

Мирослава Малешевих

ОБРАСЦИ РИТУАЛНОГ ПОНАШАЊА УЗ ПОЛНО САЗРЕВАЊЕ ДЕВОЈАКА

Савремена антрополошка теорија ритуала наглашава двоструку природу везе између овог облика формализованог и традицијом строго утврђеног симболичког понашања и друштвено-културног система у коме он постоји: с једне стране, ритуал у симболичкој форми преноси основне информације о друштвеном животу и друштвеним односима, одсликава их, у неким аспектима изражајније и једноставније него што се то може уочити у обичном, свакодневном животу. Друштвена стварност (односно неки њен сегмент) рефлектује се, као у огледалу, кроз симболичку структуру ритуала, који представља модел или слику те стварности. С друге стране, ритуал је и инструментални чин: „говорећи” о друштвеним односима, он их истовремено модификује и детерминише, утиче на њих (пошто ритуалне поруке имају за циљ да изазову одребене жељене ефекте на учеснике), па се може сматрати предлошком или планом „за” друштвену реалност коју одражава.¹

Социјална ситуација жене, њен друштвени положај, улоге и задаци, вредновање њеног укупног културног доприноса, исказују се и могу се сагледати и на суптилнијим нивоима, кроз ритуалну праксу својствену одређеној култури. Статус подређеног и мање вредног члана заједнице, који жени припада у патријархалним друштвима, универзална је чињеница и мени овде није циљ да ту чињеницу поново доказујем, преко познатих параметара (дистрибуције ауторитета и моћи, економске зависности/независности, права на одлучивање, присуства у јавном животу), или да, преко неких специфичности у друштвеном систему о коме ће се овде говорити, покушам да је преиспитам. Полазећи од наведеног тумачења ритуала, овај прилог има за циљ да установи начине на које се реални друштвени положај жене у нашој традиционалној сеоској култури одра-

жава на симболичком плану, кроз ритуал који прати појаву прве менструације, односно преко њега увођење, женског детета у ред одраслих девојака, у свет жена, да покаже принципе по којима ритуал елаборира постојеће друштвене односе.

Емпиријске чињенице на којима се анализа заснива прикупљене су непосредним теренским истраживањем у селима западне Србије међу српским становништвом православне вере. У облику у коме је забележен (на основу сећања интервјуисаних жена на сопствено проживљено искуство), ритуал је постојао у првој половини овога века.²

Појава прве менструације знак је девојчине не само биолошке већ и друштвене зрелости. Од тог догађаја она се сматра одраслом девојком, способном да рађа, па према томе и да се уда те је то прави тренутак да се њена зрелост и објави. Непосредно (или убрзо) после тога догађаја, девојка се свечано изводи у јавност (на вашаре, посела), укључује у групу зрелих девојака, удавача, озваничава се промена њеног друштвеног статуса. Иако је појава прве менструације дубоко лична ствар, која се таји чак и од најближе родбине, а поготову од мушкараца, овај догађај прати прилично развијен ритуал, који изводи сама девојка, углавном по мајчиним упутствима, или уз помоћ неке блиске рођаке, којој се не стиди да повери своје стање.

Према карактеру, правила која регулишу понашање девојке у току њеног првог менструалног крварења могу се поделити на: *забране* неких активности, које је иницијанткиња дужна да поштује, и *радње* које према добијеним упутствима треба да изведе, како би се обезбедио жељени исход.

Од тренутка кад је њено крварење идентификовано као менструално (кад се обратила мајци), па све докле оно траје, девојка се налази у посебном, ритуалном, „нечистом” стању. Верује се да је у том стању прљава и опасна, а истовремено немоћна и подложна штетним утицајима своје околине. Систем забрана (на пример, забрана прања, удаљавања од куће, рада у башти и кухињи, присуства на светим местима) је, према објашњењу самих извођача ритуала, усмерен ка два циља: заштити девојчине друштвене средине од опасног дејства њене „нечистоће”, и заштити ње саме, којој у овом стању, како се верује, прети низ магијских опасности.³ Ритуалне радње (међу којима, на пример, треба поменути ношење менструалне крви на лице, просинање воде под плодно дрво, чување окрвављене тканине) изводе се с циљем да се: а) редукује трајање и обилност крварења; б) обезбеди плодност у браку; в) утиче на број и пол деце које ће родити, г) обезбеди просиноци, односно повољан избор партнера за брак.

Оставимо за тренутак по страни табуе и задржимо се на радњама, које се изводе само приликом прве менструације (забране се понављају током сваког каснијег менструалног крварења). И без детаљнијег увида у сваки ритуални чин посебно, постаје јасно да се сви они односе на девојчин будући живот, на улогу зреле жене. Размотримо их редом: девојчица наноси крв на лице, изговара формулу „један, два”, распоређује своју крв женкама дивљих животиња, све с уверењем да јој, ако тако поступи, будућа месечна прања неће правити потешкоће, да је неће задуго одвајати од уобичајеног, свакодневног живота и послова. И особа која

даје упутства, и сама девојка знају колико кућних и других послова лежи на жени, колико заједница зависи од њеног рада. Удаљавање из нормалног живота због страха од нечистоће, по неколико дана сваког месеца, поготову у породицама у којима нема довољно жена које би могле да преузму део послова оне која је „нечиста“, ремети уобичајене активности домаћинства, нагомилава се и заостаје посао. Зато жена, из практичних разлога, настоји да преко магијске праксе утиче на смањење броја „нечистих“ дана, како би прекидање њених свакодневних обавеза прошло што неосетније. С друге стране, познато је да већина жена пред и у току месечног прања има различите физичке и психичке тегобе, да менструација може бити праћена болом, нервном исцрпљеношћу и променама расположења. У сеоској породици, оптерећеној послом, није се, међутим, много водило рачуна о психо-физичком стању и смањеној радној способности жене, редовно, сваког месеца. Специфичан положај жене у породичној заједници (мислим првенствено на младу жену, скоро доведену снаху), налагао јој је да прикрива стање своје евентуалне привремене неспособности за свакодневне радне обавезе, да се не жали, како се њено заостајање у послу не би протумачило размаженошћу и лењошћу. Кад се ово има у виду, сасвим је разумљива потреба да жена, од првог тренутка који је потенцијални почетак њених будућих тегоба, магијским средствима настоји да утиче на скраћење раздобља „нечистоће“ и „болести“ и убрза повратак у нормалан живот, за само „дан и ноћ“.

Поменуто је такође да девојка опсеца крваву мрљу са своје кошуље и чува је да би је употребила као моћно средство за обезбеђивање што већег броја просилаца. Ова радња недвосмислено указује на девојчин будући важан задатак, удају, односно налажење одговарајућег брачног партнера. У овој средини, познато је, живот изван брака сматрао се готово незамисливим, неожењене и неударе особе нису имале неки признат друштвени статус, а њихов се живот сматрао неуспешним и промашеним.⁴ Девојчица се зато током целог детињства припрема за тај значајан корак (на пример, такозвану „спрему“ за удају она припрема сама, већ од своје десете — дванаесте године). Јасно је да девојка која потпуно одговара културном стандарду своје средине (у овим крајевима посебно је цењена она која је поштена и из поштене породице, вредна и смерна), има више изгледа да буде тражена, да се пре уда.⁵ Велики број просилаца, заинтересованих за њу као потенцијалну удавачу, несумњиво говори о њеним вредностима и квалитетима, њеној цени, што утиче на њен повишени друштвени углед. То даље значи да велики број заинтересованих кандидата за женидбу пружа девојчиној породици могућност да бира, да одбије, да се определи за најповољнију прилику. Јасно да је потребно прибећи и магијским средствима како би се од првог тренутка девојчине биолошке зрелости, па према томе и њене спремности да се уда, и на тај начин обезбедило што већи број просилаца и што повољнија прилика за њено удомиљење.

Менструална крв поседује још једно моћно својство: верује се, наиме, да ће жељени мушкарац безрезервно припасти оној која га погледа кроз крваву мрљу од своје прве менструације. Окрвављена тканина се чува како би се једном, кад се за тим укаже потреба, употребила као средство помоћу којег ће девојка привући и опчинити момка кога воли. То је, наравно, у потпуној супротности с чињеницом да девојка не сме да се су-

протстави очевој одлуци да је уда за онога који је његов избор, а кога она, можда, не жели. Своју одлуку о избору момка, као што је познато, она није могла јавно да изрази, о њеној судбини одлучивао је породични колектив.⁶ Магијска средства су овде начин да се изазове љубав жељеног момка, да се он приволи да сам дође (баш он међу осталим момцима) и испроси је од оца. Веровање у њихову моћ помаже у грађењу илузије да девојка сама, уз помоћ магије, може унеколико утицати на сопствени живот, доносити сопствене одлуке или испунити личне жеље а да се притом, што је веома важно, не поремете породични односи, не изигра ауторитет оца, не иступи самовољно против одлуке породице. У друштву у коме су индивидуалне жеље подређене колективним, у коме је брак уговор двају породица, магијска пракса изазивања љубави жељеног мушкарца исказује се као друштвени канал који измирује конфликт између индивидуалних и колективних потреба, као средство помоћу којег се особи која нема право на лични избор пружа илузија да може, не реметећи прописана правила своје средине, одлучивати о сопственом животу. Исто је и кад су у питању момци. Они прибегавају сличним магијским средствима као и девојке, јер су и њихове личне жеље подређене вољи и одлукама колектива. Заједничка, стварна друштвена функција таквих ритуалних поступака исказује се овде као нека врста протеста младих против принципа патријархалног реда који не сме да буде нарушен, а у супротности је са њиховим индивидуалним жељама, али истовремено и као начин да се постојећи конфликт између потреба младог нараштаја, још не сасвим интегрисаног у друштво, и потреба породичног и ширег друштвеног система, измири и неутралише.

Конечно, не могу се заобићи радње којима се девојчица симболично уводи у материнство, у остваривање свог најважнијег животног циља, своје „природне“ предодређености. У култури у којој се брак без деце сматра несрећним и промашеним, а жена због те эле судбине углавном сама сноси сав терет одговорности,⁷ природно је настојање да се од првог тренутка у коме је постала биолошки способна да зачне и рађа, осигурају њене репродуктивне способности. Магијски чинови које девојчица, следећи инструкције, изводи, треба да обезбеде њену будућу плодност, могућност да рађа много и лако. А с обзиром да је мушко потомство у патријархалној заједници важније и жељеније од женског, и да је положај снахе која рађа наследнике рода и омогућава континуитет породичне заједнице повољнији од положаја оне која нема деце или рађа само кћери, логично је да девојка, магијским путем, сама себи помогне у остваривању тога циља који значи и обезбеђивање повољнијег, уваженијег положаја у будућем животу.

Како је у патријархалним друштвима рађање и васпитавање потомства најважнија улога жене, кроз коју се њен живот готово у потпуности остваривао, ритуал који обележава стицање способности рађања мора се схватити и као начин помоћу којег друштво настоји да истакне и симболизује потпуно прихватање од стране иницијанткиње друштвено прописане полне улоге, усвајање идентитета жене. „Нека друштва“, пише Бруно Бетелхајм, „докушавају да човека ослободе тенденција приписаних другом полу, тако да он дела и осећа се као да те тенденције више не постоје у њему. То решење видимо код народа чији обреди иницијације истичу са-

мо (или углавном) мушкост дечака и женскост девојчица. Многи од боље познатих захтева који се постављају дечама и девојчицама у пубертету изгледа да служе као пример за овај метод. Подвизи које дечак мора да изврши да би доказао своју мушкост — као што је убијање непријатеља код ловаца на људске главе или играње фудбала у нашем друштву — могу лако да потичу из жеље за порицањем онога на шта се гледа као на женске тежње, путем претераног потврђивања њихове мушкости.¹⁸ У конкретном случају видимо да се иницијанткиња усмерава према оним циљевима и задацима које култура прописује за женски пол, од ње се очекује да постане управо оно што се ритуалом експлицира, да научи правила по којима ће живети. Изводећи радње које су оријентисане претежно ка обезбеђивању плодности, девојка заправо демонстрира улогу жене, „увежбава“ правила која за њу важе, усваја сопствени идентитет и прихвата га као своју вредносну оријентацију. Функција ритуалних радњи овде је, како видимо, битно социјализаторска.

Вратимо се сада забранама које је девојка, у циљу заштите своје околине и себе, дужна да поштује. У фокусу ових забрана је, како је речено, крв која истиче из гениталија девојчице. Све забране темеље се на претпоставци да је менструална крв нечиста, штетна и опасна за све што с њом дође у додир. С обзиром да крв припада девојци, да истиче из њеног тела, она сама је објект табуа, носи атрибут „нечистоће“ и представља потенцијалну опасност по своју околину. У стању је, верује се, да већ самим својим присуством упропасти исход неких послова, да загади света места, да поквари свежину биљака. У стању је да нанесе зло чак и када то не жели. Другим речима, њу испуњава некаква моћна сила коју није могућно контролисати (као што се не може предвидети, ни померити, ни одложити менструално крварење), и чија је разорна дејства могуће избећи једино изолацијом нечисте особе из њене друштвене средине. „Нечистоћа“ којом је девојка, и уопште жена која има менструацију, „загађена“, непосредно је узрокована крвљу која истиче из њеног тела. Због чега се менструална крв, односно жена, сматра извором магичне опасности? Прво менструално крварење је, као што је познато, најважнији биолошки индикатор да је девојчица полно сазрела, да је способна да затрудни и роди. Менструално крварење је оно *битно* обележје жене, њена биолошка специфичност, непосредно повезана са способношћу рабања, која се у свим патријархалним заједницама сматра сунтинском, кључном и најбитнијом друштвеном улогом жене. Управо тој специфичности, тој могућности, култура је, како видимо, дала атрибуте нечистоће и опасности. Ритуал који обележава стицање способности рабања не велича жену што је доказала да поседује тај потенцијал, нити га напросто оставља по страни као пуку природну чињеницу. У средини која се веома занима за развој репродуктивних моћи жене (у условима аграрне и претежно затворене, аутаркичне привреде, рабање бројног потомства које ће омогућити производни, управљачки и власнички континуитет породице, неопходан је и први је услов њеног опстанка), логично би било очекивати нарочит, другачији однос према особи која је потврдила да поседује природну способност да продужи врсту, која ће у будућности увећавати породичну заједницу новим наследницима, новом радном снагом. Насупрот томе, симболика ритуалног језика изражава са свим другачији став средине према жени — то што она поседује „прљаво“ је, штетно и опасно за све са чиме дође у додир, па и за њу саму, и то не-

гативно обележје носиће током целог фертилног периода, приликом сваке менструације. „Нечистоћа” постаје метафора жене онога дана кад је она стекла способност да рађа.

Део објашњења за овакав рестриктиван однос према менструалној жени свакако треба потражити и у сасвим практичној потреби да се она поштеди психичких и физичких напора изазваних менструацијом. Али, с тим у вези логично се намећу следећа питања: ако је жену потребно поштедети и заштити, и ако се о томе води рачуна, зашто се то не изговара, зашто се стварна потреба скрива? Од чега, на пример, жену треба да заштити забрана њеног појављивања на светим местима?

Претпоставка да означавање репродуктивних способности жене именима онечишћења и опасности има свој смисао (само) у потреби да се оне заштите од урока, не даје одговор ни на питање због чега се жена сматра нарочито нечистом у контакту с мушкарцима (један од најстрожих табуа је и само помињање речи менструација пред мушкарцем). Уосталом, у процесу репродукције мушкарац учествује подједнако, а ипак се његовој репродуктивној моћи не дају негативна значења, не штити се *оваквим* средствима. Само репродуктивна моћ жене, дакле управо она биолошка особина која се у патријархалном друштву сматра њеном примарном друштвеном улогом, њеном суштином, конотира нечистоћу.

На први поглед поруке ритуалних радњи и табуа су противуречне: радње указују да је материнство „права” природа жене (при чему треба нагласити да се у сличним иницијацијским ритуалима код дечака очинство не истиче као њихова „природна”, саморазумљива, оријентација), док забране, насупрот, указују да је женска природа „нечиста” и „опасна” и да је треба држати под контролом. Од првога дана девојка треба да прихвати тај вредносни суд своје културе и да га усвоји као своју трајну особину, да се с њом саживи.

Функције ритуала очигледно проистичу из различитих, али међусобно комплементарних потреба: потребе да се осигура биолошка репродукција, односно омогући друштвени и културни континуитет, и потребе да се нагласи и у свему *одржи* та „природна” разлика међу половима, а тиме и постојећа разлика у њиховом друштвеном положају. Контрола над „нечистом” женом у ритуалном контексту резултат је потребе патријархалног система да саму жену стави под контролу и надзор и усмери је према захтевима поретка који санкционише друштвену моћ мушкарца, односно неравноправан однос међу половима.

НАПОМЕНЕ:

¹ Geertz, C., *Religion as a Cultural System*, u M. Benton (Ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1968, 7; Isti, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973, 87—125; 142—169; Lane, C., *The Rites of Rulers*, Cambridge 1981, 12.

² Целовит опис овога ритуала изнет је у мом магистарском раду, одбрањеном на Филозофском факултету у Београду, под насловом: *Ритуализација социјалног развоја жене у западној Србији*.

³ Упореди: Глушчевић, М., *Кувада*, Библиотека Етнолошког друштва Југославије, св. 6, Београд 1964, 49; Бандић, Д., *Табу у традиционалној култури Срба*, Београд 1980, 52—104. Однос према менструалној жени у другим за-

једницама описао је у низу података Ц. Ц. Фрејзер, у *Златној грани II*, Београд 1967, 316.

⁴ БорЂевић, Т., *Наш народни живот, II*, Београд 1930, 10—19; Ерлих, В., *Југославенска породица у трансформацији*, Загреб 1971, 150.

⁵ Ерлих, В., н. д. 114—116; Миодраговић, Ј., *Народна педагогија у Срба*, Београд 1914, 322—323, 326.

⁶ Ерлих, В., н. д. 160—161.

⁷ БорЂевић, Т., *Деца у обичајима и веровањима нашег народа*, Београд 1941, 7—9.

⁸ Бетелхајм, Б., *Симболичне ране*, Београд 1979, 156.