

Ана Ашталковска Гајтаноска (Северна Македонија)
Институт за етнологија и антропологија
Природно-математички факултет
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје
е-пошта: ashtalkovska@gmail.com
орцид број: 0000-0002-4219-2800

МАКЕДОНСКАТА ЕТНОЛОГИЈА И АНТРОПОЛОГИЈА НА ЖЕНИТЕ: САМОКРИТИЧКО ПРЕИСПИТУВАЊЕ НА КОНЦЕПТУАЛНИТЕ ПРОТИВРЕЧНОСТИ

Апстракт: Текстот претставува преглед на истражувањата кои може да се определат како етнологија и антропологија на жените во македонски контекст. Во него се разгледуваат перспективите на неколку автори, вклучувајќи ја и самата авторка, кои во истражувањата на статусот на жените во традициската заедница го користеле моделот на замислен и стварен ред. Најпосле, преку авторефлексивна самокритика, се укажува на концептуалните противречности, како и на проблемите во претставувањето на жените во македонската етнологија и антропологија.

Клучни зборови: замислен и стварен модел, женска супкултура, обредност, маѓесништво, патријархат.

Вовед

Кога ти било најубаво во животот? Кај одиш кога ти е тешко на душата? Дали често сонуваш? – ги прашува, меѓу другото, Јелена Цветановска жените во својот филм „Женски приказни“, снимен во 2005 година. Повозрасни жени од различни села низ Македонија имаат можност да ги споделат своите перспективи за вакви важни прашања од нивниот живот, за кои, инаку, жените не биле прашувани од етнологите.

Антропологијата на жените се појавува во 1970-те години во западниот научен дискурс, како реакција и критика на неадекватниот пристап кон жените во социјалната антропологија. Таа истовремено е дел од пошироката критика во општествените науки во кои социјалната конструкција на половоста е или занемарена, или за неа се зборува со конформистички судови за „вечните“ карактеристики на половите (Parić, Sklevicky 2003: 10). Антропологијата на жените се определува како прва фаза од развојот на феминистичката антропологија, а нејзините важни задачи се да ги преиспита претставите за жените во постарите

етнографији, преку новите истражувања да покаже што прават жените навистина, како и да ги забележи и да ги анализира изјавите, ставовите и перцепциите на самите жени (Škorić 2001: 7). Врската меѓу антропологијата и жените од оваа почетна фаза секако се менува низ историјата преку некои клучни концепти и критики кои се надоврзуваат едни на други: најпрво преку воведувањето на категоријата род, потоа преку критиката кон универзалистичките толкувања за позицијата на жените кои произлегуваат од западната епистемологија и, според тоа, содржат етноцентрични тонови, што го предизвикува фокусот на разликите меѓу жените со вклучување на различни индентитети кои мора да се разгледуваат низ нивната преплетеност итн. (За историјата и промените во областа, види на пример кај Papić, Sklevický 2003, Škorić 2001: 5-20; Bačević 2012: 434-445; Silverstein, Lewin 2016: 6-37; Lamphere 2016: 41-64).

Во македонската етнологија и антропологија, најкарактеристична е токму првата фаза, кога неколку истражувачи почнуваат да се интересираат за преиспитување на претставите за жените во постарите етнографии. Тоа го прават преку критичко пречитување на текстовите на поранешните автори кои попатно ги спомнуваат жените истражувајќи ја традициската култура, но истовремено и со поддршка на сопствени теренски истражувања во кои го насочуваат фокусот токму врз жените и нивните интерпретации за сопствените животи. Намерата со овие истражувања е да се провери, а потоа и да се промени популарната претстава за жените во традициската култура во Македонија, во светлината на новите истражувачки перспективи.

Интересот за жените низ историјата на дисциплините во Македонија

Етнологијата и антропологијата во Македонија се млади дисциплини, со свој специфичен развој кој е главно обележан со долготрајното отсуство на студии во социјалистичкиот период¹. Тоа отсуство има далекусежни последици кои ги чувствуваме до денес – најпрвин преку недостигот од образован кадар од овие области што ќе ги практикува дисциплините, како и преку заостанувањето во однос на современите теориски и методолошки насоки во истражувањата во споредба со регионалните и со глобалните центри. Според тоа, и поместувањето на фокусот кон жените во етнoлошките и во антрополошките истражувања се случува дури на почетокот од 2000-те години.

¹ По формирањето на Народна Република Македонија во рамките на СФРЈ, во 1946 година бил основан Семинарот за етнологија и етнографија под водство на проф. Бранислав Русиќ, во рамките на Филозофскиот факултет во Скопје. Само неколку години подоцна, во 1952/53 година семинарот бил укинат, така што постои голема празнина во образованието на нови кадри сè до основањето на Заводот за етнологија на Институтот за географија при Природно-математичкиот факултет на УКИМ во Скопје во 1980-те години (види повеќе на пример кај Risteski, Dimova 2013). Институтот за етнологија и антропологија како самостојна единица на ПМФ бил основан во 2005 година. Поради ваквата специфична историја на овие дисциплини во Македонија, кај нив подолго се задржува традиционалниот пристап во проучувањата.

Во овој период од развојот на дисциплините, интересот на многу малата заедница етнолози сè уште е доминантно насочен кон традициската селска култура. Сепак, од крајот на 1990-те години, меѓу професорите и студентите на тогашниот Завод за етнологија на Институтот за географија при Природно-математичкиот факултет забележливи се постепени поместувања на интересите во нивните истражувања. Покрај охрабрувањето од страна на некои професори на Заводот студентите да почнат да се занимаваат со т.н. „урбани и актуелни теми“ како сосема легитимен избор за нивните истражувања, истовремено започна своевидно критичко препрочитување на интерпретациите во постарите текстови кои се однесуваа на традициската селска култура. Во нив, интерпретациите се потпираа врз дескриптивни реконструкции на традициското минато со доза на романтизација, речиси исклучиво потпирајќи се врз замислениот модел на проучуваната заедница, кој всушност ја препорачува посакуваната или идеалната верзија за секој аспект од животот. Во таа смисла, репрезентациите за минатото на селските заедници во Македонија, особено во однос на социјалната култура, ги претставува нив како „идеални заедници“ речиси без отстапувања од нормите и од вредностите кои ги промовира замислениот модел на однесување. Овие претстави најпрвин беа предизвикани преку теренските истражувања на Заводот за етнологија, кои во 1990-те години беа организирани со голема вложеност на дел од наставниот кадар и, според тоа, со поголем квалитет. Тие покажаа дека она што го читаме во постарата литература често не се совпаѓа со она што луѓето се спремни да го споделат на терен, особено по прашањата за отстапувањата и прекршувањата на нормите на замислениот модел. Така, жените станаа добра основа за да се илустрира овој расчекор и тие конечно станаа видливи во истражувањата². Во таа смисла, текстот на проф. д-р Анета Светиева „Статусот на жената во традициската селска заедница и семејството“ (Светиева 2001a: 26-42) стана многу влијателен. Во него таа го користи концептот на исто така влијателната книга на Дуња Рихтман Аугуштин „Структура на традициското мислење“ (Rihtman Auguština 1984), со кој се истакнуваат механизмите на женската супкултура и се тестираат тврдењата за несовпаѓањето на јавно промовираниот идеален модел на традициската култура со оној реалниот (Јакимовска 2014: 114-5). Овој концепт стана основа врз која се потпираа сите понатамошни етнолошки и антрополошки истражувања на жените во традициската селска заедница.

2 Уште во првиот број на списанието ЕтноАнтропоЗум во издание на ИЕА, беа објавени три текста кои се однесуваат на жените во традициската селска заедница. Освен влијателниот текст на проф. д-р Анета Светиева, беа објавени и две студентски истражувања: „Жената во семејниот и јавниот живот – по примерот на селото Мелница“ (Црвенковска 2001: 240-247) и „Жената неротка и односот на традиционалната селска заедница кон неа (автобиографски искази од с. Ореше, с. Теово, Велешко и с. Иловица, Струмичко)“ (Ашталковска 2001: 248-269). И двете, иако дескриптивни во својата суштина, сепак ја отсликуваат промената во фокусот кон истражување на жените, тема којашто во овој период станува интересна и за студентите.

Жените во концептот за „идеален и реален ред“³

Дуња Рихтман Аугуштин, во својата книга „Структура на традициското мислење“, го посочува расчекорот помеѓу структурата на мислење и објективната стварност, односно вели дека во секојдневието на луѓето редовно се забележува спротивставеност меѓу оствареното, проживеано искуство и нормите на пропишаното, вредносното и замисленото. Вредностите на одредена заедница егзистираат на две рамништа: како замислен и како остварен ред (Rihtman – Auguštín 1984: 13, 15). Оваа книга и моделот што го предлага е реперот за македонската етнологија и антропологија на жените⁴.

Постарата литература која се однесува на селските заедници во Македонија од крајот на 19 и почетокот на 20 век главно го претставува замислениот модел водејќи се од идеите на луѓето за тоа како би требало да се однесуваат, со што се добива впечаток дека вредностите, правилата и нормите биле слепо следени и почитувани. На тој начин, овие анализи за традициските селски заедници содржат романтични проекции за вредностите од минатото (види кај Rihtman – Auguštín 1984: 58), претставувајќи ја традицијата, и соодветно – минатото, како идеална основа за иднината. Поради таквите намери, постарите истражувања ги избегнуваат оние теми кои излегуваат од рамките на замислениот модел, што подразбира дека во нив отсутствуваат отстапувањата или прекршувањата на нормите и правилата кои ги промовира. Затоа, темите кои според замислениот модел се некултурни, невкусни, безобразни, срамни и непристојни се табу-теми во постарата литература (види повеќе кај Јакимовска 2009: 14-18). Но, токму овие теми се покажаа како особено илустративни за овој концепт, често вклучувајќи ги жените како главни протагонистки во аргументациите (како, на пример, сексуалноста, телото и телесното, гревот и казната односно „женскиот грев“ итн.⁵).

Освен во контекст на отстапувањата, жените и нивниот статус во традициската заедница беа ставени во однос на семејството, но и на пошироката селска заедница преку истражувањата на Анета Светиева и Љупчо Ристески. Следејќи ја Дуња Рихтман Аугуштин, во текстот со наслов „Статусот на жената во традициската селска

3 Термините „идеален и реален ред“ се широко употребувани од истражувачите кои се занимаваат со оваа тема, но низ овој текст, за истата концептуална рамка, се користат и термините „замислен и стварен модел“, за кои сметам дека подобро резонираат со идејата на Дуња Рихтман Аугуштин.

4 Во хрватската антропологија интересот за жените се појавува порано, уште во 1980-те години.

5 Ашталковска Гајтаноска, Ана. 2021. Предбрачни сексуални односи во народната култура на Порече – табу-тема и реална состојба. Во: *Етнологишко и културноантрополошко истражување на Порече*, уредници Љупчо С. Ристески, Анета Светиева, Скопје, ЦЕИПА (281–353), кое е всушност дипломска работа одбранета во 2002, а од овие истражувања произлегоа уште два текстови на темата (Ашталковска 2006 и 2002). Јакимовска Илина, 2009. *Телото, етнологишко-антрополошка ситуација*. Скопје, Слово; Јакимовска, Илина. 2015. 50 нијанси мерак: атипични сексуални однесувања во македонските митови и во фолклорот. *Зборник од конференција „За љубовта“*, Здружение за компаративна книжевност на Македонија и Здружение на класични филолози „Антика“, (179-187); Цветановска, Јелена. 2012. *Гревој и казнајта*. Скопје, Матица; Цветановска, Јелена. 2001. Народни казни за женските гревови. *Македонски фолклор*, Списание на Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Година XXIX, Број 58-59, Скопје (547-558).

заедница и семејството“, Светиева зборува за механизмите на женската супкултура преку кои жените присвојувале значаен дел од латентните права, подвлекувајќи ги примерите на мајкински проширени семејства, како и механизмите на женската супкултура во рамките на т.н. татковско/братско проширено семејство (дури и во однос на прашањата за наследство, имот, поделба на проширеното семејство, како и различни типови механизми за доминација) (Светиева 2001а: 26-42). Нејзината основна теза, кога станува збор за статусот на жената во семејството во македонската традициска култура, е дека „во рамките на семејната структура, на егзистенцијално ниво, положбата на жената не била толку неповолна како што понекогаш може да се прочита. Практично, постојат само многу мал број примери на куќи (семејства) каде што во рамките на семејните односи машката група има значително поважно место од женската“ (Svetieva 2002, 115–124). Љупчо Ристески, пак, ја истакнува клучната и главна улога на жените во обредноста на традициската заедница, како во рамките на семејството, така и во рамките на заедницата, заклучувајќи 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 сè уште во современите етнoлошки студии се именува како патријархална“ (Risteski 2002: 113). Бајачките и исцелителките, како жени кои имаат монопол врз оваа пракса која е од суштинска важност за здравјето на целата селска заедница, според тоа стекнуваат и висок општествен статус (Ристески 2002: 119-20). Илина Јакимовска, во својата книга „Телото: етнoлошко-антрополошка студија“, во која, меѓу другото, зборува за нормирањето на родовоста, односно за машкото наспроти женското тело во контекст на традициската култура, формирањето на родовиот идентитет го разгледува низ призмата на концептот за којшто зборувам тука: „Сакам да укажам на двата аспекта на процесот на креирање на идентитетот, односно на дефинирање на општествениот статус – едниот кој е раководен од принципите на некаква идеална, официјална култура, која се стреми да создаде луѓе со јасно дефинирани, фиксирани идентитети (па оттаму неа ја сместуваме во доменот на манифестното и посакуваното ‘објективно’), и вториот, кој е латентен, субјективен, дискурс ‘во сенка’, под која се кријат стварните луѓе и нивната вистинска општествена моќ“ (Јакимовска, 2009: 80)⁶.

Се разбира, тука не станува збор за детален преглед на различните автори кои го искористиле овој објаснувачки концепт во своите истражувања на жените, туку за обид да ја илустрирам позицијата која генерално е застапувана во преиспитувањето на статусот на жените во традициската селска заедница. Затоа, кога понатаму во текстот зборувам за „нашите истражувања“, тоа се однесува на авторите спомнати

6 Во овој период се внесува родот како значајна категорија во некои од истражувањата и тоа во однос на традицискиот контекст на формирањето на машките и женските идентитети (Јакимовска, Илина. 2009. *Телото, етнoлошко-антрополошка ситуација*. Скопје, Слово), но и во актуелните контексти кои вклучуваат теми како сексуалноста, биолошкиот пол и родовоста (Црвенковска Ристеска, Инес. 2020. *Антропологија на сексуалноста: родовост и промена на биолошкиот пол во ромската заедница во Скопје*, Скопје и Црвенковска Ристеска, Инес. 2013. *Антропологија на машката истополова сексуалност во секојдневјето – однесување и идентитет*, Скопје, ИЕА).

овде⁷, кои се потпираат на „идеалниот и реалниот модел“ во истражувањето на претставите за жените, вклучувајќи се и себеси.

Како поддршка на овие преиспитувања, во нашите текстови честопати се истакнуваат двајца од постарите истражувачи кои отскокнуваат од нормата во нивното време поради тоа што се одликуваат со сличен сензибилитет околу овие прашања: нивните анализи немаат намера да го романтизираат традициското минато и, што е уште поважно, и двајцата истражувачи, мажи, се зафатиле со многу теми кои ги вклучуваат жените. Еден од најцитираните е Миленко Филиповиќ и неговиот текст „Жените како народни старешини кај некои балкански народи“ (Филиповиќ 1991: 109-133), каде што се наведуваат примери на жени селски старешини, и тоа најмногу од територијата на Македонија. Овој податок во нашите текстови се користи токму на места кога треба да се истакнат противречностите во претставувањето на жените во етнолошката и антрополошката литература. Тие, од една страна, се претставуваат како потчинети, послушни, покорни на доминантните мажи, но од друга страна, можат да бидат и значајни селски функционерки во истото традициско општество каде што владее машкиот принцип. Првата позиција на потчинетост, според нашите толкувања, одговара на замислениот модел, додека втората позиција на некаква (сепак условна) доминација одговара на стварниот модел. Вториот најцитиран истражувач на оваа тема е Јозеф Обрембски, кој истражувал во Порече во 1930-те години и, слично како Филиповиќ, посветил значајно внимание на секојдневниот живот на жените обработувајќи најразлични теми кои влегуваат во т.н. табуизирани прашања, како на пример абортусот, копилето, прељубата, разводот, сексуалните односи, пубертетот и бракот, брачните неусогласености итн., итн. Покрај увидите во ваквите прашања кои излегуваат од рамките на препорачаното или посакуваното однесување според замислениот модел, Обрембски посветил големо внимание на еден суштински женски домен – обредноста. Спротивно од намерите на обредноста со којашто треба да се постигне семејна и општествена благосостојба, Обрембски детално заборава и за маѓепсничството, што исто така е исклучиво во домен на женските практики, но со силен негативен набој и индивидуалистичка нишка. Истражувањата на Обрембски, според нашите толкувања, служат за да се истакне важната позиција на жените во областите од кои зависи сечија добросостојба во традициската селска заедница, но

7 Во оваа група влегуваат уште неколку теми: Светиева, Анета. 2003. Женски сениорат и пратечки појави во традициската култура на Македонците. *ЕтноАнтропоЗум* бр. 3, Скопје, ИЕА (120-134). Female Seniority Principle and Accompanying Elements in the Traditional Culture of Macedonians. *EthnoAnthropoZoom*, Скопје ИЕА (120-135) и Светиева, Анета. 2001б. Транзиција на „терлик“. *Македонски фолклор*, Бр. 58-59, Год. XXIX, Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“ (187-192); Јакимовска, Илина. 2017. «If You Are a Girl, Stay At Home» - *Ethnographic Examination of Female Social Engagement from the Rural 19th Century to Contemporary Political Protests in Macedonia*. *Philosophy and Society* 28 (1) (41-50) и Јакимовска, Илина. 2016. Стреите што плачат: како еден родов стереотип може да се искористи за негово уривање од внатре. Во: *Музеј на женски приказни*, Уредници Гешоска Искра, Качакова Виолета, Тануровска-Кулаковски Биљана, Скопје, Локомотива (75-81); Цветановска Јелена. 2015. Жената во антрополошкиот филм. *ЕтноАнтропоЗум* бр. 12, Скопје, ИЕА (72-94). Women in Anthropological Film. *EthnoAnthropoZoom* 15, Скопје, ИЕА (72-94).

истовремено да се истакне нивната моќ во контролата на животите во заедницата преку магијата како опасна женска практика (види Обрембски 2001a, 2001b и 2002). И двајцата очигледно биле исклучително талентирани истражувачи, кои успеале да навлезат длабоко во случувањата зад сцената во заедниците кои ги истражувале.

На ова место ми се чини многу важно да видиме што велат самите споменати влијателни истражувачи, кои се најчесто цитирани во контекст на нашата етнологија и антропологија на жените. Дуња Рихтман Аугуштин е свесна дека животот не може да се објасни само со спротивставување на опозициите: „Мислам дека би било целосно промашено кога конечниот заклучок на овој текст би бил еден нов модел кој, да речеме, би insistiral на женската супкултура наместо на патријархалниот авторитет, или на судирот наместо на слогата во зајдружната заедница итн.“ (Rihtman Auguštin 1976: 291, според Rihtman Auguštin 1984: 182). Миленко Филиповиќ, во својот текст за женските селски старешини, повикува на поопсежно истражување на статусот на жените на Балканот, со оглед на тоа што недостасуваат такви истражувања, а со цел да се добие увид како во народните сфаќања за положбата на жените, така и на стварноста во таа смисла. Тој истакнува дека никаде на балканското тло, во текот на времето што може да се следи, нема такво нешто – само жените трајно да се избирани за старешини на селата. Оваа ситуација е сепак условена од специфичните околности – тие вообичаено владеат привремено и во име на малолетен или неспособен старешина, исто како и во семејната зајдруга. Тоа значи дека не се работи за избор, туку за некаква „неволја“ – кога нема мажи, или кога се очекува дека жените поуспешно би ја вршеле должноста, така што „положбата на тие жени во куќата, и воопшто во општеството, со тоа не се менува“. Само поради одредени специфични неприлики, жените стануваат старешини во општеството во кое вообичаено управуваат мажите (Филиповиќ 1991: 130-132). Јозеф Обрембски го воочува расчекорот помеѓу двата модели, особено во контекст на обредноста и маѓесништвото како области во кои доминираат жените наспроти нивниот статус во патријархалното семејство и село. Тој вели дека световната заедница има тенденции на единствена самовласт на мажите, додека религиозната заедница е рамноправна и ги вклучува сите (Обрембски 2001b: 59). За него е зачудувачка доминацијата на жените во обредноста кога ќе ја земе предвид нивната општествена позиција која тој ја разгледува токму низ призмата на патрилинеарноста и патријархалноста. Според него, врската на жените со маѓесништвото и со обредноста е во согласност со моделот на ритуалните обврски каде што жените имаат главна улога, но и со пониската позиција што тие ја имаат во семејството и во селото. Иако тоа укажува на некаква рамнотежа, сепак Обрембски постојано посочува на острата разлика на позицијата на мажите и на жените во патрилинеарниот систем, според кој „општествената нискоост на жената е основен елемент на оваа култура“ (Обрембски 2001b: 58-59).

Тројцата автори укажуваат на противречностите меѓу замислениот и стварниот модел, но се прилично внимателни во своите заклучоци околу протежирање на едната од овие (о)позиции. Напротив, нивните истражувања посочуваат дека аналитичкиот концепт разгледуван тука е многу корисен доколку се уважува неговата комплексност, односно доколку се внимава на опасноста од еднострани интерпретации.

Проблемите на претставувањето на жените во нашите истражувања

Важен индикатор за зрелоста на дисциплините во однос на нивните капацитети за некаква генерализација во овој контекст е претставувањето на жените во еднина. Во македонската фолклористика, како и во етнологијата низ историјата, може да се детектира долготрајната тенденција темите на истражување да се разгледуваат низ контекстот на т.н. „етничка култура“, па затоа често, особено во постарата литература, се зборува за една „македонска жена“. Во едно истражување на фолклористичките интерпретации за „македонската жена“ во времето на социјализмот, издвоени се три категории жени за кои може да се прочита во објавените текстови во списанието „Македонски фолклор“ во тој период: жената херој во револуционерното минато, жената жртва на патријархатот и еманципираната жена. Клучни зборови кои ја определуваат жената херој може да бидат: стожер што ја крепи народната култура – традициите, обичаите, јазикот и националната свест, високоморална мајка која раѓа народни борци итн. Жената жртва на патријархатот може да биде претставена како робинка, сексуален објект во сопственост на мажите, понижена од авторитетите на семејството (и од мажите и од жените). Еманципираната жена манифестира отпор кон мажите и кон другите (политички) непријатели, таа конечно станува рамноправен член и субјект во семејството и општеството во времето на социјализмот (види Ашталковска Гајтаноска 2019: 135-144). Сепак, дури и ригидноста на ваквите идеализации и генерализации за „македонската жена“ не успеваат да ги покријат варијантите во кои таа може да се појави: како мајка, девојка, невеста, свекрва, золва, јатрва итн., покрај тоа што може да биде и херој и робинка и жртва и еманципирана жена. Во македонската етнологија, Светиева практично го илустрира проблемот со концептот за „една жена“ во традициското минато. Иако насловот посочува на една генерализирана жена од минатото („Статусот на жената во традициската селска заедница и во семејството“), сепак таа зборува за жени со различни статуси во рамките на семејството: жената која управува со женските работи, ќерки, снаи, жени задругари, втора жена, вдовица, немажени женски деца, возрасни немажени девојки (Светиева 2001а: 26-42), вклучувајќи ја и хиерархијата според возраста која има своја важна улога во промената на статусот на жените низ животниот век, како и специфичните семејни статуси во согласност со (не)приликите на семејствата. За среќа, претставите за една типична жена во традициското минато беа разнишани уште на самиот почеток.

Потпирањето на моделот „за и против“, односно концептот на замислен и стварен модел во нашите текстови кои се однесуваат на жените, подразбира директно спротивставување на претставите за жените онакви какви што тие треба да бидат според идеалите на заедницата со претставите за жените во стварниот живот, што би значело – онакви какви што тие се навистина.

Јелена Цветановска многу убаво ги резимира правилата препорачани од замислениот модел за регулирање на машко-женските односи во семејството и во селото кои укажуваат на инфериорната позиција на жените и на супериорниот статус на мажите (Цветановска 2014: 130-132), а кои соодветствуваат на патријархалниот модел на традициската заедница. На ова место, сепак ми изгледа поважно да се стави фокусот врз аргументациите кои одат во прилог на стварниот модел, а кои

се редовно потенцирани од истражувачите кои ги користат концептите замислено/стварно или идеално/реално или манифестно/латентно во истражувањата на статусот на жените во традициската заедница.

Женската обредност се претставува како една од најзначајните практики која укажува на важната позиција на жените во традициската заедница што, на некој начин, ги хармонизира и ги балансира машко-женските статуси и ја ублажува подредената позиција на жените во секој аспект од семејниот и општествениот живот. Сепак обредноста може да укажува и на една стереотипна женска особина, речиси на ниво на „женска природа“ или „женска суштина“, која подразбира грижа за здравјето и за добросостојбата на семејството и селото или грижа за сите.

Затоа, многу поинтересно во оваа смисла е претставувањето на жените во контекст на стварниот модел кое се однесува исклучиво и само на жените. Овие интерпретации го потенцираат бунтовниот тон на отпор во секојдневниот живот преку механизмите на т.н. женска супкултура, од една страна, но и разорувачката и уништувачка женска моќ преку нивната ексклузивна пракса како што е маѓепсничството, од друга страна.

Анета Светиева пишува за механизмите на женската супкултура во рамките на семејството преку кои жените стекнувале, односно присвојувале значаен дел од правата за кои таа вели дека не биле безначајни. Сепак, епитетите за овие права укажуваат на субверзивната природа на нивното стекнување со оглед на тоа што тие сепак не се препознаени или препорачани од системот како дозволени женски права, односно тие се *нелегални*. Затоа тие се определуваат како *лајћенитни* или *ѝрикриени*, како *забранетии* и, според тоа, стекнати преку *алтиернаитивни начини* типични за женската супкултура. „Кражба, лага, дволичност, женска обредност како извор на моќ и заштита“ се некои од механизмите на женската супкултура преку кои жените се одржувале себеси во рамките на проширените семејства (Светиева 2001a: 32, 34). Во истиот контекст, Јелена Цветановска ја претставува *лукаваитиа жена* чие најмоќно оружје е да знае како и кога да го употреби својот јазик. Таа развива и користи дипломатски вештини за да го добие тоа што го сака во семејството. Женскиот јазик се користи и за контрола во пошироката заедница преку *озборувањето* како механизам на женската супкултура преку кое жените остваруваат влијание во селската заедница, но и вршат притисок преку оформување на јавното мислење. Тоа е *женско озборување* (Цветановска 2014: 135) кое меѓу соговорниците навистина се третира како типична женска форма на комуникација во традициската селска заедница. Или *женскиот сур*, како што го нарекува Ристески, како значаен механизам на женската супкултура што ги создава и ги уништува митовите во заедницата според потребите (Risteski 2002: 105).

Покрај овие секојдневни тактики и стратегии во освојувањето на *забранетииите ѝрава*, на жените им се припишува една многу поопасна практика која е првенствено насочена кон предизвикување зло на другите. Слично како обредноста, и маѓепсничството се однесува на сите – и на мажите и на жените, но од него се разликува според намерите и резултатот. И тоа, според Обрембски, е поврзано со понискиот статус на жените во семејството и во селото. Сепак, маѓепсниците се посебни жени кои имаат огромна моќ поради која стравот е доминантното чувство во односот кон нив, па затоа маѓепсничството е класифицирано како типичен *женски брев* (Цветановска 2014: 129, 137).

Авторефлексивна самокритика

Откако добивме некаков увид во генералната атмосфера во етнологските и антрополошките истражувања за периодот кога жените влегуваат во нашиот фокус, ред е критички да се разгледа и мојот удел во оваа приказна, особено поради фактот што моите пишувања најдиректно и, веројатно, најрадикално ја застапуваат позицијата која сега се обидувам да ја разгледам од друга перспектива.

Употребата на концептуалната рамка според која замислениот и стварниот модел се ставаат еден наспроти друг беше карактеристиката на моите први истражувања соодветно на трендовите во тој период. Дипломската работа посветена на „Предбрачните сексуални односи во народната култура на Порече – табу-тема и реална состојба“⁸, одбранета во 2002 година, ги има тие знаци уште во насловот. Иако намерата на текстот е да се евидентираат разликите меѓу „идеалниот и реалниот ред“ во контекст на предбрачните сексуални односи со посебен фокус врз девојките, односно да се избегне едностраноста во интерпретациите, сепак, во самиот текст, посебно внимание добива токму т.н. „реален ред“ што ги истакнува отстапувањата и прекршувањата, односно однесувањето кое излегува од рамките на социјално утврдениот ред. Така, кога се зборува за статусот на жените пред стапување во брак во традициската селска заедница во која женската сексуалност е строго контролирана, „реалноста“ е претставена преку примери на ископирани девојки, нечесни девојки, курви итн. итн., а категориите искористени за да се илустрира моделот „за и против“ се сексуално воспитување, комуникација меѓу мажите и жените, правила на однесување и морал. Во текстот се предупредува дека ваквите опозиции не подразбираат застапување на ставот за нивна рамноправност во традициската заедница, туку тие исклучиво одат во прилог на обидите за ревизија на идеализираната и романтизирана верзија на традициското минато. Сепак, овие интерпретации повторно создаваат една идеализирана верзија за „реалноста“ во традициската заедница. А со оглед на релативноста на термините „реална состојба“ или „реален ред“, тие се уште поамбициозни во однос на можностите на дисциплините и на истражувачите да ја откријат „реалноста“ онака како што таа се претставува овде. Иако истражувањето кое се потпира врз поставување на нештата во опозиција веројатно секогаш ризикува да ги пропушта контекстите, тоа редовно се случува во нашите истражувања на жените во традициската заедница. Податоците често се извлекуваат од своите контексти како поедноставени тези кои постојат сами за себе, со цел да се поентира значајната улога на жените и нивната моќ во традициската селска заедница наспроти популарните толкувања за нив според патријархалните знаци. Во овој случај, првичната намера да се пишува

8 Видиво: Ашталковска Гајтаноска, Ана. 2021. Предбрачни сексуални односи во народната култура на Порече – табу-тема и реална состојба. Во: *Етнологско и културноантрополошко истражување на Порече*, уредници Љупчо С. Ристески, Анета Светиева, Скопје, ЦЕИПА (281–353); Ашталковска, Ана. 2006. Предбрачни сексуални односи во народната култура на Голо Брдо – табу-тема и реална состојба. *Голо Брдо живиој на зреница*, Скопје, ИЕА (93 – 107); Ашталковска, Ана. 2002. Предбрачни сексуални односи во народната култура на Порече – табу-тема и реална состојба. Во: *70 години од истражувањата на Јозеф Обрембски во Македонија*, Прилеп (411-425).

против генерализациите за потчинетиот статус на жените во традициската заедница всушност создаде нови генерализации за спротивното.

Начинот на кој овој академски дискурс ги врамува улогите и статусите на жените во традициската селска заедница спротивставувајќи се на замислениот модел конечно директно се спротивставува на патријархалниот модел. Тој, според овие позиции, веќе не може да ја претставува основата врз која ќе се анализираат женските статуси во традициската заедница. Така, во овие истражувања, иако се присутни сите знаци кои ги промовира патријархатот, тие најмногу се користат за да бидат побиеани. Најпосле, патријархалниот концепт во македонската традициска заедница се идентификува како стереотип. Тоа стои во мојот текст со наслов „Патријархатот е виновен за сè“ (Ашталковска 2005: 170-187). Од оваа перспектива текстот го анализирам како проблематичен поради тоа што многу директно ја отсликува сета противречност на досега критички разгледуваната етнологија и антропологија на жените во македонски контекст. Веќе постои консензус меѓу авторите кои пишуваат на оваа тема дека терминот патријархат не ја отсликува „реалноста“ на статусот на жените во традициската селска заедница, но додека моите колеги биле повнимателни и оставале простор за преиспитување на своите генерализации во оваа смисла, во мојот случај тој капацитет недостасува.

Генералната намера во текстот е да се аргументира дека антропологијата на жените, освен што ги прави видливи нивните перспективи во истражувањата, треба да се спротивстави на тенденцијата тие да бидат третираны како маргинализирани и обесправени. Токму спротивното, овие истражувања треба да покажат дека жените всушност имале многу поголеми права, обврски и поголема моќ отколку што се претставува во периодот кога тие биле невидливи.

Втората поента на текстот е спротивставувањето на генерализациите кои во феминистичките интерпретации го користат моделот на опозиции, при што жените се секогаш на негативната или непожелната страна на опозицијата, односно тие секогаш се определени како инфериорни. Според тоа, мојата позиција, која го прави практично истото – се потпира на замислениот и стварниот модел што всушност е модел на опозиции – исто така создава генерализации, но сега тие се однесуваат на претставување на жените во традициската селска заедница на пожелната страна на опозицијата.

Последната важна поента на текстот што ја издвојувам тука е вниманието на противречностите во нашите истражувања. Противречни изјави може да се добијат од ист соговорник и на иста тема, во зависност од неговата перспектива. Потоа, исто така во зависност од перспективата на истражувачот, тој може да се фокусира врз една од тие спротивставени перспективи. Замислениот модел што одговара на патријархалниот концепт може да добие силна поддршка од нашите соговорници на терен. Затоа истражувачите треба да се фокусираат и врз подлабоките перспективи на соговорниците кои произлегуваат од нивното секојдневно проживеано искуство, кои, пак, одговараат на стварниот модел.

Трите поенти упатуваат на важни нешта кога жените се во фокусот на антрополошките истражувања. Контекстот упатува на разликите помеѓу жените, така што жените и нивната подредена позиција не се универзална категорија. Генерализациите кои произлегуваат од буквалната употреба на моделите за претставување на жените преку бинарни опозиции и дихотомии и кои ги влечат

своите аргументи главно од западниот контекст се проблематични интерпретации. Во таа смисла, концептите како патријархален или патрилокален систем не се насекаде исти.

Тогаш, зошто се проблематични овие интерпретации? Поради својата исклучивот и застапување на едната страна од опозицијата – токму она што претставува предмет на критика во нив. Овој пат фокусот од замислениот модел некритички се преместува на стварниот.

Следната тема во која сè уште упорно се борам против патријархалниот објаснувачки концепт е наследувањето на жените во современ контекст (Ashtalkovska Gaĵtanoska 2017: 603-618). Текстот се базира врз искуствата на жени етнологи кои, инаку, професионално се спротивставуваат на патријархатот како објаснувачки концепт и на стереотипното претставување на жените во современото македонско општество како потчинети жртви на системот што ги фаворизира мажите. Сепак, тие во своите секојдневни животи го почувствувале токму тој систем врз своја кожа. Тука противречностите во аргументациите достигнуваат кулминација. Овој текст покажува колку можат да бидат силни стекнатите убедувања дури и во ситуации кога личното искуство директно ги демантира.

Ставот на Светиева дека „при истражувањето на механизмите на женската супкултура веќе не може да се гледа црно-бело на учеството на половите во правата и обврските на семејството и селската заедница“ (Светиева 2001a: 26), со оглед на тоа што постојат многу варијанти кои не се поклопуваат со јавно прифатениот идеален модел на традициската култура, упатува на потребата во истражувањата да се внесат токму тие секојдневни нијанси, отскокнувања и отстапувања како еднакво важни во истражувањата на статусот на жените. Но мојата потрага по овие отскокнувања целосно го замаглува она што го препорачува патријархалната култура – нејзиното влијание во создавањето на статусите; она што таа нè учи и начините на кои нè воспитува; нејзиното присуство, дури и тогаш кога се отргнуваме и отскокнуваме од нејзините насоки; тие длабоко вгнездени знаења за женските и машките идентитети и нивните улоги кои се наоколу дури и тогаш кога нашата непосредна околина или ние самите отворено им пркосиме. Во овој текст тоа не се зема предвид; напротив, патријархалната култура се третира како некаква етикета која не е карактеристична ниту за минатото, а не пак за современиот контекст.

Традициските норми според кои жената не може да биде наследник на имот е меѓу главните асоцијации, но и индикатори за патријархалниот концепт. Овие норми во текстот се ставени на страната на замислениот модел и, соодветно на тоа, тие стануваат проблематични доколку се земаат здраво за готово. Исто како и со терминот патријархат, кој во текстот се третира како широко (зло)употребувана генерализација што е несоодветна за преку неа да се опише статусот на жената во македонското општество, ниту во традициското минато, ниту во актуелните околности. Според оваа замршена ситуација, текстот поставува еден сериозен методолошки предизвик: што се случува кога една од главните асоцијации за патријархатот лично ќе се исправи пред жените етнологи и антрополози кои професионално се спротивставуваат токму на таквите асоцијации? Во рамките на своите семејства, тие искусиле или пак е на повидок да го искушат принципот според кој жените не се или не треба да бидат рамноправни наследници на недвижниот

имот во споредба со мажите, така што тука патријархатот практично и многу директно се спротивставува на нивните тези за патријархатот.

Но што, всушност, подразбира концептот на патријархатот? Главните асоцијации за патријархатот се машката доминација, а женската потчинетост, родовата нееднаквост во семејството, државата, економијата, религијата итн., симболичките и културните системи кои ја поддржуваат машката доминација... така што овој термин покрива мноштво области. Според тоа, неговата употреба подлежи на создавање генерализации. Една од намерите на Лила Абу Лугод преку истражувањето на секојдневниот живот на жените на североисточниот брег на Египет е да им покаже на западните феминисти дека дефинирањето на патријархатот воопшто не е лесна задача (Abu Lughod 2008: xi). Кога заедниците се истражуваат преку вакви генерализирани и универзалистички концепти, неминовно се создава стереотипен дискурс за жените. Затоа овој термин треба секогаш да се разгледува низ специфичниот историски, културен, локален контекст доколку се користи во антрополошките истражувања.

Во локален контекст, она што го мислат истражувачите кои се занимавале со традициската култура и кои ја определиле како патријархална се содржи во цитатот на Јелена Цветановска, која убаво ги резимира главните аспекти на концептот. „Традициската култура на Македонците, како и на сите останати балкански народи, обично се означува како патријархална. Нејзините основни обележја се патрилокалност (по склучувањето на брак, мажот и жената живеат во семејната кука на мажот), патрилинеарност (сродството се изведува по машка линија), повисоко вреднување на машките деца кои се наследници на семејната лоза, имот и култ и апсолутен авторитет на таткото. Врз основа на овие појдовни начела е изграден и системот на машко-женските односи. Се смета дека нивната главна карактеристика е доминацијата на мажот и потчинетоста на жената“ (Цветановска 2014: 130). Овој цитат претставува легитимно резиме на важните аспекти на традициската селска заедница, која ја претставувала мнозинската или масовната култура во Македонија до средината на 20 век. Некои од овие аспекти на традициската култура доживеаја ревитализација и повторно станаа актуелни насоки во процесите на ретрадиционализација на општеството во постсоцијализмот. Според тоа, тие наметнуваат важни теми за истражување, особено кога повторно стануваат влијателни во однос на родово определените статуси во актуелните околности. Впрочем, токму тоа го покажува и овој текст, кој се однесува на наследувањето на жените.

Аргументите употребени во текстот кои продолжуваат да се спротивставуваат на патријархалната култура повторно ги извлекуваат нијансите од секојдневниот живот што треба да го покажат стварниот модел. Така, жената којашто е исклучена од семејното наследство според патријархалните принципи, овде е претставена како самостојна, образована жена која, иако е шокирана од третманот, сепак одбива да се бори со своето семејство за некакви материјални добра. Во нејзиното потесно семејство, таа е „мажот во семејството“, со оглед на тоа што е вработена, зема плата, ја плаќа киријата и режиските трошоци, додека нејзиниот маж е невработен и го чува детето така што ги презема „женските должности“ во семејството. Но нијансите не ја анулираат стварноста на патријархалниот принцип според кој женските деца не се легитимни наследници на семејниот имот. Овој принцип

од замислениот модел на традициската култура сега многу реално и практично лишува некои жени од нивното право за наследување, така што тој е, всушност, многу стварен. А дека е тоа така потврдува и истражувањето на Реактор на тема: „Има ли земја за жените? Родова анализа за сопствеништвото на имот“. Податоците од 2023 година го нагласуваат постојаниот родов јаз во сопственоста на имотот, при што мажите сочинуваат 71 % од имотната евиденција, во споредба со 29 % од жените (Лешоска, Бојчевска Митревска, Јолевска 2024: 27). Ако на овој начин ги спротивставиме податоците, изборот на аргументациите против патријархалниот концепт во овој текст е всушност многу загрижувачки според степенот на кој ги поедноставува нештата.

Заклучок

Целосно се согласувам со некои реченици што сум ги напишала во овде проблематизираните текстови, како што е, на пример, следнава: „Освен сопствениот културен багаж, за антрополозите е карактеристично и тоа што во нивните истражувања го вметнуваат и сопствениот личен идентитет и потпис (...) Во зависност од личните перспективи, интереси и потреби на истражувачот, можат да се соберат теренски материјали и за двата модели на размислување и однесување“ (Ашталковска 2005: 174, 176). И покрај свесноста за ваквата „компликација“ што ја внесува личноста на истражувачот и која постојано треба да се проверува, во моите истражувања на жените во традициската култура оваа свесност некако се „лизнува“ низ страниците. Таа станува декларативна изјава на сметка на очигледната лична потреба жените не само да станат видливи, туку и моќни.

Но личните мотиви за преиспитување на сопствените позиции во однос на статусот на жените се менуваат низ животот. Животните искуства кои ги побиваат професионалните претпоставки и аргументации ја нудат таа можност за премислување, за расправа со самите себеси, односно нудат можност за тренинг како да ги читаме сопствените текстови како туѓи кога тие се полни со контрадикции. Дискусиите за статусот на жените, на пример, може да бидат повлијаени од тензиите што лично ги чувствувам додека се трудам да ја воспитувам мојата ќерка за овие прашања. Тогаш интерпретациите за моќните, влијателни, мудри, итри и лукави жени од минатото делуваат како приказни за мали деца. Најпрвин, ваквите интерпретации за жените или за женските перспективи низ историјата сè уште се невидливи за децата низ образовниот систем, а обидите за имплементирање на родовата перспектива во школството редовно пропаѓаат со оглед на тоа што се поистоветуваат со озлогласената т.н. родова идеологија, околу која конзервативните струи постојано протестираат. Воспитувањето на децата, во таа смисла, не потекнува исклучиво од нивните родители или од потесното семејство. Во тој процес е вклучено целото општество и државата – преку вршниците, бабите и дедовците од градовите и селата, улицата, учителите и наставниците, учебниците, медиумите итн., така што информациите за посебните родови идентитети кои имаат свои посебни и специфични улоги доаѓаат од сите страни. Дури и кога ќе ги определеме родителите како клучни воспитувачи во оваа смисла, контрадикциите во секојдневниот живот ќе се замешаат во процесот на испраќање важни пораки

кон децата. Додека гласно и самоуверено ја советувам дека може да избере што сака и дека тој избор не зависи од нејзиниот родов идентитет, се прашувам што учи таа додека го набљудува моето секојдневие, зашто секако не е пресудно само она што гласно го изговараме, туку и она што го правиме. Слично на замислениот и на стварниот модел за кои се дискутираше тука. Понекогаш моите опсесии во секојдневието целосно соодветствуваат со препораките на патријархалната култура, како на пример: грижа за сите – за целиот круг роднини, за детето, за сопругот, за кучето, за храната и јадењето, за чистењето и перењето итн., па може да е малку смешна сликата за жена која, откако ќе ги заврши овие „женски“ обврски, ќе седне да пишува критички текст за патријархатот. Како сум се воспитала да се опседнувам со овие „женски“ должности? – ова е многу релевантно прашање. Секако, од моето секојдневие може да се раскаже и сосема спротивна приказна, која радикално ќе ѝ пркоси на патријархалната култура на многу начини, но само таа таква приказна нема да го претставува стварниот модел. Во женските животни приказни изгледа дека двете претстави се силно испреплетени и еднакво стварни.

Патријархалниот концепт има силна врска и со политиките на државата, што е исто така многу релевантно прашање за истражување. Во оваа смисла, одредени индикатори за патријархалниот концепт се секако мерливи категории. На пример, во истражувањето на Реактор за родовиот јаз во сопствеништвото на имот, оваа нерамнотежа се поврзува со многу други индикатори како, на пример, пониски стапки на вработеност, висока економска неактивност, пониски плати итн. на страната на жените (Лешоска, Бојчевска Митревска, Јолевска 2024: 41). Постојано демне опасноста некои одамна стекнати женски права да бидат одеднаш одземени бидејќи тоа може да се случи тукутака, во зависност од перспективата на владејачката политичка партија – каков што беше случајот со спорниот Закон за абортус од 2013 година. Има бројки и за извршителите на семејно насилство, феминициди, за речиси непостоечките стратегии за заштитата на жените жртви итн., за кои секојдневно слушаме. Така, освен етнологија и антропологија на жените која, меѓу другото, ќе зборува и за моќните, влијателни, силни жени од традициската култура, треба да слушнеме како ќе ги адресира, но и како ќе се ангажира околу овие прашања феминистичката антропологија во македонски контекст. Редок пример за критичко истражување на државните политики кои го употребуваат патријархалниот концепт е текстот на Инес Црвенковска Ристеска под наслов „Време е за бебе! Мајчинството и национализмот по примери од Република Македонија“ (Црвенковска Ристеска 2018: 148-184).

Етнологијата и антропологијата на жените што се критички разгледувани тука сепак дадоа значајни придобивки. Најпрвин мора да се спомне придонесот во релативизирање на долготрајната тенденција за идеализирање и романтизирање на традицијата и минатото. Особено кога се зборува за статусите и улогите на жените во традициското минато, веќе станува комплицирано повикувањето на една „македонска жена“. Не се сите „македонски жени“ од традициското минато чедни и чесни, зашто има послушни, но има и непослушни; има покорни и потчинети, но има и доминантни; како што има бајачки и исцелителки, но исто така и маѓепснички.

Втората значајна придобивка од овие истражувања се позитивните методолошките пресвртки кои се покажаа како неминовни кога фокусот на истражувањето е ставен врз перспективите на жените. Така, големо внимание

во нашите истражувања конечно добија проживеаните искуства, наместо деперсонализираните приказни кои најчесто упатуваат на замислениот модел на заедницата. Тоа вклучува бројни промислувања на истражувачите, како на пример за позиционираноста, рефлексивноста, етичките прашања и третманот на соговорниците, градењето доверба, дијалошката форма на интервјуата, автоетнографијата итн., итн., односно она што најчесто се подразбира под терминот феминистичка методологија⁹.

Извори и литература

- Ашталковска Гајтаноска, Ана. 2021. Предбрачни сексуални односи во народната култура на Порече – табу-тема и реална состојба. Во: *Еџнолошко и културноанџролошко иџручување на Порече*, уредници Љупчо С. Ристески, Анета Светиева, Скопје, ЦЕИПА (281 – 353).
- Ашталковска Гајтаноска, Ана. 2019. Фолклористички интерпретации за „македонската жена“ (според примери од списанието Македонски фолклор и неговите изданија од 1968 до 1991 година. *Македонски фолклор*, Списание на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“, Година XLI, Број 75, Скопје (135-144).
- Ашталковска Гајтаноска, Ана. 2015. Женска интимност во теренските истражувања. Методолошки и технички аспекти. *ЕџноАнџроџум* 13, Скопје ИЕА (108-130). *Womans’ Intimacy at Fieldwork – Technical and Methodological Aspects. EthnoAnthropoZoom* 13, Skopje IEA (108-130).
- Ашталковска, Ана. 2005. Патријархатот е виновен за сè. *ЕтноАнтропоЗум*, бр. 5, Скопје ИЕА (170-187). *Patriarchy is to be Blamed for Everything. EthnoAnthropoZoom* 5, Skopje IEA (170-187).
- Ашталковска, Ана. 2006. Предбрачни сексуални односи во народната култура на Голо Брдо – табу-тема и реална состојба. *Голо Брдо живоџ на џраница*, Скопје, ИЕА (93 – 107).
- Ашталковска, Ана. 2002. Предбрачни сексуални односи во народната култура на Порече – табу-тема и реална состојба. Во: *70 џодини од исџражувањата на Јозеф Обрембски во Македонија*, Прилеп (411-425).
- Ашталковска, Ана. 2001. Жената неротка и односот на традиционалната селска заедница кон неа. *ЕџноАнџроџум* бр. 1, Скопје ИЕА (248-269). *The Barren Woman and the Attitude of the Traditional Village Community Towards Her. EthnoAnthropoZoom* 1, Skopje IEA (249-269).
- Јакимовска, Илина. 2017. *«If You Are a Girl, Stay At Home» - Ethnographic Examination of Female Social Engagement from the Rural 19th Century to Contemporary Political Protests in Macedonia¹*. *Philosophy and Society* 28 (1) (41-50).
- Јакимовска, Илина. 2016. Стреите што плачат: како еден родов стереотип може да се искористи за негово уривање од внатре. Во: *Музеј на женски иџказни*,

9 Види на пример Hesse-Biber, Yaiser 2004; Škrbić Alempijević, Potkonjak, Rubić 2016: 103-123; Škorić 2001; а повеќе за македонскиот контекст кај Ашталковска Гајтаноска 2015: 108-130.

- Уредници Гешоска Искра, Качакова Виолета, Тануровска-Кулаковски Биљана, Скопје, Локомотива (75-81).
- Јакимовска, Илина. 2015. 50 нијанси мерак: атипични сексуални однесувања во македонските митови и во фолклорот. *Зборник од конференција „За љубовта“, одржана 6.6.2014 во Скопје*, Здружение за компаративна книжевност на Македонија и Здружение на класични филолози „Антика“, (179-187).
- Јакимовска, Илина. 2014. Реално и идеално: промената на родовата парадигма во македонската етнологија. Во: „*За етнологијата: безброј прагови сме преминале*“ (зборник посветен на Анеџа Светиева), уредници Ристески Љупчо и Ашталковска Гајтаноска Ана, Скопје, ИЕА (109-121).
- Јакимовска, Илина. 2009. *Телошо, етнoлошко-антирoйолошка студија*. Скопје, Слово.
- Лешоска Васка, Бојчевска Митревска Ана, Јолевска Ирина. 2024. *Има ли земја за женише? Родова анализа за сојсџвенишџвошо на имош*. Скопје, Реактор-истражување во акција.
- Обрембски, Јозеф. 2001а. *Фолклорни и етнoгџрафски материјали од Порече*. Книга I. Скопје-Прилеп: Матица Македонска.
- Обрембски, Јозеф. 2001b. *Македонски етнoсоциолошки студии*. Книга II. Скопје-Прилеп, Матица Македонска.
- Обрембски, Јозеф. 2002. *Македонски етнoсоциолошки студии*. Книга III. Скопје-Прилеп, Матица Македонска.
- Ристески, Љупчо. 2002. Народните исцелителки од Порече од времето на Јозеф Обрембски до денес. Во: *70 години од истражувањата на Јозеф Обрембски во Македонија*, Институт за старословенска култура – Прилеп, Прилеп (111-120).
- Светиева, Анета. 2003. Женски сениорат и пратечки појави во традициската култура на Македонците. *ЕтнoАнтирoйoЗум* бр. 3, Скопје, ИЕА (120-134). Female Seniority Principle and Accompanying Elements in the Traditional Culture of Macedonians. *EthnoAnthropoZoom*, Skopje IEA (120-135).
- Светиева, Анета. 2001а. Статусот на жената во традициската селска заедница и семејството. *ЕтнoАнтирoйoЗум*, бр.1, Скопје ИЕА (26-42). The Status of the Woman in the Macedonian Traditional Village Community and Family. *EthnoAnthropoZoom* 1, Skopje, IEA (26-42).
- Светиева, Анета. 2001б. Транзиција на „терлик“. *Македонски фолклор*, Бр. 58-59, Год. XXIX, Скопје, Институт за фолклор „Марко Цепенков“ (187-192).
- Цветановска, Јелена. 2014. Улогата на жената во традициската култура. Во: *За етнологијата... безброј прагови сме преминале... за Анеџа Светиева*, уредници Ристески Љупчо и Ашталковска Гајтаноска Ана. Скопје, ИЕА (121-140).
- Филиповиќ, Миленко С. 1991. *Човек меѓу људима*. Београд, Српска књижевна задруга.

- Цветановска Јелена. 2015. Жената во антрополошкиот филм. *ЕтноАнтропозум* бр. 12, Скопје, ИЕА (72-94). Women in Anthropological Film. *EthnoAnthropoZoom* 15, Skopje, IEA (72-94).
- Цветановска, Јелена. 2012. *Гревои и казнаи*. Скопје, Матица.
- Цветановска, Јелена. 2005. *Женски приказни*, етнографски филм.
- Цветановска, Јелена. 2001. Народни казни за женските гревови. *Македонски фолклор*, Списание на Институт за фолклор „Марко Цепенков“, Година XXIX, Број 58-59, Скопје (547-558).
- Црвенковска Ристеска, Инес. 2020. *Антропологија на сексуалноста: родовоси и промена на биолошкиот пол во ромската заедница во Скопје*. Скопје.
- Црвенковска Ристеска, Инес. 2018. Време е за бебе! Мајчинството и национализмот по примери од Република Македонија. *ЕтноАнтропозум* бр. 16, Скопје, ИЕА (148-184). It's Time for a Baby! Motherhood and Nationalism according to Examples from the Republic of Macedonia. *EthnoAnthropoZoom* 16, Skopje, IEA (148-184).
- Црвенковска Ристеска, Инес. 2013. *Антропологија на маишката истајолова сексуалност во секојдневјето – однесување и идентитет*. Скопје, ИЕА.
- Црвенковска Ристеска, Инес. 2001. Жената во семејниот и јавниот живот – по примерот на селото Мелница. *ЕтноАнтропозум* бр. 1, Скопје ИЕА (240-247). The Woman in the Family and Public Life – in the example of the village of Melnica. *EthnoAnthropoZoom* 1, Skopje, IEA (240-247).
- Abu-Lughod, Lila. 2008. *Writing women's worlds: Bedouin stories*. University of California Press.
- Ashtalkovska Gajtanoska, Ana. 2017. The Daughter who Gave up her Inheritance: Ethnography of Women's Inheritance Rights and their Application in Contemporary Macedonian Context. *Etnoantropološki problemi*, Vol 12 Is. 2, Beograd (603-618).
- Bačević, Jana. 2012. Antropologija (,) žene i feminizam. Во: *Neko je rekao feminizam? Kako je feminizam uticao na žene XXI veka*, приредила Zaharijević Adriana, Sarajevo, Sarajevski otvoreni centar, Fondacija Heinrich Böll - Ured u BiH, Fondacija Cure (434-445).
- Hesse-Biber Sharlene and Michelle L. Yaiser (yp.). 2004. *Feminist Perspectives on Social Research*. Oxford University Press.
- Lamphere, Louise. 2016. Feminist Anthropology Engages Social Movements: Theory, Ethnography, and Activism. Во: *Mapping feminist anthropology in the twenty-first century*, (yp.) Silverstein M. Leni, Lewin Ellen, Rutgers University Press (41-64).
- Rihtman – Auguštin, Dunja. 1984. *Struktura tradicijskog mišljenja*. Zagreb, Školska knjiga 1984.
- Papić Žarana, Sklevicky Lydia (yp.). 2003. *Antropologija žene*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Risteski Ljupčo, Dimova Rozita. 2013. Between Folklore, Geography, and Ethno-Nationalism: Ethnology in Macedonia During and After Socialism. Во: Bošković

- Aleksandar and Chris Hann (eds.), *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945-1991*, LIT, Berlin (273-292).
- Risteski, Ljupčo. 2002. The Woman in Macedonian Folk Culture. Bo: *Gender Relations in South Eastern Europe: Historical Perspectives on Womanhood and Manhood in 19th and 20th Century*, Belgrade – Graz (91-115).
- Silverstein M. Leni, Lewin Ellen. 2016. Introduction: Anthropologies and Feminisms: Mapping Our Intellectual Journey. Bo: *Mapping feminist anthropology in the twenty-first century*, (yp.) Silverstein M. Leni, Lewin Ellen, Rutgers University Press (6-37).
- Škokić, Tea. 2001. Feministička antropološka kritika: od univerzalizma do razlike. *Etnol. trib.* 24, Vol. 31 (5-20).
- Škrbic Alempijevic Nevena, Potkonjak Sonja, Rubić Tihana. 2016. *Misliti etnografski. Kvalitativni pristupi i metode u etnologiji i kulturnoj antropologiji*. Zagreb, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju, Hrvatsko etnološko društvo.
- Svetieva, Aneta. 2002. Female Seniority Principle and Accompanying Elements in the Traditional Culture of Macedonians. Bo: *Gender Relations in South-Eastern Europe: Historical Perspectives on Womanhood and Manhood in 19th and 20th Century*. Belgrade-Graz (115-124).