

РОДОВИТЕ РЕЛАЦИИ ВО ОБРЕДНИТЕ ПОВОРКИ

Катерина Петровска – Кузманова

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје, Македонија

Анстракт: Прашањето за родовите релации во обредните поворки е тесно поврзано со инверзијата и траверстијата. Во текстот ова прашање се разгледува преку траверстијата во фолклорот што претставува предизвик за есенцијално и биолошко доживување на родот како продукт на општествената конвенција. Родовата инверзија која ја среќаваме во обредите со маски е еквивалентна на онаа што се појавува во женските пролетни поворки. Овие релации во текстот се разгледуваат преку споредба на ликовите и улогите во обредните поворки како што се: василичарите, суроварите, џамаларите, од една страна и лазариците од друга страна. Во двата вида обредни поворки евидентно е присутна контаминација на симболичките елементи со витешките игри и свадбените процесии, на интерпретативното ниво на презентација. Тоа го отвара прашањето колку овие претставувачки форми влијаеле на губење или зацврстување на хиерархијата, како степен на инхерентна конфликтност, поврзана со дефинирањето на родот. Од истражувањата во оваа насока може да се согледа на кој начин се драматизираат силните конфликти во рамките на родовата хиерархи-

ја во фолклорот. Во таа смисла овој текст се фокусира на културолошката презентација на обредот како фолклорен текст од една страна и од друга страна на дисторзијата што ваквите презентации ја предизвикуваат во однос на заедницата.

Клучни зборови: обредни поворки, траверстија, родова инверзија, иницијација, андрогин.

Прашањето за родовите релации во обредните поворки е тесно поврзано со инверзијата на моќта во поворките со маски. Со замената на родовата припадност учесниците во маскираните поворки внесуваат неред во природниот ред и ја менуваат својата индивидуална улога во светот. Секако дека не е можно да се опфатат сите инверзии и игри со родот, особено во сите видови на современи поворки со маски, затоа овде ќе се задржиме на два вида обредни поворки: василичарски (суроварски, џаламарски и сл.) поворки со маски и лазарски. Двата вида обредни поворки се тесно поврзани со иницијацијата, па според тоа може да се каже дека траверстирањето крие во себе голем број на пародиски црти, со што ја предизвикува интенцијата да се постигне некаква макар илузорна целина, со

која се стимулира појавата на сакралната магиска сила, преку која учесниците во обредните поворки имаат две функции, првата се однесува на регулирањето на односите меѓу општеството и природата од една и меѓу индивидуата и општеството од друга страна.

Во обредните поворки со маски што се јавуваат во Македонија за време на некрстените денови, а најчесто на 13-14 јануари, наоѓаме голем број заеднички елементи. Тие групи се разликуваат според именувањето бројот на учесниците и реквизитите што ги носат, но во суштина нивната функција и цел во обредноста насекаде е иста. Тоа можеме да го согледаме во фактот дека тие најчесто ја претставуваат сведбената поворка, со задолжителни улоги како невеста, зет, баба, водач на групата (гатач, гатал), кој во некои региони се именува како свекор, поп и сватови. Костимите, маските како и многубројните прирачни реквизити, им даваат посебно обележје на овие обредни поворки. Општо кажано во нив преку маската ликот се типизира и се прави препознатлив за околината. За овие групи е карактеристично дека се составени од момчиња кои ги реализираат улогите на невестата и бабата и другите женски ликови што се појавуваат во поворката. Во суштина станува збор за пародиско-гротексни, но и не помалку моќни ликови на жени кои ги играле и ги измислувале самите мажи. „Всушност појавата на преоблекување на облекување од спротивен пол – позната како траверсизам, е карактеристична за дванаесетте зимски денови во периодот на краткодневицата. Како таква претставува манифестација на недефинираното и симбол на исконското единство. Познато е дека травестијот се сретнува и во шаманизмот, на пр. во многу

иницијациски свечености каде што може да значи губење на идентитетот, односно смрт пред новото раѓање“ (Здравев - Вражиновски, 1998, 67). Ова може да се потврди преку низа елементи како што се обиколките куќите на верените од страна на маскираните лица што ни укажува на врската со сколпувањето на бракот. Истовремено на интерпретативно ниво е значајно да се разгледа инверзија на полот можеме да ја толкуваме и како ритуална иницијација која содржи претставувачка симболизација на митот за андрогинот, односно божествениот совршен спиритуален спој на машкиот и женскиот елемент што се остварува со бракот, за што сведочи пререзистентност на митот за андрогинот во книжевноста и ритуалите во светот. Во оваа светлина Елијаде ги толкува и примерите на траверстија во некои Европски пролетни обичаи на земјоделските средини (Eliade, 1962, 140). Во оваа насока оди и Иванов кој траверстијата во обредите со маски ја објаснува со култот на андрогинот (Ivanov, 1984, 13-20). Според него архетипот на андрогинот е во корелација со ритуалното тежнење за воспоставување на целината, за јакнење на идентитетот и кохезијата во заедницата. Архетипот на андрогинот како безвременски составен дел на човековата свест може секако да биде извор на поединечните култови, темелени врз митовите за андрогинот во различни цивилизации и во различни времиња. Мажот облечен во старица не е маж туку баба. Бабата по правило е диференцирана од другите ликови и е облечена во износени старечки облекувања, а во рацете скоро секогаш држи фурка вретено или предило. Овој лик во јужнословенската обредност е поврзан со култовите на плодност, а според некои автори се работи за ре-

минисценции на култот на родилката и доилката од типот на Големата Мајка, преку кој се симболизира животот и женскиот принцип (Светиева, 1998, 11). Ликот на бабата најчесто е претставен со грпка или со стомак, некаде носи бебе во рацете, а почесто фурка и преде на неа, таа е предмет на желба на маскираните изведувачи, често со неа изведуваат дејства кои се во сферата на сексуаолноста. Предењето што таа го прави како и зборовите „Саде предам, саде везам и неможам да ги променам“ која се однесува на нејзините синови укажува на нејзината прародителска улога на се што е живо, а воедно и на судбината на човекот. Нејзината фурка го симболизира самиот живот, а вретеното животот кој постојано се намотува најавувајќи ја смртта. Невестата исто така е изледелен лик облечен во износена невестинска облека, таа понекогаш е бремена или носи бебе во рацете. Таа е централна личност во обредот маскираните ја задаваат со долги стапови што асоцираат на машкиот полов орган, познати како коледашки, а во некои варијанти на овие поворки се обидуваат и да ја грабнат. Нејзината симболична улога особено се истакнува во регионите каде се изведува сцената со умирањето и оживувањето на еден од учесниците во поворката. Во некои варијанти овие ликови се јавуваат во парови па така невестата оди заедно со зетот, а бабата со дедото, исто така овие ликови во некои варијанти се заменуваат со циган и циганка или кум и кума и во двата случаи тие носат дете/бебе. Треба да се напомене дека освен ликови базирани на траверстија во маскираните обредни поворки учествуваат и двополни и бесполни битија: најкарактеристична маска од овој вид е баба и дедо, ова маска е карктеристична и традиционална за Сло-

венија и Хрватска, но во 2008 година се појави и кај нас во рамките на Вевчанскиот карневал. Се работи за комбиниран маскиран лик составен од кукла и човек. Од аспект на траверстија овде ќе забележиме дека оној што ја носи оваа маска всушност заедно со куклата ги обединува двата рода. Во сите случаи нивната функција во обредот останува иста, алудира на магиски и митски симболи поврзани со плодноста на жената и на земјата. Но овде не станува збор само за плодноста: „новогодишните ергенски обичаи завршуваат со новото раѓање, како во природата така и во социумот. Социјалниот почеток пак е најраширената космичка организација“ (Габровски, 1989, 33). Анализата покажува дека смисловно овие ликови се ограничено поврзани и взаемно заменувачки во различните текстови, при што митското мислење не дозволува да се смени саканата насока, по која треба да се ориентира затоа што евентуалното вкрстување на патиштата би довело до изметсување на редот на земјата. Во тоа се согледува и регулативната функција на овие поворки: „Момчињата кои учествуваат во овие поворки мора да поминат низ фаза на учествување во обредите секогаш предводени од зрели и сексуално активни и докажани членови на заедницата отворајќи им притоа нови видици и сознанија за светот што ги опкружува. Прифаќајќи ги културните модели новите полноправни членови на заедницата минуваат низ динамичен процес на социјализација. Тоа би значело дека возраста на учесниците има функција на социјална регулација. Момчињата низ обредите треба да покажат, да учествуваат да се формираат како возрасни машки членови, зрели за женење. За овој обреден комплекс често се вели дека е ергенски, при што секо-

гаш се нагласува дека овие обреди претставуваат систем во кој персоните поминуваат од една во друга возраст, социјално ниво и статус, односно умирање на стариот и оживување на новиот живот и квалитет“. (Ристески, 1996, 49-50).

Имајќи ги предвид истражувањата во однос на родовата припадност на ликовите кои се појавуваат во маскираните обредни поворки ќе забележиме дека во Македонија и на повеќе места во Балканот, ја изведуваат само мажи, додека во Славонија според Никола Бонфачиќ-Рожин (Nikola Bonfascić Rozin, 1976, 8-16) ја изведуваат и мажи и жени. Исто така обредното бричење кое во свадбите или во обичаите со маски секаде во поголемиот дел на Балканот е машка улога на некои Хрватски острови овие улоги им припаѓаат на жените. Во смисла на полната инверзија што се среќава во обредите со маски во Хрватска, Лада Чале-Фелдман дава пример на машко-женски бушари, според кажувањето на Марија Живковиќ од Беравас Р. Хрватска, родена 1911, мажите ги преземаат женските улоги на жетвари и оние што носат ручек, а жените се јавуваат во машки улоги на кочијаши, орачи, волови и сејачи. Овој пример таа го зема за илустрација на интересни полови изведувачки и дијалогски комбинации што настануваат за време на размена на репликите на маскираната поворка и нејзините гледачи. Најпрво мажите им дофрлаат на жените во поворката, преоблечените мажи потоа „мажите“ од поворката разменуваат со жените двосмислени ласцивни реплики, за да потоа следи меѓусебен разговор меѓу „мажите“ и „жените“ во поворката нижејќи реплики во кои се преплетуваат магиски содржини врзани за плодноста на жената и земјата со алузиите на општествената културна и супкул-

турна регулација на машко-женските односи. На крајот и жените и мажите им дофрлаат на „мажите“ подсмешливи забелешки (Čale-Feldman, 2001, 199). Овие податоци ни даваат уште еден аргумент дека од денашна перспектива не можеме да тврдиме дека на жените од секогаш им било забрането учеството во обредите со маски или дали забраната се однесувала на одделни прилично долги временски периоди. Овде ќе се потсетиме на фактот дека во старата Грција, како и во стариот Рим постоеле ритуали на пожелуваните женски социјални функции на мајка и ткајачка-есенските ритуали на плодноста во чест на божицата Деметра, како и на широко познатите Дионизиски празнувања, додека женската треврестија се врзува за андрогиниската митска подлога во рамките на Афродитините свечености. Но исто така, во Рим постоеле матроналиски свечености, чии одгласи наоѓаме во поедини подоцнежни христијански празници.

Во списите исто така е забележано дека во времето на Јустинијан имало костимографска инверзија на родните улоги на првиот ден од месецот март (Вароја, 1979, 389 - 407). Лада Чале Фелдман смета дека размислувањата во насока на тоа дали ваквите изведувачки форми влијаеле на рушење или зацврстување на половата хиерархија, како и на степенот на инхерентната нејзина конфликтност, може да биде само предмет на погодување. Затоа што, не треба да се заборава дека „субверзивниот или трансгресивниот потенцијал“ како дел од симболичката практика и нејзиното значење може да варира во однос на околностите поврзани со појавата, посебностите на институционалната и културната сместеност на изведбата“ (Howard, 1993, 20).

Во овие постапки се забележува иницијациската функција на ритуалната симболизација на андрогиноста по пат на травертизам, бидејќи иницијантите се сметаат за асексуални битија кои можат да се здобијат со сексуален идентитет, со половата посебност, детерминираност, различност и „половичност“, значи подготвеност за брак, дури откако поминале низ ритуалниот живот на коегзистенција на половите, на митската изворна полна „целосност“ на андрогинија. Симболизмот на полот во некои општества може да биде сфатена на следниот начин: „Склопот на идентитетот е последицата на динамичната рамнотежа меѓу хетерогените биолошки и сексуални принципи, а ритуалот треба да посредува во нивното влијание реформирајќи ги неговите размери (...) од една страна со културални артефакти со строго над кодирање, се засилува гениталната припадност и нејзините етнолошки знаци за да создаде од нив модел на идентитетот, додека од друга страна со прикриени процедури се настојува да се отелотворат доблестите на другиот пол кои треба да се имитираат особено претворајќи се за волја на здравјето на сопствениот пол. Ритуалот треба наизменично да ги обединува двете барања, не само за да ги илустрира туку и да ги задоволи.“ (Breton, 1989, 143-146).

Исто како ергенските обредни поворки така и женските обредни поворки *Лазарките* (кои се среќаваат на целиот балкански простор со други називи како на пр. *Кралицы* и *љели*) според Лада Чале Фелдман можат да се елаборираат преку мотивот траверстијата. Нејзината работа се темели врз бројните рецентни истражувања кои се занимаваат со улогата и репрезентацијата на полот/родот во различните предметни подрачја. Тоа може

да потврди и преку исклучиво женското учество и машките карактеристики на *кралиците/лазарките* (машки предмети за облекување, реквизити и улоги). Кај нив за разлика од другите поворки од овој вид маскирањето се врши преку облекувањето во народна носија и укажувањето на интензивната симболика на облеката во текот на празникот. Лазарувањето како и коледувањето не претставува ставање на специјално направени маски туку се заложува за ритуалот преку облекувањето и интензивната симболика во празничната облека. Лазарувањето исто така има и иницијациски аспекти, преку учеството на младата девојка во тој обичај таа се легитимира пред заедницата и влегува во социумот. Тоа особено се гледа при лазарувањето во Бугарија каде особено внимание се посветува на возрастната разлика, која се одразува преку облеката и накитот, повозрасните *Лазарки* имаат повеќе елементи од невестинската носија на себе од оние помалите. *Кралиците* како и *Лазарките* пред куќите кои ги посетуваат ја изведуваат својата игра (цела или само парчиња, или бавно оро во полукруг) и пеат соодветни песни. Песните се разликуваат во зависност од тоа дали во куќата има момче за женидба или девојка за мажење, или упатени и прилагодени на домаќинот. Според Лада Чале Фелдман овде станува збор за контаминација на симболичките елементи на витешките игри и свадбената процесија, па во интерпретацијата треба да се има предвид дека овде инверзијата на родот овде е во особена врска со склопувањето на бракот. (Čale Feldman, 1997, 89).

Трансвертизмот е форма за скандалозниот предизвик на есенцијалистичкото биолошко доживување на полот: тој открива во која мерка родот е

продукт на општествената конвенција, проектирано ефикасно „маскеради“ до костимографски реkvизити арбитрано сраснати со половата разноликост. Сеакако дека кај кралиците љељите и лазарките импликациите на оваа претставувачка преобразба ќе бидат поинакви одошто во обредите со маски или во современите карневали, иако на месата се допираат до него. Треба да се нагласи дека овој ритуал кој се одвива во Македонија се одвива на Лазарова сабота, во форма на обиколка на посебно облечена и опремена женска група по куќите со обредните поздрави, песни и игри. Овие обредни поворки досега главно се истражувани од истоириско етнографски аспект, додека фактот дека го изведуваат главно жени, од кои некои превземаат карактеристични машки предмети за облечување и реkvизити (шешир, сабја/јатаган), учеството на машки лазар (како и машките свадбени улоги на девер и бајрактар), ретко се зема како важен дел на негова експликација. Во овој однос треба да се издвои мислењето на Маријана Гушиќ, која за кралиците во Хрватска ќе каже: „Обредната група се состои од кралеви и кралици. Крелевите по правило се девојки удавачи, значи женски лица, девојки кои превземаат машки назив, па симболично и машки лик. Тоа го препознаваме по симболите, машкиот шешир и сабја. Тука е на дело етнолошкиот мотив на траверстија, маскирање. Женските лица во овој обред примаат одредена општествена задача која може да ја заврши само во машки лик. Зошто? Очигледно затоа што само скриен во туѓиот лик можел да се спротивстави на некои непријателски сили и тоа ја озаначува апотропејската траверстија. (...) Девојките преправени во машки лик терба да ги одбиваат лошите сили

од помладите иницијанти“ (Gušić, 1967, 26) Според ова може да се заклучи дека улогата на овие ликови е вршење на иницијација т.е. на воведување на помладите членови на заедницата во кругот и правата на возрасните. Оваа се вклопува во теоријата на Елијаде според која тој укажува на иницијациската функција на ритуалната симбилизација на андрогиноста преку траверстија, бидејќи иницијантите се сметаат за асексуелни битија кои можат да се стекнат со свој сопствен идентитет, родова посебност, детерминираност, различност и „половичност“, значи спремност за брак, откако поминале низ ритуалното живеење на коегзистенција на половите, на митската родова „целосност“, андрогинија.

Нивната траверстија (андрагонизам) е уште една паралела кон етичката амбиваленција на митот во течението кон целината. Во претставите од различните култури машките и женските ликови се претставуваат преку оние темпераменти кои културата ги препознава како „природно“ соодветни за родот и ликот. Ова претставување е толку длабоко условено што е невозможно да се прави разлика меѓу род и темперамент. Кога изведувачот игра личност од спротивен пол, неговата идентификација со специфичниот темперамент на едниот или другиот пол е напукната, тоа особено се гледа во фактот што при маскирањето не се инсистира на потполна трансформација. Тоа е можеби мигот кога спротивностите меѓу секојдневното и несекојдневното однесување го напушта физичкиот план и досегнува друг непрепознатлив на прв поглед. Неговото физичко и духовно присуство се открива низ пукнатината - која во претставата се прифаќа парадоксално. Идејата за соединување,

помирување (на смртното и бесмртното) тешко може да се вклопи во процесите на појмовното мислење на кое сме навикнати денес во науката. Тие идеи се формирале во митското мислење со помош на симболите и овозможувале на нашите предци изделување од времето, заборавот на смртноста и учеството во создавањето на светот во новиот почеток. Лозица смета дека долговечноста на симболите со отворено значење упатува од она страна на неисториската и атемпоралната природа на исконското и светото, а од друга страна напуштањето на паганското обредно значење на тоа како се менува поетскиот процес во кој учествува секое ново поколение на учесници и гледачи, со варирање на изведбата, промена на хиерархијата на функции и додавање на нови значења на истите симболи во процесот на комуникација (Lozica, 2003, 211).

Што се однесува до играњето на женските улоги од страна на мажите треба да се каже дека постои долга доминантно машка изведувачка и рецепциска практика што веднаш отвора една од своите опсени авантури: во случаите со женските улоги едниот пол го земал идентитетот на другиот, а на улицата или на сцената пред гледачите играло и зборувало хибридно битие и маж и жена, ни маж ни жена. Дури и повеќе според некои истражувачи под фиксната женска маска проговарала и реално се остварувала машката слобода на јавниот глас и настап. Значи телото на жената кое заради својот пол, својата природа и физиолошката потенцијална примамливост не смеело (или само ограничено) смеело да се појави како изведувач на улица (Nicholson, 1991, 290-313). Но, од друга страна, истото од машка гледна точка можело сосема

ефиксно да се претстави и толкува како маска и костим, значи исклучиво како културално, социјално и историски кодирани, според тоа и квалитативно и вредносно променлив конструкт род. Понатаму, актерската лична слобода на интерпретација можела сепак на женскиот лик да му даде перформативна сила која во ликот можеби и не била запишана, исто како што можела неговото значење, без обзир на пердлошката, пародиски да го стави на подсмев. Иамјќи ги во предвид веќе изнесените податоци, како и податоците што ни ги даваат други автори ќе забележиме дека од фолкорните преку непрофесионалните до професионалните сцени постојано постои бројчана и квалитативна асиметрија меѓу машките и женските изведувачки удели од една страна и машките и женските имагинарни битија од друга, како и родниот/половиот состав на публиката од трета страна.

ЛИТЕРАТУРА:

- [1] Baroja Julio Caro, 1979, *La Carnaval*, Galimard, Mayenne;
- [2] Bonfačić Rožin Nikola, Ivan Lozica, 1976, *Narodne dramske igre u Gundincima i Babinoj gredi*, rkp. IEF-a 972, 8-16 1 26-28;
- [3] Breton Stephane, 1989, *La mascarade des sexes*, Calmann-Lévy, Paris;
- [4] Čale Feldman Lada, 1997, "Slavonski folklor i pučki igrokaz: jedno moguće (meto-dološko) susretište", *Osijek i Slavonija – hrvatska dramska književnost i kaza-lište/Krležini dani u Osijeku*, 1996 (priredil: Hećimović Branko), Osijek-Zagreb;
- [5] Čale Feldman Lada, 2001, *Euridikini osvrti*, Naklada MD, Centar za ženske studije, Zagreb;
- [6] Gušić Marijana, 1967, „Običaj ljelja kao historiski spomenik“, *Narodni običaj Ljelje –Kraljice (Gorjani- Đakovština) kao historiski spomenik Jugoslovenska akademija znanosti I umetnosti*, Zagreb, 23-41;
- [7] Габровски Минко, 1989, „Преходот между старата и новата година у Българите“, *Етнографски проблеми на народната духовна култура* БАН, София, 12-49;

- [8] Howard Jean, 1993, "Cross-dressing, the Theater, and gender Struggle in Early Modern England", *Crossing the stage, Controversies on cross-dressing*, (Lesley F.), Rutledge, London and New York, 20-46;
- [9] Ivanov Vjačeslav V., 1984, „The semiotic theory of carnival as the inversion of bipolar opposites“, *Carnival! Approaches to semiotics* 64, Mouton, Berlin-New York-Amsterdam, 11-35;
- [10] Lozica Ivan, 1990, *Izvan teataru*, Hrvatsko društvo kazališnih kritičara i teatrologa, Zagreb;
- [11] Lozica Ivan, 2003, *Poganska baština*, Golden marketing, Zagreb.
- [12] Nicholson Eric, 1991, "Il teatro: immagini di lei", *Storia delle donne in Occidente. Dal Rinascimento all'età moderna*, (Zemon Davis N. Arlette F.), Laterza, Roma-Bari, 290-313;
- [13] Здравев Ѓорѓи, Вражиновски Танас, 1998, „Костимирањето и маскирањето во зимските обредни игри во Македонија“, *Маски*, Зборник на трудови од маѓународниот симпозиум 'Обичаи со маски' Вевчани –Струга, 1996, Музеј на Македонија, Скопје. 63-71;
- [14] Ристески Љупчо, 1996, „Регулативните функции во обредите со маски во традицијата на македонците“, *Маски*, Зборник на трудови од маѓународниот симпозиум 'Обичаи со маски' Вевчани –Струга, 1996, Музеј на Македонија, Скопје, 45-53;
- [15] Светиева Анета, 1998, Еротските елементи во обредите со маски кај Македонците, *Маски*, Зборник на трудови од маѓународниот симпозиум 'Обичаи со маски' Вевчани –Струга, 1996, Музеј на Македонија, Скопје, 7-13