

**Ана Ашталковска (Охрид, Македонија)**

## **ПАТРИЈАРХАТОТ Е ВИНОВЕН ЗА СЕ**

*Ајсѝракѝ:* Дури и во современата литература, патријархатот е проколнат да биде главната причина за дискриминацијата на жените на Балканот, но и во пошироки рамки. Ние се трудиме да покажеме дека оваа дефиниција за патријархатот не е веќе релевантна. Многуге примери од теренските материјали го покажуваат постоењето на женската супкултура во традициската заедница и нејзиното припаѓање во реалниот модел на размислување и дејствување којшто е често запоставен во различни истражувања. Овој пропуштен факт придонесува за голем број контроверзи кога станува збор за родовите прашања во традициската заедница. Во тој контекст, се спротивставуваме на многуге генерализации во врска со родовите прашања, меѓу кои и сместувањето на жената во маргинализираните групи, како многу ризично и претенциозно.

*Клучни зборови:* патријархат, род, дискриминација на жените, традициска заедница, идеален и реален модел, човекови права

Во нашата феминистичка литература или во литературата за човековите права, патријархатот е главниот виновник за дискриминацијата на жените. Така, патријархатот во неговата класична смисла е сè уште актуелен синоним за „традиционалните, религиозните и културните предрасуди и обичаи кои многу често длабоко ги нарушуваат правата на жените“ (Гроздан В., 2004, 308). Во статијата на цитираната авторка се анализира историјатот на дискриминацијата на жените, почнувајќи од грчката цивилизација, како носител на патријархалната идеологија идентификувана како период на исклучување на жените, и тоа на следниов начин: „...исклучувањето на жените од јавниот, политички и граѓански живот и воспоставувањето на нивната улога како сопруги и мајки ги пронаоѓа своите корени токму во восхитувачкиот период на Грчката Античка цивилизација. Ова е време кога родовите стереотипи биле дефинитивно и неотповикливо ставени на сила“ (истото, 310). Понатаму низ историјата, христијанската религија има исто така пресудна улога во оваа смисла, бидејќи „христијанството ја запечатиле судбината на жената како слуга на нејзиниот сопруг“ (истото, 313), сè до втората половина на 19 век, кога борбата за признавање доаѓа од Западна Европа, со француската декларација за правата на мажите, па набргу потоа со иста таква за женските права.

Приближно истата дефиниција за патријархатот како неприкосновена доминација на мажите над жените се среќава и кај поголемиот број истражувачи кои пишувале за Балканот и за Македонија во првата половина на 20 век. Како светли исклучоци од ова правило ќе ги наведеме Јозеф

Обрембски, кој истражува во Порече во периодот 1932 - 1933 год. и се има таа способност да го открие реалниот модел на традициската култура кој не секогаш соодветствува на идеалите на заедницата, и Миленко С. Филиповиќ, кој истражува во Западна Македонија и пишува за жени-носителки на типично машки функции (селски функционерки и селски службенички), па вели дека „сфаќањата и правилата изгледа дека никаде не биле сосема крути, па положбата на одделни жени можела да биде сосема поинаква благодарение или на личните особини на жената или на склопот на околности“ (Филиповиќ, 110).

Во таа смисла, важно е она што го предочува проф. д-р Анета Светиева, дека „веќе не е можно да се гледа црно-бело на учеството на половите во правата и обврските на семејството и селската заедница. Треба да се има предвид дека многу често некои варијанти на традициската култура не се поистоветуваат со јавно прифатениот идеален модел и класичниот модел на патријархалната култура“ (Светиева, 2001, 26). Поради контроверзите од сосема различните, па дури и спротивни резултати пласирани од научниците, а кои се однесуваат на правата на жените во традициските заедници, д-р Љупчо С. Ристески укажува на потребата од „посуптилно и покомплексно истражување на сите аспекти на народната култура (...), заради идентификувањето на влијанието на жената во културата и на оние механизми што придонесуваат за хармонијата или рамнотежата во односите маж - жена“ (Risteski, 2002, 91, 106).

Во светски рамки, променетите ставови за женското прашање во антропологијата и во сродните дисциплини одат заедно со силите на постмодернизмот и на постколонијализмот, при што методолошките бази на овие дисциплини се потресени кога жените, односно 50 проценти од светската популација, конечно се појавуваат на сцената (Rapport, Overing, 142). Во раните антрополошки студии, пред „откривањето“ на жената, информациите најчесто се интерпретираат низ призмата на идеалниот, патријархалниот модел, немајќи ги во вид личните искуства на популацијата што ја истражуваат. На пример, Жарана Папиќ забележува дека во истражувањата на –Леви-Стос на „примитивните заедници“, ситуацијата на мажите е претставена како општочовечка ситуација (Parić, 1997, 270). Тоа, секако, не значи дека –Леви-Строс бил шовинист, туку токму таква е констатацијата дека недоволно се обрнува внимание на женската супкултура и на нејзините средства за реализација кои не се совпаѓаат со оние од јавно прифатениот идеален модел во традициските заедници. Ова претставува еден од големите пресврти во антропологијата која станува свесна за исклучувањето на жените од истражувањата, како и за машките принципи и бази во теориско-методолошките хипотези, така што се јавува потреба од радикална реevaluација на позициите на антропологијата во оваа смисла. Меѓутоа, ова не значи дека антропологијата треба да го третира женскиот род како универзално обесправен, туку токму спротивното, дека женскиот род, всушност, имал многу поголеми права, обврски, како и поголема моќ на глобално ниво отколку што дотогаш се претпоставувало. Покрај ова, како еден од најважните придонеси на антропологијата во развојот на родовите

студии во 80-тите и во 90-тите години од XX век е фокусирањето на културните и на социјалните разлики во рамките на традиционалниот антрополошки интерес за истражување на незападните култури и општества (Rapport, Overing, 143, 144). Овие две придобивки ги проблематизираат дотогашните феминистички и други генерализации кои се базираат на бинарни опозиции и дихотомии во определувањето на статусот на родовите, при што женскиот секогаш е оној инфериорниот, односно на негативната или непожелната страна од опозицијата. Овие бинаризми кои потекнуваат од западниот резон се реплицираат на глобално ниво, па поради тоа се идентификувани како еден од западните митови. Некои од најпопуларните опозиции се редат вака: жена : маж, природа : култура, емоции : рационалност, домаќинство : општество, приватно : јавно итн., итн. Повторно се јавува опасноста од етноцентризам во антропологијата, но сега во однос на родовите прашања, бидејќи „овој пакет вредности не е универзален. Слична апсурдност е евидентирана во голем дел од поранешната родова литература, каде што секоја етнографска информација за женската активност се зема како доказ за женската деградација“ (Rapport, Overing, 146, 148).

Освен сопствениот културен багаж, за антрополозите е карактеристично и тоа што во нивните истражувања го вметнуваат и сопствениот личен идентитет и потпис. Една од добропознатите контроверзи во антропологијата при истражувањето и презентирањето на податоците е кога од двајца истражувачи се добиваат сосема спротивни податоци за истиот проблем. Ваквите контроверзи се објаснуваат со разликите во личните перспективи на различни истражувачи. Како добар пример за ваков тип контроверзност е споредбата на трудовите на двајца научници кои истражувале во Порече во првата половина на дваесеттиот век. Петар Јовановиќ истражувал во 1926 година, а Јозеф Обрембски во 1932-33 год. Петар Јовановиќ потенцира дека „главна одлика на социјалниот живот на поречкото население е јасно изразената патријархалност, која се гледа во сите социјални облици. Општествениот морал кај Поречаните е многу висок (...), жените се почитуваат и семејниот морал е многу цврст“ (Јовановиќ, 1935, 290, 302). Очигледно е дека ваквите анализи се повлијаени од „романтичните проекции на вредностите од минатото“ (Rihtman-Auguštin, 1984, 58). За разлика од него, Обрембски, покрај идеалниот модел на размислување во заедницата, открива и некои „ликантерии“ од реалниот модел на однесување. Или, на пример, Павиќевиќ не се согласува со Рихтман, која смета дека „општествените девијации“ ги има во изобилство во традициските заедници, па формира еден модел на бинарни опозиции кој треба да послужи за „критичко истражување на патријархалните заедници и структурите на мислење кои им се својствени“ (Павиќевиќ, 2000, 116; Rihtman D., 1981, 74). Наспроти неа, Павиќевиќ смета дека таквите девијации - отстапки од идеалниот модел, се поврзани со трансформацијата на патријархалното општество, а истите во минатото биле исклучително ретки (Павиќевиќ, 116). Таа го критикува моделот на бинарни опозиции, каде што се добива впечаток за рамноправна застапеност на овие опозиции. Напротив, смета Павиќевиќ, прокламираните општествени и морални вредности постоеле како реален

модел на однесување, па поради тоа отстапките ги смета за еден вид подмодел, чиешто приближување или оддалечување од моделот варираше во различни места каде што владееле различни услови (истото, 2000, 131).

Во оваа смисла, особено е важно да се истакне дека и двата модела на однесување (идеалниот и реалниот) се културно определени, па според тоа се подеднакво релевантни за проучување на културата на една заедница, бидејќи идеалниот модел е исто толку дел од заедницата колку и реалниот. Во нашиов случај, главните одлики на моделите се „идеалниот модел на традициската култура, каде што доминирал машкиот принцип со најголеми права и обврски, како и реалниот модел на традициската култура во кој жената, преку механизмите на женската супкултура, присвојувала значаен дел од латентните права“ (Светиева, 2001, 26).

Во зависност од личните перспективи, интереси и потреби на истражувачот, можат да се соберат теренски материјали и за двата модела на размислување и однесување поодделно, па лесно да се дојде до гореспоменатите антрополошки контроверзи и контрадикции. Освен тоа, карактеристичен е и еден друг вид на контрадикторност при истражувањата. Кога станува збор за женските прашања (и не само за нив), информаторите често даваат многу контрадикторни информации во зависност од тоа дали станува збор за идеален ред на работите или за преживеано искуство, а исто така многу често се случува таквите контрадикторни информации за една тема на истражување да доаѓаат од ист информатор. Следните извадоци се од теренските материјали поврзани со темата за предбрачните сексуални односи во народната култура на Порече - табу- тема и реална состојба, кои се достапни во Архивот на Институтот за етнологија и антропологија во Скопје. На пример, популарна изрека при раѓање на машко дете е: „*Се смеала сѝреаѝа за машко деѝе оѝи била оѝворена кукаѝа*“, што значи дека со раѓањето на машко дете, родителите добиваат извесна сигурност во староста според патрилокалниот принцип на живеење. Но од друга страна, за истата тема имаме ваква изјава: „*Е ѝа, ќе ме догледатѝ, боже, ама ќе ме гледатѝ со мочкана, со ласѝагарицаѝа ѝо голема*“. Младите девојки не смеат да имаат никаков контакт со нивните машки врсници - ергени: „*Никако ѝред да се мажа ја, ено веќе во огнон шо свеѝиѝ се колна да ме изгорѝѝ, ја лаф не су сѝорила*“. Понатаму истата информаторка објаснува дека со нејзиниот саканик комуницирала исклучително преку писма, а писмата ги пренесувал некој бекар од селото, ама со него си дозволувала да комуницира бидејќи „*не е срамоѝа да зборва, ја него не го сака*“. Во врска со контактите на младите од селото, вели: „*...ќе ѝе ѝиѝиѝкаѝѝ. Онја бекар шо е глумав, не знаеѝ ниѝиѝо, немаѝ да се жениѝ ако не се чеѝкаѝ со рака. Ќе ѝе ѝиѝиѝнеѝѝ вака за раце, ќе ѝе факаѝ за нога (...), 'али ме сакаш', кришум онака ќе ѝе ѝрашаѝ*“, при што регулативите кои ги следат овие средби елегантно се избегнуваат, бидејќи во одредени ситуации дури е и пожелно да се постапи спротивно од јавно прифатениот модел на однесување.

Во друга пригода, истата информаторка вели дека на ваквите состаноци младите останувале со „*ѝолни очи, ѝразни раце*“. Двата модела на размислување/однесување не се натпреваруваат за превласт (за некого

сигурно претставува проблем неможноста статистички да се провери кој од нив преовладува во секојдневието), туку паралелно постојат, еден покрај друг, во секојдневниот живот. Ако, на пример, имаме намера да ја претставиме жената како подредена жртва, тогаш можеме да се фокусираме на следнава изјава: „Чим се мажила, жената е подолу од мажот. Мора мажот да е погоре. Ние велевне - жената ако знае нешто, ќе се жени, не да се мажи. Погласен е мажот, оти си му пошол дома да ѝе рани. Не смејт жена да мрднети пред мажот. (...) Шо ка речат мажите, така ќе бидет и кај ќе не праат, ќе ојме“.

Можеме да застанеме тука и да ја поткрепиме нашата идеја за деградираната жена во македонската народна култура со безброј вакви изјави, или да продолжиме со подлабоко истражување на женскиот статус. На пример, при истражувањата за предбрачните сексуални односи, констатиравме големи права на жените, дури и за една табу-тема како што е сексуалниот однос. Жената има право да му наметне на мажот „сексуални табу“, односно да не ги исполнува неговите сексуални потреби за време на бременоста, за време на менструацијата, леунството итн. Жената може да го искористи ова право дури и при кавга меѓу сопружниците (Обремски, 2001, 257). Како манифестација на индивидуализмот кај младите жени, посебно се осврнавме на неморалните девојки (курви, ископилени и нечесни). Тие ги задоволуваат своите потреби на штета не само на нивните семејства туку и на целата заедница, како манифестација на колективната одговорност за постапките на поединецот. Слично е и со нерегуларните склучувања на бракови, спротивни на идеалниот модел, според кој, за тоа одлучува заедницата, а не поединецот, особено не ако поединецот е од женски пол.

Заради илустрација, ќе го искористиме моделот на Дуња Рихтман-Аугуштин, односно моделот на опозиција во смисла на правило и спроведување, односно неспроведување на тоа правило во секојдневниот живот (модел за и проив). Изложувањето на опозициите не значи нивна рамноправна застапеност, туку, едноставно, нивно постоење во народната култура, како реакција на романтичарските тврдења за силната спроведливост на идеалниот, или „патријархалниот“, модел во праксата или за непостоење на отстапувања од истиот.

Сексуално воспитување	Комуникација	Правила на однесување	Морал	<b>Идеален модел</b>
На децата им објаснуваат дека новороденчињата ги носат под мишка, или дека ги донесла кравата, волот, овците итн.	Девојките не смеат да комуницираат со бекариите или да имаат каков било контакт со нив.	Со замомувањето, сите девојки треба да бидат љубежливи, чесни, мирни и молчаливи.	Однесувањето на девојките треба да биде во согласност со преискувањата за идеалната девојка.	

<p>Во проширениите семејства, сите живеат и ситјат во иста соба, па при задоволувањето на сексуалните потреби, присуството, па и децата се во можност да прејвоспостават што се прави.</p>	<p>Се среќаваат со бекариите речиси секој ден и поминуваат одредено време со нив, практикувајќи ги сите работи што се карактеристични за една љубовна врска, освен сексуалниот контакт.</p>	<p>Спротивно на ова, некои од информаторките преферираат што на девојки според народната „Со шамијата надолена, со кошулата заголена“.</p>	<p>Од друга страна, има релативно голем број неморални девојки - коилешници, курви и нечесни.</p>	<p><b>Реален модел</b></p>
--	---	--	---	----------------------------

Во литературата веќе се добро познати и дефинирани голем број домени во народната култура каде што жената има водечка улога. На пример, жената има доминантна обредна улога како во семејството така и во пошироката заедница. Во доменот на женските активности се надрилекарството и магепснштвото (заштитната и црната магија). Иако со некои од активностите како што е црната магија жената се здобива со одредена моќ со негативен набој, сепак истата овозможува реализација на женските потреби и нивна афирмација во селската заедница. Феминистичките анализи повторно можат ваквата женска активност да ја сместат во некакви сфери со помала социјална важност, но антрополозите тврдат дека „женската обредност не претставува замена или компензација за некаква трауматична состојба на жената во патријархалното општество, туку претставува комплементарен, неизбежен, хармонизирачки сегмент на традициската култура и заедница, која во современите етнолошки студии сè уште се именува како патријархална“ (Risteski, 2002, 113). Како што веќе наведовме, во одредени ситуации жените се носители и на типично машки функции, како селски функционери и селски службеници, но водечка улога, исто така, во одредени ситуации добиваат и во рамките на семејството, за што зборуваат многуте примери на мајчински задруги, кога жената е домаќин на задругата. Покрај сите податоци за подредената положба на жената во семејството и во заедницата, сепак домаќинката на задругата има големи права, а тука е и фактот дека жената сама располага со својот имот доколку го има, односно тоа е нејзина лична сопственост (Rihtman-Auguštin, 1984, 104). Институцијата „женски суд“ дејствува преку озборување до формирање на јавното мислење на селската заедница. Жените ги следат сите настани, создавајќи или уништувајќи ги митовите според потребите на женската супкултура (Risteski, 2002, 105). Дури и навистина маргинализираните групи жени имаат механизми за да ја подобрат својата положба во семејството и во средината. Жената-неротка во традициската селска заедница има прилично маргинализирана позиција со оглед на фактот дека бездетноста се смета за голем недостаток, па според тоа таа во таквата средина се соочува со многу проблеми. Интересно е тоа што некои од интервјуираните жени-неротки нашле начин за да си го подобрат својот статус во семејството преку

контрола на односите со своите мажи. Машкиот авторитет во неколку случаи бил видно ублажен од доминантниот женски авторитет, што е спротивно на идеалот според кој мажите се единствени носители на активност во семејството, наспроти жените, чијашто пасивност претставува норма според идеалниот модел на однесување.

Низ теренските материјали можат да се сретнат многу вакви примери, па доколку ја консултираме само нашата феминистичка литература, тогаш ваквите теренски искуства се многу збунувачки, и тоа најмногу поради фактот дека ги среќаваме токму онаму каде што најмалку се очекува. Дури и во традициската селска заедница, која понекогаш сè уште се идентификува како патријархална, „според замислениот ред жените имаат подредена положба, но во реалноста може да се каже дека постои рамнотежа во статусот на половите“ (Rihtman-Auguštin, 1984, 127). Наспроти површинската или почетната слика за редот и јасните класификации на нештата во народната култура, според идеалниот - општоприфатениот модел, контрадикциите во оваа смисла не смеат да бидат занемарени од страна на истражувачот, на пример, она што е непожелно или на најниско скалило на вреднување може да ги носи спротивните карактеристики во одредени ситуации.

И додека феминистките се борат за обезбедување подобар статус на жената преку критика на сите оние појави каде што жената е невидлива и маргинализирана (Parić, 1997, 17), добро би било, за промена, да се насочи вниманието и кон оние појави каде што мажот ја има истата положба. Тоа е, навистина, исклучително потребно заради рамнотежата во родовите истражувања, бидејќи постојат многу сегменти во народната култура каде што мажите немаат пристап, особено во сферата на женските активности. Во моментов, според вниманието што науката го покажува за родовите, можеме да констатираме дека мажите се тие што се дискриминирани.

На крај, ќе продискутираме за уште еден интересен феномен во научната литература. Со еволуцијата на антропологијата и откривањето на многу корисни методи чија цел е истражување на маргинализираните групи, давање простор за нивните интерпретации, слушање на нивниот глас итн., жените како род редовно се ставаат заедно со други маргинализирани групи, како бегалци, поранешни робови, мигранти, колонијализирани, хомосексуалци, односно сите оние што се игнорирани од системот. Симптоматично е поставувањето на цел еден род (или 50 проценти од светската популација) во вакви рамки. Сфаќањето за нискиот статус на жената како универзална појава, без да се има предвид специфичната историска динамика во односот помеѓу половите, каде што подреденоста или надреденоста може да варира во согласност со различните културни обрасци за машкоста и за женскоста (Parić, 1997, 20, 21), е навистина проблематично, бидејќи не се земаат во вид многуте разлики кои постојат во рамките на родот жени. Кој може да биде толку релаксиран при ваквото грубо класифицирање и кој може со таква леснотија да одлучи дека популарните (западни) критериуми за ваквата класификација важат насекаде низ светот? Оттука, големата популарност на ваквата класификација во научната

литература навистина претставува феномен. Иако теоријата дозволува слични генерализации, и покрај феминистичките аргументи во таа насока, сметам дека во овој случај треба да бидеме многу повнимателни. Во таа смисла, и штитењето на човековите права или на правата на жените станува проблематично доколку критериумите се извлекуваат од еден културен концепт. Човековите права не можат да се гледаат поинаку освен како посебни културни форми и концептот за човековите права како нешто што егзистира надвор или над посебната културна сфера е логички и емпириски невозможен (Rapport, Overing, 165). Вклучувањето на антропологијата во бранењето на човековите права е исто така дискутабилно, бидејќи „е многу тешко да се суди за еднаквоста и нееднаквоста и постојат сериозни методолошки прашања во врска со тоа како ние, етнографите, ја препознаваме експлоатацијата меѓу другите луѓе“ (Rapport, Overing, 149). Во тој контекст, класификацијата на жената во маргинализираните групи повеќе личи на стереотип отколку на класификација ако ја земеме предвид дефиницијата според која, „стереотипите и практиката на стереотипизирање значи додавање идентични лица на сите членови од една категорија или класа и (...) претставуваат парцијална перцепција која ги проблематизира дескрипцијата и евалуацијата“ (Rapport, Overing, 343, 345).

#### Користена литература:

1. Barret Stanley R., *Anthropology: A Student's Guide to Theory and Method*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London 1996.
2. Rapport Nigel, Overing Joanna, *Social and Cultural Anthropology*, The Key Concepts, Routledge, London and New York 2005.
3. Гроздан Катерина В., *Развојот на правата на жените низ историјата (de facto i de jure)*, стр. 307-329, Balkan Yearbook of Human Rights, Minoritu rights, Balkan human rights network 2004.
4. Филиповић Миленко С., *Човек меѓу људима*, Београд 1991
5. Светиева Анета, *Ситуациски на жената во традициската селска заедница и семејството*, стр. 26-42, ЕтноАнтропоЗум, бр.1, Скопје 2001.
6. Rihtman-Auguštin Dunja, *Struktura tradicijskog mišljenja*, Zagreb 1984.
7. Risteski Ljurčo, *The Woman in Macedonian Folk Culture*, 91 - 115, Gender Relations in South Eastern Europe: Historical Perspectives on Womanhood and Manhood in 19th and 20th Century, Belgrade - Graz 2002.
8. Papić Žarana, *Polnost i kultura - telo i znanje u socijalnoj antropologiji*, Beograd 1997.
9. Павићевић Александра, *Народни и црквени брак у српском сеоском друштву*, Етнографски институт САНУ, Београд 2000.
10. Обрембски Јозеф, *Фолклорни и етнографски материјали од Порече*, книга I, редакција Вражиновски Танас, составиле: Танас Вражиновски,

- Јовановска Соња, Караџоски Владимир, ИСК-Матица македонска, Скопје 2001.
11. Обрембски Јозеф, *Македонски еџносоциолошки сџуди*, книга II, редакџија Враџиновски Танас, составиле: Танас Враџиновски, Јовановска Соња, Караџоски Владимир, ИСК - Матица македонска, Скопје 2001.
  12. Јовановић Петар, *Порече*, Српски етнографски зборник, књ. LI, Населја и порекло становништва, књ. 28, СКА, Београд 1935.
  13. Ашталковска Ана, Жената неротка и односот на традиционалната селска заедница кон неа, стр. 248 - 269, ЕтноАнтропоЗум, бр.1, Скопје 2001.
  14. Ашталковска Ана, *Предбрачни сексуални односи во народнаџа кулџура на Порече - џабу-џема и реална сосџојба*, стр. 411 - 425, 70 години од истражувањата на Јозеф Обрембски во Македонија, Прилеп 2002.