

Илка Тисен¹ (Канада)

СОЦИЈАЛНА КОНСТРУКЦИЈА НА РОДОТ ЖЕНСКИОТ КАНИБАЛИЗАМ ВО ПАПУА НОВА ГВИНЕЈА

Айстираки: Во Папуа Нова Гвинеја родовиот идентитет бил опишуван како строга сегрегација и угнетување врз жените. Но, канибализмот може да ни даде новивидувања за родовиот идентитет. Културата создава граници што имплицираат поделба, која се доживува преку *истиосџа*. Ова општествено искуство е проектирано врз телото. Во чинот на канибализмот, материјата и моќта се заменуваат. Тогаш, родовиот идентитет рефлектира идеологија, а не телесна функција.

Клучни зборови: Папуа Нова Гвинеја, канибализам, род, супстанца, моќ, истост и разлика.

Во Папуа Нова Гвинеја (ПНГ) родовиот идентитет бил опишуван како строга поделба и угнетување на жената. Но, претставите за канибализмот може да ни дадат нови насоки во родовото идентификување, во кое родово определените супстанции биле заменети. Културата креира граници што имплицираат поделба, која се доживува преку *истиосџа*. Ова општествено искуство е проектирано врз телото. Во чинот на канибализмот, супстанциите и моќта се разменуваат, а жените и мажите соработуваат за заедничката цел на трансценденција. На тој начин, половите разлики не може да бидат разбрани како рамка на хиерархија (како монопол во моќта). Родовиот идентитет рефлектира идеологија, а не телесна функција. Родовиот идентитет во Папуа Нова Гвинеја е исклучиво моментална состојба на едно лице, детерминирана според квантитетот родови супстанции со кои лицето е во контакт. Контролата врз овие супстанции е единствениот момент кога родовиот идентитет е фиксиран. Ова е таа контрола, монополизирана од мажите во ПНГ, која остава впечаток на строга подреденост.

Во овој текст се истражува зошто во некои делови од ПНГ жените веруваат дека јадат нивни мртви роднини. Насловот „Женскиот канибализам во Папуа Нова Гвинеја“ сугерира две работи: прво, жените и нивниот родов идентитет се поврзани со чинот на канибализам, поточно некрофагија²; и второ, канибализмот е значајна тема во повеќе општества на ПНГ. Во други, канибализмот сам по себе не е осо-

¹ Илка Тисен докторирала во 1999 на Лондонската школа за економија (London School of Economics), и е професорка на Одделот за антропологија на Универзитетот во Манитоба, Канада. Нејзин главен истражувачки интерес е родот и општествените промени во Република Македонија.

² Терминот *роо* почнал да се користи за да се издвојат општествено припишаните карактеристики поврзани со полот (Rubin 1975). Водејќи се според ова издвојување, родот претставува општествено конструирана поделба меѓу половите, која негира многу сличности помеѓу физичката надворешност и можностите на мажите и жените. Како таква, родот е општествена категорија.

бено значаен, и покрај тоа што претставата за родот може да се утврди дека често се поврзува со канибализмот. Канибализмот, според тоа, првично бил истражуван како културно и историско отелотворување во симболите, митовите или ритуалите, или како физички чин сам по себе. Но, наместо да го толкувам чинот на канибализмот како таков, јас презентирам поинаква претстава за родовиот идентитет во ПНГ, која се спротивставува на идејата за фиксниот родов идентитет. И последователно на тоа, го претставувам канибализмот како реално набљудувано однесување и го разгледувам прашањето зошто некои луѓе практикуваат канибализам, а немаат ни малку интерес за тоа. Меѓутоа, предмет на интерес се раскажувањата за канибализмот во минатото, во сегашноста, или митското постоење во релација со женската претстава. Прашањето е: зошто жените во ПНГ веруваат дека ги јадат нивните мртви роднини³. Одговорот што јас го предлагам е дека канибализмот може да биде сфатен како трансфер на супстанции помеѓу телото и потрошувачот или како нивна трансформација. Симболичката канибалистичка претстава или физичкиот чин така станува дефинирачка карактеристика за тоа што значи да се биде жена или маж во овие општества. Немам намера да дадам целосна слика за канибализмот или за претставата за родот во ПНГ пред да се сконцентрирам на едно општество. Спротивно на ова, „идеалниот тип“ бил прикажуван како спој на очигледно поврзани форми. Така феноменот на женскиот канибализам нуди поинакво разбирање на претставата за родот. Во многу етнографии овие претстави се опишани како екстремна полова подреденост и потчинетост на жените.

Главниот аргумент на овој текст се базира врз тоа што Гилијан Гилисон (Gillian Gillison) го има предвид за луѓето што зборуваат гими (Gimi-speaking people) во провинцијата Источни Висорамнини на ПНГ. Нејзините тврдења исто така се одразиле силно и во други етнографии за источната и за централната висорамнина. Гилисон забележала екстремни форми на полова поделба и антагонизам, како и дополнителна исклучителна поврзаност на канибалистичкиот чин со жените (Gillison 1983: 33). Стилот на симболизмот и импликациите мора да се сметаат како многу поважни отколку што формално биле ценети. Овие машко - женски спротивставености се поврзани со специфичните идеи за канибализмот и доминацијата во висорамнините, движејќи се околу идеите за размена на супстанции и моќ и за репродуктивниот циклус.

Жените, низ своевидна себепроекција, се сметаат како исклучителни негувателки, способни да создаваат деца и да одгледуваат растенија и свињи. Мажите се сериозно загрозени од ова. Машките иницијациjsки култови служат да се издвои машката од женската потенција. Оваа опасност е симболизирана во женската супстанција: менструална крв. Доколку машко дојде во контакт со оваа супстанција – посебно ако ја јаде – „неговото тело (имплицитно еднакво со неговиот penis) симболички го обновува патот со она што тој го јаде, и тој е вратен во женската внатрешност и е проголтат“. Оној што јаде „се сместува себеси назад внатре во женското“ каде што станува „дете“, „храна“ проголтана од жената (Gillison 1980: 150).

³ Терминот *жена* вклучува момчиња што не ги поминале ритуалите на иницијација или човек со понизок статус (Gillison 1993: 70–71), на кои не се гледа како на *мажи*, туку како да припаѓаат на „женските куќи“. Тоа значи дека на нив се гледало како на луѓе со многу женствени карактеристики.

Меѓутоа, менструалната крв има амбивалентно значење: иако може да се смета како крајна закана за мажите, таа исто така е моќен двигател на здравјето и растењето. Идентична амбивалентност може да се најде во сите видови женски претстави. Актот на канибализам и машките иницијационски ритуали целат кон решавање на ваквата нејаснотија – правејќи го тоа, тие ја откриваат. „Фиксираните“ машко - женски идентитети се во суштина создадени. Во трансферот на супстанциите станува очигледно, или низ јадењето на машкиот труп или низ протерувањето на женските супстанции во контекст на култот, дека се присутни елементи на спротивниот пол. Женските канибали стануваат мажи со јадење на машката супстанција (машкиот труп), а за време на иницијацијата, машките иницијанти се дефеминизираат, што имплицира дека кај нив на почетокот биле присутни женските супстанции⁴. Низ овој чин се ракува со супстанциите. Идеите за супстанциите се користат за разликување на тоа што инаку би останало исто: егото и алтер егото (види Levi-Strauss 1969).

Харисон (Harrison 1989) тврди дека за Аватип ова претставува закана за човечката „секуларна еднаквост“ (истост) на променливите граници на нивното општество што повикува на „ритуална хиерархија“ (диференцијација) во текот на војувањето. Ваквата ритуална хиерархија ја обновува индивидуалната моќ и автономија, додека, пак, секуларната еднаквост останува надвор од контекстот на војувањето. Ниту овој концепт не треба да се разбере како исклучителен за една специфична општествена група (мажи или жени), туку дека е присутен и кај едните и кај другите. Моментот на активност определува дали индивидуата ќе одговори со еднаквост или хиерархија.

Така, родовата претстава може да не се гледа како исклучителна, барем што се однесува до случаите во ПНГ што тука ги разгледуваме. Флукутирањето помеѓу егото и алтер егото (помеѓу женската и машката претстава) може да биде реалност, реалност на граници што се порозни, чија природа е очигледно прикриена. Разликите помеѓу егото и алтер егото изгледа дека се неопходни во процесот на идентификација. Постои обид да се регулира флукутирањето помеѓу егото и алтер егото за да се создаде општествена реалност што имплицира раздвојување, и покрај очевидната истост.

Херц (Hertz 1973), во неговиот есеј со наслов „Надмоќта на десната рака“, тврди дека богатата биолошка надмоќност на десната рака не може никако да ја оправда фундаменталната раздвоеност помеѓу левата и десната: тоа го прави општественото искуство што се пресликува врз физиолошкото. Ова значи дека општественото искуство на раздвојување го пронаоѓа својот израз во верувањето дека мажите и жените, биолошки зборувајќи, се апсолутно различни. Општественото искуство тука го вклучува она за што со право говорат и Јанагисако и Колиер (Yanagisako and Collier 1987), а што е во врска со фундаменталната нееднаквост. Како системи на вредности (со проценка), општествените се системи на нееднаквост. Претпоставувајќи дека е тешко или речиси невозможно да се видат општествените последици што произлегуваат од „природните“ различности или да се очекува „природен“ свет на еднаквост, мора да се објасни зошто не постои еднаквост, а не да се зборува како таа може да се артикулира. Гејл Рубин (Rubin 1975) смета дека општествените нееднаквости може

⁴ Целта на ритуалниот канибализам е да се овозможи влегување на мажите во светот на духовите; жените „ги носат“ мажите во светот на предците преку чинот на канибализмот, јадејќи ги само машките трупови.

да бидат разбрани како табуа против истоста. За жените и за мажите ова значи табуа што ги влошуваат биолошките разлики помеѓу нив и така ги создаваат родовите. Гледано од гледна точка на природата и разликите кај нејзините подвидови, жената и мажот се многу поблиску еден до друг отколку што било друго.

Во случајот со заедниците на ПНГ, верувам дека ракувајќи со супстанциите преку канибализмот – симболички, митски, а можеби дури и практично – се создава родот. Идејата за родот е многу пофлуидна отколку што западната претстава тоа го предлага, што предизвикува амбивалентноста на родот да биде многу позастапена.

Во овој текст, примерот на заедницата Гими даден од страна на Гилиан Гилисон се спротивставува на специфичните идиоми на машкоста. Идеите за телото и за неговите внатрешни и надворешни супстанции се поврзани со идиомот на канибализмот и со родовиот идентитет. Посебно внимание се става на исклучително женските супстанции, каква што е менструалната крв. Тука се истражува што значи да се биде женско, издвоено или потрошено, а следи заклучок во врска со проучувањето на тоа што значи да се биде ист и различен во заедниците на ПНГ, следејќи ја сугестијата на Хенриета Мур (Henrietta Moore) во нејзиниот текст од 1993 г. со наслов „Различностите во и различностите помеѓу“.

Канибализам: што претставува тоа

Во овој текст се истражува женската некрофагија на мажи. И покрај тоа што постојат три главни теории во литературата за канибализмот, тука нема да ги разгледувам нашироко, бидејќи тие нудат малку или не нудат ништо во врска со родовите прашања. Првата е утилитарниот модел според кој со канибализмот се надополнува недостатокот од протеини, во случаите каде што животинскиот протеин е дефицитарен, како во културите на Ацтеките, за што е дискутирано од страна на Мајкл Харнер (Michael Harner) и Марвин Харис (Marvin Harris). Дерек Фриман (Derek Freeman) дава друго објаснување: канибализмот, како и војувањето, може да се сфати како акт на вродена човечка агресија. Третата теорија ја развил Аренс (William Arens) во неговата книга *Човекој што ја јаде митот* (*The Man – Eating Myth*). Аренс негира дека канибализмот бил и продолжува да биде вообичаена форма на однесување во кое било општество; канибализмот, тврди тој, едноставно е израз за примитивноста на „другите“ (како што се жените „внатрешно други“) (Arens 1979).

Независно дали канибализмот постои или не, запишаните податоци за тоа што се случувало или за верувањата на луѓето може да се гледаат како форма на онтологија во која телата на потрошувачите и на оние изедените служат како медиум на културно конципирање. Без оглед на тоа што е земено како пример, интерпретацијата на канибализмот на метафоричко, симболичко и идеолошко ниво е возможна. Јадењето на мртвците од страна на жените би можело да го претстави општиот концепт на родовиот идентитет помеѓу домородците на висорамнините на ПНГ.

Надмоќни женски сили

Бидејќи девојчињата се развиваат побрзо од машките деца, во многу општества на ПНГ на женското тело се гледа како на ентитет обдарен со натприродни

биолошки сили (Herdt 1987: 170–172). Оваа идеја влијаела врз културното конципирање на машкиот родов идентитет и има директно влијание врз практиките околу канибализмот на умрените членови на заедницата од страна на жените. На жените се гледа како на суштества што се природно опремени со сите неопходни репродуктивни функции, кои, пак, мажите ги стекнуваат дури по достигнувањето на зрелоста. Во чинот на канибализам, и жените и нивниот машки „оброк“ споделуваат репродуктивна задача, така што, преку женското тело, машкото станува репродуктивно зрело. Според извештајот на Гилисон (Gillison 1980), жените ги јадат мртвите тела на мажите со цел да ги ослободат нивните индивидуални духови, овозможувајќи им да се придружат на колективното тело на душите на умрените предци во шумата.

Репродукцијата како таква би можело да биде разбрана и како начин за трансфер на плодноста и регенерација на општествениот идентитет, со други зборови, како поврзување на егото со алтер егото низ употреба на женската посебност. Оттука, проблемот што произлегува е како егото на најдобар начин избегнува да стане алтер его, потпирајќи се врз ресурсите што доведуваат до комплетно инкорпорирање и најверојатно не до сопствениот општествен идентитет. Екстремна форма на инкорпорирање би можело да се пронајде во идиомот на канибализмот. Во мртвечкиот канибализам, мртвите и нивниот општествен идентитет и создавачките, оплодувачки сили се распространуваат преку нивната инкорпорација во светот на предците од страна на жените, станувајќи на тој начин извор на машката плодност.

Во некои општества се организираат прослави на свињите, каде што свињата се гледа како претставник на мртвите предци. И двата случаи, прославите на свињите и канибализмот, рефлектираат специфични поимања за животот и смртта како трансакција.

„Смртта има потреба од трансфер на духови во светиот на духовите, и така вистински трансфер, како и секој друг, може да стане ефективен само ако се разбере во смисла на размена, во овој случај, со жртвувањето свињи. Фасцинантно е тоа што луѓето на заедницата Гими велат дека тоа е она што тие го правеле пред жението да го изумаат канибализмот. Тие, значи, канибализмот експлицитно го гледаат како вид женско избегнување на нешто што мажите би го направиле поинаку од нив; но ова е дозволено, бидејќи: а) тоа се прави во знак на одмазда поради крадењето на флешитите што се користат при иницијациите од страна на мажите, и б) канибализмот, во секој случај, ја ослободува душата на мажите; воведувањето на канибализмот, се разбира, го спречува обредното колење на свињите“ (Strathern 1989: 128).

Така, канибализмот би можело да се идентификува како симболичко признавање на женските создавачки сили и можниот автономен статус на жените, без разлика дали тоа е претставено низ размената (на свињи) што го претставува, пак, машкиот автономен статус. Споделувајќи ги низ потрошувачката, се поместуваат границите помеѓу егото и алтер егото, помеѓу жените и умрените предци. Низ чинот на ритуалната размена, мажите се тие што го исполнуваат културниот чин на диференцијација.

Меѓутоа, на мртвечкиот канибализам би можело да се гледа и како на културен систем на симболизам и ритуал што обезбедува модел на и за специфичното однесување на мажите и на жените, што, изгледа, овозможува соодветен проток на супстанциите важни за животот и за моќта. Тоа е силна основа за изворите на животот

и смртта – како што се сфатени во многу општества на ПНГ, се разбира, и како форма за нивна контрола.

Машка контрола и размена на супстанција (substance)

Женското тело е разбрано како извор на биолошкиот живот. Биолошкиот живот бил културно создаден и регулиран низ контролирање на протоколот на супстанциите (на пример, правилата околу храната). Животот, општествениот идентитет, човечката трансформација и мртвите во заедницата на умерените предци, сите заедно се поврзани со женското тело. Меѓутоа, реалниот проток на супстанциите е регулиран од страна на мажите, дури и тогаш, како во случајот со заедницата Гими, кога тие тврдат дека канибализмот го изумиле жените. Замислената женска репродуктивна улога им овозможува пристап до виталните работи (на пример, да оплодуваат низ сексуален чин или преку јадење на телата на умерените мажи што се на пат кон заедницата на умерените предци). Иако пристапот на жените до овие материи е застрашувачки и мора да биде прекинат од страна на мажите за да не настане неконтролирано консумирање, им дава на жените автономија врз животот и смртта. Задачата на мажите е да го контролираат трансферот на супстанциите.

Трансферот на супстанциите вклучува надворешна регулација преку забраните во исхраната, како и трансферот на телесните материи преку меѓучовечките контакти на мајката и детето или помеѓу мажот и жената. Тоа што ги разликува мажот и жената во општествата на ПНГ е негативното кодирање на женските супстанции, кои ги сметаат за загадувачи. Нечистотијата се поврзува со менструалната крв и со плодовите течности што ја рефлектираат неконтролираната инкорпорираност на жената, контаминирајќи го сето она со што жените ќе стапат во контакт, вклучително и градинарските производи и децата. Спротивно од нив, машкиот дух се гледа како позитивен оплодувач на територијата на кланот.

Оваа опозиција се рефлектира и се репродуцира во чинот на мртвечкиот канибализам, кој има за цел да воспостави контрола врз инкорпорирањето и продолжувањето на општествениот живот. Консумирањето „храна“ и регулативите во врска со тоа ги создаваат општествените односи (Meigs 1984), што, всушност, претставува контрола во размената на супстанциите. Овие чинови на контрола прават разлика помеѓу егото и алтер егото; тоа е домен на размена што прави разлика помеѓу мажите и жените, раздвојувајќи го преку канибализмот она што претходно било поврзано. Женската самостојна консумација е трансформирана во размена каде што преку канибализмот се служат машки делови.

Канибалистичкиот трансфер на витални супстанции значи дека, кога жени-те јадат тело на умерен маж, внесувајќи го неговото месо, се подготвуваат да ги вратат неговите коски (симболот на машката есенција) на духот на шумата и на тој начин да ја оплодат природата (Gillison 1983). Но, таквите канибалистички акти секогаш мора да бидат контролирани од страна на мажите за да не се претворат во асоцијален (женски) принцип, каков што опишал Пул (Poole 1992) за вештерката Тамам, која го уништува ритуалното значење на машката супстанција и ја трансформира во женска. Бимин-Кускусмин го контролира женскиот асоцијален принцип не само преку замената на супстанцијата туку, исто така, и преку приспособување на

телесната рамнотежа преку соодветни дози на количествата супстанции.

Канибалистичкото консумирање машки делови или, пак, и машки и женски трупови се верувало дека ја зајакнува силата, внатрешноста, ритуалното значење на „машката анатомија“ без разлика дали тоа биле мажи или жени. Овој чин, исто така, ја ослабува меката, надворешна, слаба, обредно незначајна „женска анатомија“ на лицата што јаделе без разлика на нивниот пол. Соодветно на тоа, антропофагиското консумирање женски делови ја ослабува „машката анатомија“ и ја зајакнува „женската анатомија“. Слично, машката или женската храна ги зајакнува или ослабува машките или женските делови од анатомијата на луѓето (Poole 1983: 9).

Што симболизира канибализмот

За да се разбере културната логика што лежи во основата на овие идеи за животот, смртта и репродукцијата, потребно е да се разбере што претставува канибализмот. Размената на супстанции го создава животот, води кон смртта и задолжително го регенерира општеството. Идиомот на размената се гледа како нешто што е монополизирано од страна на мажите во многу општества на ПНГ. Се забележува дека, и покрај тоа што женската репродуктивна сила се признава во идеите за консумирањето, мажите во ритуалната размена ја насочуваат репродуктивната енергија на жените за „доброто“ на општеството.

Останува прашањето: „Дали ритуалите ги отсликуваат општествените врски, или пак дејствуваат за да ги замаскираат или за да ги одречат нив?“ (Lindenbaum 1983: 99). Со други зборови: дали ритуалната размена што се спроведува од страна на мажите ја поттикнува регенерацијата на машкото тело, или тоа е само маска на женската автономија во нивното дејствување при консумирањето.

Примерот на заедницата Гими

Гилисон запишала дека за Гими „размената има длабоко сексуално потекло и значење; и, обратно, дека сексуалната врска е *трансакција* за која едната страна ... симболички е несвесна, или 'сè уште детинеста' и, затоа, невина за катастрофалниот исход“ (Gillison 1993: xv, подвлечено во оригиналот). Овој исход е првиот дар, првороденото дете во дамнешно време, родено како мртва крв, менструална крв. Мажите Гими се обидуваат да го вратат детето што жените им го одзеле. „Кога оди ... кај жена си да предизвика раѓање“, „да го разбуди детето“ за тоа да „не остане заспано и да умре внатре во мајка си“, „тој станува вистински сопруг, така што нежно го поместува детето од преграатката на Месецот, притоа нудејќи ѝ секс по втор пат во замена за детето“ (Gillison 1993: 215)⁵.

⁵ Месецот е примордијалниот, прв сопруг на жената. Тој „го фрла својот гигантски penis на небото“ и блуднички со сите жени, правејќи ја нивната крв проточна. И двата пола кон менструалната крв се однесуваат како кон 'мртва крв на матката' и како кон 'првородено дете', укажувајќи дека таа го означува не само пенетрирањето на Месецот туку и мртвороденото дете, безживотните остатоци од дете“ (Gillison 1993: 11)

Размена

Ритуалната трансакција, разбрана на ваков начин, ги исклучува жените од размената, симболизирајќи ја подреденоста на нивниот женски полов идентитет (Rubin 1975: 195). Размената на мажите, правејќи го живототвозможен, значи враќање назад на децата украдени од страна на жените. Гилисон на ритуалот Гими и на митот гледа како на „идеја дека смртта може да се надмине или да се поништи само ако може да се одлучи кој пол го изумил тоа“ (Gillison 1993: xviii). „Задоволувајќи го Месецот, сопругот го запира канибализмот и поттикнува помеѓу Месецот и фетусот вид прегратка за заспивање, што жената ја пренесува и врз негуваниите објекти. Така, бремените жени со неродени деца, во оваа смисла, не се нивни сопруги, туку тој е нивен митски татко, кој себеси се дели и ја зазема нивната внатрешност“ (Gillison 1993: 220).

Автономија

Она што не изгледа така вообичаено на прв поглед е тоа што мажите Гими, во борбата со жените, им доделуваат еднаков статус. И покрај тоа што тие воспоставуваат примирје со Месецот, сепак жените се тие што се појавуваат како канибали со оглед на тоа што Месецот никогаш не го гледаат, а мажите ја поседуваат флејтата поради нивната нераскинлива врска со Месецот (Gillison 1993: 346). Ова суптилно признавање на можноста за женскиот самостоен статус е изразено преку стравот на мажите дека жените би можеле да го вратат она што, во симболизмот на митот, некогаш им припаѓало ним. Светите бамбусови флејти, скриени од жените во машките куќи на Велигденските Острови, се вели дека некогаш биле измислени и употребувани од страна на жените. Една жена била исклучително независна и живеела без сопруг. Една ноќ нејзината впечатлива музика разбудила едно момче што спиеело во машката куќа. Момчето ја украело нејзината флејта. Лишена од нејзината „птица“, жената започнала да менструира и да ја губи нејзината независност. Доколку мажите не успеат да ја зачуваат оваа тајна, митот ги предупредува – жените ќе им ја одземат пак флејтата и ќе ја повратат сопствената независност од минатото (Gillison 1993: 5).

Освен претставата за автономијата на жената стекната преку нејзината претходна сопственост врз флејтите, нејзината улога е и култивацијата, што овозможува таа да се стекне со уште еден вид автономија. Гими веруваат дека „силата и свежината на одгледувањето на сè што е живо ... зависи речиси целосно од одделни жени што се грижат за тоа, без разлика дали тоа го прават и на симболичко ниво“ (Gillison 1980: 147). Нов живот може да се создаде само доколку тоа се поврзе со жената; и покрај тоа што се претпоставува дека е потребно машкото семе за да се зачне фетус, фактот за способноста на жените да се грижат во одгледувањето и продолжувањето на општествениот живот се спротивставува на машката доминација во општествениот живот. Затоа мажите мора да ја повратат својата доминација со цел да ја спречат прекумерната поврзаност на животот со жените, оневозможувајќи ја на тој начин нивната независност во општествениот живот. Во текот на сексуалниот чин мажот внесува жив дел од себеси (своето семе) во жената создавајќи жи-

вот; жената, во нејзиниот домен, наместо да даде живот, го убива живиот дел внесен во неа, нејзиното потенцијално дете, исфрлајќи го назад преку менструалната крв. Стравот на мажите од менструалната крв е страв од тоа да не бидат изедени од страна на жените. Ова навестува дека женското и машкото имаат преголема наклоност и многу лесно се доведуваат во заедништво и единство. Менструалната крв потекнува од внатрешноста на жената, но е поврзана со penisот што ранува/со поседувањето „храна“/со канибалскиот оброк: таа претставува нарушување на границата помеѓу машкото и женското, крај на машкото издвоено постоење во светот (Gillison 1980: 150).

Стравот на мажите сам по себе, како што покажувам погоре, дозволува женската моќ да доминира со општествениот живот.

Машка интервенција

Мртвечкиот канибализам и менструалната крв ја анулираат поделбата помеѓу мажите и жените. Машките ритуали пак (главно култови на иницијација или свадба) се обидуваат да спречат машкото тело да стане перманентен дел од женското тело, што би значело дека тие веќе не се поделени, не се повеќе живи. Меѓутоа, начинот на којшто ова треба да биде разбрано е дека без менструалната крв не би постоела плодноста. Женскиот канибализам има значајна улога во оваа идеја: жените мора да уништат за да може мажите да создадат живот.

Флејтата може да биде сфатена и како симболички penis, давајќи ѝ на првата жена андрогински статус. Кога мажите ја украде флејтата, машките и женските станале различни. Жените, „ранети“ на овој начин, започнале да менструираат. Со други зборови, менструацијата била причинета од загубата на penisот. Меѓутоа, се вели дека пенетрацијата на друг penis, penisот на првиот сопруг на жените, Месецот, исто така, ги предизвикала менструалните циклуси. Кога жената е објект на пенетрација на нејзиниот маж, таа повторно губи нешто што веќе било во неа. Тогаш, нејзиниот сопруг ја презема контролата врз нејзиниот андрогински потенцијал.

Врската на жените со канибализмот мора да биде разбрана како преоценување на машкиот елемент што жените порано го имале. Јадејќи ги мртвите тела, жените го внесуваат уште еднаш украдениот penis и го феминизираат мртвото тело на мажите⁶. На крајот, мажите мора да интервенираат низ ритуалот, хранејќи ги жените со оброци од свинско, што е анатомски идентично со машкото тело, и хранејќи ги жените со женски делови идентични на нивните машки „оброци“ (свињата се идентификува со женскиот домен). Ваквата интервенција на мажите ја принудува духовната суштина на мажите да се насочи кон машкиот свет на предците; на тој начин мажот себеси се „рециклира“. По канибалистичкиот чин, коските на умрените мажи се горат во шумата, а нивното согорување „ја поттикнува и ја збогатува шумата на кланот, овозможувајќи раст на нови форми на живот на сличен начин како што семето го овозможува новиот живот во женското тело“ (Gillison 1993: 11). Мажите од заедницата Гими потоа треба да се соочат со неразрешлива контрадик-

⁶ „Целото машко тело функционира како penis: 'навлегувајќи внатре' во жените канибали“ (Gillison 1983: 39).

ција: и покрај тоа што мажите интервенираат во апсолутното женско спојување и разделување, спречувајќи го на тој начин сопственото уништување, не се во состојба да го контролираат животниот циклус. Мажите мора да влезат „внатре“ во жената да создадат живот. Мажите може да создадат „брана“ во име на себеодржувањето, но сепак тие никогаш нема да ја надминат опасноста да бидат изедени, опасноста да бидат „држени во тајност“.

Преземање

Што значи да се биде женско? Суштинската машкост се карактеризира со тајната на флејтите; да се знае за флејтите значи да се биде маж. Зошто тогаш мажите тврдат дека на почетокот флејтите биле женски? Врз основа на презентираниите претстави, би можела да заклучам дека жените се првичниот извор на флејтата/детето/машкото тело. Дали тоа би можело да значи дека, за да се биде маж, треба првично да се биде женско? Или, пак, сè е машко?

Иако мажите ја „користат“ создавачката моќ на жените и пансексуално се создаваат себеси, крадењето на флејтите потврдува дека жените би можеле лесно да ја повратат својата моќ за себе, покажувајќи дека:

„Комбинацијата на машки и женски карактеристики во машкото е тајната на машката доминација; нивната комбинација во женското е смртта за мажите... Од оваа перспектива, сексуалниот анистичизам е конфликт во врска со тоа кој ја контролира неразвојната моќ за репродукција на светот, моќ што се овојлоува во телото. Спорното прашање е дали моќта на жените е да 'го айсорбираат машкото' – да ги негираат телесните граници низ канибализмот и менстирацијата – надминувајќи ја машката ритуална моќ за ослободување на машкиот дух и негово издигнување низ айсорцијата на женските елементи“ (Gillison 1980: 171, подвлечено во оригиналот).

Дали машкиот елемент (машкиот ритуал со свињите) или женскиот елемент (женската храна/отелотворување) во чинот на канибализмот овозможуваат умрениите мажи да преминат во светот на умрениите предци?

Конфликт и соработка

Изгледа дека би можело женскиот канибализам да се толкува и како израз на конфликт помеѓу мажите и жените и како скриена соработка помеѓу нив⁷. Тој претставува спојување на половите. Низ канибализмот, жените ги уриваат поло-

⁷ Мажите тврдат дека канибализмот бил целосно идеја на жените (Berndt 1962: 271; Lindenbaum 1979: 22; Gillison 1993: 70). Гилисон известува за поплаките од страна на мажите во врска со жените што ги оставаат своите мажи да скапуваат, наведувајќи го ова како „суштинска спротивност на директните изјави на мажите и женските бурлески, дека канибализмот не бил целосно 'женска идеја', ниту пак само резултат на женското губење самоконтрола“ (Gillison 1993: 77), и дека канибалистичкиот чин се гледа како „дел од ритуал, дејствувајќи низ прикриена борба или исполнување на машките барања“ (Gillison 1993: 83, подвлечено во оригиналот).

вите разлики, при што мажите, преку размената на деловите од свињата, повторно го прават раздвојувањето на половите. Со потеклото од светот на предците, мажите ги користат и машките и женските сили на создавањето, оставајќи ги жените без ништо. Од оваа перспектива, мажите поседуваат партеногенетски⁸ способности, кои во митските времиња им припаѓале на жените (флејтите). Меѓутоа, во погледот на светот кај Гими, изгледа дека овие две претстави кореспондираат и комуницираат меѓусебно; родовиот идентитет, дефиниран како поседување на репродуктивна моќ, се поима како многу нестабилен. Канибализмот е начин да се менува родовиот идентитет. Поседувањето на флејтите никогаш не може да биде конечно. И двете ја симболизираат идејата дека секојдневјето, како и половиот идентитет, е променливо и, можеби, дури и реверзибилно (Gillison 1983: 5). Јанагисако и Колиер (Yanagisako and Collier 1987: 39) го објаснуваат тоа на следниов начин: „не постојат 'факти', биолошки или материјално, кои имаат општествени последици и културни значења, во и за самите себе. Сексуалниот акт, бременоста и породувањето се културни факти, чија форма, последици и значења се општествено конструирани во секое општество, исто како и мајчинството, татковството... како и комуницирањето со божествата“.

Понатаму, половиот идентитет е самиот по себе општествено конструиран. Ова може да се појасни доколку се потсетиме на женската претстава во врска со мртвечкиот канибализам. Ваквите претстави потенцираат како, преку трансфер на супстанции, половиот идентитет на поединците привремено се дефинира во одредени специфични прилики.

Идиомии на машкоста

Елементи на машкиот култен комплекс провејуваат во многу ритуали во ПНГ. Опишувајќи ги машките култови соодветно се илустрираат идеите во врска со машко-женските супстанции и загадувањето, родовиот антагонизам и раздвојувањето. Специфични и повторливи теми може да се пронајдат во овие култови, вклучително и оние поврзани со светите флејти, систематското лажење, специфичното разбирање на растењето, машкоста и загадувањето, откривањето на култните тајни, ритуалите поврзани со крвавења, како и поврзаноста на мажите со дивината и ловот. Тие се фокусирани околу човечкото создавање (оплодување) и водат кон идејата дека мажите не се само природни ентитети, туку дека се создадени.

Една од позначајните теми на овие култови е апсолутното исклучување на мажите од жените, поттикнато од идејата за опасните женски течности, супстанции и моќ што произлегува од нив. Овие претстави се присутни во секојдневниот живот со поделбата на трудот на домашните имоти, како и низ исклучително машките политики на размена. Мажите мора да ги избегнат смртоносните закани на женските покреативни сили (на пример, менструалната крв), и покрај тоа што, од друга страна, овие сили се проектираат врз машките тела низ течењето крв од носот или

⁸ Репродукција на неоплодени, обично женски гамети, што се случува особено кај пониските растенија и без'рбетни животни (заб. на прев.).

од пенисот⁹, како, на пример, можноста мажите да забременат (Newman and Boyd 1982; Meigs 1976) или преземањето на улогата од жените при породувањето преку хранење на новородените со својата семена течност што е еднаква со мајчиното млеко (Herdt 1987). Прочистувањето, породувањето и инструкциите во врска со тоа се предочуваат на иницијантите во текот на различни култни дејствија насекаде во ПНГ, заедно со тајната на флејтите. Нивната измамничка улога спрема жените и спрема оние што не ја поминале иницијацијата, како и нивното откривање во текот на иницијациите, припишува исклучително значење на раздвојувањето помеѓу иницијантите во култните куќи и луѓето од „женските куќи“ (Poole 1982: 136)¹⁰.

Женска закана и создавање на машкоста (manhood)

Во општествата каде што може да се пронајдат машки култови, момчињата што не ја поминале иницијацијата се гледаат како феминизирани, сè уште многу блиски со нивните мајки. Заканата од исклучителната поврзаност или симболичкото отелотворување на машките деца со мајките мора да биде прекинато во текот на иницијацијата; во спротивен случај момчињата нема да пораснат и да станат силни. Мажите мора да бидат силни за да војуваат. Тие мора да ги заштитиуваат жените и територијата. Затоа тие треба да создадат маж, кој „ќе ја прославува и возобновува машката доминација во ликот на женската видлива моќ да создава и да одржува во живот“ (Keesing 1982: 23). „Во исто време, мажите ги *сидогелуваат* тајните на ритуалот придонесувајќи кон одржувањето на суперзаедницата во рамките на која тие ги реализираат политиките на размена и брак, како и на други добра“ (Keesing 1982: 24, подвлечено во оригиналот). Централно место во тајните на мажите имаат бамбусовите флејти. Флејтите, силниот симбол на машкиот идентитет, продуцираат уверување дека тие им припаѓале на жените во митските времиња. Истакнувајќи го ова, Херт (Gilbert Herdt) ги опишува погледите на Самбија во врска со родовиот идентитет и неговата улога:

„Мажите веруваат дека девојчињата се раѓаат со сити витални органи и течности неопходни за исполнување на репродуктивна функција со текот на 'природното' зреење. Ова убедување е отелотворено во културните перцепции за развојот на девојчињата со исполнувањето на половата задача при раѓањето... Истакнувањето на комуникацијата на мажите е уверување дека машкоста, за разлика од женскоста, не е биолошки дадена. Таа мора вештачки да биде инкорпорирана преку тајните ритуали... Девојките го поседуваат менструално-крвниот орган, tingi... Момчињата... се верува дека поседуваат неактивно tingi. Меѓутоа, тие поседуваат оруи орган – kere-ku-kereki, или семенски орган, за кој се мисли дека е складиштило на семе, најважниот суштина на машкоста и мажесiveness; овој орган

⁹ Течењето крв од носот или од пенисот е форма на прочистување, отфрлање на загадена феминизирана крв од мајката. Вајтхед (Harriet Whitehead) вели дека колективното отфрлање на супстанциите го заменува колективното споделување на супстанциите како модалитет за изразување на споделен идентитет (Whitehead 1986: 87).

¹⁰ Поделбата не прави само помеѓу мажите и жените.

не е функционален при раѓањето, бидејќи не содржи природно семе, туку само чува, без да го произведува. Само оралната инсеминација, веруваат мажите, може да го активира семето кај нив, предизвикувајќи со тоа влез во репродуктивниот натпревар на возрастите“ (Herdt 1982: 54–55, подвлечено во оригиналот).

Ритуалната трансформација е кодот на изразување на таквата телесна претстава, каде што машкоста се поставува наспроти женските супстанции. Првичниот страв помеѓу мажите на заедницата Самбија е верувањето дека семето исчезнува во женското тело, не успевајќи да создаде машкост кај мажите, опонирајќи на сепарацијата. Жените, „јадејќи“ го семето на мажите им ја одземаат нивната сила и полека ги убиваат (Herdt 1987: 283). Меѓутоа, иницијацијата не доведува само до разделување на момчињата од женскиот свет туку, исто така, до поларизација на половите, создавајќи дистанца за која се смета дека е од витално значење. Преку инсеминација, мажите ги создаваат мажите, надминувајќи ги нивните феминизирани супстанции. Меѓутоа, контактот со жените се поима како закана за нивниот идентитет на машкоста. Мажите за кои се смета дека имаат несигурно и неактивно *lingu* може да бидат повторно феминизирани. Жените, исто така, може да се здобијат со карактеристики на машкоста со преземање на вишокот сперма, повеќе и помалку отколку што им се репродуктивните потреби. Ова може да го изложи на опасност создавањето на мажите, а со тоа и општеството, бидејќи тоа може да доведе до пренасочување на семето. Во култот кај Самбите, обвинен во тајност, се крие фактот дека мажите не се способни да создаваат семе самите од себе. Бамбусовите флејти се супститут за мајките, симболизирајќи го penisот и жлездите на penisот (женскиот penis) (Herdt 1987: 250). Женските супстанции се негираат; машките се монополизирани. И покрај тоа што и двете супстанции се потребни за репродукција на општеството, овој факт останува скриен.

Доминација

Но, зошто на мажите се гледа како на доминантен пол? Годелие (Maugice Godelier) верува дека кај Бари, спротивноста помеѓу половите е „спротивност помеѓу две реалности од кои секоја има свои ограничувања во позитивните карактеристики на другата, во позитивните карактеристики што ѝ недостигаат на самата неа, поради што соработува со другата што ги поседува таквите карактеристики со цел да се продуцира резултат што ќе биде од корист и за двете. Гледано низ оваа призма, машката доминација не е веќе рефлексивна на супериорноста на една група што поседува моќ врз друга што ја нема“ (Godelier 1986: 65).

Мажите ги редуцирале силите на жените од мистичните времиња, но сепак тие морале истовремено и да ја признаат нивната моќ како дел од нив самите. Така, може да се заклучи дека идиомите на машкоста се карактеризираат со „идеологијата“ на машката доминација врз жените, дефинирајќи ги на тој начин општествените вредности, создавајќи ги мажите и жените. Значи мажите ја создале разликата помеѓу машкоста и женскоста.

При продлабочено истражување, пак, може да се добие впечаток дека мажите не гледаат на себе како на мажествени надвор од контекстот на култот; женската „за-

кана“, стравот дека не се различни од жените и стравот од женскоста се многу побазични отколку машкоста и секогаш се присутни¹¹. Овој заклучок е изведен од истражувачките случаи на Херт во заедницата Самби, но може исто така да се потврди и во другите извештаи. На поврзаноста на децата со нивните мајки се гледа како на нешто што може да доведе до нивно феминизирање. Оваа „врска“ треба да се прекине со цел да се создадат идните војни. „Мажите како целосни мажи не се раѓаат во Нова Гвинеја. Само во текот на заедничките култови и ритуали се создава заедничката машкост“ (Whitehead 1986: 88). Она што култовите го создаваат е алокацијата на супстанциите (машко/женско), создавајќи им го идентитетот и раздвојувањето.

Машко насилство

Изненадувачки е како мажите се во состојба да ја преземат женската репродуктивна моќ и покрај фактот дека само жените може да забременат. Одговорот на Колиер (Jane Collier) и Розалдо (Michelle Z. Rosaldo) би бил дека тоа е создавање на општествени врски преземени од страна на мажите и ставени надвор од сферата на биолошката репродукција. Колиер и Розалдо го поврзуваат ова преземање на контролата со машкото насилство, на кое се гледа како на нешто најзначајно во заштитата и снабдувањето со месо. Жените се исклучени од овие сфери и немаат можности да нудат, во практика или симболички, заемна размена на женски домашни производи (готвена храна, секс, градинарски производи или други детски работи) за машки производи (особено одбрана и месо). Нивната домашна работа, градинарството и грижата за децата, кои се од витално значење за општеството, не создаваат општествени врски, туку се ограничени само во рамките на домаќинството.

Машката плодност се поврзува со машкото насилство. Размената и насилството, две различни експресији на ист концепт на општествени врски (Harrison 1989), се централни за многу општества на ПНГ. Во размената, како и во насилството, моќта се дистрибуира и создава различности. Мистичното крадење, исто така, создава ситуација или – или. Резултатот е дека прокреативните можности не може да ги поседуваат двата рода во исто време. Ракувањето со супстанциите низ машките култови го овозможува реализирањето на оваа цел.

Тело и супстанција Нееднаквост и доминација

Односот помеѓу мажите и жените на ПНГ што претходно го опишав не мора неопходно да се гледа како заемна врска на доминација и подреденост. Мерилин Стратерн (Meryl Strathern) во нејзиниот заклучок истакнува:

¹¹ Како дополнување кон ова може да се додаде и верувањето дека за да се надолжни „загубата“ на семе во текот на нивните орални инсеминации, мажите мора да ја преземат контролата на надворешниот корен на женските дрвја наречени iku, чии бели сокови, како што се верува, се замена на загубеното семе. Меѓутоа, оваа бела течност е, исто така, појмена и како мајчино млеко (Herdt 1987: 111).

„Таму каде што моќта е поврзана со субјективността, таа имплицира врска што е видлива помеѓу индивидуитите и тоа што тие го прават, како и за видовитите контроли што индивидуалцитите ја преземаат врз природниот свет и врз друштвите поединци“ (Strathern 1990: 280, f.).

Така, таквите врски континуирано се сведуваат на хиерархиска форма, која тешко може да ја концептуализира „различноста“ на нехиерархизирачки начин, „со оглед на тоа што, за да се концентрираат различностите помеѓу личностите, на некои од нив им се дава предност, а на други не“ (Strathern 1990: 280–281). Стратерн смета дека е апсурдно да се верува дека различностите мора да се гледаат само како хиерархиски. Различноста не мора да означува нееднаквост. Родот не мора да биде форма на симболизам што ќе ги објаснува различностите. Ако е, пак, така, го поставуваме прашањето на што, всушност, родот навистина се однесува.

Родова супстанција и трансфер на вредности

Машките култови покажуваат дека женската плодност не мора да биде поврзана со жените и дека мртовечкиот канибализам повеќе може да се гледа како систем на трансфер на родови супстанции отколку како одмазда или рециклажа поради машка доминација и употреба на жената како сад. „Машкото прераспределување на женските инкорпорирани вредности вклучува нивно конструирање и навлегување во конкретни врски на жените со самите себе“ (Strathern 1990: 287). Овие вредности не се женски вредности, туку се конструкти на раздвојување. Плодноста и сексуалноста се поделени и одбележани со позитивни и негативни вредности и дејствуваат едната против другата, а двете против општеството, дистинкција што, пак, директно е независна од родот¹². Асоцијациите на жената со смртта и со мртовечкиот канибализам изгледа се поврзани со вредностите на кои се гледа како на женски карактеристики, кои може да бидат одделени и трансферирани. Оттука, верувам дека машките атрибути не произлегуваат од монополот на размената од страна на мажите. Мажите даваат и земаат, а жените само добиваат.

Сепак, изгледа дека во општествата на ПНГ, родовиот идентитет не е исклучително поврзан со полот, туку тој повеќе личи на комбинирање и раздвојување, во константен процес. Заемните врски се реализираат преку размена на супстанции; протокот на супстанциите од мајката кон детето се реализира како дел на машката активност низ размена (Strathern 1990: 25). Ова би можело да се однесува и на претставите какво што е сродството, чии супстанции може да бидат раздвоени и заедно однесени да сочинат нешто друго, означувајќи дека споделената храна или територија доведува до споделени супстанции (Lindenbaum 1979: 49).

¹² Сексуалноста низ нејзиниот индивидуален статус на желба излегува надвор од моралните вредности на општеството. Сексуалноста не дејствува заради општеството и е поврзана со смртта на општеството (Bloch and Parry 1982: 24).

Загадување

Храната се користи како метафора за отелотворување: храна = супстанција = сродство/територија = размена; споделувањето храна ги создава општествени врски и општеството. Строгата резиденцијална поделеност или исклучување на женските супстанции низ крвавењето на носот и рестрикциите во врска со храната покажуваат страв од женските супстанции, водено од идејата за женската загаденост. Лангнес (Lewis L. Langness) смета дека најголемиот дел од противречностите помеѓу половите се интимно поврзани со војувањето својствено за висорамниците на ПНГ (Langness 1967). За да се постигне неопходната солидарност, машките имаат потреба да бидат раздвоени, физички и емоционално, од жените. Идеологијата на загаденост е израз на оваа истакната потреба за машка солидарност. Меѓутоа, како извор на плодност, женските супстанции се потребни во исхраната (храна/свињи) и во прокреацијата, и се присутни и вклучени во машките култови, на тој начин признавајќи ја машката независност од женската (Buchbinder and Rappaport 1976; Lindenbaum 1976).

Храна и полов идентитет

Заемната врска помеѓу храната и „супстанциите“ мора да се гледа во нивниот трансфер; потрошувачката ги поддржува општествените врски (Douglas 1991). За Хуа, Мејс (Anna S. Meigs) ги објаснува разликите во правилата околу исхраната преку кои се отсликуваат возраста, полот, ритуалот и репродуктивниот статус и поседувањето одредена моќ на индивидуите што култивираат или се занимаваат со подготвување храна за јадење. Храната, слично како крвта, здивот, косата, потта, ноктите, изметот, урината, отпечатоците на стапалата, се поима како израз на телото, уште попрецизно на неговото дејствување и активност (Meigs 1984: 20). Како што статусот на личностите се менува, така се менуваат и правилата околу исхраната. За жената тоа значи дека и нејзиниот статус на загаденост се менува; машкиот циклус се разликува од оној кај жените според нивната ранливоста. Правилата поврзани со храната се адаптирани кон овие услови. Карактеристиките на храната ги изразуваат ефектите што се употребуваат за регулирање на загадувањето и ранливоста на жените и на мажите. Така, храната може да симболизира личност или предмет. Производителот на храна се идентификува со храната што ја произведува. Потрошувачот се идентификува со храната што ја консумира, факт што ѝ дава на храната општествена вредност.

За заедницата Хуа храната ги претставува сексуалните односи (Meigs 1984: 31–44). Нивното поимање на храната ја поддржува општата асоцијација кај општествата на ПНГ во врска со машката доминација. Трансферот на храната ги рефлектира општествените вредности: сексуалниот чин се перципира негативно, на него се гледа како на уништување на машката виталност, при што хранењето се поима како спротивно на сексот и како позитивно, бидејќи го зајакнува мажот. И двата чина претставуваат ооплотување на супстанциите. Сексот и хранењето се поврзуваат не само со моралните вредности туку, исто така, и со родовите идентитети. На хранењето се гледа како на женска работа, додека пак сексот е машка работа, што

значи дека тоа е женска работа што е морално посупериорна. Ова се случува во контекст на машките ритуали и табуата каде што на сексуалниот чин се гледа како на хранење, а на хранењето се гледа како на сексуален однос, исто така давајќи им обратни карактеристики на двата чина. Така Меигс укажува:

„Дејствувањето на телото и заемните врски се создадени така што ја одразуваат преферираната машка концепција на општествениот дејствија и односи. Физичкиот или природниот поредок е поставен во обратна насока со цел да воспостави ред во рамките на општествениот поредок. ...Овој пресврт, како во културата со светиите флејти, или во ритуалното протерување на женската супстанција, или во селекцијата според полот во живеалиштата, или во исклучивоста на машката социјалничка структура на земјиштето и свињите, ја претставува жената како инфериорна... Ваквата концепција не е ниту целосно дел од верувањата кај мажите, ниту пак е целосно прифатена од страна на жените. Таа постои само како еден од начините на размислување за машко - женските односи. Таа е само една од збирот спротивставени идеологии...“ (Meigs 1984: 43, f.)

Телесна супстанција и нејзина родова идентификација

Крајбата на флејтите претставува уште една позитивна слика за жените и нивните оригинални и супериорни сили. Сликата што Херт ја дава од заедницата Самбија го отсликува разбирањето на човечката психологија каде што машкото и женското наликуваат едно на друго повеќе отколку што меѓусебно се разликуваат. Можноста за машка бременост, имитација на менструацијата кај мажите и зголемениот стимул обезбеден од тајното јадење женска храна (Meigs 1984: 52–59), сето ова ја претставува помалку ригидната машка слика за жената и за родот воопшто (Strathern 1990: 100). Возможно е жените, како ритуални специјалистки или како жени во постменопауза, да преземат врз себе машки карактеристики (Poole 1992; Meigs 1984: 67), а момчињата што не поминале ритуал на иницијација да се гледаат како феминизирани поради контактите со женските супстанции (Hays and Hays 1982: 221).

Загадувањето станува родова закана за мажите и за жените. Тоа не е поврзано со биологијата, туку со однесувањето и супстанциите што, се чини, го одредуваат родот. Да се биде машко или женско значи да се биде ист во екстремна спротивност; спротивноста е општествено потврдена и степенувана, но не според видот (Meigs 1984: 97). Да се живее заедно значи и заемно хранење. Општествената меѓузависност и кохезија се изразени низ оваа реалност и низ метафората на канибализмот (Meigs 1984: 124). Женскиот канибализам го симболизира родот и родовата супстанција.

Ултимативна женска супстанција Контрола

Пред да се вратам кон потрошувачкиот аспект на канибализмот, би сакала да ја истакнам експлицитната врска помеѓу жените и канибалите, бидејќи и на едните и на другите менструалните и репродуктивните циклуси им се надвор од кон-

тролата на мажите, кои сепак се обидуваат, низ ритуалот, да ја преземат контролата врз нив (преку ритуално течење крв од носот, прочистување, табуа поврзани со храна и сл.) (Haas and Haas 1982: 233–235). Гледано од оваа перспектива, женскиот аспект ритуално е контролиран од страна на мажите, во најширока смисла на зборот, за нивна сопствена благосостојба (како во примерот со Гими)¹³. Канибалскиот акт може да се гледа како ритуална регулација на машката трансценденција преку жените. Накратко, мажите ги користат жените како инструменти во движењето на машките карактеристики (во форма на духови) во светот на живите или, пак, во светот на умрените.

Одмазда

Друг начин на интерпретација на крадењето и на јадењето тела на умрените од страна на жените е ова да се гледа како чин на спротивставување или „израз на автономија“ со цел да се компензира мистичната кражба на флејтите и, заедно со нив, на женската автономија. Машките ритуали и женскиот антиопштествен и неконтролиран аспект, значи, стојат спротивставено. Оваа опозиција, всушност, претставува еден од степените, а не од разликувањето според видовите.

Менструални табуа

Женскиот аспект на животот симболички се изразува преку една од најважните женски супстанции – менструалната крв. Преку „менструалните табуа“ мажите се обидуваат да ја контролираат оваа женска карактеристика. Меѓутоа,

„(в)о друѓи култури обичаите поврзани со менструацијата, освен штоа штоа ти поредуваат жениите на мажиите штоа се исплашени од нив, им обезбедуваат значења штоа ја утврдуваат нивната сопствена автономија, влијанија и општествена контрола“ (Buckley and Gottlieb 1988: 7).

Најпрво, изгледа дека во многу, ако не и во сите општества менструалните табуа повеќе вршат рестрикции спрема другите отколку спрема самите жени што се во менструален циклус. Второ, изолирањето на жените во менструален циклус, без да се проблематизира, не би можело да се толкува само како знак на нивниот низок статус, туку, исто така, може да се гледа и како можност за добивање слободно време и време за одмор, што, пак, дополнително „може да обезбеди контекст за женска солидарност“ (Rosaldo 1974: 38). Наследените претпоставки дека менструалните табуа се создадени од страна на мажите за нивна сопствена корист е сомнителна импликација дека „мажите ги пишуваат културните правила, а жените едноставно и послушно ги следат нив“ (Buckley and Gottlieb 1988: 17). Меѓутоа, сфаќањето на менструалната крв како загадување доаѓа повеќе од признавањето на двојната природа на машко-женските односи. Менструацијата го предизвикува општествениот поредок во кој доминираат мажите и ги дефинира како подгрупа во рамките на општеството, создавајќи поделба, па оттука и закана. Бакли и Готлиб нагласуваат дека

¹³ Аспект = атрибут, карактеристика, страна, квалитет, позиција.

„(н)а менструалната крв се леа како на загадување, која има симболички ја енкодира основната општествено-структурна двосмисленост спрема жените и женските работи. Од една страна, општеството може свесно да развие идеологија за машката супериорност, но, од друга страна, штоа може исто така да дозволи пристап на жените барем до некои видови моќ, во смисла на поткопување на идеологијата за машката доминација“ (Buckley and Gottlieb 1988: 28, подвлечено во оригиналот).

За овие висорамнински општества, ми се чини може да се тврди дека менструалното загадување нема централно место како такво, туку идејата за трансферот на супстанциите. Трансакцијата би можела да биде позитивно или негативно вреднувана, во зависност од општествените односи на субјектите вклучени во трансферот.

Раздвојување, потрошувачка и да се биде женско

Во ПНГ, и покрај тоа што мажите се тие што ги вршат размените, жените, пак, се тие што трошат (Sanday 1989: 81). Телото станува фокусот на грижата во врска со границите што толку лесно се променуваат или се бришат заедно. Раздвојувањето помеѓу егото и алтер егото никогаш не може да се постигне во целост. Оваа флуидност не може да се прифати во групните идеологии што бараат солидарност базирана врз принципите на компактност и цврсти врски (Josephides 1985: 26).

Граници

Културите во ПНГ може да се разликуваат во методот како ја создаваат поделеноста помеѓу егото и алтер егото, како и онаа помеѓу машките и женските. Меѓутоа, во сите општества што се предмет на дискусија, размената е таа што ги создава и ги одржува границите за мажите: помеѓу возрасните мажи и нивните следбеници, помеѓу членовите на својот клан и членовите на друг клан и, повторно, помеѓу мажите и жените. Женскиот свет, се чини, ги руши овие граници со стапувањето во брак со жените (Josephides 1985: 64), мајки, канибали, како потрошувачи на територијата на машкиот клан, како потрошувачи на машките репродуктивни течности и, на крајот, како потрошувачи (во буквална смисла) на нивните тела. Двосмисленоста лежи во вродениот позитивен, репродуктивен карактер (како хранителка, како мајка на кланот и како канибал на трансценденцијата) на потрошувачката што оди паралелно со стравот од неконтролирана потрошувачка и пропаѓање на општеството.

Размена / потрошувачка

За да се разликуваат себеси од жените и да создадат контролирани граници, мажите употребуваат идиом на размена на добра исклучувајќи ги жените. На тој начин, всушност, мажите политички доминираат врз жените, или, поинаку кажано, мажите имаат поголеми слободи во однос на податоците (Josephides 1985: 99). Меѓу-

тоа, да забележиме дека женската инфериорност во односот на машките игри со моќта ни кажува многу малку или речиси ништо за тоа зошто, како прво, жените ги преземаат овие подредени статуси. Треба да ја истражуваме природата на оваа инфериорност, бидејќи не постои такво нешто како идеја за универзална жена или универзален маж, кој дефинира специфични сфери во општеството. Мажите може да се гледаат како доминанти во политичко - општествената сфера, но сепак, не можеме да забораваме дека родовите дистинкции може да се воспостават на различни начини.

Една од важните родови разлики е онаа помеѓу размената и потрошувачката. Мажите разменуваат, жените трошат; жените, пак, го произведуваат тоа што мажите го разменуваат, а мажите консумираат женски производи во текот на размената. Општествените односи во кои и производството и размената заземаат своевидно место се оние што ги истакнуваат прашањата на идеологијата и на дефинирањето на нееднаквостите, а не прашањата на актуелните односи. Така, родот станува суштина на дефинирањето на подреденоста и на доминацијата.

„Идиомитие на родоџи може да бидат џиџитребувани накрсно во смисла на џоловитие, џа џака за мажџоџи би можело да се рече дека е женсџивен или за женџита – дека е мажесџивена, ... (но) факџи е дека мажџоџи џрв џи создал вредносџитие за кои џие џодоџна џолку се заложуваатџи. Така, џие создаваат џособен домен (на размена, војување, лов и др.) во кој само џие се активни, џравејќи од џоа џолиџички ценџар на џруџитие активносџи“
(Josephides 1985: 133, подвлечено во оригиналот).

Женските сили се свртени против нив со оглед на тоа што потрошувачката и зависноста се сметаат за женски карактеристики. Една од причините за ова може да биде тоа што жените не ја дефинираат групата и, како такви, не дејствуваат за групата. Но, родот опфаќа поширока дефиниција, која ги рефлектира идеите за животните сили или за општите вредности каде што општеството не е само структуриран општествен свет на мажите.

Моќ

Чинот на канибализам би можело да се сфати како состојба на односи на моќ помеѓу машките и женските елементи на луѓето, помеѓу две групи заради превласт над моќта. За Јозефидес (Lisette Josephides), оваа изјава значи дека не е неопходно да се смета дека мажите секогаш стојат на позициите во одбрана на „општественото“ (Josephides 1985). За општеството и неговите вредности се грижат жените, а символите произлегуваат од женскиот свет. Женскиот канибализам дејствува надвор од вредностите и значењето на трансцендентното општество. Жените се поврзани со одговорноста и општествените обврски. Жените се тие што го хранат општеството и што се грижат за одговорностите околу правилниот трансфер на супстанциите, и покрај тоа што се контролирани од страна на мажите¹⁴. Во заедницата Гими „се верува дека енергијата и реализацијата на израснатиот негуван свет за-

¹⁴ Жените треба да бидат внимателни по сексуалниот чин семето да не падне во рацете на маѓепсниците и да не го загадат мажот со менструална крв или, пак, преку канибалистичкиот чин (Poole 1992; Gillison 1993).

виси од исклучителната поврзаност со одделни женски заштитници или од нивната симболичка инкорпорираност“ (Gillison 1980: 147). За мажите од заедницата Гими женските се извор и на животот и на исхраната; ова доведува до тоа мажите Гими да се обидуваат, одеднаш, да ја заострат нивната поврзаност со жените и да побараат комплетно поврзување со жените во канибалистичкиот чин на ритуалното возобновување. Тука лежи главната слика за жените, како го создаваат и го репродуцираат општеството самите од себе, со што се истакнува целокупната општествена природа на женската вклученост во општествените работи.

Не тврдам дека ова е единствениот начин за бришење на разликите помеѓу мажите и жените. Едноставно, сакам да истакнам дека обидите да се држиме само до едно стојалиште за кој било од половите може да води во погрешна насока. Формата на диференцијација помеѓу мажите и жените треба да се истражува, а не да се препоставува.

Соработка

Мерилин Стратерн (Marilyn Strathern) изјавува дека жените од заедницата Хаген секогаш одговараат за нивните активности (Strathern 1992). „Земајќи го родот како метафора за вообичаените спротивности што тие му ги наметнуваат на светот, луѓето ги воспоставуваат овие опозиции засекогаш во нивните тела“ (Buchbinder and Rapoport 1976: 33). Меѓутоа, овие опозиции не се апсолутно во контекст на општествените односи. Во секое време жените може да се оддалечат себеси од „хендикепот“ што се женски. Мажите, слично, мора да потврдат дека можат да го искористат потенцијалот на тоа да се биде машко. Машкоста и женскоста не се апсолутни идиоми на личноста и како идеи не опфаќаат секогаш позитивни или негативни вредности. Во чинот на канибализам, сепак, не може да го потврдиме она што мажите го тврдат, а тоа е дека женските елементи на екстраопштествената природа доминираат во сè. Канибализмот е општествена активност од страна на двата пола. Родот инсистира на различни видови енергија, а не на енергија на една половова група (Strathern 1990: 102).

Соединување

Кражбата на флејтите, која наводно ги лишува жените од нивната автономија и моќ, може да се гледа и како отворено прашање во врска со аргументацијата кој ја има моќта (Strathern 1990: 104). Загадувањето главно се однесува на трансферот на супстанциите, а не на родовите што сами по себе се поставени во спротивставена, меѓусебно загрозувачка позиција (Meigs 1984). Машките и женските меѓусебно се разликуваат „во смисла на капацитетите да примат, да трансформираат и да пренесат супстанции што ги формираат токму нив“ (Poole 1992: 136), и „затоа природните супстанции... може да станат основа за пресметка не само помеѓу половите туку, исто така, и помеѓу општествените односи, кои не се секогаш поврзани со родовите различности“ (Poole 1992: 118). Со оглед на тоа што супстанциите може да се трансферираат, „оваа класификација дозволува преминувања од едно во друго: човек со машки гениталии

може да биде класифициран како женско низ негово загадување со женски супстанции, или, обратно, личност со женски гениталии да биде класифицирана како машко низ трансфер на загадувањето надвор од нејзиното тело“ (Meigs 1984: 70–71).

Раздвојување

Кога (или ако) жените јадат умрени мажи, тогаш машкоста или женскоста се гледа како раздвојување. Додека лицата јадат, текот на супстанциите помеѓу нив станува видлив знак на променување на околностите, при што: променливите околности го означуваат раздвојувањето и задржувањето на егото и алтер егото. Мртвечкиот канибализам го отсликува преносот на „половите карактеристики“ размелети помеѓу женските и машките личности низ спојување и раздвојување.

Флејтите и машките трупови ја означуваат машкоста, но се со женски карактеристики. Мажите, во нивните култови, како и во употребата на жените во канибалистичките дејствија, се создаваат себеси како мажи. Меѓутоа, жените, исто така, се партеногенетски: постои машки ритуал што спречува жените да станат автономни. Тоа е давањето свињи на канибалите, каде што мажите иницираат размена и ритуална соработка при трансформацијата на мртвите тела на мажите во плодност на кланот.

Генерално, стравувањата на мажите во врска со жените „укажува дека жените и мажите имаат преголема поврзаност, многу лесно стануваат една целина“ (Gillison 1980: 150), што значи дека тоа не е статичен однос, туку „раздвојувања во егзистенцијата (себе/други, машко/женско, човечко/животинско и др.) што континуирано се уништуваат, со цел да може тие повторно да се создадат“ (Gillison 1980: 171). Моќта врз репродуктивниот капацитет е неделива. Флејтата е симбол на нешто што не може да се споделува, туку мора да се поседува само од едниот или од другиот пол. И флејтата и репродуктивната моќ станува неделива, но пренослива (Gillison 1983: 49). Женскиот канибализам е дејствување надвор од овој концепт – соработка помеѓу половите, изразени во идиомите на спротивставените идеологии. Репродуктивната моќ не се споделува, туку се трансферира од мажите кон жените со цел да се создадат деца, и од жените кон мажите за да се создадат духовите на мртвите предци. Жените ги инкорпорираат труповите на мажите, стекнувајќи репродуктивна моќ, додека мажите разменуваат свињи за жените да ги ослободат машките духови, со цел да ја повратат репродуктивната моќ.

Поврзаност

Тврдењата за сеопфатноста на машкоста и женскоста се само минливи и привремени рефлексии на моќта. Значи, да се потврди дека мажите ја презеле оваа моќ од женските репродуктивни сили (т.е. флејтите), а жените од машките трупови. Како такви и двата пола продуцираат плодност за општеството, но во различни форми. Присуството на спротивниот пол е суштински дел од овие активности и е исклучително значаен за нивната ефективност. Мора да се направат разлики, слично како кај заедницата Гими, бидејќи родот се конструира врз премисата за андрогиноста. За да се создаде, потребно е да се раздвои (според род), а за да се раздвои,

нештото мора да биде претходно во заедништво со други нешта. Жените ги создаваат децата за заедницата Гими, додека мажите претставуваат духовна суштина за општата плодност на душата на кланот. Меѓутоа, според Гими, жените создаваат деца само преку мажите, како што мажите стануваат духови само преку жените. Се чини дека жените и мажите не се ништо друго туку варијанти едни на други – променлив момент во времето што тече.

Што значи да се биде ист Што значи да се биде различен

Избирајќи тема каква што е женскиот канибализам, се фокусирав на две заемно поврзани прашања: родовите концепти и културните категории. Случајот на мртовечки канибализам на ПНГ покажува многу поинаков концепт на родот отколку што досега тоа беше покажано во делата на претходните етнографии. Родовиот концепт станува културна категорија, и дискурсот спрема родот не може да се развојува од генералниот дискурс спрема женскиот канибализам.

Канибализам

Женскиот канибализам го рефлектира разбирањето на родот, но не како крајно хиерархиски. Строгата поделба помеѓу половите и изразениот притисок врз жените не може едноставно да се разберат само преку термините на нееднаквоста. Во борбата за репродуктивната моќ, со употреба на идиомите што се културно припишани, жените го инкорпорираат она што мажите го разменуваат во чинот на канибализмот, трансферирајќи ги супстанциите и вродените сили во соработка за да се постигне заемната цел на трансценденцијата.

Разбирањето на идиомот на инкорпорацијата и хиерархијата, така како што се видени низ чинот на канибализмот, овозможува разбирање на родовата разлика како категорија на дистинкција помеѓу женското и машкото, помеѓу женските и машките погледи кон светот и помеѓу улогите на половите во општеството. Оваа разлика мора да биде разбрана без импликации спрема хиерархијата – разбирање на моќта како нешто што исклучително припаѓа на една општествена група. Канибализмот настојува да ја разреши искуствената амбивалентност на родовиот идентитет во еден момент во времето, но само да ја спознае повторно. Истовремено, порозните граници се губат и се поместуваат.

Истост

Антрополошките истражувања во голема мерка се сконцентрирани кон утврдување на варијабилноста на женските и машките концепти во вкрстенокултурна перспектива, дефинирајќи ги не само разликите помеѓу културите туку исто така и разликите помеѓу мажите и жените. Би забележала дека многу малку внимание му се посветува на концептот на истоста (sameness) (види Moore 1993). За разлика од другите живи суштества, мажите и жените се изненадувачки слични. Зошто то-

гаш треба да има таква непремостлива поделеност каква што често се наметнува? Се разбира, ова остава некои отворени прашања. Дали сличноста е еквивалентна со истоста? Дали ова значи, на хиерархиско ниво, еднаквост? Дали родовите разлики се основната форма на диференцијација?

Оваа дискусија за женскиот канибализам се обидува да ја претстави сликата за родот, кој не може да биде разбран низ термините на неподвижноста. Родот во многу заедници на ПНГ не е фиксен и е определен не толку од психологијата на човечкото тело, туку од трансферот на супстанцииите. Родот не е конструиран од биологијата на човечкото тело, туку е ист со чинот на канибализмот: тој е културен концепт за текот на животот. „Разликата“ оттука станува општествена конструкција и не произлегува од биолошките разлики. Некој може да праша: од каде произлегува тогаш идејата за различноста и како и зошто е создадена во општеството. Како што тврдам, диференцијацијата всушност се случува помеѓу егото и алтер егото како еден од најсуштинските и фундаментални човечки принципи. За да се дефинира една личност самата себе, потребно е да се издвои себеси од „другите“. Оваа диференцијација создава нееднаквост за којашто дискутираат Колиер и Јанагисако (Collier and Yanagisako 1987). Меѓутоа, за да се издвои поединецот, потребно е претходно да биде „истиот“. Дилемата произлегува во врска со замислата за родот и ритуалот на канибализмот, во кои се истакнува воочливата амбивалентност на родот.

Податоците од ПНГ укажуваат дека човечкото тело не е ништо друго освен културно полово, со културно зададени и дефинирани различности. Овие различности се резултат на културниот дискурс. Тие не се вродени. Така, половите разлики стануваат варијабли. Не може да се претпоставува дека биологијата е таа што дефинира такви универзални идеи за машкоста и за женскоста¹⁵. Не тврдам дека нема физиолошка разлика зборувајќи за телата на мажите или на жените, како и помеѓу нивните репродуктивни способности. Наместо ова, ја потврдувам општествената конструкција на ваквите различности, како и тоа како ваквите различности се поимаат и се елаборираат во рамките на специфичен поглед на светот. Погледот на светот што е близок со идејата на канибализмот и специфичната вклученост на жените во овој чин ја носи перцепцијата за родовиот трансфер на супстанцииите. Космологиите на заедниците на ПНГ гледаат на животот и на смртта како на проток на супстанции, реализиран и низ идејата за чинот на канибализмот. Ова се рефлектира низ тоа како луѓето ја разбираат сопствената машкост и женскост. Телото само по себе е полово низ сопственото дозирање или испуштање на животните супстанции. Сепак, телото претставува само еден пол како такво. Разликата помеѓу полот и родот во антрополошкиот дискурс стануваат застарени концепти. Физиолошкиот пол не може повеќе да се дели од културно конструираниот род. Физичките функции на телото може да се разберат само преку родовите конструкции на одредено општество. Половите разлики повеќе ја рефлектираат идеологијата отколку функциите на телото. Истоста и различноста стануваат едно. Не постои концепт на родот што е единствен во едно општество или помеѓу различни култури. Мажите и жените, видени како различни, ја споделуваат сопствената личност. Сепак, дали секогаш мора личноста да биде родово класифицирана? Телото, супстанцииите и општествените активности се родово определени, но дали тие ја создаваат личноста?

¹⁵ Истакнувам дека причината за „надмоќта“ на машката доминација можеби лежи во машкиот монопол на размената определена со насилството, војувањето и ловот.

Флукуација

Материјалите што ги претставив за женскиот канибализам во ПНГ покажуваат дека личноста не мора да изразува единствен полов идентитет. Половиот идентитет го носи отпечатокот на протоколот на родовите супстанции, кои го одредуваат моменталниот полов статус на лицето, неговата автономност и сила. Меѓутоа, мора да се разгледа фактот дека соодносот на родовата (односно на машката или женската) супстанција го определува половиот статус на личноста, во смисла на тоа дека количеството на супстанцијата го дефинира половиот статус. Тоа не го исклучува присуството на спротивната родова супстанција, оставајќи го лицето со амбивалентен родов статус. Тогаш, контролата врз трансферот на супстанцијата е единствениот начин да се зацврсти родовиот идентитет, барем привремено. Низ оваа контрола, што се спроведува од страна на мажите преку монополот на размената, на мажите и на жените во ПНГ се гледа како на екстремно поделени¹⁶. Раздвојувањето е резултат на признавањето на големата поврзаност помеѓу луѓето. Оваа поврзаност е прикриена преку изразувањето исклучителна моќ, моќ што всушност флукуира. Тоа е моќ што, преку нераздвојноста, е сè уште пренослива (Gillison 1983: 49). Оттаму, разликата не им е природно дадена на телата, туку истоа е раздвоена културно.

Користена литература:

- Arens, W. 1979. *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*. New York: Oxford University Press.
- Berndt, R. M. 1962. *Excess and Restraint: Social Control Among a New Guinea Mountain People*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bloch, M. and J. Parry. 1982. Introduction. In *Death and the Regeneration of Life*, eds. M. Bloch and J. Parry. 1-44. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, P. and G. Buchbinder (eds.). 1976. *Man and Women in New Guinea Highlands*. Washington: American Anthropological Association.
- Brown, P., and D. Tuzin (eds.) 1983. *The Ethnography of Cannibalism*. Washington: Society for Psychological Anthropology.
- Buchbinder, G. and R. A. Rappaport. 1976. Fertility and Death among the Maring. Bo: *Man and Women in New Guinea Highlands*. P. Brown and G. Buchbinder (eds.). 13-35. Washington: American Anthropological Association.
- Buckley, T., and A. Gottlieb. 1988. A Critical Appraisal of Theories of Menstrual Symbolism. Bo: *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*, T. Buckley and A. Gottlieb (eds.). 3-50. Berkeley: University of California Press.
- Collier, J.F. and M.Z. Rosaldo. 1992. Politics and Gender in Simple Societies. Bo: *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, S.B. Ortner and H. Whitehead (eds.). 275-329. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collier, J.F. and S.J. Yanagisako. 1987. Introduction. Bo: *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*, J.F. Collier and S.J. Yanagisako (eds.). 1-13. Stanford: Stanford University Press.

¹⁶ Контрола што се практикува од страна на мажите преку нивниот монопол врз размената.

- Douglas, M. 1991. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Freeman, D. 1964. Human Aggression in Anthropological Perspective. Bo: *The Natural History of Aggression*, J.D. Carthy and F.J. Ebling (eds.). 109-119. London: Academic Press.
- Gillison, G. 1980. Images of Nature in Gimi Thought. Bo: *Nature, Culture, and Gender*, C. MacCormack and M. Strathern (eds.). 143-173. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gillison, G. 1983. Cannibalism among Women in the Eastern Highlands of Papua New Guinea. Bo: *The Ethnography of Cannibalism*, P. Brown and D. Tuzin (eds.). 33-50. Washington: Society for Psychological Anthropology.
- Gillison, G. 1993. *Between Culture and Fantasy: A New Guinea Highlands Mythology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Godelier, M. 1986. *The Making of Great Men: Male Domination and Power among the New Guinea Baruya*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harner, M. 1977. The Ecological Basis for Aztec Sacrifice. *American Ethnologist* 4: 117-135.
- Harris, M. 1977. *Cannibals and Kings: The Origins of Cultures*. New York: Random House.
- Harrison, S. 1989. The Symbolic Construction of Aggression and War in a Sepik River Society. *Man* 24: 583-599.
- Hays, T., and P.H. Hays. 1982. Opposition and Complementarity of the Sexes in Ndumba Initiation. Bo: *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*, G.H. Herdt (eds.). 201-238. Berkeley: University of California Press.
- Herdt, G.H. (ed.). 1982. *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*. Berkeley: University of California Press.
- Herdt, G.H. 1982. Fetish and Fantasy in Sambia Initiation. Bo: *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*, G.H. Herdt (ed.). 44-98. Berkeley: University of California Press.
- Herdt, G.H. 1987. *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*. New York: Columbia University Press.
- Hertz, R. 1973. The Pre-Eminence of the Right Hand: A Study in Religious Polarity. Bo: *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, R. Needham (ed.). 3-31. Chicago: University of Chicago Press.
- Josephides, L. 1985. *The Production of Inequality: Gender and Exchange among the Kewa*. London: Tavistock Publications.
- Keesing, R.M. 1982. Introduction. Bo: *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*, G. H. Herdt (ed.). 1-43. Berkeley: University of California Press.
- Langness, L.L. 1967. Sexual Antagonism in the New Guinea Highlands: A Bena Bena Example. *Oceania* 37: 161-177.
- Levi-Strauss, C. 1969. *The Elementary Structures of Kinship*, R. Needham (ed.). Boston: Beacon Press.
- Lindenbaum, S. 1976. A Wife Is the Hand of Man. Bo: *Man and Women in New Guinea Highlands*, P.Brown and G. Buchbinder (eds.). 54-62. Washington: American Anthropological Association.
- Lindenbaum, S. 1979. *Kuru Sorcery: Disease and Danger in the New Guinea Highlands*. Palo Alto: Mayfield Publishing Company.

- Lindenbaum, S. 1983. Cannibalism: Symbolic Production and Consumption. Bo: *The Ethnography of Cannibalism*, P. Brown and D. Tuzin (eds.).94-106. Washington: Society for Psychological Anthropology.
- Meigs, A. C. 1976. Male Pregnancy and the Reduction of Sexual Opposition in a New Guinea Highlands Society. *Ethnology* 15: 393-407.
- Meigs, A. C. 1984. *Food, Sex, and Pollution: A New Guinea Religion*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Moore, H. 1993. The Differences within and the Differences between. Bo: *Gendered Anthropology*, Teresa del Valle (ed.). 193-204. London: Routledge.
- Newman, P. and D. J. Boyd. 1982. The Making of Man: Ritual and Meaning in Awa Male Initiation. Bo: *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*, G.H. Herdt (ed.). 239-285. Berkeley: University of California Press.
- Ortner, Sherry B. and H. Whitehead (eds.). 1992. *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Poole, F. J. P. 1982. The Ritual Forging of Identity: Aspects of Person and Self in Bimin-Kuskusmin Male Initiation. Bo: *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*, G.H. Herdt (ed.). 99-154. Berkeley: University of California Press.
- Poole, F.J.P. 1983. Cannibals, Tricksters, and Witches: Anthropophagic Images among Bimin-Kuskusmin. Bo: *The Ethnography of Cannibalism*, P. Brown and D. Tuzin (eds.). 6-32. Washington: Society for Psychological Anthropology.
- Poole, F.J.P. 1992. Transforming “Natural” Woman: Female Ritual Leaders and Gender Ideology among Bimin-Kuskusmin. Bo: *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosaldo, M.Z. 1974. Women, Culture, and Society: A Theoretical Overview. Bo: *Women, Culture, and Society*, M.Z. Rosaldo and L. Lamphere (eds.). 17-42. Stanford: Stanford University Press.
- Rubin, G. 1975. The Traffic in Woman: Notes on the “Political Economy” of Sex. Bo: *Toward an Anthropology of Women*, R.R. Reiter (ed.). New York: Monthly Review Press.
- Sanday, P. Reeves. 1989. *Divine Hunger: Cannibalism as Cultural System*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, A.J. 1989. Witchcraft, Greed, Cannibalism, and Death: Some Related Themes from the New Guinea Highlands. Bo: *Death and the Regeneration of Life*, M. Block and Parry (eds.). 111-133. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, M. 1990. *The Gender and the Gift*. Berkeley: University of California Press.
- Strathern, M. 1992. Self-Interest and the Social Good: Some Implications of Hagen Gender Imagery. Bo: S.B. Ortner and H. Whitehead (eds.). 166-191.
- Strathern, M. (ed.). 1990. *Dealing with Inequality: Analysis Gender Relations in Melanesia and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Whitehead, H. 1986. The Varieties of Fertility Cultism in New Guinea, part 1. *American Ethnologist* 13: 80-99.
- Whitehead, H. 1986. The Varieties of Fertility Cultism in New Guinea, part 2. *American Ethnologist* 13: 271-289.
- Yanagisako, S.J. and J.F. Collier. 1987. Toward s Unified Analysis of Gender and Kinship. Bo: *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*, J.F. Collier and S. Yanagisako (eds.). 14-50. Stanford: Stanford University Press.