

Zoja Skušek

RITUALNE OBLIKE OČETOVSKEGA VEDENJA

ANTROPOLOGIJA IN KUVADA

Ko je Marcela Maussa nadlegoval - tedaj še njegov študent - L. Dumont glede kuvade in povezave te institucije z matriarhatom in patriarhatom, je Mauss odgovoril zelo preprosto: "Rojstvo ni majhna stvar, čisto naravno, da sta udeležena oba starša" (DUMONT 1972).

Besede kuvada ni ne v Verbinčevem *Slovarju tujk*, ne v *Pravopisu*, ne v *Slovarju slovenskega knjižnega jezika*. Ni je tudi v francoskih slovarjih, četudi naj bi - tako pravi *Encyclopaedia Britannica* - prišla iz francoščine, in sicer iz glagola *couver*, valiti (*couve* = kokoš). Pač pa je beseda kuvada v angleških (*The Concise Oxford Dictionary*) in ameriških slovarjih. *Encyclopaedia Britannica* ji celo posveča rubriko.

Novejša antropološka literatura obravnava kuvado na splošno kot "očetovo vedenje, povezano z otrokovim rojstvom, ko se oče odpove svojim običajnim vsakdanjim aktivnostim" (RIVIERE 1974).

Za raziskovanje očetovstva je kuvada izjemno zanimiva institucija. Vprašanja, koga in katero naravo (*imitatio naturae*) posnema oče, ki se ob rojevanju otroka uleže na ležišče ali v posteljo (ženske pri teh ljudstvih rojevajo čepe ali sede) in trpi ali posnema porodne bolečine (ki jih porodnica navadno ne kaže ali ne trpi), in zakaj se podreja prehranjevalnim ali drugačnim prepovedim (se ne izpostavlja nevarnim opravilom, ne pleza po drevju ipd.), so bila poleg totemizma in tabujev ena izmed tradicionalnih tem, s katero se je antropologija rada in veliko ukvarjala.¹

Kuvada je na vsem svetu izjemno razširjena, vsakdanja in je del večine ritualov, ki

spremljajo rojstvo otroka. Kot kaže, je edina izjema Afrika. Lévi-Strauss je leta 1949 v odgovor nekemu drugemu antropologu naštel evropske dežele, kjer poznajo kuvado; njegova hipoteza je, da jo prakticirajo v geografsko obrobni deželah: Albanija, Tracija, Korzika, Ciper, Irska, Nizozemska. Menda jo poznajo tudi v baltskih deželah, na daljnem Vzhodu, na severu Japonske, po Marcu Polu v kitajskem Turkestanu, pa tudi v Indoneziji, Maleziji, Melaneziji in na vsem Ameriškem kontinentu, od Grenlandije do Južne Amerike.²

Tudi antični avtorji kot Apolonij z Rodosa, Diodor Sicilski in Plutarh poročajo o tem ritualu.

Ko pogledamo, kako zgodovinsko in geografsko razširjen je ta ritual, ne moremo, da ne bi bili presenečeni nad tem, kako velika je razlika med pomembnih *molkom*, ki v naši kulturi spremlja očetovsko vedenje, in jasno ritualizacijo očetovstva v tradicionalnih družbah.

Ker so bile pojavne oblike tako različne, je bil izraz kuvada kot analitična kategorija neuporaben: bilo je veliko poskusov, kako razločiti različne tipe kuvade; uporabljena so bila najrazličnejša merila. Če pogledamo besedila, ki so se ukvarjala z interpretacijo te institucije, kot že tolikokrat prej ugotovimo, da odkrivajo vsaj toliko o razvoju antropološke misli, kolikor o instituciji sami.

Čeprav se izraz pojavlja že v zgodnejši literaturi (BACHOFEN 1861), pa velja, da ga je prvi v antropologiji uporabil Tylor v knjigi o zgodnji zgodovini človeštva (TYLOR 1865: 287-297). Izraz si je verjetno sposodil pri

Članek je del daljše razprave, ki jo delno financira CEU, Research Support Scheme, Praga.

¹ "Običaj kuvade, eden najnenavadnejših, kar jih je, je zaradi svoje izjemnosti stoletja vznemirjal raziskovalce in jih spravljaj v zagato, ker ga niso znali pojasniti" (DAWSON 1929: vii).

² Podrobneje o tem v DELAISI DE PARSEVAL 1981.

francoskih *chroniqueurs*, ki so bili - zlasti tisti, ki so potovali po Karibih - presenečeni nad tem, da se tamkajšnji očetje ob porodu podobno vedejo kot baskovski. V Baskiji temu vedenju (oče v postelji zamenja porodnico, se pusti streči različno dolgo) pravijo "*couvade*" ali "*covada*". V nasprotju s Karibi pa P. Menget (1979: 245-264) - pri tem navaja Alfreda Metrauxa³ - trdi, da je ta simbolična substitucija matere z očetom, ki je značilna za Evropo, v Amerikah redka ali pa je sploh ni.⁴

Že dve leti po izidu Tylorjeve knjige je F. Max Muller (1867: 274 ss.) v drugem delu svoje *Chips from a German Workshop* definiriral kuvado kot znamenje ženske tiranije:

"Ubogega soproga so kajpada sprva tiranizirale ženske sorodnice /ob porodu/, pozneje pa so ga tako prestrašile, da je postal praznoveren. Začel se je pretvarjati, da je mučenik, dokler ni zares zbolel ali se samozaščitno zatekel v posteljo. Naj je kuvada na prvi pogled videti še tako nenaavadna in nesmiselna, je v njej nekaj, s čimer - tako menim - lahko sočustvuje večina tašč /.../"

Leta 1889 je C. Tomlinson (1889: 442) povezal kuvado z androginijo, ideja, ki jo je za njim imel tudi A. H. Kean⁵:

"Sodobnejši pogled, ki temelji na tem, da ima samec nepopolne, toda včasih delujoče dojke, da so bili prastarši androgini in da je običaj kuvade prežitek iz časov, ko sta oba spola proizvajala mleko in tako hranila mladiče."

Že zgodaj se pojavijo tudi psihološke razlage:

"Običaj /kuvade/ poznajo v različnih krajih, celo v Evropi /.../. Ker ta ljudstva ženskam nalagajo težja opravila, se tukaj tu in tam kaže v pretirani obliki /.../. Običaj kuvade je kajpada rezultat idealne zveze moža in žene - zveze, ki je popolnoma analogna zvezi med obema materama zakoncev. Otrok dolguje življenje obema, očetu in materi. Oba se morata potemtakem podrežati zakonom, ki urejajo rojstvo /.../" (WUNDT 1916: 198).

Dosti avtorjev je zagovarjalo tezo, da moški s kuvadnim vedenjem - navadno s pomočjo magije ali čarovništva - prevzamejo porodne bolečine nase (MOONEY n. d.).

Dr. Tautain (1896: 118-119) je zavrnil vse teorije v zvezi s kuvado in zagovarjal stališče, da je kuvada posvojitveni ritual, s katerim otrokov oče potrdi očetovstvo. To stališče ni izvirno, saj ga je že pred leti naznačil Bachofen - podpiral pa pozneje Tylor -, ko je z njim utemeljeval svojo tezo o prvotnem matriarhatu. Kuvada naj bi pripadala tistemu obratu v družbi, ko matriarhat prehaja v patriarhat: oče naj bi s tem, ko "igra" drugo mater, zahteval svoje očetovske pravice. Tylor, ki je sistematično pregledal poročne in z njimi povezane navade - med njimi kuvado - kakšnih 350 ljudstev, je nazadnje prišel do sklepa, da je matriarhat starejši od patriarhata in da kuvada označuje prehod od ene oblike v drugo:

"/Bachofen/ meni, da /kuvada/ sodi k družbenemu obratu, ko se je starševska vez, ki je dotlej potekala po materi, razširila na očeta, tako da je oče postal druga mati. Kuvado primerja s simboličnimi zahtevami rojstva, ki so jih v klasičnem svetu uprizarjali kot posvojitvene obrede. K njegovim pomembnim zgledom lahko dodamo to, da je pri nekaterih plemenih kuvada legalna oblika, s katero oče prizna otroka za svojega. Tako ta očitno nesmiselni običaj, kateremu se je človeštvo smejalo dva tisoč let, ne kaže zgolj na prehod materinske družbe k očetovski, pač pa je znamenje te elike spremembe in poročilo o njej" (TYLOR 1889).

Poznejša literatura je to tezo obravnavala kot Bachofen-Tylorjevo teorijo in jo ovrgla (ROTH 1893). Šele zadnje čase jo je spet povzela Mary Douglas (n.d.). Njena teza je, da kuvada izraža odnos med očetom in otrokom v tistih družbah, kjer so poročne zveze šibke in negotove. Ta strukturno-funkcionalna pozicija vsebuje instrumentalno interpretacijo, saj implicira, da ritual ("ki je izraz pomembnega odnosa") vzdržuje ta odnos. Problem z ekspresivnimi interpretacijami, kjer naj bi kuvada

³ A. METRAUX (1949), *The Couvade*. V: J. Steward (ur.), *Handbook of South American Indians* 5. Washington. Str. 369.

⁴ Menget kot že pred njim Riviere pravi, da vse prepogosto pozablamo, da Indijanec, ki leži v viseči mreži, ni nujno bolan, pa naj gre za psihosomatsko ali simbolno bolezen, pač pa gre za čisto navaden počitek, po navadi povezan s slabo prehrano, včasih celo stradanjem. Poleg tega je mreža edini kraj v koči, kjer lahko počiva.

⁵ *Cassell's Encyclopaedia* iii (n. d.). London. Geslo "couvade".

nekaj izražala, je, da nikakor ne izraža vselej istega odnosa. Tudi ni čisto jasno, zakaj bi zveza dveh odraslih pri kreaciji novega bitja in ritualni izraz te kooperacije v omejenem času nujno utrdila in podaljšala legitimne zveze. (Poleg tega pri veliko ljudstvih kuvada zadene veliko širši krog sorodnikov in ne le očeta ali očeta in matere.)

Preden je Tylor povzel Bachofenovo teorijo, je zagovarjal tezo, da je kuvada tehnika, povezana z zaščito vseh, ki so naposredni zapleteni v rojstvo otroka (TYLOR 1865: 287-297). Predpostavka je, da obstaja duhovna zveza med starši in otrokom, kuvada pa zagotavlja zaščito otroka pred škodljivimi vplivi. Tezo, ki so jo povzeli mnogi, med drugimi tudi James Frazer in H. Ling Roth. Frazer (1910: 254-255) razdeli kuvado v dve različni seriji običajev, eno, kjer se oče podredi posebnemu režimu v dobro otroka, s katerim je tesno povezan, in drugo, kjer simulira porod in s tem olajša materi porodne muke. Oba običaja po njem temeljita na simpatetični magiji. Poporodna kuvada je nalezljiva magija, predporodna pa homeopatska ali imitativna.⁶

Tudi A. Van Gennep (1943: 121) meni, da je veliko praks, ki so povezane z rojstvom, namenjenih temu, da olajšajo porod ali zavarujejo vse, ki so vanj vpleteni, vendar kuvade nima za pravi obred prehoda, *rite de passage*, ki naj bi posameznikom omogočil ritualen prehod iz enega statusa v drugega. Govori o sekundarnem obredu prehoda.

Izjemno zanimiv, že zaradi predsodkov, nepojasnjenih aluzij in teoretskih predpostavk, je odlomek - edini, ki se ukvarja s kuvado - iz Malinowskega, katerega teza je, da gre pri kuvadi za legitimizacijo družbene vloge očeta.

"Kulturni elementi, ki oblikujejo razmerje med očetom in otrokom, so tesno povezani z elementi, ki določajo materinstvo. Oče navadno z materjo deli tabuje ali se vsaj mora skupaj z njo podrežati nekaterim med njimi /.../. Najbolj znamenit med njimi je *kuvada*, običaj, pri katerem mora mož prevzeti simptome poporodne izčrpanosti in nezmožnosti, medtem ko žena opravlja naprej vsakdanja opravila. A četudi je to najbolj ekstremna oblika priznavanja očetovstva, v vseh družbah obstajajo podobni aranžmaji, s katerimi moški delno deli poporodno breme z ženo ali pa se mora vsaj iz sočutja do nje lotiti nekaterih dejanj. Te vrste običaja ni težko uvrstiti v našo shemo. Celo na videz nesmiselna ideja *kuvade* ima za nas globok pomen in nujno funkcijo. Če je za človeško družino biološko nujno, da je sestavljena tako iz očeta kot matere; če obstajajo tradicionalni običaji in pravila, ki vzpostavljajo družbeni položaj, kjer sta otrok in oče tesno moralno povezana; če naj bi vsi ti običaji obrnili človekovo zanimanje k njegovemu potomcu, ima *kuvada*, po kateri moški simulira porodne krče in druga porodna vedenja, veliko vrednost in daje nujen stimulus za očetovske težnje. *Kuvada* in vsi običaji te vrste poudarjajo *princip legitimizacije*, otrokovo potrebo po očetu" (MALINOWSKI 1927: 215-216; podč. Z. S.).

Vendar pa antropološka literatura ugotavlja, da je očetova legitimizacija dana s poroko, ne pa s fiziološko teorijo spočetja ali s praksami, ki jih opravlja pred rojstvom ali po njem.

Claude Lévi-Strauss se je v diskusijo o kuvadi vmešal vsaj dvakrat: pri ljudstvu Nambikwara (LÉVI-STRAUSS 1948: 106 ss.) natančno opiše prepovedi (družabni stiki, kopanje, priprava hrane, nakit, uživanje določene hrane), ki se jih morata držati oba, oče in mati, v *Divji*

⁶ Warren R. Dawson (*op. cit.*: 80) delno zavrača to teorijo; navaja, da za večino žensk pri "primitive peoples" porod navadno ni tako "prostrating and anxious crisis" kot za njihove "civilized sisters"; rojevajo hitreje, z manj bolečinami in takoj po porodu nadaljujejo z običajnim delom. Zakaj naj bi torej oče otroka prevzemal materi bolečino, ki je ta ne občuti, in zahteval pozornost in pomilovanje, ki ju mati ne zahteva zase? Še več: kuvado prakticirajo moški, ki se v svojem življenju večkrat podredijo ritualom, povezanim z neverjetno fizično bolečino, in vendar ni znano, da bi jim kdo poskušal olajšati trpljenje s simpatetično magijo ali kako drugače.

Tudi glede intimnega odnosa med očetom in otrokom kot ene izmed možnih razlag za kuvado Dawson opozarja na previdnost in citira Rafaela Karstena. Primer sicer ni povezan s kuvado, vendar pa ilustrira metodološke težave in previdnost, ki je potrebna pri interpretaciji gradiva. Nič kaj zadržan glede interpretacije kuvade kot znamenja intimnega očetovega odnosa do otroka je E. Westermarck (1921); vendar opozarja, da morajo tisti, ki jo prakticirajo, poznati povezavo med spolnim aktom in spočetjem oz. nosečnostjo. Problematika "virgin birth", domnevnega nepoznavanja povezave med spolnim aktom in prokreacijo, je tema, ki je strastno zanimala antropologe več desetletij, zadnjič se je polemika razplamtela na straneh revije *Man* v 80-tih letih. Gl. zlasti zanimiv strupen napad na antropološki konstrukt nevednega divjaka-primitivca spod peresa E. Leacha (1966).

misli (LÉVI-STRAUSS 1962: 258-59) pa poudari tesno vez med starši in otroki:

"Ne bi bilo prav, če bi rekli, da moški prevzme mesto porodnice. Včasih se mož in žena podrejata istim omejitvam, ker se poosebljata z otrokom, na katerega v tednih ali mesecih po rojstvu prežijo hude nevarnosti. Včasih pa se mora moški - še zlasti v Južni Ameriki - podrejati še hujšim omejitvam kot njegova žena, saj je v skladu z domačinskimi teorijami o spočetju in nosečnosti prav njegova oseba bolj povezana z otrokovo. Niti po prvi niti po drugi hipotezi oče ne igra materine vloge: igra vlogo otroka. Etnologi so se redko zmotili glede prve točke; še redkeje pa so razumeli drugo."

V zadnjem času velja omeniti dve teoriji o kuvadi avtorjev P. Riviere in P. Mengeta, ki si obe prizadevata pokazati, da kuvada ni zbirka pravil, ki zadeva samo status posameznika, pač pa sistem tabujev, ki zadeva družbeno celoto.

P. RIVIERE:

TELESNO (MATI) IN DUHOVNO (OČE) ROJSTVO

Oxfordski antropolog Peter Riviere (1974: 423-435) na podlagi prejšnjih tipologij naredi metodološko distinkcijo med kuvado kot ritualom in kuvado kot psihosomatsko težavo (sindrom kuvade). Obstajajo namreč dejstva, ki govorijo, da ima v nekaterih zahodnih družbah, ki ne prakticirajo ritualne kuvade, pomemben odstotek moških psihosomatske težave v času partnerkine nosečnosti (TRETOWAN, CONLON 1965).

Riviere (1974: 425) definira ritualno kuvado kot "niz idej in z njimi povezanega konvencionalnega vedenja, ki intimno povezuje moškega z rojstvo njegovega otroka". Po njegovem so vsi dosedanja poskusi, da bi pojasnili pojav, propadli, ker so običaj obravnavali izolirano, ne pa kot posebno obliko veliko širšega pojava. Vse razlage so zato le delne in lahko

pojasnjujejo kuvado v konkretni družbi, nikakor pa ne obče za vse družbe. Njegov namen ni popolnoma zanikati ekspresivnih in instrumentalnih pristopov, vendar pa so po njegovem značilni za posamezne kulture. Njegov cilj je širši, čeprav nikakor ni njegov namen definirati kuvade ali najti univerzalne razlage za institucijo *per se*. Njegov namen je pojasniti obče poteze kuvade, tako da se bo v številnih in različnih oblikah pokazala kot poseben aspekt bolj splošnega pojava.

Riviere⁷ se pri razvijanju teze opre na delo Nielsa Focka⁸, ki je preučeval brazilsko ljudstvo Waiwai. Kuvada pri Waiwaijih vsebuje tako pred- kot poporodne omejitve (opravila, hrana) tako očeta kot matere. Waiwaiji živijo v skupnih hišah in ko se porod približa, oče postavi porodno kočo (porodna kri bi okužila skupno hišo). Po kakšnih dveh tednih po porodu se mati in otrok vrmeta v skupno hišo, oče pa lahko hodi naokoli, kakor hoče, edini pogoj je, da spoštuje prepovedi kuvade.⁹ Medtem ko sta mati in otrok v koči, poteka imenovanje otroka. Otrok dobi dve imeni: družinsko ime - ki je ime pokojnega sorodnika - in ime duha (*spirit name*). S tem obredom pa kuvada ni končana (traja lahko tudi tri leta). Waiwai namreč pravijo: novorjenčkova duša je šibka in ne zadosti zasidrana v otroku. Večkrat zapusti otroka in hodi naokoli z otrokovimi starši. Na teh pohodih je zelo ranljiva. Ker je otrok duhovno povezan s starši, duhovne nevarnosti, ki pretijo njim, pretijo tudi njemu (zato se morajo starši omejevati pri dejavnostih in hrani). Ko je otrok star okoli tri leta, je njegova duša zadosti odrasla in neodvisna, da ji ni treba več hoditi za starši in gre lahko v otrokovo telo. Otrok je tedaj očitno dokončno formiran in ima svoje telo in dušo.

Drugi primer, ki ga navaja Riviere, so Uburuji.¹⁰

Zanimivo je, da Uburuji menijo, da kuvada ni povezana zgolj z zaščito otroka, ampak je v

⁷ Sicer je raziskoval južnoameriške Indijance Trio.

⁸ *Waiwai: Religion and society of an Amazonian tribe*. National Museum of Denmark Ethnographical Series 8.

⁹ Waiwaijski očetje ne simulirajo poroda; Riviere tudi omenja, da številni antropologi poročajo o tem, da ameriški Indijanci sicer res veliko svojega časa preživijo v visečih mrežah, vendar pa to ni nujno del kakšnega rituala. Vsak ameriški Indijanec, ki nima ravno kaj početi, pravi, preživi dan tako, da lenari v viseči mreži. Navaja P. Kloosa (1971), *The Maroni River Caribs of Surinam*. Assen: Van Gorcum, ki poroča o jezikovnih zagatah, ki so botrovale napakam v antropoloških interpretacijah raznih pojavov.

¹⁰ Njegov vir je F. HUXLEY (1963), *Affable savages*. London: Rupert Hart-Davis: 184-87.

nevarnosti tudi očetova duša, če se ne drži predpisanih omejitev. Kuvada pri njih traja šest mesecev, konča jo obred imenovanja (*naming ceremony*). V njem so udeleženi "boter", ki predstavi otroka in njegovo ime sodelujočim v obredu (prebivalci okoliških vasi). Iz opisa je jasno, da je kuvada del obreda prehoda.

"Dokler Urubu Indijancec ni oče, je njegova duša kot duh in kot duh večno tava naokoli /.../ in išče materialni predmet, v katerega naj bi se utelesila /.../. Napor duhovne kreacije traja šest mesecev, dokler otroku ne dajo imena in se ne 'zbudi'; dotlej zanj pravijo, da 'spi', to je, da je duhovno še neoblikovan" (Riviere 1974: 185-186).

V večini družb, pravi Riviere, velja, da je posameznik "sestavljen" in duše in telesa.¹¹ Starši so tako soočeni z dvojno kreacijo, in duhovna utegne biti celo težja od telesne. To še zlasti velja za družbe, ki dušo predstavljajo kot nekaj nejasnega, kar tava naokoli. Večina antropologov se je osredotočila (tudi Malinowski) na fizični aspekt rituala in so kuvado razlagali kot poskus očeta, da zaigra biološke dogodke poroda, ki je ženski prerogativ. Riviere pa meni, da očetovo vedenje nima nič opraviti s fizičnim rojstvom, pač pa z duhovnim; problem človekove dualnosti je univerzalen: obstajajo družbe, v katerih vprašanju, kako se telo in duša združita v otroku, ne posvečajo nobene pozornosti, so pa tudi take, ki tega ne izražajo v kakšni institucionalizirani obliki. Različne družbe poznajo veliko možnosti, kdaj duša in telo začeta prihajati skupaj (predporodna kuvada naj bi sugerirala, da se proces začne že pred rojstvom). Riviere navaja avstralske aborigene, kjer spočetje zahteva poleg spolnega akta tudi delovanje mističnih sil. In potem z nekaj omejitvami primerja kuvado s *compadrazgo*, krščanskim krstom, - pri tem se opira na članek Stephena Gude-

mana (1972) -, in h Gudemanovim dualizmom rojstvo/krst, naravno/duhovno, naravni starši (družina)/duhovni starši (*compadrazgo*) ponudi še svoja - rojstvo/kuvada, telesno/duhovno.

P. MENGET:

KUVADA IN SORODSTVENA RAZMERJA

Patrick Menget (*op. cit.*: 185-186) je raziskoval skupino Txikao iz Nacionalnega parka Xingu (Mato Grosso, Brazilija); spočetje je za Txikao izključno moška stvar. Embrio je narejen zgolj iz sperme. Da bi lepo rastle, ga je treba nenehno hraniti z novo spermo, torej občevati, in redko je, da temu lahko zadosti en moški, četudi legitimen mož. Ženska ima torej med nosečnostjo številne ilegitimne spolne stike. Za ljudstvo Txikao torej genitor ni en sam, pač pa skupina genitorjev, v kateri je skoraj zmerom tudi uradni soprog. Prav tako menijo, da je otrok pri rojstvu nepopoln, namreč: "Ne more držati glave pokonci."

Med rojstvom oče sicer ne občuti bolečin ali utrujenosti, vendar ostaja v koči, pogosto se ukvarja z drugimi otroci. Dokler popkovina ne odpade, se morata oba, oče in mati, držati zelo strogih pravil. Iste prepovedi, vendar v milejši obliki, veljajo za vso skupino genitorjev - se pravi vseh, ki so s spermo hranili otroka¹² -: ne smejo ubiti nevarnih živali, ne smejo se utrujati z delom (lov, sečnja dreves, vojna), ne smejo se kopati.¹³ Posebno zapletene so prehranjevalne prepovedi: ravnajo se po logiki škodljivosti, ki loči dve načeli, inertnost in aktivnost. Prepoved spolnega občevanja ne zadeva samo matere in genitorjev, pač pa zadeva sleherni spolno aktivnost genitorjev, tudi z drugimi ženami (tudi tu oče ne more "izprazniti, odliti") tekočine, ki je analogna tej, s katero se hrani otrok, ne da bi otrok izgubil svojo substanco.

Čeprav je v antropološki misli prevladujejo teksti, ki kuvado pojasnjujejo kot očetovski

¹¹ To je še zlasti opazno pri smrti, ko ima večina družb obrede, ki urejajo ločevanje duše od telesa.

¹² Menget obnavlja tale mit: V času velikega deževja je vaški poglavar Opote ujel ribo. Prinesel jo je domov in jo položil pred Tubio, enega od štirih družinskih poglavarjev v njegovi hiši. Vendar pa jo je kljub splošnemu pomanjkanju in lakoti Tubio pojedel sam: poglavar-ribič je ni mogel, ker bi s tem ogrozil svojo magično ribiško moč; drugi trije družinski poglavarji je niso mogli, ker bi s tem ogrozili življenje svojih majhnih otrok in svoje življenje; njihove žene, ki so te otroke dojile, so se morale odpovedati ribi iz istih razlogov; otroci bi požili duh te ribe, ki je zanje posebej nevaren; pet samcev, samih adolescentov, je molčalo (naslednji dan so v zadregi priznali, da imajo spolne odnose z materami v hiši in da nočejo škoditi njihovim otrokom); skratka, med dvajsetimi ljudmi, ki so živeli v tej hiši, je ribo lahko pojedel samo eden, vsem drugim so jo prepovedovala pravila kuvade.

¹³ O tem je pisal tudi C. Lévi-Strauss (1948) v zvezi z Nambikwari.

ritual (Malinowski, Douglasova), pa Menget zagovarja tezo, da kuvada ni ritual legalizacije očeta in ne sredstvo za utrditev "zakonske zveze v družbah, kjer je poroka krhka ali nestabilna" (Mary Douglas), saj je očetovska legitimnost, ki navadno izhaja iz poroke, zagotovljena že pred rojstvom in ne izvira iz njega. Še več: kuvada ne pokriva nuklearne družine, pač pa širši krog sorodnikov (Txikao, Ge, Xikrin, Apinaye). Ti primeri, in še veliko več jih je, kažejo, da se družbene funkcije kuvade ne omejujejo na vertikalno zvezo oče, mati/otrok.

"/Kuvada/ je javno sredstvo, kako potrditi, zankati ali ustvariti klasifikacijska razmerja, *na novo urediti kognatsko vesolje* [...]. Jezik, ki ga lahko ustvarjamo s klasifikacijo sorodstva ali pa ga tej klasifikaciji postavljamo nasproti, je njen prvi pogoj: ni sorodstvenega razmerja brez teorije spočetja, prav tako kot ni sorodstvenega sistema brez prepovedi incesta" (MENGET, *op. cit.*: 260; podč. Z. S.)

Menget pri Txiao najde tri vrste prepovedi incesta:

1. med (biološkimi) starši in otroki;
2. med tastom/taščo in snaho/zetom;
3. med brati in sestrami.

Če kuvada izraža postopno ločevanje substance, ki je bila izvirno skupna, potem bi incest mati-sin in oče-snaha na novo povezoval, kar je bilo ireverzibilno ločeno. Incest med bratom in sestro je manj sankcioniran, ker

kljub skupnim prednikom nista povezana z ritualom kuvade. Tukaj se zadeva zakomplicira s skupino genitorjev (tistih, ki so s spermo hranili embrio). Brž ko kuvada potrdi njihovo udeležbo, otroci, ki jih imajo s svojo legalno ženo, postanejo klasifikatorni bratje in sestre novorojenca (ki so ga hranili, ko je bil še v trebuhu ženske, ki ni njihova žena) - in s tem podrejeni tabuju incesta, čeprav v ublaženi verziji. Zdi se, da množina substance, ki je bila vložena, vpliva na *stopnjo* prepovedi. Tako kot je kuvada stopenjska in se prilagaja individualnim razmeram, prepoved incesta vzpostavlja stopnje, ki gredo od popolne prepovedi do tolerance.

"Med kuvado in prepovedjo incesta je hkrati razmerje kontinuitete (kar je kuvada ločila od skupne substance, prepoved ohranja ločeno) in funkcionalne komplementarnosti: kuvada namreč ureja notranjo komunikacijo skupine, komunikacijo, ki omogoča njeno diverzifikacijo, prepoved incesta pa vzpostavlja njeno zunanjo komunikacijo" (MENGET, *op. cit.*: 263).

Po Mengetu potemtakem kuvada sodi v urejen in koherenten niz tabujev, ki zagotavljajo razvoj individualnih bioloških usod, hkrati pa iniciirajo v družbo skupnosti substanc - nuklearnih družin ali pa ne -, ki jih prepoved incesta razbija. Kuvada je hkrati artikulacija logike naravnih kvalitativ bitja in problematike nasledstva.

Literatura

- J. J. BACHOFEN (1861), *Das Mutterrecht*. Stuttgart: Kraiss & Hofmann.
- W. R. DAWSON (1929), *The custom of couvade*. Manchester: University Press.
- G. DELAISI DE PARSEVAL (1981), *La part de père*. Pariz: Seuil.
- M. DOUGLAS (n. d.), The relevance of tribal studies. *Journal for psychosom. Res.* 12: 21-28.
- L. DUMONT (1972), Une science en devenir. *L'Archéologie* 48: 8-21.
- J. FRAZER (1910), *Totemism and Exogamy IV*, London: MacMillan.
- A. VAN GENNEP (1943), *Manuel de folklore française contemporain I*. Pariz: Picard.
- S. GUDEMAN (1972), The *compadrazgo* as a reflection of the natural and spiritual person. *Proc. R. anthrop. Inst.* 1971/1972: 45-71.
- F. HUXLEY (1963), *Affable savages*. London: Rupert Hart-Davis.
- E. LEACH (1966), Virgin Birth. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1966*: 39-49.

RITUALNE OBLIKE OČETOVSKEGA VEDENJA

- C. LÉVI-STRAUSS (1948), *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*. Société des Americanistes.
- (1962), *La pensée sauvage*. Pariz: Plon.
- B. MALINOWSKI (1927), *Sex and Repression in Primitive Society*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- P. MENGET (1979), Temps de naître, temps d'être: la couvade. V: *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie réunis par Michel Izard et Pierre Smith*. Pariz: NRF, Gallimard.
- J. MOONEY (n. d.), The Medical Mythology of Ireland. *Proceedings of the American Philosophical Society* xxiv.
- F. M. MULLER (1867): *Chips from a German Workshop II*, London.
- P. C. RIVIERE (1974), The couvade: a problem reborn. *Man* 9, 3: 423-435.
- H. L. ROTH (1893), On the signification of couvade. *Journal of Anthropological Institute* 22: 204-243.
- Z. SKUŠEK (1994), Očetje: pravica do nosečnosti. *Socialno delo* 33, 3: 235-237.
- Dr. TAUTAIN (1896), La Couvade. *L'Anthropologie* vii (Pariz): 118-119.
- C. TOMLINSON (1889), *Notes and Queries* viii. 7th series, London.
- W. N. TRETHOWAN, M. F. CONLON (1965), The couvade syndrome. *British Journal of Psychiatry* III: 57-66.
- E. B. TYLOR (1865), *Researches into the early history of mankind and the development of civilization*. London: John Murray.
- (1889), On a Method of Investigating the Development of Institutions applied to Laws of Marriage and Descent. *Journal of Anthropological Institute* xviii (London): 254-256.
- E. WESTERMARK (1921), *History of Human Marriage*. London.
- W. WUNDT (1916), *Elements of Folk Psychology*. London.