (*Hélène Cixous*), Žaks Deridā (*Jacques Derrida*), Žans Liks Nansi (*Jean-Luc Nancy*), Pjērs Arditi (*Pierre Arditi*), Moriss Blaņšo (*Maurice Blanchot*), Didjē Eribons (*Didier Eribon*), Žerārs Ženets (*Gérard Genette*), Filips Lakū-Labarts (*Philippe Lacoue-Labarthe*), Elizabete Rudinesko (*Elisabeth Roudinesco*), Pols Vens (*Paul Veyne*) un daudzi citi. Vēstules saturu sk. *Pour une reconnaissance légale du couple homosexuel*, Le Monde, 1^{er} mars 1996.

⁷⁸ P. Bourdieu, *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, p. 243, p. 465.

⁷⁹ P. Bourdieu, *Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, 1992, p. 465.

autonomai, tikai tā būtu iespējams pastiprināt savas politiskās darbības efektivitāti. Darbības mērķiem un līdzekļiem jāatrod pamatojums kultūras ražošanas laukā.⁸⁰ Šis lauks Burdjē gadījumā bija akadēmiskais lauks vai Sorbonnas universitātes profesora tribīne. Kā atzīmē Lui Šavels, Burdjē politiskā pozīcija bija vairāk teorētiska nekā praktiska. Tajā vairāk vietas bija atvēlēts dažādu sociālpolitisku nosacījumu atražošanas analīzei, bet mazāk to reformēšanas iespējām. Burdjē vairāk saglabāja dreifusisko *Es apsūdzu!* pozīciju, kas atmaskoja, iesaistīja politiskajā atbildībā, bet mazāk domāja par iespējām reformēt situāciju.⁸¹ Neapšaubāmi, tas nemazina viņa nopelnus intelektuāļu politiskajā cīņā. Burdjē politisko procesu analizē iezīmējas joprojām aktuālas tēmas, piemēram, "valsts dižciltīgo" tēma, kurā Burdjē norāda uz to, ka no valsts tiek veidota korporācija, kur minētie "valsts dižciltīgie" nododas politiskajai karjerai un uzņēmējdarbībai un tās konsultēšanai, strādājot sabiedriskajās, privātajās un starptautiskajās organizācijās un gūstot peļņu no visām.⁸² Burdjē tās uzskatīja par neolibērālisma politikas tikumiskajām sekām, norādot uz to, ka pozīcija – tirgus atrisinās visu, patiesībā ir tikai bezgalīgas ekspluatācijas utopija, kas īstenojas, nomainot sociālo interesi ar ekonomisko un konstruējot realitāti kā ekonomisko aģentu darbību. Tāpēc neolibērālisma konstruētā realitāte ir loģiskas mašīnas, nevis cilvēka sociālā pasaule. Neolibērālisms un globalizācija ir nesaraucjami saistīti procesi, jo globalizācija Burdjē skatījumā nav nekas cits kā vien finanšu un ekonomiskā tirgus ekspansija, kas, apvienojoties ar informācijas tehnoloģijām, rada vēl nepieredzētu investīciju mobilitāti, kas ļauj gūt peļņu visīsākajos termiņos. Neolibērālisma politiku Burdjē uzskatīja par menedžeru politiku, kura noved pie racionālisma pārvaldes tehniku dominēšanas, kas padara nevajadzīgas visas sabiedrībā iespējamās solidaritātes.⁸³ Neolibērālismu Burdjē raksturo kā utopiju, kas realitāti padara par kaut ko līdzīgu infernālai mašīnai, kura nomāc pie varas esošos ar savas nepieciešamības pārdabisko spēku. Protams, Burdjē kritika vērsās pret ievērojamākajiem neolibērālisma teorētiķiem, it īpaši pazīstamo angļu sociologu Entoniju Gidensu – "strukturācijas teorijas tēvu", kas, pēc Burdjē ieskatiem, sholastiskā garā sintezējis socioloģisko un filozofisko

⁸⁰ Ibid., p. 467.

⁸¹ L. Chauvel, *Le destin des générations*, P. U. F., Paris, 1998, p. 53.

⁸² P. Bourdieu, *La noblesse d'État*, Paris, Ed. de Minuit, 1989.

⁸³ P. Bourdieu, *L'essence de néolibéralisme*, *Le Monde Diplomatique*, décembre, 1998, p. 3.

tradīciju.⁸⁴ Neoliberalisma kritikai atvēlēta arī viņa pazīstamā saruna ar vācu rakstnieku Ginteru Grasu 1999. gadā,⁸⁵ kurā tika apspriesta neoliberalisma konservatīvās “revolūcijas” perspektīvas un sekas.

Pjēra Burdjē intelektuāla politiskais absolūtisms, viņa kreisi orientētie politiskie uzskati bija pateicīgs mērķis kritikai. Viena no Burdjē oponentiem, socioloģijas un vēstures doktore Žanina Verdēsa-Lerū nodēvēja Burdjē simboliskās varmācības un estētisko koncepciju par nezinātniskām pseidoteoriņām, norādot uz to, ka patiesi intelektuāla pozīcija drīzāk ir skepticisms un distancētība no politisko notikumu pasaules, nevis tās izmantošana sociālo zinātņu argumentācijā.⁸⁶ Zinātnieka politiskā aktivitāte, pēc Verdēsas-Lerū ieskatiem, bija tikai ideoloģijas turpinājums, pētnieka vīzija bez zinātniska pamatojuma. Socioloģes pārmetumi bija vērsti uz Burdjē lielāko projektu – realitātes saprašanu, norādot uz to, ka Burdjē ignorējis sociālās dzīves izmaiņas, dzīves, kuras lielākā vērtība ir nevis ciņa, sadursme vai konflikts, bet gan līdzsvars. Tāpēc Burdjē politiskā un sociāl-teorētiskā doma tika novērtēta kā antidemokrātiska vai bīstama demokrātijai.

Burdjē dzīves pēdējie gadi, neraugoties uz smago slimību, tika pavadīti tikpat aktīvi kā pirmie. Viens no Burdjē pēdējiem lielākajiem darbiem bija veltīts zinātnes un refleksivitātes attiecībām. Tika uzrakstīts etnoloģisks apcerējums par laulību tradīcijām mūsdienu pasaulē un zemnieku dzīves vērtību degradāciju. Burdjē ciņas kaisme pret degradāciju, no kā nav pasargāts neviens – ne intelektuāļi, kas sevi izstāda “akadēmiskajās hitparādēs”, ne mediji, kas trivializējas, pieņemot tirgus prasības, ne zemnieki, kas zaudē savu identitāti vispārējā “makdonaldizācijas” procesā.

Pjēra Burdjē aiziešana iezīmējusi Apgaismības laikmeta norietu, kad kritisko prātu nomaina intereses un intelektuālo ciņu arēna sašaurinās akadēmisko un politisko karjeru telpā. “Pasaules nabadzība” slēpjas nevis nevienlīdzībā, bet gan tās aizmiršanā.

Elga Freiberga

⁸⁴ P. Bourdieu et L. Wacquant, *La nouvelle vulgate planétaire*, Le Monde Diplomatique, mai 2000, p. 7. Šis pārmetums izklausās nedaudz komiski kaut vai tāpēc, ka pats Burdjē savus pazīstamākos darbus, arī “Praktisko jēgu”, bija vēl vairāk piesātinājis ar filozofijas jēdzieniem un piecēm, tiesa, no sintēzes viņš atteicās, dodot priekšroku sinopsei. Sk. 31. atsauci.

⁸⁵ G. Grass and P. Bourdieu, *The ‘progressive’ restoration*, New heft Review, 14, march–april, 2002.

⁸⁶ *Jeanine Verdès-Leroux*, *Il n’est pas scientifique*, Lire, octobre, 1998, n° 269, p. 34–37.

PJĒRA BURDJĒ DZĪVES GĀJUMS

1930. gada 1. augusts: dzimis Danžinas (*Denguin*) pilsētā Atlantijas Pirenejos
- 1941.–1947. g.: mācījies Po licejā
- 1948.–1951. g.: mācījies Lui Lielā licejā (*Lycée Louis-le-Grand*)
- 1951.–1954. g.: studējis Augstākajā normālskolā vai Pedagoģiskajā augstskolā (*École Normale Supérieure*)
- 1951.–1954. g.: studējis Filoloģijas fakultātē Parīzes universitātē (*Faculté des lettres de Paris*)
- 1954.–1955. g.: profesors Mulēnas (*Moulins*) licejā
- 1958.–1960. g.: Alžīrijas universitātes Vēstures fakultātes asistents
- 1960.–1961. g.: Parīzes universitātes Filoloģijas fakultātes asistents
- 1961.–1964. g.: Lilles universitātes lektors
1964. g.: vadošais pētnieks Sorbonnas universitātes Sociālo zinātņu skolā (*École des Hautes Etudes en Sciences Sociales*)
- 1964.–1984. g.: sērijas „Sapratne” (*Le sens commun*) vadītājs izdevniecībā Minuit
Izglītības socioloģijas un kultūras centra vadītājs (EHHES – CNRS)
- 1972.–1973. g.: vieslektors Prinstonas universitātē
Amerikas Zinātņu un mākslu akadēmijas loceklis
Maksa Planka Izglītības pētījumu institūta Zinātniskās padomes loceklis
- No 1975. g.: žurnāla *Actes de la recherche en sciences sociales* galvenais redaktors
- No 1975. g.: *American Journal of Sociology* konsultējošais redaktors
- No 1982. g.: Sorbonnas universitātes Socioloģijas katedras profesors
- No 1985. g.: Eiropas socioloģijas centra pie Sorbonnas universitātes vadītājs (CSE)
- No 1989. g.: Starptautiskā rakstu krājuma *Liber* redaktors
1989. g.: Berlīnes Brīvās universitātes goda doktors
1996. g.: Frankfurtes Johana Volfganga Gētes universitātes goda doktors
1996. g.: Atēnu universitātes goda doktors
- No 1991. g.: Institūta Magriba-Eiropa Zinātniskās padomes loceklis
1993. g.: Izglītības socioloģijas un kultūras centra vadītājs (EHHES – CNRS) Zelta medaļa
1996. g.: Bērklīja universitātes Kalifornijā Ērvinga Gofmaņa balva
1997. g.: Ludvigshāfenas universitātes Ernsta Bloha balva
2003. g.: miris Parīzē

PJĒRA BURDJĒ PUBLICĒTIE DARBI

- Sociologie de l'Algérie*, Paris, P.U.F., 1958 (collection "Que sais-je" n° 802), 2^e éd., 1961
Travail et travailleurs en Algérie, Paris-La Haye, Mouton, 1963 (avec A. Darbel, J.-P. Rivet, C. Seibel)
Le déracinement: la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie, Paris, Ed. de Minuit, 1964 (avec A. Sayad)
Les héritiers: les étudiants et la culture, Paris, Ed. de Minuit, 1964, nouv. éd. augm., 1966 (avec J.-C. Passeron)
Un art moyen: essai sur les usages sociaux de la photographie, Paris, Ed. de Minuit, 1965, nouv. éd. revue, 1970 (avec L. Boltanski, R. Castel, J.-C. Chamboredon)
Rapport pédagogique et communication, Paris-La Haye, Mouton, Cahiers du Centre de Sociologie Européenne, 2, 1965 (avec J.-C. Passeron, M. de Saint-Martin)
L'amour de l'art: les musées d'art européens et leur public, Paris, Ed. de Minuit, 1966, nouv. éd. augm., 1969 (avec A. Darbel, D. Schnapper)
Le métier de sociologue, Paris, Mouton-Bordas, 1968 (avec J.-C. Chamboredon, J.-C. Passeron)
La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement, Paris, Ed. de Minuit, 1970 (avec J.-C. Passeron)
Esquisse d'une théorie de la pratique: précédé de Trois études d'ethnologie kabyle, Genève, Droz, 1972
Algérie 60, structures économiques et structures temporelles, Paris, Ed. de Minuit, 1977
La distinction: critique sociale du jugement, Paris, Ed. de Minuit, 1979
Le sens pratique, Paris, Ed. de Minuit, 1980
Questions de sociologie, Paris, Ed. de Minuit, 1994
Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques, Paris, Fayard, 1982
Homo academicus, Paris, Ed. de Minuit, 1984
Choses dites, Paris, Ed. de Minuit, 1987
L'ontologie politique de Martin Heidegger, Paris, Ed. de Minuit, 1988
La noblesse d'État: grandes écoles et esprit de corps, Paris, Ed. de Minuit, 1989
Réponses: pour une anthropologie réflexive, Paris, Seuil, 1992
Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire, Paris, Seuil, 1992
La misère du monde, Paris, Seuil, 1993
Libre-échange, Paris, Presses du réel: Seuil, 1993
Raisons pratiques: sur la théorie de l'action, Paris, Seuil, 1993
Sur la télévision, Paris, Liber Éditions, 1997

Méditations pascaliennes, Paris, Seuil, 1997

Les usages sociaux de la science: pour une sociologie clinique du champ scientifique, Paris, INRA, 1997

Contre-feux, Paris, Editions Liber – Raisons d'agir, 1998

La domination masculine, Paris, Seuil, 1998

Propos sur le champ politique (intro. P. Fritsch), Presses universitaires de Lyon, 2000

Les structures sociales de l'économie, Paris, Seuil, 2000

JĒDZIENU UN IZTEIKUMU SKAIDROJUMS

- Agnātisks** – radniecības attiecības, kas veidojas pa tēva līniju.
- Aktieris** – sociālajā teorijā un socioloģijā: aktīvais subjekts.
- Alianse** – līdzvērtīgas laulību attiecības. Radniecības attiecību veids.
- Analoģisks operators** – ķermene stāvoklis, kas paredz iedibināt praktiskas ekvivalences starp atšķirīgiem sociālās pasaules iedalījumiem, piem., starp dzimumu un vecumu grupām.
- Anamnēze** – atcerēšanās. Ideju domāšanas jēdziens Platona filozofijā.
- Antagonistisks** – nepārvaramas pretrunas; sociālo atšķirību izteiksmes veids K. Marksa un P. Burdjē filozofijā.
- Apmaiņu ekonomija** – antropoloģijas termins, kas patapināts no franču antropologa Marsela Mosa termina "apmaiņas ar dāvanām" un paredz saskarsmes formu saīsināšanu.
- Apropriācija** – īpašošana, ar nozīmi iegūt kaut ko savā piederībā.
- Artefakts** – mākslas darbs, unikālā vienreizīgā izteicējs.
- Atražošana** – reprodukcija, struktūru laukā pastāvošo resursu (attiecību, ģimenes, tradīciju, īpašuma formu, valodas utt.) atjaunošana; kolektīvs princips. No K. Marksa filozofijas patapināts jēdziens.
- Automātisms** – darbību atkārtotāšanās, kas neprasa apzinātu līdzdalību.
- Binārā opozīcija** – savstarpēji nesavietojams pretēju apzīmētāju pāris, piem., dzīvs/nedzīvs. Strukturālās analīzes pamatkategorija, ko ieviesis lingvists F. de Sosīrs.
- Darba dališana starp dzimumiem** – sociālās darba dališanas veids. Iezīmē antropoloģisku darba dališanas principu, kas ir pasaules sadalītājs un kolektīvo darbību iedibinātājs, atbilstoši dzimuma piederībai.
- Dāvana** – savstarpējo attiecību vai saskarsmes – sociālās, ētiskās, lingvistiskās apmaiņas ekvivalents, simbols.
- Destrukturācija** – struktūru ārdīšana.
- Dirižisms** – ekonomikas sistēma, kurā valsts uzņemas ekonomisko mehānismu vadību pagaidu veidā un saglabā kapitālisma sabiedrības ietvaru (atšķirībā no sociālisma).
- Detemporalizācija** – laika faktora izslēgšana no analīzes.
- Detotalizācija** – atteikšanās no galīga stāvokļa absolutizācijas.
- Diskurss** – prakses lauka valoda, realitāti izsakošas valodas apzīmējums. P. Burdjē diskursa konceptu lieto sociālās atšķirības nozīmē.

- Dispozīcija** – viens no Burdjē aktīvi lietotajiem jēdzieniem, kas apzīmē aģentu izvietojanos, izkārtojumu laukā. Dispozīcijas un pozīcijas veido pāra attiecības. Arī tieksme uz kaut ko, preti kaut kam.
- Doxa** – Burdjē bieži lietots jēdziens, aizgūts no sengrieķu filozofijas, apzīmē viedokli, šķietamību. P. Burdjē savos darbos, t.sk., “Praktiskajā jēgā”, to lieto, lai apzīmētu ierasto, pieņemto viedokli.
- Doksiskā pieredze** – ierastais skatījums uz lietām, kuru “pārtrauc” paradokss vai neierastais. **Docte ignorance** – mācītā ignorēšana, neievērošana.
- Dominešana, dominēšanas veidi** – izcelšanās starp citiem, kas iespējama ar ekonomiska vai simboliska kapitāla palīdzību. Slēpta vai atklāta varas forma, kas izpaužas atšķirīgos veidos, piem., “viedais”, “vecajie”, “dzimtas galva”.
- Eifemizācija** – aizvietošana, aizstāšana. Viens no sociālo attiecību regulācijas veidiem, kas paredz izteiktā un neizteiktā ekvivalenci, piem., “saule sēja sidrabiņu” – “saule spīd” vietā. Eifēmismus bieži lieto rituālajās praksēs, piem., laulību rituālos.
- Eksplicīts** – izskaidrojams, uz āru vērst.
- Etnoloģija** – franču antropologa K. Levi-Strosa teorija vai strukturālā antropoloģija, kas pasvitro konceptuālas atšķirības starp “etnogrāfiju” kā aprakstošu zinātņu un “etnoloģiju” kā mācību par cilvēku. Franču valodā tiek lietots kā sinonīms vārdam “antropoloģija”. Šaurākā nozīmē – K. Levi-Strosa mācība.
- Etnocentrisms** – etniskās pašapziņas tapšanas, kas veidojas ar tradīcijas un vērtību apzināšanās starpniecību, apzīmējums. Arī K. Levi-Strosa teorijai adresēta kritika no poststrukturālisma puses, iebilstot pret valodas absolutizāciju.
- Etnometodoloģija** – socioloģiska teorija, kas pētīja normatīvu modeļu un struktūru funkcionēšanu sociālās mijiedarbes procesā. Tās iedibinātājs ir amerikāņu sociologs H. Garfinkels.
- Ergons** – no sengrieķu valodas “izdarītais”, tas, kas ir realitāte. XIX gadsimta vācu valodnieks Vilhelms fon Humbolts terminu *ergon* lieto, lai apzīmētu valodu kā darbīgumu, nevis padarīto.
- Energiea** – no sengrieķu valodas “aktivitāte”, “darbība”, “īstenība”.
- Ekonomija** – “ietaupīšanas” vai savstarpējo attiecību saīsināšanas veids, ko Burdjē plaši izmanto savā antropoloģijā un sociālajā analizē, atsaucoties uz Marsela Mosa (sk. dāvana) pētījumiem. Dāvanas ekonomija nozīmē to, ka dāvinājums un pretdāvinājums nav tikai apmaiņa ar priekšmetiem, bet arī cieņas izrādīšana vai simboliskās apmaiņas veids. Burdjē ekonomiju šķir no ekonomikas.
- Ekonomika** – saimniekošana, saimniekošanas sistēma, kas kalpo kā ekvivalentu ražošana (sk. kapitāls).
- Ekonomiskais kapitāls** – saimniekošanas rezultātā veidots uzkrājums, kas kalpo par ekvivalentu citiem kapitāla veidiem.
- Eksogāmija** – antropoloģijas jēdziens, kas apzīmē radniecības veidu. Laulību attiecības, kas paredz laulības ārpus savas cilts vai dzimtas.
- Emanātisks** – izstarojošs, izplūstošs. Neoplatonisma filozofijas jēdziens.
- Endogāmija** – antropoloģijas jēdziens, kas ir pretējs eksogāmijai. Laulību attiecības vienas cilts vai dzimtas ietvaros.
- Ekseģētika** – mācība par izskaidrojumu.
- Eksteriors** – ārējs; pretējs interioram.

Epochè – no sengrieķu valodas “atturēšanās no sprieduma” skepticisma mācībā. Viens no E. Huserla fenomenoloģijas pamatjēdzieniem.

Filiācija – radniecības saites.

Finālisms – filozofiska mācība, kas pieņem galīga mērķa pastāvēšanu.

Funkcionālisms – socioloģiska teorija, kas vērsta uz sociālo parādību kā veseluma analīzi, it īpaši darbības analīzi, sadalot to sastāvdaļās.

Gnomiskās poēmas – vai **gnomiskā dzeja** – fabulas veids, kas lakoniskā formā izsaka morālo patiesību.

Genealoģija – radniecības attiecības, raduraksti, ciltskoks.

Habitūs – īpašs P. Burdjē lietots koncepts, kas viņa darbu kontekstā visplašākajā nozīmē apzīmē praktisko jēgu, “spēles” lauku, situācijas izjūtu.

Hagiogrāfisks – darbi par svēto dzīvi, biogrāfiju; arī Vecās Derības Praviēšu grāmatas.

Hermeneitiskā intence – saprašanas ievirze; atsaukšanās uz hermeneitikas filozofiju.

Homogāmija – viendabība.

Illusio – šķietamība.

Ilokucionārs – angļu filozofa Dž. Ostina lietots jēdziens, lai apzīmētu valodu darbībā vai “darīt sakot”.

Imaginārā antropoloģija – P. Burdjē pret franču filozofu Ž. P. Sartru vērsta kritika, kas apvieno divas Sartra filozofijas teorijas: iztēles teoriju un cilvēka teoriju.

Inkorporētā vēsture – iekļautā, iemiesotā vēsture. Jēdziens tiek attiecināts arī uz biogrāfiju kā antropoloģijas žanru.

Intencionāls – mērķtiecības jēdziens fenomenoloģijā, t.i., arī P. Burdjē lietojumā, apziņas priekšmetiskuma raksturojums.

Inteligibls – ar prātu izzināms, bez jutekliskās izziņas līdzdalības. **Sensibls** – ar jutekļiem izzināms.

Iterācija – to pašu darbību vai vārdu nenoteikta atkārtošana.

Kapitāls – P. Burdjē teorijā tas ir varas veids, kas atvasināts no ekonomiskā kapitāla. Ekonomiskais kapitāls kalpo par citu kapitāla veidu ekvivalentu (simboliskā, kultūras, akadēmiskā).

Kategorizācija – P. Burdjē (vairākos darbos) lietots jēdziens, kas iezīmē robežas starp sociālajām grupām, kuras tās pašas sev nosprauž. Burdjē norāda uz to, ka sociālā nošķiršanās veido savdabīgu „katalogu”, kas ir arī administratīvās politikas instruments vai varas instruments, ko veido pašas grupas, bet ko var izmantot to pārvaldē.

Kultūras kapitāls – viens no diviem galvenajiem kapitāla veidiem P. Burdjē teorijā, kas satur kultūras zināšanu formas, kompetences vai dispozīcijas. Tiek lietots arī kā uz zināšanām balstīts iekšējs kods, kas apbruņo aģentu ar kompetenci atšifrēt kultūras attiecības un kultūras artefaktus (sk. *La distinction*).

Kodificēšana – semiotikā vēsturiska un sociāla kodu iedibināšana, piem., fabula kā literārs žanrs.

Kolekte – ziedojumu vākšana vai samešana, latviski – sieciņš.

Kvazilīgums – līgums bez abu pušu iepriekšējas vienošanās; attiecināms uz laulību slēgšanu.

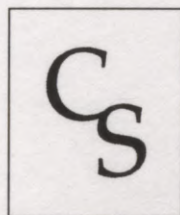
Kvaziposturāls – šķietami ķermenisks.

Laiks – P. Burdjē teorijā – prakses norisināšanās; tās ritmiskums, virziens, t.i., svarīgi prakses nozīmes veidošanās faktori.

Laulības – antropoloģijas jēdziens, kas paredz ekonomisku, sociālu un radniecības attiecību rituālu noformēšanu vai nozīmes iegūšanu.

- Lauks – P. Burdjē teorijā hierarhiski organizēta darbības vide; Burdjē par lauku sauc arī objektīvētu vēsturi, pretēji *habitus* kā iemiesotai vēsturei.
- Marabuti – musulmaņu vientuļnieki.
- Matrilaterāls – radniecības veids, mātes radnieku līnija.
- Matrimonija – laulību attiecības, laulība.
- Mezalianse – nevienlīdzīgas laulību attiecības, piem., latviski – iegātnis.
- Mimesis* – no sengrieķu valodas “atdarināšana”.
- Modus operandi versus opus operandi* – no latīņu valodas: darbības veids pret darbības darbu.
- Opozīcija – pretstats, kas paredz lietu savstarpējību, pretnovietojumu.
- Opus operatum* – koeksistējošu lietu kārtība.
- Paralēlā māšica – radniecības attiecību veids.
- Paralōģisms – loģiskās kļūdas veids; aplams spriedums.
- Patrilaterāls – radniecības veids, tēva radnieku līnija.
- Patrimonijs – dzimtīpašums; majorāts, lielākā mantojamā īpašuma forma.
- Performatīva darbība – no Dž. Ostina filozofijas patapināta forma, kas raksturo valodas akta īstenošanos vai izteiksmes un darbības vienlaicību.
- Polisēmija – izkaisītība.
- Praxis* – no sengrieķu valodas “darbīgums”, “darbība”. P. Burdjē teorijā arī atsevišķa darbības sfēra.
- Prolepsis* – no sengrieķu valodas “paredzējums”, aizsteigšanās priekšā; epikūrismā arī pieredzes paredzamība.
- Predestinēts – iepriekšnoteikts, iepriekšparedzēts. G. Leibnīca filozofijas kategorija.
- Racionālais aktieris – socioloģijā šī kategorija saprotama kā “saprātīgais subjekts”.
- Reapropriācija – jaunapgūšana, iegūšana vēlreiz. Koncepts, kas skaidro pieredzes zināšanas, to atjaunotni.
- Rekolekcija – no latīņu valodas *recollectus*. P. Burdjē sociālās teorijas jēdziens, kas apzīmē atmiņu krājumu, kopsavilkumu.
- Relacionārs – loģiskās teorijas jēdziens, kas apzīmē attiecības; Burdjē to lieto, lai izceltu attiecību jēdzienu patstāvību.
- Repozitorijs – krātuve, glabātava, arī uzticības un cieņas krātuve. “Simbolisko kapitālu” skaidrojošs jēdziens.
- Respiritualizācija – no jauna piešķirt garīgumu, burtiski “apgarot vēlreiz”.
- Restrukturācija – struktūru pārveide, citāds sakārtojums.
- Retrospektīva rekonstrukcija – “atjaunošana ar skatu atpakaļ”. Svarīgs jēdziens kultūras teorijā, kas ļauj “atjaunot” pagātnes notikumus nevis kā realitāti, ko var pārdzīvot no jauna, vai arī kā ideju, bet gan kā tādu, kam ir pietiekami pierādījumi.
- Scholē* – no sengrieķu valodas “skola”.
- Segmentācija – sadrumstalotība, saskaldītība, iedalījums.
- Simboliskais kapitāls – P. Burdjē sociālās teorijas koncepts, kas tiek atvasināts no ekonomiskā kapitāla un ir tā ekvivalents. Simboliskais kapitāls rāda uzkrātā prestiža, slavas un cieņas līmeni, veidojas kā dialektika starp zināšanām un atzišanu. Svarīgs koncepts mākslas, akadēmiskās un politiskās vides analizē.
- Sinoptisks – apkopojumā, kas paredz atsevišķo vienību patstāvību, esošs.
- Sinoptiska shēma – sakārtojums, kas rāda elementu savietojamību. Sinoptisko shēmu piemēru antropoloģijā ir daudz, piemēram, *māja, debespušu attēls, ģeoneoloģiskais koks* utt.

- Sintagmātisks** – lingvistikā un semiotikā lietots jēdziens, kas rāda jēgpilnu apzīmētāju kombināciju. Sintagmātiskā analīze ir strukturālisma analīzes tehnika.
- Sistēmas ekonomija** – lielām sakārtojuma formām piemērots darbības racionālisms vai resursu "ietaupīšana".
- Sociālais kapitāls** – simboliskā kapitāla veids, kas tiek likts lietā, veicot kolektīvas darbības radniecības attiecību kontekstā, piem., "ģimenes galva", "cilts vecākais" utt.
- Spirituālisms** – filozofija vai teorija, kuras centrā ir gara kategorija. Plašs jēdziens, kas attiecināts gan uz A. Bergsonu, gan uz vācu filozofa V. Dilteja socioloģiju.
- Stratēģija, stratēģijas** – Burdjē sociālajā teorijā – īpaša orientēšanās praksē, kas saistīta ar *habitus* un nav prāta kontrolēta darbība, bet gan neapzināta tieksme uz praksi.
- Strukturālisms** – teorētisks virziens lingvistikā, semiotikā, sociālajā un kultūras teorijā, kas patapina analīzes principus no valodas analīzes. Burdjē ar strukturālismu vairāk saista K. Levi-Strosa strukturālo antropoloģiju; šajā darbā arī **objektīvisms**.
- Subjektīvisms** – P. Burdjē raksturojums fenomenoloģijai, arī Ž. P. Sartra antropoloģiskajai teorijai.
- Tautogorisks** – no vācu romantisma filozofa J. Šellinga aizgūts jēdziens, kas raksturo kāda darba vai parādības izolētu analīzi vai saistībā ar noteiktu žanru loku (žanri); tas ir pretstats alegoriskai analīzei, kas paredz plašāku attiecību kontekstu.
- Temporāls** – laika faktors; laiks darbībā.
- Totalizācija** – veseluma priekšstatījums filozofijā.
- Transgresija** – pārkāpums, robežu pārkāpšana. P. Burdjē lieto transgresijas konceptu, raksturojot rituālas darbības. Transgresija kalpo kā pāreja no ikdienišķās kārtības pie neikdienišķās, piem., upurēšana kā atļauta, bet vārdā nesaukta nogalināšana.
- Transpozīcija** – apmaiņošana ar vietām, vietu pārkārtošana.



Pjēra Burdjē grāmata "Praktiskā jēga" ir trīsdesmit piektā grāmata Sorosa fonda – Latvija (SFL) dibinātajā tulkojumu sērijā "Cilvēks un sabiedrība". Kopš 1996. gada Centrālās Eiropas universitātes izstrādātās tulkojumu sērijas koncepciju ar Atvērtās sabiedrības institūta Izdevējdarbības attīstības centra un Sorosa fonda – Latvija atbalstu īsteno Latvijas izdevniecības – "AGB", "Elpa", "Inteleks", "Jumava", "Madris", "Pētergailis", "Omnia mea", "Zvaigzne ABC", kā arī LU Filozofijas un socioloģijas institūts. Šā kopdarba mērķis ir ik gadu laist klajā vismaz piecu nozīmīgu sociālo un humanitāro zinātņu darbu tulkojumus, kuros laika gara meklējumi atklāti pasaulē atzītu mūsdienu zinātņu klasiku interpretācijā.

Sērijā izdotajiem Ludviga Vitgenšteina, Entonija D. Smita, Martīna Heidegera, Česlava Miloša, Kliforda Ģirca, Erika Eriksona, Herberta Gudjona, Alana Dž. P. Teilora, Entonija Gidensa, Hansa Georga Gadamera, Džozefa Rotčailda, Ričarda Rortija, Žana Bodrijāra, Barija Buzana, Ernesta Gelnera, Jesajas Berlina, Hannas Ārentes, Džozefa Raza, Ērvinga Gofmaņa, Edmunda Huserla, Mišela Fuko un Žana Piažē darbu tulkojumiem 2004. gadā piepulcējas ne tikai Maksa Vēbera "Reliģijas socioloģija", bet arī Pjēra Burdjē "Praktiskā jēga". Tulkojumu sērija, kurā iekļautie darbi attēlo mūsdienu pasauli tās saskaldītajā daudzveidībā un sociālo procesu sarežģītībā... un šādam laikmetam atbilstīgā – nebūt ne vieglā valodā, ir ieguvusi savu lasītāju, un atliek cerēt, ka SFL iedibinātajam un atbalstītajam darbam būs sekotāji, kas neļaus apsikt gadu gaitā radītajām iestrādēm. Plašāku informāciju par sērijā iznākušajām grāmatām sniedz 2003. gadā izdots katalogs, kas pieejams ne tikai bibliotēkās, bet arī internetā - www.sfl.lv.



Pjers Burdjē ir izveidojis "Praktiskā jēga" ir mūsdienu cilvēka dzīves
nozīmīgāko jautājumu (SFI) dibinātājs un kopveidotājs. Cilvēks un
sabiedrība. Kopš 1998. gada Centrālās Eiropas universitātes izveidātā
Tulkojumu sērijas koncepcija ir Austrālijas sabiedrības zinātnes izpēti
darbības stratēģijas centrs un nozīmīgākie darbi ir "Latvijas sabiedrības
Latvijas izpētījums" - "AGB", "Ētiskā", "Izturība", "Jautājumi", "Mācība",
"Vērtības", "Omnia mea", "Zvaigznes ABC", kā arī L.U. Filozofijas un
socioloģijas institūta. Šā kopdarba mērķis ir ik gadu šīs jēgas
pēc nozīmīgā sociālo un humānāro zinātnu darbu izpēti, kā arī
tāda garā meklējumi atklāt pasaulē arvien mūsdienu zinātnes klasiku
interpretācijā.

Sērija izdotajiem Latvijas Vāgnera, Entonija D. Šnāra, Marģina
Heidegera, Čestava Mišļa, Kļūda Gīra, Erika Eriksona, Heidegera
Gudjonā, Alana D. R. Teijora, Entonija Gīdara, Hansa Georga
Gadamera, Džozefa Rodžersa, Ričarda Konija, Čāra Bodjanā, Dāņa
Būnasa, Eimera Čelora, Jozefa Bejona, Hansa Aīnara, Džozefa Kasa,
Eivingsa Gērnā, Eimunda Hūtera, Mišļa Tūlo un Čāra Tāsa darbu
tulkotajiem 2004. gadā pieņemtajos no tālruna Maksa Vēdera "Reģistrācija
socioloģijā", bet arī Pjers Burdjē "Praktiskā jēga". Tulkojumu sērijā, kas
izdruktā darbi arto mūsdienu pasaulē ir izstrādātāji darbuveidība un
sociālo procesu izpēti. Un tāpat izkļūst arhivā - neapņē
viegla valoda, ir kļūstis savu lasītāju, un atšķirībā, kā SFI nodibinātā
jam un sabiedrībai darbu šīs sērijā, kas notiek apseid gadu garā
tulkotajiem izdruktajiem. Pjers Burdjē ir izveidojis un izstrādājis sērijas
sākot 2003. gadā izdotu "Praktiskā jēga" ir mūsdienu cilvēka dzīves
nozīmīgāko jautājumu (SFI) dibinātājs un kopveidotājs.

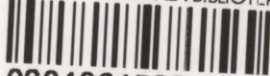
Pjers Burdjē «Praktiskā jēga»

SIA «OMNIA MEA»

Reģ. apl. Nr. 10491

Iespiesta tipogrāfijā «Latvijas karte»

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



0304064503

**OBLIGĀTAIS
EKSEPLĀRS**

4,50



Grāmatu sērija «Cilvēks un sabiedrība»

2004-3

L 568

ISBN 9984-9250-9-9



9 789984 925097 >