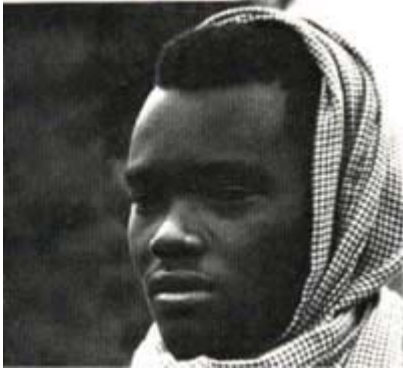




ПОЛ И СОЦИАЛНИ РОЛИ

Пламен Бочков



Интересът към йерархичните връзки между мъжа и жената е характерна черта за полето на антропологията още от най-ранните й дни. Възникването на теориите за еволюцията през 19-ти век дава нов тласък на изучаването на социалната и политическата история и на свързания с тях проблем за социалната организация на архаичните общества. Решаващи за разбирането на социалната организация на тези общества се оказват такива концепции (категории) като “родство”, “семејство”, “домакинство”, “сексуално превъзходство”. Централно място в теориите на най-авторитетни антрополози

(Кл.Леви-Строс, Бр.Малиновски, А.Р.Радклиф-Браун, М.Мийд и др.) заемат връзките между половете.



През 20-те и 30-те години на 20-ти век става преосмисляне, на базата на усилен теренна работа, на концепциите за родството и върху функцията на социалните институции в определени общества, повече, отколкото фиксиране на мястото им в някаква точно очертана историческа схема. Основните въпроси, които се изследват във връзка с отношенията между половете в архаичните общества са:

- 1) дали сексуалната асиметрия е универсална или не е;
- 2) с какви средства отделните култури конструират социалното възприемане на половете ?



В отговор на тези въпроси антропологичният анализ пристъпва от две различни, но не противоположни гледни точки: **полът като символна структура и полът като социална връзка.**

Една от най-разработваните теми в тази връзка е за културната структура на пола – сексуалните символи и стереотипи. Главният проблем пред изследователите тук е как да обяснят наличието на голямо разнообразие на разбиранията (в отделните култури) какво означават категориите “мъж” и “жена”. А така също и факта, че някои представи за пола варират в доста широк обхват в различните общества. Според концепцията на Ш.Ортнър биологичните различия между мъжа и жената имат значение само в



културно определени ценностни системи. С други думи само на равнището на културните идеологии и символи. Едно от възможните обяснения за общото асиметрично отношение между половете в различните култури е, че има общ принцип на асоциация, който свързва “мъжкото” и “женското” в дихотомия, позната едновременно на всички тези култури. Според антрополозите обаче такава универсална дихотомия е само опозицията “природа” – “култура”. И така ясно е, че всяка от позициите на “мъжко” и “женско” се съотнася към една от двете страни на опозицията “природа” – “култура”. Опитите на културата да “контролира” и “доминира” над природата се пренасят в отношенията между половете, където, по наблюденията на Ортнър, женското се асоциира, на символно равнище, с природата, докато мъжкото се асоциира с културата.

Какви са аргументите на антрополозите: Най-общо те са два. **Първо**, физиологията на жената и специализираните ѝ функции за възпроизводство (на рода) я поставят по-близо до природата. От своя страна мъжът е принуден да твори с помощта на инструментите на културата, доколкото не може да “възпроизвежда” с помощта на собственото си тяло. **Второ**, социалните роли на жената се възприемат по-близо до природата, защото включването им в сферата на възпроизводството проявява тенденция да ги ограничава до определени социални функции, които са по-близо до природата. Например ограниченията на жената в “домакинството” – възпитанието на децата (самите деца в повечето култури се асоциират с природното като несоциализирани и културно-неоформени индивиди), междуфамилните отношения, технологията на преработване на природните продукти в храна и пр. В същото време мъжете се изявяват в обществения сектор на социалния живот. Така мъжът се идентифицира с обществото и обществените интереси.

Разбира се, това са културните представи за “мъжко” и “женско”, докато в действителност, на равнището на научната рефлексия, жените не са нито по-близо, нито по-далеч от природата, отколкото мъжете. Предимството на предложената хипотеза за социалната антропология е в това, че свързва сексуалните идеологии и стереотипи, в различните култури, със системата на културните символи, социалните роли и опит. Независимо от различията между културите, наблюдаваме общи символни асоциации между пола и други аспекти на социалния живот. В много общества отношенията между мъжете и жените се изразяват чрез двойки противоположности, които се свързват в семантични редици. Например асоциирането на мъжете с категориите “високо”, “дясно”, “горе”, “сила”, а на жените с техните противоположности – “ниско”, “ляво”, “долу” и “слабост”. Тези асоциации не се унаследяват чрез биологичната или

социалната природа на половете, а са културни конструкти, които се подсилват от социалната активност, която едновременно ги определя и се определя от тях.

При анализа на “мъжкото” и “женското” в една култура като символни категории или като социални структури, предимството на антропологията се съдържа в тъждествеността на очакванията и преценките на отделните култури по отношение на това, какво означава да бъдеш “мъж” или “жена”. Подобен анализ ни води до някои означения на идеалните (моделни) поведения на мъжа и на жената в техните различни социални роли, които (идеалните поведения) могат след това да бъдат съпоставяни с действителните поведения и задължения на представителите на двата пола в една конкретна култура.

Един от примерите за символно конструиране на пола и оттам отношение “мъжко” – “женско” в социален аспект, формиращ асиметрия, е концепцията за замърсяването. Поведенческите табути (забрани) и ограничения, които много жени трябва да спазват след раждане или след менструация, ни показва как хората се категоризират един друг и така структурират своя социален свят. Един анализ на вярванията, свързани със замърсяването, както и връзката им със сексуалните идеологии, би разкрил много неща, тъй като тези вярвания често се асоциират с естествените функции на човешкото тяло. В целия свят, в архаичните култури, могат да бъдат намерени примери за възприемане на жената като “замърсяваща”, било по принцип, било в определени ситуации. Примерът, който ще дам (по Д.Гудейл, 1980), е от Меланезия поради богатството на етнографския материал по отношение на вярванията за замърсяването и антагонизмът между половете в такива групи. Сред племето **каулунг** в Меланезия жените се считат за “замърсяващи” от периода преди пубертета до след менопаузата, като стават особено “опасни” по време на менструация и раждане. През този период жените трябва да стоят далеч от градини, жилища, водни източници; жената трябва да внимава да не се докосва до нищо, с което мъжете могат да влязат в контакт. Женското замърсяване е опасно само за възрастните (зрелите) мъже, които могат да се разболеят при досег с нещо, което е замърсено или да попаднат директно под силата на замърсен предмет или на жена, носеща замърсяване. Обикновено замърсяването се пренася в нисходяща вертикална посока (отгоре надолу по кръвнородствена линия). По време на менструация и раждане замърсяването се разпростира извън жената и това прави необходимо нейното отделяне от всички места и предмети, използвани и от двата пола. Като резултат жените се изолират по време на менструация и раждане далеч от главните жилищни и стопански райони.

В заключение Д.Гудейл обобщава, че разбирането какво е да бъдеш мъж или жена в едно общество е определено от конкретната култура и позволява различни групи да могат да виждат и да преживяват неща по различен начин – това, което за едни е природа – култура, за други може да означава нещо друго и дори за тях да не съществува подобна опозиция (Гудейл, 1980).

Друг пример - на М.Мийд от островите Самоа - е показателен за многообразието на тези отношения. Там жените са по-големи индивидуалисти, по-ревниви и участват в повече свадни помежду си. Омъжените жени често се карат за реалното притежание на един мъж и тези битки понякога се решават с

отхапване на носа или ухото. Мъжете обаче не се чувстват засегнати, ако съпругата им ги напусне, стига новият ѝ мъж да е с по-нисък ранг в общността. Изобщо при самоа спазването на йерархията гарантира спокойно и безметежно съществуване на индивида (Мийд, 1999:87-125).

Навсякъде в Австралия са разпространени обичаи на отдаване на жени под наем за определено време или завинаги. За мъжете аборигени е прието да предоставят своите жени на други мъже в знак на дружба, като съчувствие или вежливост, за да се възмезди обида или взаимна на вещи и услуги. Например на човек, който тръгва на дълъг път, на човек, с когото са враждували и т.н.

Австралийският брак несравнимо по-силно ограничава свободата на жената, отколкото на мъжа. Бр.Малиновски, в книгата си за австралийския брак, пише – съпружеските задължения обвързват жената, но бракът дава предимства на мъжа, заради които той не се разделя с нея.

Мъжете имат знания в религиозната обредност; свещената митология; историята на племето; изобразителното изкуство, танцът, пеенето; във всичко това участието на жената е силно ограничено; жените не рисуват, рядко пеят солово, разказват им се общодостъпните версии на митовете.

Мъжете и жените са еднакво въввлечени в тотемния живот на аборигените – всички обитават свещения свят на съновиденията, където се намират душите на хората до раждането и където отиват след смъртта си; но само мъжете могат да бъдат посредници между хората и света на съновиденията; нормите, регулиращи религиозния живот така са устроени, че жените да нямат физически контакт с могъщи магически свойства – тотемите, свещените митове, песните и символите.

Без да настоявам на каквито и да било типологични съответствия, които са немислими за толкова различни в културно и историческо отношение цивилизации, ще приведа и примери от българската традиционна култура, които показват универсалното във възприемането на половата диференциация. За “нечистотата” на жената в българската традиционна култура има множество примери: ритуални и от сферата на всекидневното поведение – да кажем, строгите ограничения, наложени върху магическата сила, скрита в менструалната кръв – допирът до нея може да има опасни последици като прихващане на мундарлък (екзема). В българската обредна култура всички роли, които може да заема омъжената жена са забранени за жената в мензис. Тя не може да меси обредни хлябове, да коли жертвено животно, да участва в аграрните ритуали – вършитба, сеитба, оран и пр. (Христов, 1999, 73).

Друга редица забрани са свързани с младата невеста. Непосредствено след сватбата невестата се смята за “нечиста” (при капанците например този период продължава до 40 ден), и за да предпази близките си тя не стъпва боса по земята, да не се засуши, не да се съблича, да ползва вода заедно с другите от семейството и т.н.

Още по-категорично се възприема жената като замърсяваща сред мюсюлманите в България. Много теренни записи показват, че и в наше време

мюсюлманите спазват традиционни забрани, свързани с женското тяло, които предпазват от “замърсяване” останалите членове на общността (децата, мъжете, възрастните жени). Тези отношения и културни импликации са достатъчно добре изучени и описани затова ще дам само един пример – с погребалната обредност. При мюсюлманите при погребението на жена се следи ритуалното платно (кефинът) да обгръща плътното тялото на жената и да я обвива седем пъти, като така само частично се преодолява нейната замърсяваща сила и близките спокойно могат да посещават гробното място. Дори и при спазено това условие обаче те не са изцяло защитени и затова гробът на жените се копае на такава дълбочина, че когато, според фолклора на българските турци сунити да речем, Аллах извика при себе си душата на починалата жена и тя се изправя в гроба, гърдите ѝ да останат под равнището на повърхността. По-подробно от гледна точка на етничните представи за мъжко и женска подобни въпроси са разгледани в студията на М.Елчинова за телесните измерения на етничното (Елчинова, 1996).

М.Митерауер подробно разглежда проблематиката в изследванията на пола на Балканите в няколко представителни монографии – на Вера Ерлич, Бете Денич и Дуня Ритман-Аугустин. Общото в тези съчинения според Митерауер е акцентът върху властовите отношения между мъжете и жените и техните изразни форми. Авторът анализира примерите от различни балкански култури и стига до извода, че особено важни при разпределението на половоспецифичните роли са икономическите условия и по-конкретно разделянето на труда, а в социокултурен план – наличието на силно изразен “патриархален режим” на тези култури.

Самият М.Митерауер развива тезата за “мъжка доминация” в културите на балканските народи и за една не по-малко специфична женска субкултура, която, поне в недалечното минало, е давала на жените ако не реална власт, то не малко влияние върху жизнения свят на мъжете. Митерауер засяга и перспективната тема за формите на религиозна принадлежност и труд, които променят културния модел на половоспецифичното разпределение на ролите – например отглеждането на тютюн при мюсюлманските семейства на Балканите (Митерауер, 2001:275-278;279-281).

Един от по-слабо засяганите въпроси в тази област е наличието на роли, обусловени от пола, но непряко свързани с труда, а преди всичко с ритуалната и, ако мога така да я нарека, сфера на посредничеството. Затова именно се спирам на класическия пример за роли от традиционната култура на Балканите: на мъжа ковач и на жената-баячка.

Какво е мястото на ковача в традиционните култури на Балканите? Вероятно няма друг занаят, който да е така непосредствено свързан с традиционната култура и световъзприемането на хората от средновековието почти до средата на 20 век като ковашкият занаят. Той се намира в зависимост от рударството и желязодобиването. Съществуването му е регистрирано през цялото време на османо-турското господство, когато малки ковашки работилници е имало във всички градове и по-големи села. Там са били изработвани най-различни селскостопански оръдия: мотики, копачи, лемежи, палешници, косери, лопати, коси, сърпове и пр. Предмети на

този занаят са използвани и в строителството (ковани гвоздеи), в дървообработването (брадви, тесли, длета, клинове), и, разбира се, в битата на хората – огнищни прибори, подкови, мелнички и под. В ковашките работилници са се изработвали още оръжия и предмети на изкуството.

Това широко присъствие на коването и ковача в цялото всекидневие на човека се пренася (чрез магическото символика на желязото и огъня) и върху ритуалния свят. Много обреди са немислими без присъствие на ковача, вече в качеството му на обредно лице – например сватбената обредност, също при нов огън, при лекуване и пр.

Жената лечителка – баячката – е основна социално-антропологична фигура във фолклорната култура. Наблюденията на авторите, отблизо занимавали се с този персонаж са, че в селищната общност все още се споделя убеждението за наличието на тайна при магичния ритуал на баенето и нейното разкриване ще разруши или отнеме силата, която води до положителен резултат. Все пак отчита се и известна профанация, снизяване на магическия ритуал. Тайната вече не се пази толкова строго, възможно е да се сподели с чужди хора, ако не представлява опасност изземването на властта, която познаването ѝ носи на конкретния човек (според изследване на И.Тодорова, фактът, че записът се прави от фолклорист, чиито намерения не включват ползване на знанието, а само регистрирането му, прави възможно предаването на това тайно знание – вж.Тодорова, 1992:45-47).

В едно изследване на М.Беновска-Събкова става дума за символна употреба на хляба като средство за любовна магия: замесването на хляб с мляко от майка и дъщеря кърмачки “може да се разглежда като символично усиляване на женската жизнена сила чрез удвояването на биологично диференциацията жената признак “кърмене” (Беновска,1997:140). В Родопите обаче има документирана ендемична практика на магия по същия начин, но с цел да причини болест или смърт: магьосниците месят особени колачета от брашно, пресято през обърнато сито, пекат се на обратната страна на подницата и престояват една нощ върху очите на мъртвец. Когато погледнат през отвора на такова колаче, се разболява и умира. Магьосницата е гола и гологлава, месенето се извършва в полунощ – всички знаци на отвъдното са налице и те бележат особения статус на месачката, на магьосницата. Този статус и дава сила и власт да преобръща и социални отношения- връзка между младите, връзки в семейство, между роднини и съседи и т.н. (Беновска 1997:141).

Литература

- Елчинова, М. Жената на Балканите между традиция и модерност: роли, статус, ценности. – В: Тя на Балканите. Благоевград, 2001.
- Колева, Д. Мъжки работи, женски истории: проблематичността на опита и гледната точка на жените през погледа на устната история. – В: Тя на Балканите. 254-260.
- Гаврилова, Р. Жени в градовете, деца в селата. – В: Тя на Балканите. 261-266.
- Митерауер, М. Полови роли и половоспецифично разделение на труда в историята на Югоизточна Европа. – В: Тя на Балканите. 275-282.
- Бочков, П. Пол и социални роли в селищната общност. – В: Локални общности.Т.1. Съст.Ир.Бокова, С., 2000.
- Тодорова-Пиргова, И. Властта на “тайното знание” в нейната културно-антропологична интерпретация. – Български фолклор, 1994, кн.2, 30-39.
- Бочков, П. Етнически образи на мъжкото и женското: власт и компетентност. – Български фолклор, 1999, кн.4, 36-43
- Мийд, М. Жителите на остров Самоа. – В: ABC на етнологията.- С., 1999.

- Bockov, P. *Naida* ili folklorna scientia sexualis. – In: *Erotsko u folkloru slovena*. Beograd. 2000, 436-442
- Shery Orthner and Harriet Whitehead (eds.) *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1981
- Henrieta L. Moore. *Feminism and Anthropology*. Polity Press, Cambridge, 1988.
- G.I.Peterson, S.B.Kaisler, P.A.Goldberg. Evaluation of the performance of women as a function of their sex, achievement and personal history. - *Journal of Pers. and Soc. Psychology*. 1971, Vol.19
- J.E.Hunter. Images of Women. - *Journal of Soc. Issues*, 1976, Vol.32
- C.Huici. The individual and social functions of sex role stereotypes.- In: H.Tajfel (eds.). *The Social dimension*. Vol.2, Cambridge, Paris, 1984
- D.N.Rubble, T.L.Rubble. Sex Stereotypes. - In: A.G.Miller (ed.) *In the eye of the beholder, contemporary issues in stereotyping*. NY, 1982; B.S.Wollston, V.E.O Leary. Sex makes a difference: differential perceptions of women and men. - *Review of Pers. and Soc. Psychol.*, 1981, Vol.2
- A.Oakley. *Sex, Gender and Society*, London, 1972
- J.Bamberger. The myth of matriarchy: why men rule in primitive society. - In: M.Rosaldo and L.Lampher (eds). *Women, Culture and Society*, Stanford University Press, 1974
- M.Douglas. *Purity and Danger*, Routledge and Kegan Paul, London, 1966
- C.Maccormack and M.Strattem (eds.), *Nature, Culture and Gender*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1980
- Етническите стереотипи на мужското и женското поведение. СПб, 1991
- Драгнева, Р. Стереотипи на общуване в семейството. С., 1990
- Елчинова, М. Телесни измерения на етничното. - *Български фолклор*, 1996, кн.3, 78-83;
- Беновска-Събкова, М. За една негативна магическа употреба на хляба. – В: *Хлябът в славянската култура*. ЕИМ БАН, С., 1997, 138-144.
- Христов, П. Норми на поведение в традиционното българско село в Средна Западна България от началото на XX век. С., 1996 (дисертация).
- Иванова, Р. Знаковата същност на сватбените хлябове. – В: *Хлябът в славянската култура*, 22-28.
- Тодорова-Пиргова, Ив. Човек и ритуал. Университетско издателство “Св.Кл.Охридски”, С., 2000 (главата “Обредна роля и социална роля”, 21-69).
- Христов, П. Момата и момъкът в българската народна култура – аспекти на предбрачното общуване. – *Етнология*. 3, С., ДИОС, 1999, 62-120.