

## მშობელი-სახელმწიფოდან ოჯახის პატრიარქებამდე: გენდერი და ერი თანამედროვე აღმოსავლეთ ევროპაში (1996 წ)

ავტორი: კატერინ ვერდერი

მთარგმნელი: თამარ ცხადაძე

ბოლო ნახევარი საუკუნის განმავლობაში აღმოსავლეთ ევროპა დიდი საცდელი ლაბორატორია იყო როგორც გენდერის სოციალური ორგანიზების, ისე ეროვნული იდენტობის ხელახლა განსაზღვრის ექსპერიმენტებისთვის. სოციალისტური რეჟიმების მიერ თავიდანვე გაკეთებული განცხადებები გენდერული თანასწორობის სასარგებლოდ, სამუშაო ძალაში ქალთა მონაწილეობის გაზრდაზე მიმართულ პოლიტიკასთან ერთად, ოპტიმისტებს ქალების მნიშვნელოვანი დაწინაურების მოლოდინს უჩენდა; საბჭოთა სოციალიზმის ინტერნაციონალისტური ტენდენცია<sup>1</sup> „ეროვნული საკითხის“ გადაჭრისა და ეროვნული კონფლიქტების უკან მოტოვების დაპირებას იძლეოდა; ხოლო ფართო ჰომოგენიზებაზე მიმართული პარტიული მიზნები სოციალური ლანდშაფტიდან თითქმის ყველა სახის განსხვავების წაშლას წინასწარმეტყველებდა. ამ დაპირებებს რომ ნაყოფი გამოეღო, სოციალიზმი „გენდერს“ და „ნაციონალიზმს“ სრულებით ახალ არტიკულაციას მისცემდა.

მართალია, აშკარაა, რომ სოციალიზმს არ გაუთავისუფლებია ქალები და არც ეროვნული გრძნობებისთვის მოუღია ბოლო, მაგრამ მან გარდაქმნა ისინი და (ამდენად) მათ შორის ურთიერთკავშირები. ჩემი მიზანია, ამ თავში შემოგთავაზოთ რამდენიმე მოსაზრება იმის თაობაზე, თუ როგორ ურთიერთიკვეთებოდა „განსხვავების“ ეს ორი ასპექტი სოციალიზმის პირობებში და რა სახის ცვლილებებს შეიძლება ველოდეთ პოსტსოციალისტურ პერიოდში. უფრო სადისკუსიო საკითხების წამოჭრას ვაპირებ, ვიდრე დასრულებული არგუმენტის წარმოდგენას. დავიწყებ იმის განსაზღვრით, თუ რას ვგულისხმობ ტერმინებში „გენდერი“ და „ერი“, შემდეგ სოციალიზმის გენდერული რეჟიმის კონტურებს მოვხაზავ, სოციალისტურ რუმინეთში გენდერიზებული ეროვნული დისკურსის რამდენიმე მაგალითს მოგცემთ და მოკლედ მიმოვიხილავ, რა ემართება ნაციონალიზმსა და გენდერს აღმოსავლეთ ევროპის ზოგიერთ ქვეყანაში 1989 წლიდან.

### ცნებები

„ერს“ და „გენდერს“ მივიჩნევ კულტურულ კონსტრუქციებად, რომლებიც აკადემიურ ნაშრომებშიც გამოიყენება და ყოველდღიურ ცხოვრებაშიც (ზოგიერთ შემთხვევაში ამ ორ რეგისტრში მათი გამოყენებები გარკვეულწილად ურთიერთგადამფარავიც კი არის). როგორც

---

გენდერი არ ყოფილა ჩემი კვლევის საგანი მანამ, სანამ მოხსენების მომზადება არ მთხოვეს კონფერენციისთვის გენდერზე და ნაციონალიზმზე, რომელიც 1992 წლის ივლისში ბელაჯოში ჩატარდა ქეტრინ ჰოლის და ჯუდიტ ვალკოვიცის ორგანიზებით. ორგანიზატორებს და მონაწილეებს, ასევე ჯონს ჰოპკინსის ქალთა კვლევების სემინარს ვუმაღლი იმ მასტიმულირებელ კომენტარებს, რომლებიც ტექსტის გადასინჯვაში დამეხმარა. ამ თავს ვერ დავწერდი გეილ კლიგმანის დახმარების გარეშე, რომელმაც მის საფუძვლად მდებარე მასალის უდიდესი ნაწილი მომაწოდა. ასევე სასარგებლო რჩევები მომცეს მერი პუვიმ, ემილი მარტინმა, კირსტი მაკლურმა და ლორენ სობელიმ.

ამ ანალიზში გამოყენებული მონაცემები აღებულია მხოლოდ პირველადი და მეორადი ტექსტებიდან, და არა - ეთნოგრაფიული კვლევიდან. ეს თავი პირველად გამოქვეყნდა ჟურნალში *East European Politics and Societies* 8 (1994) და აქ იბეჭდება სწავლულთა საზოგადოებების ამერიკული საბჭოების (American Council of Learned Societies) ნებართვით.

<sup>1</sup> ტერმინ „სოციალიზმის“ ჩემულ განმარტებას ნახავთ წიგნის პირველ და მეორე თავებში.

კონსტრუქციები, ისინი გამოგონილია - თვითნებურია - მაგრამ სოციალურ ცხოვრებაში გამოყენება მათ სოციალურად რეალურს და თითქოსდა ბუნებრივს ხდის. ორივე კონსტრუქცია სოციალური კლასიფიკაციის საბაზისო საშუალებაა. თითოეული ასახელებს სოციალური განსხვავების ორგანიზების კონკრეტულ ხერხს, განზომილებას, რომლის გასწვრივაცაა დალაგებული განსხვავების მანიშნებელი კატეგორიები (მამრობითი, მდედრობითი; კატალონიელი, ფრანგი, პოლონელი). ამასთან, თითოეული ერთდროულად ჰომოგენურობასაც გულისხმობს და განსხვავებაც, რადგან ქმნის ნაგულისხმევ შინაგან ჰომოგენურობებს, რომელთა, როგორც განსხვავებების, ერთმანეთთან შეპირისპირებაც შეიძლება. მაგალითად, მოცემულ „ერს“ რაიმე მნიშვნელობა მხოლოდ და მხოლოდ სხვა, განსხვავებული ერების სამყაროში აქვს, მაგრამ ისტორიულად დიდი სოციალური ძალისხმევა იხარჯებოდა იმაზე, რომ ნებისმიერი მოცემული ერი განესაზღვრათ, როგორც გამორჩეული ისეთი თვისებებით, მისი ყველა წევრისთვის საერთოდ რომ მიიჩნევა. იგივე შეიძლება ითქვას გენდერზე ან გენდერულ როლებზე. ნაწილობრივ, გენდერი და ერი არსებობენ, როგორც სუბიექტური გამოცდილების ასპექტები (მაგალითად, ეროვნული ან გენდერული „იდენტობები“) - როგორც სუბიექტურობა, რომელიც პიროვნებას სპეციფიკურ, დამახასიათებელ ორიენტაციას აძლევს იმ ეროვნების თუ გენდერის მიხედვით, მას რომ მიეწერება ან მას რომ მიუღია. ეს სუბიექტურობა, თავის მხრივ, გაბატონებული სოციალური წარმოდგენებისა და ადამიანთა სოციალური სიტუაციების ერთობლივი პროდუქტია. ერის და გენდერის ურთიერთკვეთის გამოკვლევა ნიშნავს შეკითხვის დასმას იმაზე, თუ როგორაა თითოეული მათგანი გადახლართული მეორესთან მათი სოციალურად გადამუშავებისა და განცდის პროცესებში.

გენდერი, როგორც კონსტრუქცია, სხეულებს, როგორც ანატომიურ ან ბიოლოგიურ მოცემულობებსა და მათთან დაკავშირებულ სოციალურ მნიშვნელობებს შორის მიმართების გამაშუალებელია. ის არის სიმბოლოების სისტემა, რომლითაც სხეულები სოციალურ სამყაროში შედიან.<sup>2</sup> ამ აზრით, გენდერს შეიძლება შევხედოთ, როგორც ბუნებასა და კულტურას შორის კავშირის მარგანიზებელ ფუნდამენტურ პრინციპს. გენდერული სისტემების უმრავლესობა ძალიან ცოტა კატეგორიას მოიაზრებს - როგორც წესი, ორს - „ქალურს“ და „კაცურს“ (ხოლო ალტერნატიული ფორმები, საზოგადოდ, ამ ორის მისაღებ ან დევიანტურ სახეცვლილებებად მიიჩნევა). სხეულების გასოციალურებით გენდერი მონაწილეობს ძალაუფლებისა და უთანასწორობის ორგანიზებაში და წარმოქმნის იმას, რასაც რ. კონელი უწოდებს გენდერის რეჟიმებს, რომელთა შემადგენელია შრომის გენდერული დანაწილება, ძალაუფლების გენდერიზებული სტრუქტურა და კათექსისის სტრუქტურა.<sup>3</sup> ტერმინი „პატრიარქატი“ აღნიშნავს გენდერულ რეჟიმებს, რომლებში ჩამყვანებული უთანასწორობებიც მასკულიზური გენდერული როლების შემსრულებლებს ანიჭებს უპირატესობას.

ერი, როგორც კონსტრუქცია, სუბიექტებსა და სახელმწიფოებს (რომლებიც თვითონაც სოციალური კონსტრუქციები არიან) შორის მიმართების გამაშუალებელია. ეს არის კულტურული მიმართება, რომელმაც სახელმწიფო თავის სუბიექტებთან უნდა დააკავშიროს და ისინი სხვა სახელმწიფოთა სუბიექტებისგან განასხვავოს. ტერმინს „ნაციონალიზმი“ ვიყენებ იმ აქტივობების (დისკურსულის ჩათვლით) ან სენტიმენტების აღსანიშნავად, რომლებიც ასეთი მიმართების მნიშვნელოვნებას პოსტულატად იღებენ - იმის მიუხედავად, ისინი არსებულ სახელმწიფოსა და მის რეჟიმზეა ორიენტირებული თუ სხვა სახელმწიფოზე/რეჟიმზე, რომელიც ერის ინტერესებისთვის უფრო შესაფერის ალტერნატივადაა წარმოსახული. „ერისთვის“ განუყოფელი სუბიექტურობები ახალი დროის ძირითადი პოლიტიკური ფორმის, ერი-სახელმწიფოს ფუნდამენტური ელემენტებია. იმდენად, რამდენადაც თანამედროვე ერი-სახელმწიფო გეოგრაფიულ ტერიტორიასთან მიმართებაში განისაზღვრება, „ერი“ „გენდერის“ პარალელურია იმით, რომ სახელმწიფოს ფიზიკურ „სხეულს“ საზრისებისა და აფექტების გარკვეულ ნაკრებთან აკავშირებს, რითაც ფიზიკურ სივრცეს სოციოპოლიტიკურ სივრცედ

<sup>2</sup> ამ ტერმინისთვის ვალში ვარ მერი ჰუვისთან.

<sup>3</sup> R. W. Connell, "The State, Gender, and Sexual Politics," *Theory and Society* 19 (1990): 523-26.

აქცევს.<sup>4</sup> და ვინაიდან ომისა და სამხედრო სამსახურის მსგავსი მოვლენები სახელმწიფოს უშუალო საზრუნავად აქცევს მისი (მამრი) სუბიექტების სხეულებს, ერი-სახელმწიფოს სტანდარტული რიტორიკა ფაქტობრივად ერთმანეთს გადააბამს სუბიექტების სხეულების კონტროლსა და ტერიტორიის კონტროლს.

რეალური ერების რაოდენობა პოტენციურად უსასრულოა; მაგრამ მათი განსაზღვრის საფუძვლები უფრო შეზღუდულია. ერიკ ჰობსბაუმი შენიშნავს რამდენიმე მნიშვნელობას, რომელიც „ერს“ უძველესი დროიდან ჰქონდა, მაგრამ ახალი მსოფლიოსთვის მის ორ მნიშვნელობას გამოყოფს. ესენია: 1) მოქალაქეობის სახელით ცნობილი მიმართება, რომელშიც ერი აერთიანებს ყველას, ვისი ერთობლივი პოლიტიკური მონაწილეობაც კოლექტიური სუვერენულობის თვალსაჩინო ნიშნადს ქმნის, და 2) ეთნიკურობის სახელით ცნობილ მიმართებას, რომელშიც ერი აერთიანებს ყველას, ვინც საერთო ენის, ისტორიის, ან უფრო ფართო „კულტურული“ იდენტობის მქონედ მიიჩნევა.<sup>5</sup> სიტყვით „ნაციონალიზმი“ ყველაზე ხშირად სწორედ ეს მეორე მნიშვნელობა იგულისხმება (მე ზოგჯერ ვაზუსტებ და, ამ ეთნიკური მნიშვნელობის მისანიშნებლად, ვიყენებ სიტყვას „ეთნონაციონალიზმი“). ამ ორს მე დავამატებდი სახელმწიფოსა და სუბიექტს შორის კულტურული მიმართების მესამე ფორმას, ფორმას, რომელიც მოისინჯა სოციალიზმში - რუმინეთში, სადაც ხშირად გამოიყენებოდა ფრაზა „სოციალისტური ერი“. მასში ყურადღება მახვილდება კვაზიოჯახური დამოკიდებულების მიმართებაზე, რომელსაც „სოციალისტურ პატერნალიზმს“ ვუწოდებ. პოლიტიკური უფლებების ან ეთნოკულტურული მსგავსების ნაცვლად, მასში პოსტულირებულია სახელმწიფოსთან ქვეშევრდომთა მორალური კავშირი, რომელიც გადანაწილებული სოციალური პროდუქტის წილზე მათ უფლებებს ემყარება. წინასწარდაშვება არ გულისხმობდა არც ქვეშევრდომთა პოლიტიკურად აქტიურობას, როგორც ეს მოქალაქეობის შემთხვევაშია, და არც მათ ეთნიკურ ერთგვაროვნებას: ისინი მოიაზრებოდნენ - ოჯახში პატარა ბავშვების მსგავსად - იმ ბენეფიტების მადლიერ მიმღებებად, რომელთაც მათთვის მათი მმართველები გამოყოფდნენ.<sup>6</sup> ეს ქმნიდა სუბიექტის დისპოზიციას, რომელიც იყო დაქვემდებარება და არა - მოქალაქეობით ან ეთნონაციონალური სოლიდარობით კულტივირებული აგენტობა. სოციალისტური პატერნალიზმისა და ეთნონაციონალიზმისთვის საერთოა ნათესაობა-ოჯახის მეტაფორა და, ამდენად, მათ, როგორც სახელმწიფო-სუბიექტის მიმართებებს, გარკვეული მსგავსება აქვთ. მართლაც, 1970-იან და 1980-იან წლებში ჩაუშესკუს რუმინეთის ოფიციალურ დისკურსებში ამ ორი მნიშვნელობის ერთმანეთისგან გაცალკეება ფაქტობრივად შეუძლებელია.

ამ სამი (ან კიდევ სხვა) მნიშვნელობით, ერი შეიძლება რამდენიმე სხვადასხვა გზით გულისხმობდეს გენდერს. მაგალითად, შეიძლება მოქალაქეობა და პოლიტიკური უფლებები ქალებსა და კაცებს სხვადასხვანაირად მიეყენებოდეს - ან, შებრუნებულად რომ ჩამოვაცალიბოთ, შეიძლება „კაცის“ და „ქალის“ ცნებები ისეთნაირად იყოს არტიკულირებული, რომ ისინი არათანასწორად იკვეთებოდეს მოქალაქეობასთან.<sup>7</sup> ბევრ საზოგადოებაში ქალები მოქალაქეები არიან მხოლოდ თავიანთ ქმრებთან და მამებთან თავიანთი კავშირების წყალობით; კაცი, რომელიც უცხოელ ქალზე ქორწინდება, მას თავისი ერის მოქალაქედ აქცევს,

<sup>4</sup> ამ მიხედვრას ვუმადლი მერი პუვის. ასევე იხ. Eve Kosowsky Sedgwick, “Nationalisms and Sexualities in the Age of Wilde,” in *Nationalisms and Sexualities*, ed. Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer, and Patricia Yaeger (New York: Routledge, 1992), p. 239.

<sup>5</sup> Eric R. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 18–20.

<sup>6</sup> მაგალითად, დაუკვირდით ამას: „რუმინელი, უნგრელი, გერმანელი და სხვა ეროვნებათა მშრომელები ერთად შეადგენენ სოციალისტური რუმინეთის დიდ ოჯახს“ (სტატიიდან ნიშანდობლივი სათაურით, „სოციალისტური ერი“ [*Națiunea socialistă*], *Documente ale Partidului Comunist Român: Culegere sintetică* (Bucharest: Ed. Politică, 1972), p. 106. ამ წყაროზე მითითებას გეილ კლიგმანს ვუმადლი.

<sup>7</sup> იხილეთ, მაგალითად, წინასიტყვაობა წიგნისა Nira Yuval-Davis and Floya Anthias, *Woman— Nation—State* (New York: St. Martin's, 1989).

მაგრამ ქალი, რომელიც უცხოელ კაცზე ქორწინდება, თავის უფლებებს კარგავს; კაცის შვილი ავტომატურად იქცევა მოქალაქედ, ხოლო ქალისა - არა; და ასე შემდეგ. ანალოგიურად, შეიძლება ეთნონაციონალური სიმბოლოები გენდერიზებულ ტერმინებში მოიაზრებოდეს.<sup>8</sup> შეიძლება ხდებოდეს სხვა (უფრო სუსტი) ერების „ფემინიზება“ (და გაუპატიურება); ასევე შეიძლება ეროვნული იდენტობის განსაზღვრა და დაცვა ხდებოდეს „ჩვენი“ ქალების სხვა ერების კაცების ვითომდა გაუმადლარი სექსუალობისგან იზოლირებით ან დაცვით.<sup>9</sup> და, ბოლოს, სოციალისტური პატერნალიზმი გენდერს გულისხმობდა თავისი მცდელობით, უპრეცედენტო ხარისხით ამოეძირკვა მამრი/მდედრი განსხვავებები, რასაც საოჯახო გენდერულ როლებთან ასოცირებული გარკვეული ამოცანების სახელმწიფოსთვის გადაბარებით აკეთებდა. ამ მაგალითებიდან ნათელია, რომ გენდერიც და ერიც არსებითია მოდერნული სახელმწიფოს შენების ჰეგემონიური პროექტებისთვის და რომ მათი საკონტაქტო ზედაპირის სიმბოლიზებისა და ორგანიზების მთავარი საშუალებაა ოჯახი.

### სოციალიზმის გენდერული რეჟიმი

მართალია, აღმოსავლეთ ევროპისა და საბჭოთა კავშირის სოციალისტური სახელმწიფოები მნიშვნელოვნად განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისგან, მაგრამ მათ მე განვიხილავ, როგორც საზოგადოებათა ფართო კლასის ელემენტებს, რომლებიც გარკვეული ორგანიზაციული ასპექტებით მეტად ჰგვანან ერთმანეთს, ვიდრე სხვა საზოგადოებებს. პირველ თავში წარმოვადგინე სოციალიზმის, როგორც სისტემის, „მუშაობა“ - მაგრამ ისე, რომ არ გამითვალისწინებია მასში გენდერის ადგილი.<sup>10</sup> ქვემოთ წარმოდგენილ მოკლე შეჯამებაში ვემყარები ჯოანა გოვენის, გეილ კლიგმენის, მაქსინ მოლინოსა და სხვების კვლევებს, რომელთა შრომაც ნათელს ჰფენს სოციალიზმისთვის ნიშანდობლივ გენდერულ რეჟიმს.<sup>11</sup>

სოციალისტური სისტემების თვითლეგიტიმაცია ემყარებოდა პრეტენზიას, რომ ისინი სოციალურ პროდუქტს საყოველთაო კეთილდღეობის ინტერესების მიხედვით

<sup>8</sup> George Mosse, *Nationalism and Sexuality: Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985). ასევე იხ. John Higham, “Indian Princess and Roman Goddess: The First Female Symbols of America,” *Proceedings of the American Antiquarian Society* 100 (1990): 45–79.

<sup>9</sup> Ann L. Stoler, “Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in 20th-Century Colonial Cultures,” *American Ethnologist* 16 (1989): 634–60; Partha Chatterjee, “Colonialism, Nationalism, and Colonialized Women: The Contest in India,” *American Ethnologist* 16 (1989): 622–33. ამის შესანიშნავი მაგალითია ე. მ. ფორსტერის ცნობილი რომანი, „მოგზაურობა ინდოეთში“.

<sup>10</sup> იხ. Katherine Verdery, “Theorizing Socialism: A Prologue to the ‘Transition,’” *American Ethnologist* 18 (1991): 419–39, და *National Ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceaușescu’s Romania* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1991).

<sup>11</sup> იხ., მაგალითად: Irene Dölling, “‘We Now Live from Day to Day, Because Nothing Is Certain Anymore’: On Changes in the Daily Lives of Women in the New ‘Länder’ ” (unpublished typescript, 1991); Joanna Goven, “Gender Politics in Hungary: Autonomy and Anti-Feminism,” in *Gender Politics and Post-Communism: Reflections from Eastern Europe and the Former Soviet Union*, ed. Nanette Funk and Magda Mueller (New York: Routledge, 1993), pp. 224–40, და *The Gendered Foundations of Hungarian Socialism: State, Society, and the Anti-Politics of Anti-Feminism, 1949–1990* (Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley, 1993); A. Heitlinger, *Women and State Socialism: Sex Inequality in the Soviet Union and Czechoslovakia* (London: Macmillan, 1979); Gail Kligman, *The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1988), “Women and the State: Ceaușescu’s Pro-Natalist Policies,” a paper prepared for a Wenner-Gren Symposium on the politics of reproduction, Brazil, 1991, და “The Politics of Reproduction in Ceaușescu’s Romania: A Case Study in Political Culture,” *East European Politics and Societies* 6 (1992): 364–418; Maxine Molyneux, “The ‘Woman Question’ in the Age of Perestroika,” in *After the Fall*, ed. Robin Blackburn (London: Verso, 1991), pp. 47–77; Dorothy Rosenberg, “Shock Therapy: GDR Women in Transition from a Socialist Welfare State to a Social Market Economy,” *Signs* 17 (1991): 129–51.

გადაანაწილებდნენ.<sup>12</sup> ამ წანამდღვრის გამოყენებით, სოციალისტური პატერნალიზმი „ერის“ თავის გაგებას საზოგადოების, როგორც ოჯახის იმპლიციტურ გაგებაზე ამყარებდა. ამ ოჯახს მეთაურობდა „ბრძენი“ პარტია, რომელიც, მამობრივი იერსახით, ოჯახის რესურსების განაწილების თაობაზე ყველა გადაწყვეტილებას იღებდა - თუ ვის რა უნდა ეწარმოებინა და ვის რა უნდა მიეღო გასამრჯელოდ. აქედან - „მშობელი-სახელმწიფო“. როგორც პრეობრაჟენსკიმ თქვა, „ოჯახის ადგილი კომუნისტურმა პარტიამ უნდა დაიკავოს.“<sup>13</sup> მართალია, სოციალიზმი ბევრ სხვა პოლიტიკურ სისტემას ჰგავდა იმით, რომ ოჯახზე ამახვილებდა ყურადღებას, როგორც სახელმწიფო მოწყობის ბაზისურ ერთეულზე, მაგრამ მჯერა, რომ ის სხვებზე შორს წავიდა იმით, რომ საზოგადოებას ხედავდა არა როგორც უბრალოდ ოჯახის მსგავსს, არამედ როგორც თვითონ ოჯახს, რომელშიც მშობლის ადგილზე პარტიაა. ამრიგად, სოციალისტური საზოგადოება ჰგავდა კლასიკურ „ზადრუგას“:<sup>14</sup> როგორც გაფართოებული ოჯახი, ის შედგებოდა ინდივიდუალური ნუკლეარული ოჯახებისგან, მაგრამ ამ უკანასკნელთ უფრო ფართო ოჯახურ ორგანიზაციაში აერთიანებდა პატრიარქალური ავტორიტეტი, რომელსაც სათავეშიც „მამა“ პარტია ედგა.<sup>15</sup> შედეგად მიღებულ სახელმწიფოს შეგვიძლია „ზადრუგა-სახელმწიფო“ ვუწოდოთ.

როგორც გოვენი და დოლინგი აჩვენებენ, ზადრუგა-სახელმწიფოს თავისებურება იყო მის ნუკლეარულ ოჯახებში გენდერული როლების არსებითი რეორგანიზება, რომელიც მათში გენდერულ თანასწორობას ზრდიდა.<sup>16</sup> ამის მიზეზი ის იყო, რომ სოციალისტური რეჟიმები ახორციელებდნენ ინდუსტრიალიზაციის პროგრამას, რომელიც (ძალაუვნებურად) სამუშაო ძალის მხრივ ინტენსიური და კაპიტალის მხრივ ღარიბი იყო; ეს კი აუცილებლობით მოითხოვდა ყველას სამუშაო ძალას, სქესის მიუხედავად. ნებისმიერ იდეოლოგიურ პრინციპზე მეტად, ეს ფაქტი განაპირობებდა სოციალიზმის განსაკუთრებულ აქცენტს გენდერულ თანასწორობაზე და მის ხელშემწყობ პოლიტიკას. ასეთი პოლიტიკა მოიცავდა გულუხვ დეკრეტულ შვებულებებს, ბაგა-ბაღებს და (1966 წლის შემდეგ რუმინეთის გამოკლებით) აბორტის თავისუფალ ხელმისაწვდომობას, რაც ქალებს საშუალებას აძლევდა, ადრინდელთან შედარებით მეტი კონტროლი ჰქონოდათ თავიანთი ცხოვრების ამ ასპექტზე.<sup>17</sup> სამუშაო ძალაში ქალების მონაწილეობის ერთ-ერთი შედეგი იყო ოჯახებში მათი ფარდობითი ძალაუფლების

<sup>12</sup> George Konrad and Ivan Szelényi, *The Intellectuals on the Road to Class Power* (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1979), pp. 47–52.

<sup>13</sup> ციტირებულია წიგნიდან: Mikhail Geller and A. M. Nekrich, *Utopia in Power: The History of the Soviet Union from 1917 to the Present* (New York: Summit Books, 1986).

<sup>14</sup> ამ სიტყვით ბალკანეთში აღინიშნება გაფართოებული ოჯახის ფორმები, რომლებიც მამაკაცის ხაზითაა განსაზღვრული და, სულ მცირე, სამ თაობასთან ერთად, მოიცავს რამდენიმე ძმასაც თავიანთი ოჯახებით. (ოდესმე მართლა არსებობდა თუ არა ოჯახის ასეთი ფორმები, განხილულია წიგნში: Maria Todorova, *Balkan Family Structure and the European Pattern: Demographic Developments in Ottoman Bulgaria* [Washington, D.C.: American University Press, 1993].)

<sup>15</sup> ამ ფორმულირებამდე მისვლაში დამეხმარა დისკუსია ლორენ სობელთან, რომელმაც მიმითითა, რომ თითქოს ჩემს არგუმენტში ოჯახის უცნაური „გაორმაგებაა“.

<sup>16</sup> ამ თავს აზარალებს ის, რომ 1945 წლამდე აღმოსავლეთ ევროპის სხვადასხვა საზოგადოებაში ოჯახური/გენდერული კონფიგურაციების კარგი ისტორიული სურათი არ მოიპოვება (გამონაკლისია Martha Lampland, “Family Portraits: Gendered Images of the Nation in Nineteenth-Century Hungary,” *East European Politics and Societies* 8 [1994]: 287–316). ამიტომ ვერ ვიტყვი, სოციალისტური პერიოდის მოდელები აგრძელებს თუ, პირიქით, შორდება მანამდე არსებულს; შესაბამისად, იძულებული ვარ, დავყვრდნო განზოგადებებს „ბურჟუაზიული“ ოჯახის ფორმებზე.

<sup>17</sup> მაგრამ ეს შეღავათები არ გულისხმობდა კონტრაცეფციის სხვა ფორმებს ხელმისაწვდომობას. რუმინეთში აბორტი ფართოდ იყო ხელმისაწვდომი 1966 წელს პრონატალისტური კამპანიის დაწყებამდე. აბორტის გაკეთება 30 ლეი ჯდებოდა იმ დროს, როცა კვალიფიციური მუშახელის თვიური ხელფასი შეიძლება 2500 ლეი ყოფილიყო. დეტალებისთვის იხილეთ Kligman, “The Politics of Reproduction in Ceausescu’s Romania,” რომელიც რუმინული პრონატალიზმისა და, უფრო ზოგადად, რუმინეთში გენდერის საკითხებისთვის საუკეთესო წყაროა.

ზრდა, თუნდაც თუ სხვადასხვა სახელმწიფო პოლიტიკა და სახელმწიფოს მიერ რესურსების განაწილებაზე გადაწყვეტილებების უზურპირება კვცდა ოჯახებში კაცების ძალაუფლებას.

მართალია, მრავალი კომენტატორი შენიშნავს, რომ ამის შედეგად ქალებს საოჯახო შრომის, დედობისა და ანაზღაურებადი შრომის „ორმაგი“ ან თუნდაც „სამმაგი ტვირთი“ დააწვათ - რადგან ქმრებს პირველ ორი ადრინდელზე მეტად არ აუღიათ თავიანთ თავზე - მაგრამ მაინც სიმართლეა, რომ სოციალიზმმა საოჯახო საქმეების რეორგანიზებაც გამოიწვია გარკვეულწილად. ერთი, შედარებით ახალგაზრდა საპენსიო ასაკი უზრუნველყოფდა, რომ აუნაზღაურებელი საოჯახო შრომა სულ უფრო მეტად იქცა პენსიონერთა (განსხვავებით დიასახლისებისგან) პასუხისმგებლობად, რომლებიც პროდუქტების რიგებში იდგნენ, შვილიშვილებს უვლიდნენ, საკვებს ამზადებდნენ თავიანთი მომუშავე შვილებისთვის და ა.შ.<sup>18</sup> სხვა სიტყვებით, მოხდა სოციალური რეპროდუქციის გარკვეულწილად „გერიატრიზება“. ის მაინც ღრმად ფემინიზებული რჩებოდა, ნაწილობრივ იმიტომ, რომ ეს ამოცანები ქალების საქმედ მიიჩნეოდა, მაგრამ ასევე იმიტომ, რომ პენსიონერები დისპროპორციულად ქალები იყვნენ, უფრო მაღალ ასაკობრივ ჯგუფებში სქესობრივი დისბალანსის გამო. (აქედან პროდუქტების რიგების ფემინიზაცია.) მეორე, ქალების სამუშაო ძალის მიმართ ზადრუგა-სახელმწიფოს ინტერესი მას უზიდავდა, ქალების „ტრადიციული“ მასაზრდოებელი და ზრუნვის სამუშაოს ნაწილი თავის თავზე აეღო. პოლიტიკის დოკუმენტებში ეს ხაზგასმული იყო: მაგალითად, რუმინეთის კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტი პერიოდულად გამოსცემდა დეკრეტებს, რომლებიც პარტიულ ორგანიზაციებს უბრძანებდნენ ოჯახის დაცვისა და კონსოლიდაციის ხელშეწყობას ქალებისათვის კარგი სამუშაო პირობების უზრუნველყოფით, მეტი საჯარო კვების ობიექტის გახსნით, ნახევრადმზა საკვებისა და საოჯახო საქმისთვის შრომის დამზოგავი ხელსაწყოების ინდუსტრიული წარმოებით.<sup>19</sup> ამ პოლიტიკაში, ჯანდაცვის სისტემასთან ერთად, ჩანს, როგორ იღებდნენ სოციალისტური რეჟიმები თავიანთ თავზე ბავშვებზე ზრუნვის, საოჯახო საქმის, ავადმყოფების მოვლის და ხანდაზმულებზე ზრუნვის ისეთ ასპექტებს, რომლებიც სხვა საზოგადოებებში ძირითადად ქალების საქმე იყო.

ზადრუგა-სახელმწიფო კიდევ უფრო შორსაც შეიძლება წასულიყო: შეიძლება მას თვით ბავშვების გაჩენის შრომის „ეტატიზებაც“ ეცადა. ამის ყველაზე უკიდურესმა ფორმებმა თავი იჩინა 1970-იანებისა და 1980-იანების რუმინეთის პრონატალისტურ პოლიტიკაში, რომელსაც დეტალურად განიხილავს კლიგმანი. ეს პოლიტიკა ქალების სხეულებში მხოლოდ სახელმწიფოს რეპროდუქციული საჭიროებების ინსტრუმენტს ხედავდა. სავალდებულო გინეკოლოგიური შემოწმებები ემსახურებოდა იმის უზრუნველყოფას, რომ ფეხმძიმობები არ შეწყვეტილიყო; ექიმები პასუხს აგებდნენ თავიანთ რაიონებში შობადობის მაჩვენებლებზე, მათი ხელფასები იყინებოდა, თუ შობადობის მაჩვენებლები მოსალოდნელზე დაბალი იყო. ამრიგად, სოციალისტურ რუმინეთში ბიოლოგიური რეპროდუქციის აგენტებად იქცნენ არა მხოლოდ ქალები, არამედ კაცი ექიმებიც.<sup>20</sup> უშვილო ადამიანები, ქალები თუ კაცები, „დაუქორწინებლობის გადასახადს“ იხდიდნენ - კიდევ ერთი მოწმობა იმისა, რომ ბავშვების გაჩენა მხოლოდ ქალების საქმე არ იყო. როგორც ჩაუშესკუმ თქვა, „ჩანასახი მთელი საზოგადოების სოციალისტური საკუთრებაა.“<sup>21</sup> ამ წანამძღვრის გასამყარებლად მისი და

<sup>18</sup> Ibid., p. 374, n. 24. კლიგმანი ასევე აღმოგვცემს ცნობას, რომ ხანდაზმულებს „ზაზრის შევარდნებს“ (*șoimii pieții*) უწოდებდნენ - სახუმარო სიტყვების თამაში ბავშვთა კომუნისტური ორგანიზაციის სახელზე „სამშობლოს შევარდნები“ (*șoimii patriei*)

<sup>19</sup> რუმინეთის კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის პლენარული სესიის გადაწყვეტილება, 1973 წლის 18-19 ივნისი (ბროშურა).

<sup>20</sup> შობადობის პოლიტიკაში ექიმების მობილიზება ვრცელადაა განხილული სტატიაში: Kligman, “The Politics of Reproduction in Ceaușescu’s Romania,” pp. 386-95.

<sup>21</sup> ციტირებულია სტატიიდან: Charlotte Hord, Henry P. David, France Donnay, and Merrill Wolf, “Reproductive Health in Romania: Reversing the Ceaușescu’s Legacy,” *IPAS Reports* 22 (July-August 1991). ციტატა ასე

სხვების გამოსვლები გამუდმებით მიუთითებდნენ საბავშვო ბაღების, ბაგა-ბაღების და სამშობიარო სახლების რაოდენობისა და ოჯახების სუბსიდიების ზომის ზრდაზე.

რომ შევაჯამოთ, სოციალიზმმა ხილულად შეცვალა კაცის და ქალის საოჯახო როლების კონფიგურაცია.

შეიძლება ითქვას, რომ მან გახლიჩა ნუკლეარული ოჯახი, განახორციელა რეპროდუქციის მნიშვნელოვანი ელემენტების სოციალიზება, თუმცა დანარჩენისთვის ქალებს დაუტოვა პასუხისმგებლობა, და მიიტაცა გარკვეული პატრიარქალური ფუნქციები და პასუხისმგებლობები, რითაც შეცვალა მიმართება გენდერიზებულ „საშინაო“ და „საჯარო“ სფეროებს შორის, რომელთაც მეცხრამეტე საუკუნის კაპიტალიზმი იცნობდა.<sup>22</sup> ბიოლოგიურმა რეპროდუქციამ ახლა საჯარო სფეროში შეაღწია, ნაცვლად იმისა, რომ საოჯახოში ყოფილიყო მომწყვდეული. ამავე დროს, სიამაყისა და საკუთარი თავის პატივისცემის რეალიზების სივრცედ, კაცებისთვისაც და ქალებისთვისაც, სულ უფრო მეტად იქცეოდა საშინაო და არა საჯარო სფერო, როცა სოციალიზმის მიმართ წინააღმდეგობას შემოსავლის მომტანი საოჯახო საქმიანობებით გამოხატავდნენ (ე. წ. „მეორე ეკონომიკა“).<sup>23</sup> ერთი სიტყვით, ზადრუგა-სახელმწიფოს ფარგლებში ოჯახები ძირეული ასპექტებით განსხვავდებოდნენ საშინაო და საოჯახო ცხოვრების ორგანიზების იმ წესისგან, რომელიც გასულ საუკუნეში დასავლურ ქვეყნებში იყო გავრცელებული.

რეკონფიგურაცია განა მხოლოდ გენდერულმა როლებმა განიცადეს; სოციალისტური პოლიტიკის ბევრ მიმართულებაში დავინახავთ პარტიის ბრძნული პატრიარქალური ხელმძღვანელობის ქვეშ მთელი „ზადრუგა ოჯახის“ თანდათანობით ჰომოგენიზების გრძელვადიან მიზანს.<sup>24</sup> საზოგადოების წევრებს უნდა ჩამოეყალიბებინათ ჰომოგენური საძმო, რომელიც მათ ზემოთ მდგომ „მამა“ პარტიაზე იქნებოდა გადაჯაჭვული; ისეთი განსხვავებები, როგორცაა კაცსა და ქალს შორის განსხვავებები, უნდა გამქრალიყო და ადგილი დაეთმო დისკრიმინაციების ახალი ჯგუფისთვის - კარგ და ცუდ პარტიის წევრებს შორის, ან პარტიის წევრებსა და დანარჩენებს შორის; ხოლო ქალებს, კაცების მსგავსად, სოციალისტური საზოგადოების შენებისთვის „ბრძოლა“ და სოციალისტური შრომის „გმირ ქალებად“ ყოფნა მოეთხოვებოდათ.<sup>25</sup> მაშინაც კი, როცა, მაგალითად, ჩაუშესკუსა და სხვების გამოსვლებში დედობას, როგორც ქალების უზენაეს მისიას, ისე აღწერდნენ, იმავე დროს მას წარმოადგენდნენ, როგორც „პროფესიას“ (*meserie*), რომელსაც „კვალიფიკაცია“ (*calificare*) სჭირდება. სიტყვების ეს, წარმოებიდან აღებული გამოყენება შრომის „კაცური“ და „ქალური“ ფორმების გათანაბრებას ემსახურებოდა.<sup>26</sup>

გარდა ამისა, ქალები, ისევე, როგორც საზოგადოების ყველა წევრი, პატერნალისტურ რეჟიმზე დამოკიდებულნი, მისი მეურვეობის ქვეშ მყოფნი აღმოჩნდნენ; რეჟიმი კი ყველაზე მნიშვნელოვან გადაწყვეტილებებს „მთელი ოჯახის“ ინტერესებიდან ამოსვლით იღებდა.

---

გრძელდება: „ბავშვის გაჩენა პატრიოტული მოვალეობაა... ვინც ბავშვების ყოლაზე უარს ამბობს, დეზერტირია.“

<sup>22</sup> Rosenberg, “Shock Therapy,” p. 147.

<sup>23</sup> Julia Szalai, “Some Aspects of the Changing Situation of Women in Hungary,” *Signs* 17 (1991): 161.

<sup>24</sup> გენდერული „ჰომოგენიზაციის“ შესანიშნავი აღწერისთვის იხილეთ: Joanna Goven, *The Gendered Foundations of Hungarian Socialism*, chapter 2. ასევე იხილეთ Kligman, “The Politics of Reproduction in Ceaușescu’s Romania,” pp. 366–69. ეთნიკურ ჯგუფებთან მიმართებაში ჰომოგენიზაციის განხილვისთვის იხილეთ: Michael Stewart, “Gypsies, the Work Ethic, and Hungarian Socialism,” in *Socialism: Ideals, Ideologies, and Local Practice*, ed. C. M. Hann (London: Routledge, 1993), pp. 187–203.

<sup>25</sup> განსაკუთრებით, ბავშვის გაჩენის შრომის არასოციალიზებადი ბირთვი. ამ თავისებურების დეტალური განხილვისთვის იხილეთ: Kligman, “The Politics of Reproduction in Ceaușescu’s Romania”. აქ (გვ. 377) ასევე აღწერილია სხვადასხვა ოფიციალური საპატიო ჯილდო, რომლებიც მრავალშვილიან ქალებს ენიჭებოდათ (სოციალისტური შრომის გმირი და სხვ.).

<sup>26</sup> იხ. *Scinteia*, 8 March 1986, სტატიები მე-3 გვერდზე.

დამოკიდებული მდგომარეობა, რომელსაც პარტია ამ ჰომოგენიზებული მოსახლეობისგან მოელოდა, აშკარად ჩანს 1980-იანების რუმინულ მედიაში, რომელიც ხშირად ლაპარაკობდა რუმინელების „უსაზღვრო მადლიერებასა“ და „ღრმა დაფასებაზე“ იმ „მშობლიური ზრუნვისა“ და „განსაკუთრებულად ღირებული წინამძღოლობის“ გამო, პარტია და მისი ლიდერები რომ უწევდნენ.<sup>27</sup> ჰორვათის და საკოლცაის შთამბეჭდავი შრომა უნგრეთის პარტიის აქტივისტებზე დამატებით მოწმობებს გვაწვდის იმაზე, თუ როგორ უმწეოდ, ინფანტილიზებულად და დამოკიდებულად აღიქვამდნენ კადრები მოსახლეობას, რომელსაც ემსახურებოდნენ, და როგორ მუშაობდნენ იმისთვის, რომ ის კიდევ უფრო ასეთად ექციათ.<sup>28</sup>

საოჯახო როლებში მომხდარი რეორგანიზაციების და ჰომოგენიზებისკენ ამ ტენდენციების მიუხედავად, სოციალისტურ ოჯახში ძალაუფლებისა და შრომის დანაწილების უფრო ფართო სტრუქტურა არსებითად გენდერიზებული რჩებოდა. სოციალისტური ოჯახის ბრძენი „მამა“-პარტიის სახე-ხატიც მიგვახვედრებს, რომ სახელმწიფო აპარატი ღრმად მასკულიზური იყო. სოციალიზმის ძირითადი სექტორები - თვითონ ბიუროკრატია, მძიმე ინდუსტრია, ჯარი და რეპრესიული აპარატი - თითქმის მთლიანად მამაკაცური იყო, განსაკუთრებით წვეროსკენ, და ასეთადაც იყო წარმოდგენილი. სახელმწიფო ბიუროკრატიაში ქალებს ძირითადად კლერკების და მდივნების თანამდებობები ეკავათ (ისევე, როგორც თითქმის ყველგან). ქალები მართლაც მოვიდნენ პოლიტიკურ თანამდებობებზე, მაგრამ ზოგადად დაბალ საფეხურებზე და იმ სფეროებში, რომლებიც ქალებისთვის შესაფერისად მიიჩნეოდა: განათლებაში, ჯანდაცვასა და კულტურაში.<sup>29</sup> ამრიგად, მართალია, ეს „ქალური“ როლები გარკვეული ხარისხით ნუკლეარული ოჯახების დედების ხელთაგან იქნა გამოგლეჯილი, ისინი ფემინიზებული რჩებოდა ზადრუგა-სახელმწიფოს უფრო ფართო შრომის დანაწილებაში.

ანალოგიური გენდერიზება შეიძლება დავინახოთ სამუშაო ძალის შემადგენლობაშიც. მაგალითად, რუმინულ ინდუსტრიაში 1985 წელს სამუშაო ძალის 42 პროცენტი ქალი იყო, მაგრამ ქალები შეადგენდნენ ტექსტილის ინდუსტრიის მუშაკების 80 პროცენტს, ელექტრონული ინდუსტრიის მუშაკების 50 პროცენტს და მანქანათმშენებლობის მუშაკების 30 პროცენტს. თეთრსაყელოიან პროფესიებში ქალები შეადგენდნენ მეცნიერებაში დასაქმებულთა 43 პროცენტს, კულტურის, განათლებისა და ხელოვნების სფეროს უფრო „ქალურ“ სამსახურებში დასაქმებულთა 65 პროცენტს და ჯანდაცვის მუშაკთა 75 პროცენტს.<sup>30</sup> ყველა სოციალისტური რეჟიმის მსგავსად, რუმინული რეჟიმი ასაზრდოებდა მძიმე ინდუსტრიის წარმოების კულტს, რომლის გმირი-მშრომელებიც დიდწილად წარმოდგენილები იყვნენ, როგორც კაცები, ხოლო სასოფლო-სამეურნეო წარმოება და მოხმარებასთან დაკავშირებული საქმიანობები, მომსახურების სექტორში დასაქმების ჩათვლით, როგორც წესი, ქალების მიერ სრულდებოდა და ასეთადაც იყო სიმბოლიზებული (იმ ზომით, რა ზომითაც ეს, წარმოებაზე ორიენტირებული რეჟიმები საერთოდ უთმობდნენ სივრცეს ამ საქმიანობების წარმოდგენას).<sup>31</sup>

ძალაუფლების სტრუქტურისა და შრომის სოციალური დანაწილების ამ მყარი გენდერიზების გარდა, როგორც ჩანს, 1980-იანებში (თუ მანამდეც არა) მზრუნველობის თანდათანობით კვლავ ფემინიზება მიმდინარეობდა. აღმოსავლეთ ევროპის სხვადასხვა ქვეყანაში ამის მიზეზი სხვადასხვა იყო. მაგალითად, გალი გადმოგვცემს, რომ უნგრეთში პარტიის პოლიტიკამ ქალების სამუშაო ძალიდან განდევნა და საოჯახო საქმეში დაბრუნება დაიწყო, რათა ბავშვებსა

<sup>27</sup> მაგალითად, იხ. *Scinteia*, 8 March 1986, სტატიები მე-2 გვერდზე.

<sup>28</sup> Ágnes Horváth and Árpád Szokolczai, *The Dissolution of Communist Power: The Case of Hungary* (New York: Routledge, 1992), განსაკუთრებით, გვ. 54–56, 137–38.

<sup>29</sup> Kligman, “Women and the State,” p. 5.

<sup>30</sup> Nicolae Ceaușescu, speech at the National Women’s Conference, 7–8 March 1985, *Femeia* 38 (1985): 5–7.

<sup>31</sup> ამის განსაკუთრებით შთამბეჭდავი მაგალითია ანჯეი ვაიდას ფილმი „მარმარილოს კაცი“.



და ხანდაზმულებზე ზრუნვის უზარმაზარი ხარჯები შეემცირებინა.<sup>32</sup> „მეორე ეკონომიკის“ ექსპანსიამ კიდევ უფრო გაამყარა „ტრადიციული“ გენდერული ნორმები, რომლებიც კაცებს ძირითად ხელფასთან აკავშირებდა, ხოლო ქალებს - დამატებით სამუშაოსთან.<sup>33</sup> რუმინეთში ბიძგის წყარო ნაწილობრივ იგივე ხარჯებთან დაკავშირებული საზრუნავები იყო, მაგრამ უფრო პირდაპირ - სახელმწიფოს პრონატალისტური პოლიტიკა, რომელიც ძალიან წინააღმდეგობრივ მესიჯს გადმოსცემდა ქალთა როლების თაობაზე.<sup>34</sup> ერთი მხრივ, პარტიული ლიტერატურა ქალებს წარმოადგენდა ყველა იმ საქმიანობაში, რასაც კაცები აკეთებდნენ: გეგმის შესრულება, პრობლემების გადაჭრა, პოლიტიკური ლიდერობის გაწევა და რუმინული სოციალიზმის დინამიკურ ელემენტად ყოფნა. მეორე მხრივ, „ჩანასახის, როგორც სოციალური საკუთრების“ შესახებ მტკიცებების მიუხედავად, პრესა ყურადღებას ამახვილებდა, რომ დედობა ქალების განსაკუთრებული ამოცანა და პრივილეგია იყო. უთვალავი სტატია განადიდებდა ქალების, როგორც ბავშვთა მომვლელებისა და ერის მომავლის მცველების კეთილშობილურ მისიას. ზოგიერთს დედასა და შვილს შორის კავშირის სიმდიერე იმ ფაქტიდან გამოჰყავდა, რომ დედები სახლის მოსავლელად და ბავშვების გასაზრდელად შინ რჩებიან, ხოლო მამები სამუშაოდ და სამხედრო სამსახურისთვის გარეთ გადიან (იმ დროს, როცა ქალები სამუშაო ძალის დაახლოებით 40 პროცენტს შეადგენდნენ, ეს აღწერა სულ უფრო ნაკლებ ოჯახს მიესადაგებოდა).<sup>35</sup>

როგორც მოსალოდნელია, ასეთ აქცენტებს შედეგები ჰქონდა შრომის უფრო ფართო დანაწილებისთვისაც. მაგალითად, 1973 წელს რუმინეთის კომუნისტური პარტიის ცენტრალურმა კომიტეტმა საწარმოებს უბრძანა, ქალებისთვის კარგი სამუშაო პირობები შეექმნათ, რათა მათ შესაძლებლობა ჰქონოდათ, მეტი დრო დაეთმოთ ბავშვების მოვლისთვის, და შემდეგი პირობები უკარნახა: სახლიდან მუშაობა, ოთხსაათიანი ცვლებისა და რეგულარული ნახევარგანაკვეთიანი პოზიციების განვითარება ქალი თანამშრომლებისათვის, ადრეული პენსია რამდენიმე შვილის მყოფი ქალებისთვის. ამ დეკრეტში ასევე აღინიშნებოდა, რომ რადგან ქალებისთვის ყველაზე შესაფერისია გარკვეული სახის სამუშაოები - რომლებიც ნაკლებ ფიზიკურ ძალისხმევას მოითხოვს, როგორც, მაგალითად, ელექტრონიკა, ოპტიკა, ქიმია, საკვების გადამამუშავება, ვაჭრობა და ა.შ. - პარტია დაადგენდა იმ სამუშაოების „ნომენკლატურას“ (სპეციალურ სიას), რომელთათვისაც ქალებს უპირატესობა მიენიჭებოდათ.<sup>36</sup> ამრიგად, სამუშაოს გარკვეული სახეების ფემინიზაცია კიდევ უფრო მეტად იქნა ინსტიტუციონალიზებული დედობის სახელით.

ქალებისა და ბავშვების გაჩენის შესახებ მესიჯი რუმინეთში კიდევ უფრო დაჟინებული გახდა 1980-იანების განმავლობაში, როცა, კონტრაცეფციის მიუწვდომლობისა და აბორტისთვის მკაცრი სასჯელების მიუხედავად, შობადობის მაჩვენებელი კვლავაც არ იზრდებოდა. ახლა პარტიული ლიტერატურა ლაპარაკობდა „რუმინელი ხალხის ყველაზე მშვენიერი ტრადიციების: დედობის, ბევრი შვილის გაჩენისა და გაზრდის“ პარტიის მიერ მხარდაჭერაზე.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> Susan Gal, “Gender in the Post-Socialist Transition: The Abortion Debate in Hungary,” *East European Politics and Societies* 8 (1994): 266. უფრო ვრცელი ინფორმაციისთვის იხილეთ: Goven, *The Gendered Foundations of Hungarian Socialism*, chapter 5.

<sup>33</sup> Szalai, “Some Aspects of the Changing Situation of Women in Hungary,” p. 155.

<sup>34</sup> პოლიტიკის ამ ორიენტაციის ერთ-ერთი მიზეზი იყო ჩაუშესკუს სურვილი, დიდი ქვეყნის მმართველი ყოფილიყო; კიდევ სხვა მიზეზი იყო ის, რომ კაპიტალის მხრივ ღარიბი ეკონომიკის საჭიროებები აუცილებელს ხდიდა შრომის მხრივ ინტენსიურ სტრატეგიებს. 1966-დან 1989 წლამდე რუმინეთი იყო ერთადერთი აღმოსავლეთ ევროპული ქვეყანა, სადაც აბორტი იოლად ხელმისაწვდომი არ იყო.

<sup>35</sup> Victor Crăciun, “Chipul luminos al mamei, un mare model al literaturii române,” *Scinteia*, 20 February 1986 (ეს ნათქვამია პარტიის მთავარ ყოველდღიურ გაზეთში).

<sup>36</sup> რუმინეთის კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის პლენარული სესიის გადაწყვეტილება, 1973 წლის 18-19 ივნისი (ბროშურა), გვ. 27-30.

<sup>37</sup> იხ., მაგალითად, ქალთა ეროვნული კონფერენციის (1985 წლის 7-8 მარტი) მონაწილეთა მიერ ნიკოლაე ჩაუშესკუსთვის გაგზავნილი ტელეგრამა: *Femeia* 38 (1985): 8-9.

დიდი ოჯახების ამ ახალი „რუმინული ტრადიციის“ დოკუმენტირებისთვის იწერებოდა სტატიები, როგორც, მაგალითად, გრძელი ინტერვიუ ორ ცნობილ ისტორიკოსთან, რომელიც პარტიის ყოველდღიურ გაზეთში გამოქვეყნდა სათაურით „სახლი ბევრი ბავშვით - ერის მომავლისათვის კარგი მოქალაქის პასუხისმგებლობის განცდის ნიშანი.“<sup>38</sup> მასში ორი სწავლული მსჯელობს ისტორიულ კვლევაზე, რომელმაც დაამტკიცა, რომ ათასწლეულების წინ, მისი შექმნის დროიდან, რუმინული საზოგადოების ბაზისურ უჯრედს ოჯახი წარმოადგენდა, ის იყო მისი ტრადიციების შემნარჩუნებელი და მისი პროგრესის საწყისი. ერთ-ერთი მათგანი შეუნიღბავად ამართლებდა პატრიარქატს და ამტკიცებდა, რომ „მამაკაცი მხოლოდ ოჯახის დაფუძნებით იძენს თავის ნამდვილ სოციალურ იდენტობას.“<sup>39</sup> ამ ისტორიკოსების მიხედვით, ის, რამაც რუმინელებს შეაძლებინა, საუკუნეობით ომებსა და თავდასხმებში არ გამქრალიყვნენ, იყო მათი დიდი ოჯახები, რომლებიც მჭიდრო მოსახლეობას ქმნიდნენ; ამან გახადა შესაძლებელი შუა საუკუნეებში თავდაცვით მდგომარეობაში მყოფი რუმინული სახელმწიფოების ფეხზე დადგომა. ერთი სიტყვით, ორი ათასწლეულის წინანდელი დაკების დროიდან რუმინელების ისტორიული უწყვეტობის ფუნდამენტური ასპექტი იყო მრავალშვილიანი ოჯახი.<sup>40</sup> აქ ვხედავთ, როგორ ურთიერთიკვეთებოდა ჩაუშესკუს სოციალისტური ნაცია ეთნონაციასთან ზუსტად ქალების „მასაზრდოებელი ბუნების“ საკითხში.

მართალია, რუმინეთის პრონატალიზმი ექსტრემალური იყო, მაგრამ მასში გამოვლენილი ტენდენციები არანაკლებ აშკარა იყო აღმოსავლეთ ევროპის სხვა ნაწილებშიც: რეპროდუქციის სოციალიზება, რომელიც დამაბულობაში იყო პატრიარქალური ოჯახის ნორმების გამაძლიერებელ სხვადასხვა ფაქტორთან; ძალაუფლებისა და სამუშაო ძალის მყარად ფეხმოკიდებული გენდერიზება. სოციალიზმის ამ თვისებებს რამდენიმე შედეგი აქვს გენდერისა და ერისთვის პოსტსოციალისტურ ეპოქაში. მათგან ყველაზე მნიშვნელოვანია ეს: ქალების მასაზრდოებელ როლებში ზადრუგა-სახელმწიფოს შეჭრამ გზა გაუხსნა ბრალდებებს როგორც სოციალიზმის, ისე ქალების წინააღმდეგ, რომ მათ ერთობლივად გაანადგურეს ეთნონაცია, ეროვნული ხასიათი და „ტრადიციული“ ეროვნული ღირებულებები. ამრიგად, პოსტსოციალისტურ პერიოდში ნაციონალისტური პოლიტიკა ფოკუსირებულია ქალების უკან შედენაზე მათ „შესაფერის“ მასაზრდოებელ როლებში, რომლებიც ხელიდან უნდა გამოვგლიჯოთ არასრულფასოვნად დედობრივ სახელმწიფოს, რათა ერის დაზიანების პროცესი უკუიქცეს. პოლონეთში, უნგრეთსა და ხორვატიაში აბორტთან დაკავშირებული დაპირისპირებების კვლევა (რომელსაც ამ თავის ბოლო ნაკვეთში განვიხილავ) სოციალიზმში ქალების მიერ მოპოვებულ პოზიციებზე თავდასხმის სწორედ ამ ხაზს აჩვენებს.

### ნაციონალიზმის გენდერიზება სოციალიზმში: რუმინეთის მაგალითები

„სოციალისტური ერის“ შენებაზე რეჟიმის აქცენტი არ ნიშნავდა ეთნიკური მნიშვნელობით ერის ტოტალურ გაქრობას. ეს განსაკუთრებით რუმინეთისთვისაა სიმართლე, სადაც პარტიის ლიდერები თვითონ აღიარებდნენ (ეთნო)ნაციონალურ იდეას ისეთი ხარისხით, რომლის მსგავსსაც სხვაგან ვერ შევხვდებით.<sup>41</sup> ის ფორმები, რომელთაც ეს აღიარება იღებდა, კიდევ უფრო აშკარად დაგვანახებს, რამდენად ძირფესვიანი იყო ზადრუგა-სახელმწიფოს

<sup>38</sup> სტატიას ხელს აწერს სილვიუ აკიმი. *Scînteia*, 18 September 1986: 4

<sup>39</sup> პატრიარქატის შესახებ ეს დაკვირვება ეკუთვნის გეილ კლიგმანს. მე დავამატებ, რომ ეს ისტორიკოსი კარგ საზოგადოებაშია: როგორც ამბობენ, ჰეგელი ამტკიცებდა, რომ „ვინც მამა არ არის, ის არც კაცია“ (ციტირებულია წიგნში: Victoria de Grazia, *How Fascism Ruled Women: Italy, 1922–1945* [Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1992], p. 43).

<sup>40</sup> ტრანსილვანიაზე რუმინეთის ტერიტორიული პრეტენზიები ხშირად ეფუძნება იმის ჩვენებას, რომ აქ უწყვეტად არსებობდა მოსახლეობა დაკების დროიდან (ადგილობრივი ჯგუფი, რომელიც ახალი წელთაღრიცხვის მეორე საუკუნის დასაწყისში დაიპყრო რომის იმპერატორმა ტრაიანემ.

<sup>41</sup> ამის ზოგიერთი მიზეზი განვიხილეთ წიგნში *National Ideology*, chapter 3.

პატრიარქატი, მიუხედავად იმისა, რომ ის თავისი ნუკლეარული ოჯახის თავკაცებს ასაჭურისებდა და ქალებს აძლიერებდა.

### *ერი, როგორც ტრადიცია*

ეროვნული იდეა რუმინეთის პოლიტიკისთვის ცენტრალური იყო ორი ან მეტი საუკუნის განმავლობაში. მას აღმოსავლეთ ევროპის (ისევე, როგორც სხვა ქვეყნების) სხვა ეთნონაციონალიზმებთან საერთო აქვს ობსესია რუმინეთის ტერიტორიული საზღვრებით: იმით, თუ სად მთავრდება „ერი“, ტერიტორიულად თუ ვილაპარაკებთ. პრობლემები იყო თითქმის ყველა საზღვარზე, მაგრამ განსაკუთრებით - დასავლეთით უნგრეთთან საზღვარზე, რადგან ბევრი უნგრელისთვის სადავოა რუმინეთის სუვერენიტეტი მრავალეთნიკურ ტრანსილვანიაზე, რომლისთვისაც თითოეულ მხარეს კანონიერი მფლობელობის „დამტკიცებების“ საკუთარი არსენალი აქვს.<sup>42</sup> რუმინელებისთვის ეს დამტკიცებები დამოკიდებულია არგუმენტებზე ეთნოგრაფიიდან და ფოლკლორიდან - რომლებიც უწყვეტ რუმინულ გლეხურ ტრადიციას ადასტურებს - და ისტორიიდან და არქეოლოგიიდან - რომლებიც უხსოვარი დროიდან რუმინული მოსახლეობის უწყვეტ არსებობას ადასტურებს.<sup>43</sup> ორივე არგუმენტს ამყარებს არსებობა რეგიონებისა, სადაც „ტრადიცია“ ჯერ კიდევ „ცოცხალია“ - სადაც გლეხები ჯერ კიდევ დაიარებიან ისეთსავე სამოსელში, როგორც, მაგალითად, ტრაიანეს სვეტზე შეიძლება ვნახოთ; ან მღერიან საშობაო სიმღერებს, რომლებშიც უძველეს დროში მომხდარი მოვლენებია ნახსენები.<sup>44</sup> ასეთი „ცოცხალი ტრადიციის“ მქონე რეგიონი, *par excellence*, არის მარამურეში, რომელიც ჩრდილოეთ ტრანსილვანიაში მდებარეობს. მის „ტრადიციას“ და, უფრო ზოგადად, ნაციონალურ რიტორიკაში ჩაწნულია გენდერი.

ოფიციალური თვალსაზრისის მიხედვით - ტრადიციის შესახებ ჩაუშესკუს რეჟიმის დისკურსში და მისი გამოგონილი ტრადიციების ორგანიზების გზებში - ტრადიცია არ იყო გენდერიზებული; ის ერთნაირად იყო მამრობითი და მდედრობითი. მაგრამ როგორც კლიგმანის მიერ მარამურეში ჩატარებული კვლევა აჩვენებს, ტრადიცია ფაქტობრივად ფემინიზებული იყო.<sup>45</sup> ნაწილობრივ ამის მიზეზი ის იყო, რომ რეჟიმის საინვესტიციო პოლიტიკამ მარამურეში კაცები სასოფლო-სამეურნეო სამუშაო ძალიდან გამოდევნა და ინდუსტრიაში ან სეზონურ შრომით მიგრაციაში ჩააბა, რის შედეგადაც გლეხური სოფლის მეურნეობა უპირატესად ქალური დარჩა.<sup>46</sup> ამიტომ ქალები ძალაუვნებურად აღმოჩნდნენ „ტრადიციული“ ცხოვრების მატარებლები, რადგან სწორედ ისინი რჩებოდნენ შინ - პირობებში,

<sup>42</sup> თანამედროვე უნგრელთა წინაპრების მიერ ტრანსილვანიის დაპყრობა და იქ დასახლება მეთერთმეტე და მეთორმეტე საუკუნეებში ხდება. ამ რეგიონს განსაკუთრებული ნახევრადავტონომიური სტატუსი ჰქონდა უნგრეთის სამეფოში და მან კიდევ უფრო დიდი ავტონომია მოიპოვა 1526 წლის შემდეგ, როცა თურქულმა ჯარებმა უნგრეთის დაბლობების უდიდესი ნაწილი დაიპყრეს. მაგრამ იმ დროიდან, რაც მოსახლეობის სტატისტიკის აღრიცხვა დაიწყო, რეგიონის მოსახლეობის უმრავლესობას ყოველთვის რუმინელები შეადგენდნენ. პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ ტრანსილვანია პლებისციტით გამოეყო უნგრეთს და რუმინეთს შეუერთდა. მისი მოსახლეობის დაახლოებით სამი მეოთხედი რუმინელია, ხოლო ერთი მეოთხედი - უნგრელი.

<sup>43</sup> ზოგჯერ ხუმრობენ, რომ რუმინელები ერთადერთი ხალხია, რომელიც მოწადინებულია, „რუმინულ“ მიწაზე აღმოჩენილი ნეანდერტალელის შთამომავლად გამოაცხადოს თავი.

<sup>44</sup> იმპერატორ ტრაიანეს მიერ დაკების დამარცხების ხსოვნას ინახავს ორმოცმეტრიანი სვეტზე ამოკვეთილი უზარმაზარი ბარელიეფი. ტანისამოსი, რომელშიც დაკები ამ სვეტზე არიან აღბეჭდილები, ტრანსილვანიის ზოგიერთ ადგილას ბოლო დრომდე გავრცელებული ეროვნული კოსტიუმების მსგავსია.

<sup>45</sup> Kligman, *The Wedding of the Dead*.

<sup>46</sup> მარამურეში წარმოებაში ინვესტიციის დაბალი დონე შეიძლება ნაწილობრივ გლეხური „ტრადიციის“ ამ ციტადელის, როგორც ისტორიული არგუმენტის, შენარჩუნების სურვილით იყო მოტივირებული. მაგრამ მხოლოდ სოფლის მეურნეობა ვერ შეინახავდა მოსახლეობას და რეგიონიდან ბევრი კაცი მიგრაციაში წავიდა სასოფლო სამეურნეო ან სხვა სახის სამუშაოზე; ადგილობრივი სოფლის მეურნეობა და ადგილობრივი კულტურის რეპროდუქცია კი თავიანთ ქალებს დაუტოვეს.

რომელთაგანაც სახელმწიფო პოლიტიკამ ეკონომიკური „მოდერნულობა“ გამორიცხა. მეტიც, თავად რეჟიმის მიერ მარამურემის მარგინალიზებამ ის პოლიტიკურ ცენტრთან წინააღმდეგობის ადგილად აქცია. ადგილობრივი ადათის მედეგობა მისი წინააღმდეგობის ნიშნად იქცა და აწარმოებდა იდენტობას, რომელიც განსხვავდებოდა რუმინეთის, როგორც „მრავალმხრივ განვითარებული“ ინდუსტრიის მშენებელი საზოგადოების, რეჟიმისეული იმიჯისგან. სასიცოცხლო ციკლის რიტუალებში თავიანთი ცენტრალური როლით და მოხმარების თავიანთი სტილებით („ტრადიციული“ სამოსი, საკვების მომზადება, სახლის დეკორაცია და ა. შ.), ქალები კაცებზე მეტად მონაწილეობდნენ ამ ლოკალისტური წინააღმდეგობის კვლავწარმოებაში. როგორც კლიგმანი ამბობს, „ახლა ქალები პრაქტიკულად ტრადიციის მცველები არიან - თავიანთი ოჯახებისთვის, თავიანთი სოფლებისთვის, და სახელმწიფოსთვის.“<sup>47</sup> მისი მონაცემები აჩვენებს, რომ ჩაუმესკუს რუმინეთში „მოდერნულობას“, ინდუსტრიული დაქირავებული შრომის ფორმით, კაცები აწარმოებდნენ და განასახიერებდნენ, ხოლო „ტრადიციას“ - ქალები.<sup>48</sup> ეს ფემინიზებული ტრადიცია, რასაკვირველია, გადამწყვეტია ამ ტერიტორიაზე რუმინეთის პრეტენზიებისთვის.

### **ერი, როგორც მამაკაცის მემკვიდრეობითი ხაზი**

ჩაუმესკუს პერიოდის ნაციონალისტურ ტექსტებში ჩანს ასევე „ერისა“ და „ტრადიციის“ გენდერიზება, თუმცა, ზემოთ განხილულისგან საკმაოდ განსხვავებული გზით. მარამურემის გლეხობა საძირკველს უქმნიდა რუმინული ეროვნული იდენტობის მხოლოდ ნაწილს (რასაკვირველია, ძალიან მნიშვნელოვან ნაწილს, რადგან, როგორც რეგიონის ხალხური ადათების დღევანდელი დასტური, ის ტრანსილვანიის „რუმინულობას“ მოწმობდა); ამ იდენტობის სხვა ნაწილები ერის ისტორიას ემყარება.<sup>49</sup> არა მხოლოდ ჩაუმესკუს გამოსვლებში, არამედ ყველა ჯურის საგაზეთო სტატიებშიც გვხვდება გრძელი მითითებები რუმინეთის ისტორიაზე. მათში ეს ისტორია თითქმის ყოველთვის წარმოდგენილია, როგორც ერთი მეორის მიყოლებით ჩამწკრივებული კაცი გმირების დაუსრულებელი მიმდევრობა, შესაქმემი „და შვა...“ სერიების მსგავსად, რაც ქმნის შთაბეჭდილებას, რომ ერი არის უძველესი დროიდან მომავალი მემკვიდრეობითი ხაზი მამაკაცის მხრიდან. ქვემოთ მოცემულია ერთი ასეთი ტექსტის ნაწყვეტები, რომელიც ინგლისურად გამოქვეყნდა სათაურით „დიდი ფიგურები რუმინული გენის ისტორიაში“:<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Kligman, *The Wedding of the Dead*, p. 27.

<sup>48</sup> ეს შედეგი ჰგავს იმას, რაც ჯეინ კოლიეს ანალიზის მიხედვით თანამედროვე ანდალუზიაში მოხდა, მაგრამ გამომწვევი მექანიზმები რამდენადმე განსხვავებულია. იხილეთ: Jane Collier, “Bull-fights and Sevillanas: Gendered ‘Traditions’ Engendering Nationalism,” a paper presented at the 1991 meeting of the American Ethnological Society in Charleston, S.C.

<sup>49</sup> ეროვნული ისტორიის ყველაზე მნიშვნელოვანი ნაწილი უკავშირდება დაკების დროიდან უწყვეტობის არგუმენტებს (იხ. 44-ე შენიშვნა). აქ ამ არგუმენტებს არ განვიხილავ.

<sup>50</sup> ეს ტექსტი (იმთავითვე ინგლისურ ენაზე) ნაწილია უზარმაზარი, რვაგვერდიანი სპეციალური სარეკლამო დამატებისა, რომელიც რუმინეთის მთავრობამ 1972 წელს „ლონდონ თაიმზს“ (ვინ უწყის, რა ფასად) გამოაქვეყნებინა. მას ხსნიდა ჩაუმესკუს დიდი ფოტოგრაფია და მისი ციტატა. სხვა სტატიები ეხებოდა რუმინეთში სოციალურ და ეკონომიკურ გარდაქმნებს, რუმინულ ჰუმანიზმს, რუმინულ კულტურულ ღირებულებებსა და მიღწევებს, განათლებას, ხალხურ პოეზიას, რუმინეთის მონაწილეობას „კულტურული საგანძურის მსოფლიო მიმოცვლაში“. ამრიგად, ჩემ მიერ მოყვანილი ნაწყვეტი გარეშეა წინაშე თვითგანსაზღვრის ერთობლივი ძალისხმევის ნაწილია. ამის მიუხედავად, თავისი აქცენტებით ის ძალიან ჰგავს ჩაუმესკუს მიერ შიდა მოხმარებისთვის წარმოთქმულ უამრავ სიტყვას (მაგალითად, იხ.: Nicolae Ceaușescu, *Istoria poporului român: culegere de texte* [Bucharest: Ed. Militară, 1983]), მიუხედავად იმისა, რომ ავტორად მითითებული პიროვნება ლიტერატურის კრიტიკოსია, რომელსაც თავი რეჟიმის ოპონენტად მიაჩნდა. (ის უარყოფს ამ ტექსტის ავტორობას.) ტექსტი მნიშვნელოვნად შევამოკლე და ამოღებული ნაწილები მრავალწერტილითაა მითითებული.

„რუმინელმა, განსაკუთრებით კი უცხოელმა, რომელიც ეცდებოდა, რუმინული სულის ისტორიის დიადი ფიგურები „გმირის“, „გენიოსების“, „ისტორიის დიდ შემოქმედთა“ კარლაილისეული ხედვის მიხედვით შეისწავლოს, შეიძლება ვერ გაიგოს, ზუსტად როგორ ჩამოყალიბდა რუმინული სულის ისტორია... აქ უფრო მეტად, ვიდრე დასავლეთში, ასეთი ფიგურები ზოგად კოლექტიურ თვისებებს იძენენ და, ერთი მეორის მიყოლებით, ასე შედიან „ისტორიაში“, „ტრადიციასა“ და „ფოლკლორში“. ამითაა განპირობებული ის რეაქცია, რომელსაც ისინი ხალხში აღძრავენ, მათი მესიჯის ასიმილაცია რუმინელი ხალხის სულ უფრო ფართო სეგმენტების მიერ. რუმინელებს არ გააჩნიათ დიდი პიროვნებების ეგოცენტრული ხედვა. მათი „სიდიდე“ მხოლოდ კოლექტიურობით გამოსყიდვის, კოლექტიურობით გაჯანსაღების შემდეგ მოიპოვება...

ერთ-ერთი ყველაზე ადრეული, სამხრეთ-აღმოსავლეთევროპული განზომილების ფიგურა, ვოევოდა ნეაგოე ბასარაბი, ბიზანტიური და რუმინული სულის სინთეზს წარმოადგენს თავისი ორმაგი, კულტურული და არქიტექტურული წვლილის წყალობით: ერთია „ვოევოდა ნეაგოე ბასარაბის დამოძღვრა თავის ვაჟს, თეოდოსის“, მეორეა კურტა დარჯეშში აშენებული ეკლესია - მე-16 საუკუნის არქიტექტურის დიდებული ძეგლი. კერძოდ, „დამოძღვრა“, რომელიც მაკიაველის შრომის თანამედროვეა, პოლიტიკური და პრაქტიკული სიბრძნის სახელმძღვანელოა და ეთიკის, სამხედრო ხელოვნებისა და პედაგოგიკის საკითხებს ეხება. აქ რუმინულმა პოლიტიკურმა სულმა თეორიული, კრისტალიზებული და კოდირებული პრევენტაციის სტადიას მიაღწია. ეს არის წინ გადადგმული გადამწყვეტი ნაბიჯი მართვის ხელოვნებაში, მმართველსა და მის ქვეშევრდომებს შორის ურთიერთობებში, მორალურ პრინციპებში, რომელიც „მაკიაველიზმის“ საპირისპირო პოლუსს წარმოადგენს. ქრისტიანული სიბრძნის გავლენით... რუმინული სული ყოველთვის უკუაგდება ცინიზმსა და პოლიტიკურ ამორალურობას.

მე-15 და მე-16 საუკუნეების ორი დიდი, გამორჩეული პოლიტიკური ფიგურა დამოუკიდებლობის, თავდამსხმელთა მიმართ, უცხო აგრესიის მიმართ წინააღმდეგობის - ახლა უკვე ტრადიციული - სულის განსახიერებასა და ღირსსახსოვარ გამოხატულებას გვაძლევს. არასოდეს უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ამ უაღრესად პატრიოტულმა თვისებამ ღრმა კვალი დაატყო რუმინული ეროვნული სულის მთელ ისტორიას, რომელშიც ის განუწყვეტლივ იჩენს თავს.

მის მიერ მოგებული ბრძოლებით თუ განცდილი სამხედრო დამარცხებებით, ციტადელებისა და ეკლესიების დაფუძნებით, ფეოდალური მაგრამ უწყვეტი კულტურული მოღვაწეობით, დიდი პიროვნების სიმბოლოა შტეფან დიდი, მოლდავეთის მთავარი, რომლის ხსოვნაც სამარადქამოდაა აღბეჭდილი ლეგენდებში, ფოლკლორში, რუმინელი ხალხის დიდ ტრადიციაში. მისი მმართველობის დასასრულით მოინიშნა მოლდავეთის დამოუკიდებელი პოლიტიკური ცხოვრების დასასრული... მისი მოღვაწეობა ასევე წარმოადგენს თურქების შემოსევის მიმართ ევროპული წინააღმდეგობის ნაწილს. დიდი სიმართლეა თეზისში, რომ დასავლეთი ევროპის აღმოსავლეთსა და სამხრეთ-აღმოსავლეთში მცხოვრები ხალხების მიერ გამართულმა ბრძოლებმა დაიცვა შემოსევების მრავალი ტალღისგან. ისტორიის შუქზე, რუმინულ სულს კანონიერად შეუძლია იამაყოს იმით, რომ ეს დანიშნულება აღმოაჩნდა და სიმამაცისა და მსხვერპლის გაღების აუცილებლობა იგრძნო ცენტრალური ევროპისკენ თუ კონსტანტინოპოლისკენ ექსპანსიისა და მსვლელობის პროცესში.

მიხაი მამაცი ეპიკური ფიგურაა... რომლის ხედვამაც ძალიან გაუსწრო თავისი ეპოქის ისტორიულ პირობებს. თურქებთან მისი დაპირისპირება - რომლის ღირსსახსოვარი მოვლენაც, კალუგარენის ბრძოლა (1595) მან ეპიკურ პირობებში მოიგო - სამი რუმინული სამთავროს (ვლახეთის, მოლდავეთის და ტრანსილვანიის) ერთი მმართველის ქვეშ გაერთიანების გაბედული მცდელობაა. გაერთიანება - მართალია, ძალიან ხანმოკლე - სწრაფი კამპანიისა და მისი პოლიტიკური აღდგომა წყალობით იქნა მიღწეული და, თუმცა კი დღემოკლე აღმოჩნდა, სამუდამოდ შევიდა რუმინელთა ეროვნულ ისტორიაში. ამრიგად, რუმინელი ხალხის ერთიანობის, მისი საერთო წარმოშობისა და ენის ცნობიერება... პირველად იქცა რეალობად. სულიერი ტრადიცია ისტორიულ ფაქტად იქცა... შემთხვევითი მოკავშირეების მიერ მუხანათურად მოკლული, მიხაი მამაცი თავისი სიკვდილით რუმინული სულის კიდევ ერთ ისტორიულ მუდმივას ილუსტრაციად და მაკონსოლიდირებლად გვევლინება: ესაა მსხვერპლის, უმაღლესი მსხვერპლის ღირებულება და მნიშვნელობა დიადი ან საერთო საქმის გამარჯვებისთვის. მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს ის ფაქტი, რომ რუმინული ხალხური პოეზიის შედეგები... მიღებული, შემოქმედებითი სიკვდილის, ინდივიდუალურ ბედისწერასა და მტრულ ძალებს შორის ბუნებრივი შეთანხმებით გამოწვეული სიკვდილის იმავე *ეთოსს* მიეკუთვნება.

სოციალური და ეროვნული ცნობიერება ანალოგიური სიმბოლური ღირებულებების მქონე ქმედებებს იწვევდა რუმინელი ხალხის მთელი ისტორიის განმავლობაში. როცა ტრანსილვანიაში სოციალური და ეროვნული ჩაგვრის პირობებმა მეთვრამეტე საუკუნის ბოლოს, 1784 წელს გლახობა დიდი აჯანყების აფეთქება გამოიწვია ჰორეას, კლოშკას და კრიშანის მეთაურობით, ამ სამი ეროვნული გმირის სიკვდილით დასჯამ კიდევ ერთი ლოდი დაამატა რუმინული სულის ნაგებობის სამირკველს. ეს სპონტანური, „ანონიმური“ გმირების, ხალხის ჩაგრული მასების ნამდვილი წარმომადგენლების წვლილი იყო. ასეთი სახალხო, ანტიფეოდალური აფეთქებების მეშვეობით, რუმინული სული უაღრესად არახელსაყრელ სოციალურ პირობებში პერიოდულად ამტკიცებდა თავის ღირსებას, უფრო სამართლიან და უკეთეს, უფრო წარმატებულ ცხოვრებაზე თავის ოცნებას. ბატონყმობის წინააღმდეგ თავისი ეროვნული და სოციალური ბრძოლების წყალობით, ხალხმა საკუთარი თავისუფლების, საკუთარი ეროვნული და ადამიანის უფლებების ცნობიერება მოიპოვა და ჩაგვრისა და სოციალური დისკრიმინაციის გაუქმება მოითხოვა...

1821 წლის ამბოხებამ ტუდორ ვლადიმირესკუს მეთაურობით, რომელიც ღიად ეროვნული [და] ანტიფეოდალური იყო..., რეგენერაციის იმპულსი მიანიჭა სოციალურ და ნაციონალურ მოთხოვნებს, ეთიკურ ცნობიერებას, რომელიც კიდევ ერთხელ მოინიშნა ამბოხების ლიდერის უმაღლესი მსხვერპლით. ტუდორ ვლადიმირესკუც უნდა მომკვდარიყო, მის წინამორბედთა და თანამებრძოლთა მსგავსად, ისიც უნდა მოეკლათ კოლექტიურ მსხვერპლშეწირვაში.

1848 წლის რევოლუცია, რომელმაც ყველა რუმინული სამთავრო მოიცვა, ბურჟუაზიული დემოკრატიული სულის პირველი გამოხატულებაა, რომელსაც დიდი ნაციონალური და სოციალური აღმაფრენა ახლდა თან. მასში დომინირებდა ნიკოლაე ბალჩესკუს წმინდა სახე, რომელიც ყველაზე მკაფიოდ გამოირჩეოდა, როგორც ფართო ევროპული ხედვის მქონე იდეოლოგი, ისტორიკოსი და პოლიტიკოსი. ...ნიკოლაე ბალჩესკუმ საქმეს მიუძღვნა მთელი თავისი ვნება, მგზნებარე რევოლუციური სული, რადიკალური დემოკრატიული ცნობიერება, სრული თავდადება. თანამედროვე დემოკრატიულმა რუმინულმა სულმა მისი სახით პირველი იდეალური სამაგალითო ფიგურა მოიპოვა ...

ეროვნული პოეტის, მიჰაი ემინესკუს ფიგურასაც არანაკლები როლი და სულიერი მნიშვნელობა აქვს რუმინული ისტორიული ცნობიერების ფორმირებაში, ვიდრე ნებისმიერ სხვა, სოციალურ თუ პოლიტიკურ მოღვაწეს. ემინესკუმ რუმინელთა ეროვნულ ცნობიერებას მძლავრი გამოხატულება მოუძებნა და, ამავე დროს, რუმინულ პოეზიას მისი ჭეშმარიტი განზომილებები მიანიჭა; მან რუმინული ენა გამოხატვის განსაკუთრებულ საშუალებად გარდაქმნა და მილიონობით რუმინელი ადამიანის გულსა და გონებაში ჩაბეჭდა „პოეტისა“ და „გენიოსის“ სახე, აზიარა ისინი დიდ ხელოვნებასთან, პოეზიასთან შეხვედრას. ასეთი წარმომადგენლის მეშვეობით რუმინული სული არა მხოლოდ გამდიდრდა, არამედ უფრო საყოველთაოდ, უფრო ფაქიზად და განწმენდილად იქცა...

რუმინული კულტურისა და სულიერების ზემოთ აღნიშნული გამოჩენილი წარმომადგენლები მხოლოდ მცირე ნაწილს შეადგენენ იმ პიროვნებათა დიდი სიმრავლისა, ვისი სახელებიც საზიაროდ ჟღერს რუმინელი ხალხის უფრო შორეულ ან უფრო ახალ ისტორიაში.

რუმინელი ხალხის დიდი ჰუმანისტური ტრადიციების კვალდაკვალ, რუმინეთში ისტორიული რევოლუციური ტრანსფორმაციების უფართოეს კონტექსტში, ნიკოლაე ჩაუმესკუს გამორჩეული პიროვნება, თანამედროვე, დამოუკიდებელი, სრულიად სუვერენული სოციალისტური ქვეყნის შთამბეჭდავი მებრძოლი ჰიპოსტაზის სახით, რუმინული სულის უღიადეს მისწრაფებებს გამოხატავს.<sup>51</sup>

ეს ტექსტი, როგორც ზემოთ ითქვა, რუმინეთს წარმოადგენს, როგორც „სამაგალითო“ ბიოგრაფიების მქონე მამაკაცი „გმირების“ ვრცელ მემკვიდრეობით ხაზს. ყველა მათგანის ბიოგრაფია ყურადღებას ამახვილებს ჰეროიზმსა და ტრიუმფზე, ვიქტიმიზაციასა და მსხვერპლშეწირვასთან ერთად - რაც მათ, როგორც ინდივიდებს, საერთო აქვთ მათ გამაერთიანებელ ერთან, „რუმინეთთან“. ამ ნაწყვეტებში აიგება ნაციონალური მე, რომელიც კოლექტიურია და რომელსაც კოლექტიური და არა ინდივიდუალური ინტერესები აქვს - სხვა

<sup>51</sup> Adrian Marino, "Great Figures in the History of Romanian Genius," *London Times*, special advertising supplement, 29 December 1972.

სიტყვებით, აქ ერი გაიგება, როგორც „კოლექტიური ინდივიდი.“<sup>52</sup> ეს კოლექტიური ინდივიდი მოქმედებს, როგორც რეალური არსება: ის რაღაცას აკეთებს, თავისი თავისუფლებისთვის იბრძვის, თავის ღირსებას ამტკიცებს, მსოფლიო კულტურაში მონაწილეობს, კანონიერ სიამაყეს განიცდის, ცინიზმს უკუაგდებს და ა.შ. ასეთი კოლექტიური ინდივიდი, საზოგადოდ, ასევე ფლობს: მას „აქვს“ კულტურა, შემოსაზღვრული ტერიტორია, ხასიათი ან სული.<sup>53</sup> აქ წარმოდგენილი არსება თითქოს უმეტესად „ვაჟებისგან“ (და ზოგჯერ მათი მამებისგან) შედგება, რომელთაც აგვირგვინებს ჩაუშესკუ; მართლაც, მასზე, როგორც წესი, ლაპარაკობენ, როგორც „ერის ყველაზე საყვარელ ვაჟზე.“ ნაწყვეტის სრული დუმილი ქალ „გენიოსებზე“ მჭევრმეტყველურად წარმოადგენს კაცებს დინამიკურ, აქტიურ, ჰეროიკულ საწყისად. (სოციალისტური პერიოდის სასკოლო სახელმძღვანელოებში აქა-იქ სამაგალითო ქალების მოძიებაზეც იხარჯებოდა გარკვეული ძალისხმევა, მაგრამ ისინი იშვიათად ჩანან ჩაუშესკუს გამოსვლებში ან პოპულარული პრესის სტატიებში, ქალებისთვის განკუთვნილ გამოცემებს თუ არ ჩავთვლით.)<sup>54</sup>

ამაში არაფერია განსაკუთრებით უჩვეულო. როგორც ჯორჯ მოსმა აჩვენა, ნაციონალიზმი დიდწილად ჰომოსოციალურ მასკულიზურ კავშირებს ემყარება.<sup>55</sup> მაგრამ აქ ჩვენ წინაშე უცნაური მემკვიდრეობითი ხაზი, რომლის თვითრეპროდუქციასაც არ სჭირდება ქალები ან, თუნდაც, სქესი. ამ ნაწყვეტებში ყურადღება უმთავრესად გამახვილებულია ეროვნულ სულზე და მის რეპროდუქციაზე კულტურის (რომელსაც კაცები ქმნიან) მეშვეობით ან კაცების შემოქმედებითი სიკვდილის მეშვეობით - სხვა სიტყვებით, ქალები შეიძლება სიცოცხლეს ქმნიდნენ ამქვეყნად, მაგრამ ერის უწყვეტობისთვის უფრო ფუნდამენტურია მისი სამარადისო სიცოცხლე, რომელსაც კულტურა, ჰეროიკული საქმეები და სულიერი თვისებები უზრუნველყოფს: ეს კი კაცების სამყაროა.<sup>56</sup> მსხვერპლშეწირვისა და შემოქმედებითი სიკვდილის თემა, ამ ნაწყვეტში რომ არის წამოწეული, განმსჭვალავს როგორც რუმინულ ისტორიოგრაფიას, ისე მნიშვნელოვან რუმინულ ხალხურ თქმულებებს (რომ არაფერი ვთქვათ სხვა ნაციონალიზმებზე).

ამ ხატს კოლექტიური რუმინული ერისა, რომელიც ქალების ჩარევის გარეშე რეპროდუცირდება, საინტერესო პარალელები აქვს შესაქმეს ბიბლიურ ამბავთან, რომელშიც ქეროლ პეიტმენი ხედავს ფუძემდებლურ მითს პატრიარქალური სამოქალაქო საზოგადოების მოდელებისთვის (მითს, რომელიც „ერის“ სამოქალაქო მნიშვნელობის ფესვებთან დგას). ადამი - ზადრუგა-სახელმწიფოს მსგავსად და რუმინელთა ეპონიმური წინაპრების მსგავსად - დედაც არის და მამაც, თავის თავში თვითკმარი მამაკაცის პროკრეაციულ ძალას წარმოადგენს; ბოლოს და ბოლოს, ევა მისგან წარმოიშობა. ამრიგად, ქალის პროკრეაციულ უნარს „უარყოფენ და მიისაკუთრებენ კაცები, როგორც პოლიტიკური შობის, პოლიტიკური წესრიგის ახალი ფორმის

<sup>52</sup> ამ გამოთქმას რიჩარდ ჰენდლერს დავესესხე: Richard Handler, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec* (Madison: University of Wisconsin Press, 1988).

<sup>53</sup> შდრ. *ibid.* აქ მინდა ჩანართის სახით წამოვჭრა შეკითხვა, რომლის სათანადოდ განსახილველად არც ადგილი მყოფნის და არც მასალა: მნიშვნელოვნად განსხვავდება თუ არა დასავლური ეროვნული იდეოლოგიების „კოლექტიური ინდივიდუალიზმი“ სხვა კონტექსტებში, რომლებშიც ინდივიდუალიზმი ნაკლები სისრულით იყო განვითარებული. მოყვანილი ნაწყვეტის პირველი აბზაცი გვაფიქრებინებს, რომ ამ ავტორის აზრით, რუმინელთა სამაგალითო ბიოგრაფიები შეიცავს რაღაცას, რაც მნიშვნელოვნად განსხვავდება მათ დასავლელი „დიდი კაცებისგან“.

<sup>54</sup> მაგალითად, სიტყვაში, რომლითაც 1985 წელს ქალთა ეროვნულ კონფერენციას მიმართა, ჩაუშესკუ ლაპარაკობდა „სამშობლოს საუკეთესო ვაჟებსა და ქალიშვილებზე“. როგორც წესი, ის მხოლოდ „ვაჟებზე“ საუბრობდა. 1980-იანებში (მარინოს სტატიის დაწერიდან ათი წლის შემდეგ), პრონატალიზმის გამლიერების კვალდაკვალ, ზოგჯერ ალბათ აუცილებელი ხდებოდა ისტორიაში ქალების შემოყვანა - და ეს, როგორც წესი, მრავალშვილიანი ქალების მაგალითებით კეთდებოდა. იხ., მაგალითად, *Scinteia*, 18 September 1986, p. 4.

<sup>55</sup> Mosse, *Nationalism and Sexuality*.

<sup>56</sup> მაძლობას ვუხდი ემილი მარტინს სიკვდილისა და მარადიული ცხოვრების, როგორც ამ ჰეროიკული რუმინელი კაცების ნაყოფის, მნიშვნელობაზე მითითებისთვის.

ავტორობის უნარის მქონენი.“<sup>57</sup> ეს პარალელები ავლენს პატრიარქალურ სახე-ხატებს, რომლებიც საფუძვლად უდევს როგორც ეთნონაციონალურ, ისე სამოქალაქო ერს - კოლექტიურ არსებებს, რომელთაც კაცების ჰეროიკული საქმეები და მსხვერპლშეწირვები ასაზრდოებს და შობს.

### ერი, როგორც შეყვარებული/საყვარელი

ისტორიული ტექსტების ასეთი მამაკაცის მემკვიდრეობითი ხაზის გენეალოგიები რაღაც მეტს აკეთებს, ვიდრე უბრალოდ ერის შექმნაა. ისინი, ასევე, მისი კვლავწარმოებისთვის აუცილებელი გრძნობების წყაროსაც შეადგენს და ამ საქმეში ეროვნული კულტურის სხვა ელემენტებთან, მაგალითად, პოეზიასა და მხატვრობასთან ერთად მოქმედებს. ამ საკითხის გამოკვლევისას ვხელმძღვანელობ კონელის მოსაზრებით, რომ ნებისმიერი გენდერული რეჟიმის არსებითი კომპონენტია მისი კათექსისის სტრუქტურა, ანუ ემოციური კავშირების გენდერული პატერნები.<sup>58</sup> მე ამაში ვხედავ გასაღებს პრობლემისთვის, რომელსაც, ჩემი აზრით, ნაციონალიზმზე არსებულ ლიტერატურაში დამაჯერებელი გადაჭრა არ მოეძებნება: როგორ ხდება ეროვნული გრძნობის კათექსისი - როგორ მიდიან სუბიექტები თავიანთი თავის, როგორც ეროვნების მქონეს განცდამდე?<sup>59</sup>

ნება მომეცით, ამის ილუსტრაცია ვცადო კიდევ ერთი ფრაგმენტის მეშვეობით (რომელსაც ქვემოთ მივუთითებ სახელით „მე-2 ფრაგმენტი“, ხოლო ზემოთ მოცემულს - „1-ლი ფრაგმენტი“). ის ამოღებულია რუმინელი პოეტისა და მწერლის, იონ ლანკრანჯანის ვრცელი ნარკვევიდან, რომელიც შესულია მის წიგნში „სიტყვა ტრანსილვანიაზე“.<sup>60</sup> ზემოთ

<sup>57</sup> Carole Pateman, “The Fraternal Social Contract,” in *Civil Society and the State*, ed. John Keane (London: Verso, 1988), p. 114.

<sup>58</sup> Connell, “The State, Gender, and Sexual Politics,” p. 526.

<sup>59</sup> ნაციონალიზმის მკვლევრებს (შესაძლოა, გამონაკლისს წარმოადგენდნენ სოციალური ფსიქოლოგები) იმხელა ყურადღება არ დაუთმიათ იმისთვის, თუ როგორ იქმნება სუბიექტის იდენტობა *ეროვნების* მქონედ, რაშხელაც ფემინისტებმა (მაგალითად, ჩოდოროუმ და სხვებმა) დაუთმეს იმას, თუ როგორ იქმნება სუბიექტის იდენტობა *გენდერის* მქონედ. ერთი განსაკუთრებით საინტერესო ცდა მოიძებნება ჯონ ბორნემანის შრომაში *ეროვნებაზე* ორ გერმანიაში, რომლის სრულად განხილვისთვის აქ ადგილი არ მაქვს. მისი აზრით, „ეროვნული კუთვნილების პრაქტიკისთვის“ ბაზისურია პარალელიზმი, ერთი მხრივ, ინდივიდების ცხოვრების გზების ნარატიულ სტრუქტურებსა და მათ განმსაზღვრელ გარეგან პარამეტრებსა და, მეორე მხრივ, ერის „ცხოვრებას“, როგორც ის ეროვნული ისტორიის სახელმძღვანელოებშია წარმოდგენილი, შორის. მამასადამე, ეროვნული ისტორია წარმოადგენს ნარატივს, რომელთანაც ადამიანები მეტ-ნაკლებად სრულად იდენტიფიცირდებიან, იმის მიხედვით, თუ როგორი ცხოვრების გატარება შეძლეს მათ. იხილეთ John Borneman, *Belonging in the Two Berlins: Kin, State, Nation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

<sup>60</sup> თარგმანი ჩემია. შევინარჩუნე ორიგინალის უჩვეულოდ გრძელი წინადადებები და დავამატე რამდენიმე მძიმე, რათა გაგება გამეადვილებინა. უნდა შევნიშნო, რომ რუმინულ ენაში არის გრამატიკული სქესი, რომელიც თითქმის ყოველთვის ჩანს სახელის ფორმაში (მდედრობითი სქესის სახელების უმრავლესობა „ა“ ან „ე“ ასოზე სრულდება, ხოლო მამრობითი და საშუალო სქესის სახელები - რომელიმე სხვა ასოზე) და მას უნდა შეუთანხმდეს ზედსართავი სახელი. ქვეყნის სახელი, „România“ მდედრობითი სქესისაა, ისევე, როგორც ყველა ზედსართავი სახელი, რომელიც მას დაერთვის. ამის გამო ორიგინალს კიდევ უფრო „ფემინური“ ჟღერა აქვს, ვიდრე თარგმანში შევძლებდი გადმომეცა.

რუმინეთზე ან „ერზე“ მისათითებლად გამოყენებულ სხვა სიტყვებს შორისაა ორი მდედრობითი სქესის სახელი: *țara* (ლათინური სიტყვიდან *terra*, „მიწა“), და *patria* (შეადარეთ ფრანგულ სიტყვას *patrie*; ხშირად ეს სიტყვა ითარგმნება, როგორც „მამული“, მაგრამ, ჩემი აზრით, „სამშობლო“ უკეთესი თარგმანია. რუმინელები ხშირად იყენებენ გამონათქვამს „patria-mumă“, რაც სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს „დედიკო-სამშობლოს“). „ხალხისთვის“, ეთნიკური აზრით, ორი ყველაზე გავრცელებული სიტყვაა *poporul* (ლათინური სიტყვიდან *populus*) და *neam*, ფინო-უნგრული ან თურქული ძირიდან, რომლის მნიშვნელობაა „ოჯახი/ტომი/კლანი“ - ანუ ნათესაობის აღმნიშვნელი ბაზისური ტერმინი. ორივე



მოყვანილისგან განსხვავებით, ეს ტექსტი შეიქმნა არა საერთაშორისო, არამედ ადგილობრივი აუდიტორიისთვის. მასში რუმინეთისა და რუმინელების თვითგანსაზღვრება იმპლიციტურად უნგრეთისა და უნგრელების საპირისპიროდ ყალიბდება. მის კონტექსტს შეადგენდა მზარდი დაძაბულობა რუმინეთსა და უნგრეთს შორის, რომელიც მთელი 1980-იანების განმავლობაში იჩენდა თავს ისტორიკოსთა ნაშრომებში, და, სავარაუდოდ, უკავშირდებოდა ჩაუმესკუსა და კადარის რეჟიმების სულ უფრო განსხვავებულ სტრატეგიებს - სულ უფრო მეტი იძულება საპირისპიროდ სულ უფრო მეტი საბაზრო ძალებისა.<sup>61</sup> ამ დაძაბულობას თან ახლდა აშკარად გამძაფრებული მიჯაჭვულობა (რუმინელთა მხრიდან) „რუმინეთის“ იდეასა და ტრანსილვანიის სადავო მიწაზე.<sup>62</sup> ეს ორი თემა აშკარად ჩანს მე-2 ფრაგმენტში:

### პატრიოტიზმი - სასიცოცხლო აუცილებლობა

*მხოლოდ ერთი სიყვარული*

ბავშვობაში ფიქრობ, რომ სამყარო იწყება და მთავრდება იმ სახლის ზღურბლით, სადაც დაიბადე, იმ სოფლის ან ქალაქის საზღვრით, სადაც პირველად იხილე დღის სინათლე, შუქით, რომელმაც პირველად მონიშნა შენი მხედველობის საზღვრები. ყრობაში ფიქრობ, რომ შენი პირველი სიყვარული შენი ერთადერთი ჭეშმარიტი და დიდი სიყვარულია, რომელთან შედარებითაც ზეცაში ვარსკვლავები ფერმკრთალდება და შრომანები ხუნდება, ყველა სხვა ცოცხალ და მოკვდავ არსებასთან ერთად, რადგან, ასე ფიქრობ იმ დროს, უკვდავი მხოლოდ შენი სიყვარულია, რომლის გარშემოც ტრიალებს სხვა ყველაფერი, ხმელეთისა და წყლის ჩათვლით. ამის შემდეგ რაღაც იცვლება, აცნობიერებ, რომ სამყარო უფრო დიდი და უფრო ვრცელია, რომ სიყვარულები უსასრულოდ მოსდევს ერთი მეორეს, მაგრამ უცბად, შენთვის შეუმჩნეველად, ყველა მათგანზე მაღლა თითქოს არსაიდან ამოიზრდება ერთადერთი და ჩაუქრობელი სიყვარული<sup>63</sup> - შენი მამულის [patria] სიყვარული, სიყვარული შენი მშობლიური მიწისა, იმ ადგილებისა, სადაც შობილხარ, იმ ერისა [neam],<sup>64</sup> რომლიდანაც გამოხვედი, - ის უსაზღვრო სიყვარული, რომელიც გძლევს, ისევ და ისევ, რომელიც იზრდება და სინათლისკენ მიიწევეს თვითონ შენი ზრდის, სამყაროს შენ მიერ შეცნობისა და სამყაროსთან შენი ზიარების პარალელურად, სიყვარული, რომელიც გადაიკვეთება და დამშობილდება შენს პირველ სიყვარულთან და შენს ყველა სხვა სიყვარულთან, რადგან მხოლოდ მათ, ვისაც სიყვარული შეუძლიათ, შეუძლიათ თავიანთი ქვეყნის და თავიანთი ხალხის სიყვარული, მხოლოდ მათ, ვინც კეთილი და გულუხვია, მხოლოდ მათ, ვისთვისაც ცნობილია სიტყვის ძალა და თავდავიწყების მიწისძვრა, შეუძლიათ ამ ღრმა და მძლავრ გრძნობამდე ამაღლება.

თუ უკან გავიხედავთ, დავინახავთ, რომ რუმინელი ხალხის ყველაზე გამოჩენილმა ვაჟებმა, ყველაზე განათლებულებმა და ნიჭიერებმა, საუკეთესოებმა და ყველაზე სამართლიანებმა, ყველაზე პატიოსნებმა და გულწრფელებმა, ყველაზე გაბედულებმა ამ გრძნობის ცეცხლში გაიარეს,

---

საშუალო სქესის სახელია. ასევე გამოიყენება სიტყვები *nație* ან *națiune* (ორივე მდებდრობითი სქესის), თუმცა უფრო იშვიათად, ვიდრე *neam*.

ინგლისურის მსგავსად, რუმინულშიც კოლექტიური ან ზოგადი სახელები და ნაცვალსახელები მამრობით ფორმას იღებს. ასე, მაგალითად, ყველა რუმინელისადმი მოწოდება მიმართული იქნება *românii-სკენ* (მამრობითი სქესის მრავლობითი რიცხვი), „რუმინელების“ ეროვნულ ხასიათზე მსჯელობაში ლაპარაკი იქნება *românul-ზე* (მამრობითი სქესის მხოლოდობითი რიცხვი), როგორც წინადადებაში: „რუმინელი [მამრობითი მხოლოდობითი] შემგუებელი, გუნდური, მხიარული და მამაცია [უნგრელისგან განსხვავებით, რომელიც ხისტი და აგრესიულია...].“ ერთხელ ორ ისტორიკოსთან, რომელთაგანაც ერთი კაცი იყო და მეორე ქალი, შევნიშნე, რომ „ეროვნული ხასიათის“ განმსაზღვრელი მთელი ლიტერატურა, რაც კი წამეკითხა, გრამატიკულად მამრობით რუმინელს მიხატავდა; ჩემმა კაცმა თანამოსაუბრემ ამაში ვერაფერი ღირსშესანიშნავი ვერ დაინახა, ხოლო ქალი გაოგნდა.

<sup>61</sup> იხილეთ, მაგალითად, E. M. Simmonds-Duke [Katherine Verdery], „Was the Peasant Uprising a Revolution? The Meanings of a Struggle over the Past,” *Eastern European Politics and Societies* 1 (1987): 187–224.

<sup>62</sup> ის, რომ არც უნგრული მხარისთვის იყო უცხო მსგავსი თემები, ნათლად ჩანს ლანკრანჯანის წიგნზე უნგრეთის კულტურის მინისტრის „კარის პოეტის“, ჯიორჯ საროზის პასუხში.

<sup>63</sup> აქ გამოიყენებულ სიტყვას (*dragoste*) აქვს როგორც კარნალური, ისე სპირიტუალური კონოტაციები.

<sup>64</sup> რას ნიშნავს როგორც ნათესავთა ჯგუფს, ისე ხალხს ან ერს ეთნიკური აზრით.

თავდაუზოგავად მიეცნენ მას, ფაქტობრივად თავი მიუძღვნეს იმ ქვეყანას და ხალხს, რომლიდანაც გამოვიდნენ. მაგალითად, ემინესკუს<sup>65</sup> ცხოვრება და მოღვაწეობა წარმოუდგენელია ასეთი თავდადების გარეშე, იმ საკრალური სიყვარულის გარეშე, რომელიც მისი გენიამ სამარადისამოდ განწმინდა, მარადიულობის უკვდავ სინათლემდე აამალა; და მის შუქზე ის თავად გაცამტვერდა, ისე, რომ არ უჭოჭმანია, არ დალოდებია საიდანმე საზრდოს ან გასამრჯელოს, ყველაფერი ისე მიიყვანა ბოლომდე, თითქოს განგებას წინასწარ გადაეწყვიტა, რომ ასე უნდა მომხდარიყო, რათა ჩვენს ქვეყანას, რუმინეთს, და ჩვენი წინაპრების ენას, ჩვენს კულტურას, თავის მარადიულობაში ახალი და უფრო ღრმა თვითცნობიერება მოეპოვებინა. ამ დიდი პოეტის ცხოვრების პათოსს, ვინც რუმინელებით დასახლებული ყველა რეგიონი ფეხით შემოიარა, რათა მათი მეტყველება მოესმინა და მათი მისწრაფებები და ლეგენდები გაეგო, მის უზარმაზარ, ფასდაუდებელ შრომას, ყველაფერს, რაც ამ დიდებულ კაცს დაუწერია და შეუქმნია, მისი დიდი და მიწისშემძვრელი სიყვარულის ნიშანი ადევს, რადგან მის უნიკალურ და სამაგალითო შემთხვევაში საქმე დრამატულად, მეტიც, ტრაგიკულად შემოტრიალდა, იმდენად ღრმა იყო მისი გზნება, იმდენად წმინდა, იმდენად ურყევი, იმდენად ტოტალური, რომ ის საბოლოოდ უკვდავ ცეცხლად გარდაიქმნა.

იგივე შეიძლება ითქვას ბალჩესკუს, იორგასა და სადოვეანუს შესახებ.<sup>66</sup> მხოლოდ ემინესკუს შეიძლება შევადაროთ, განსაკუთრებით, ბალჩესკუს, რადგან მასაც იგივე ცეცხლი სწავდა; ისიც ყველაფერზე, კმაყოფილებასა და დიდებაზე მაღლა აყენებდა თავისი ხალხისა და თავისი ქვეყნის სიყვარულს, ქვეყნისა, სადაც ისურვებდა სიკვდილს, მაგრამ სადაც დაბრუნება ვერ შეძლო და სანაცვლოდ უცხოთა მარტოობაში გარდაიცვალა და ასე ეზიარა მარადისობას. დანარჩენი ორი, იორგა და სადოვეანუ ნაკლებად ლეგენდარულიები ჩანან, რადგან მათგან ნაკლები დრო გვაშორებს. მაგრამ მათი ცხოვრების პათოსიც მათი ქვეყნისა და ხალხის სიყვარულის ნიშნით იყო აღბეჭდილი, რომელთაც ორივე მათგანი თავისებურად ემსახურებოდა თავგანწირვით.

არც ის უნდა დაგვავიწყდეს, ამ შესანიშნავი კაცებისა და სხვა მრავლის მაგალითის მიღმა - ამ ხალხის ამ კაცების ყოველთვის სალი და მარად შეურყვნიელი მაგალითის მიღმა, თვითონ ხალხის მაგალითის მიღმა, რადგან ის იყო ყველას მშობელი და მასწავლებელი, ის ადიოდა „გოლგოთებზე“ საუკუნეების განმავლობაში სისხლის დენით და კბილების ღრჭიალით, საკუთარ ვარსკვლავში ასე ღრმად დარწმუნებული, არსებობის თავის წესში ასეთი ძალის მქონე - მისი მშვენიერებით, და მგრძნობიარობით, და გონიერებით, და ხალისიანობით, და სიყვარულით, და მგზნებარებით - რომ საბოლოოდ მან ყველაფერი გადალახა: მტრობის, დაქვემდებარების, დამოკიდებულების საუკუნეები; იყო რა თვითონ იგივე, რაც მისი ყველაზე მნიშვნელოვანი კაცები იყვნენ: დედამიწის შემძრავი, ღრმა და წმინდა სიყვარულის ხალხი...

სიყვარული, ნებისმიერი სიყვარული ამაღლებს და წმენდს, ხოლო ქვეყნის სიყვარული, შენი მშობლიური ადგილების სიყვარული, შენი ხალხის სიყვარული ყველაფერს სხვა საზრისს ანიჭებს, ყველაფერს ყველა მიღწევის მაღალ პიედესტალზე აღამაღლებს, გუშინდელ ბავშვს გაბედულ და ნათელი გონების მამაკაცად აქცევს, ყრმას გმირად გარდაქმნის, როგორც ხშირად მომხდარა, როგორც ისევ მოხდება, და როგორც უნდა ხდებოდეს.

### *რუმინეთი - სამყაროს თვალი*

რუმინეთი ჩემი მშობლიური მიწაა, ჩემი ოცნებების მიწა, ჩემი ნატვრის მიწა... რუმინეთი ჩემი წარმოშობის მიწაა, ის ფლეიტის ძველი სიმღერაა და მოხნული, თითქმის მწიფე მინდვრის ჩუმი ჩურჩულია; ... ის მწყემსის სალამურის შორეული და თითქმის დავიწყებული წკრიალია, რომელიც სადამოყამს მთის ფერდობებს ახალისებს - ეს არის მიწა გოგოს სახელით და ცეცხლოვანი კაცის ცეცხლოვანი სულით!...

რუმინეთი მიწაა, რომელმაც ოფლით და ცრემლით - და ხშირად, მეტისმეტად ხშირად, სისხლით - გადაიხადა, თავისი მღელვარე ისტორიის მთელი დღეებისა და წლების განმავლობაში, ის მიწაა, რომელზეც ცეცხლის და კვამლის მასიურმა ტალღებმა გადაიარეს, ის მიწაა, რომელიც ყოველთვის ისევ პოულობდა თავის არსებობას თავის საკუთარ მიწაში, თავის მთის წყაროებში, თავისი ტყის

<sup>65</sup> მეცხრამეტე საუკუნის რუმინელი რომანტიკოსი პოეტი, რომლის ბრწყინვალე კარიერასაც ნაადრევმა სიკვდილმაც დაუსვა წერტილი.

<sup>66</sup> რუმინეთის ისტორიის სამი მნიშვნელოვანი ფიგურა: ერთი რევოლუციონერი, ერთი პოლიტიკოსი და ისტორიკოსი, და მესამეც მწერალი.

მდელოების სიმშვიდეში, თავის მომაჯადოებელ ლანდშაფტებში მომაჯადოებელ მოგზაურობაში, თავის სამართლიან და პატიოსან მსჯელობაში, რომლის წყალობითაც ვერავინ გაგწევს გვერდით ან გაგანადგურებს, თუ იმის იმედი გაქვს, რაც შენ გეკუთვნის, თუ შენი შრომით და შენი ბრძოლით იმ მიწას შეუერთდი, რომელზეც დააბიჯებ!...

რუმინეთი მიწაა, რომელსაც მისი საზღვრები მზის ფორმას აძლევს, „ჩამრგვალებული“, როგორც ჩვენი დაუვიწყარი პოეტი ბლაგა იტყოდა; ეს არის მიწა იმხელა მშვენიერებით, იმდენად მდიდარი და ისეთი კარგი, ისეთი გულუხვი და მიმნდობი, და ისე უხვად დაჯილდოებული - რომ მას სიტყვებით ვერ აღწერ, მას ქაღალდზე ვერ დახატავ მთელს მის ჭეშმარიტ და მანათობელ ბრწყინვალეობაში, ყოველთვის გამოგრჩება რაღაც: მომაკვდავი ფოთოლი, ყვავილი რომელიც გვირგვინს ცისკენ შლის, მთის ნაკადის გრგვინვა ან ზღვის უსასრულო სიმშვიდე, მზის ჩასვლისას ტრამალის ღრმა, ძლივს შესამჩნევი და ძლივს საგრძნობი სუნთქვა, კარპატებიდან აღმოსავლეთამდე რეგიონების მშვიდობიანი სიმღერა, მერცხლის ჭიკჭიკი ვერცხლის რაკრაკს რომ ჰგავს!

რუმინეთი დაუვიწყარი კაცების მიწაა, ბალესკუს მიწა, ჰორეას და იანკუს მიწა, მიხაი მამაცის და შტეფან დიდის მიწა, ბასარაბების, გელუს და მუშატების მიწა,<sup>67</sup> მიწა, რომელმაც არავის დაანება მისი დამორჩილება, რომელიც ძნელბედობას წყნარად და მოთმინებით ხვდებოდა - და რა ხშირად ხდებოდა ეს!...

რუმინეთი შრომისმოყვარე და ნიჭიერი მიწაა, უაღრესად ნიჭიერი, ყველაზე მრავალფეროვანი და მოულოდნელი მიდრეკილებებით, და თუ ის ასე ხშირად, შორეულ თუ არც ისე შორეულ წარსულში, იყო სევდიანი, მიზეზია ის, რომ ამ შრომისმოყვარეობის ნაყოფს ხშირად ართმევდნენ მას, პირდაპირ ან არაპირდაპირ, ჩვეული სულმდაბალი მუხანათობით, და ხშირად მას აცრემლებულს და ატირებულს ტოვებდნენ...

რუმინეთი ყველაზე ჭეშმარიტი დამოუკიდებლობის მიწაა, რომელიც ახლა განახლების ძირეულ პროცესზეა ორიენტირებული, მიწა, რომელიც ერთი ბოლოდან მეორემდე გამსჭვალულა მანქანების მამაკაცური, ძლიერი და სულ უფრო ხმაურიანი ზუზუნით; ის მიწაა, რომელიც თავის ძველ სამკაულებს ახალ, კიდევ უფრო ძვირფას სამკაულებს ამატებს, მიწა, რომელიც მძლავრ წყლებს ელექტრულ ნაკადად და სინათლედ აქცევს, მიწა, რომელშიც გამუდმებით ანთია ცეცხლი - ჰუნედოარას, გალაცის, რეშიცას თუ სხვა ადგილების [მეტალურგიულ ქარხნებში]!...

რუმინეთი მეგობრობის მიწაა, სტუმართმოყვარე მიწა, სავსე ყველას გაგებით და პატივისცემით, მოწადინებული, შეითვისოს ყოველივე კეთილი და მშვენიერი, მხოლოდ იმის მოსურნე, რომ პატივი სცენ, გაუგონ და სამართლიანად დააფასონ მისი მძიმე შრომისთვის!...

რუმინეთი სამყაროს თვალია, ნათელი და ფხიზელი თვალი, მგრძნობიარე სინათლის ყველაზე ფაქიზი ნიუანსების მიმართ, ღრმა და სიცოცხლით სავსე, მოშრიალე მარცვლეულის ღეროების წამწამებით, მელანქოლიური ქუთუთოებით და მოუხეშავი სითამამის სამალავებით, დიდი და წყნარი წყლების სიკამკამით, მომავლისკენ ისეთი გასასვლელებით, რომელზეც ვერავინ იოცნებებდა!...

რუმინეთი ჩემი სამშობლო მიწაა, ჩემი წარმოშობის მიწა, რომელზეც იმხელა ძალით და ისეთი გზნებით ვარ შეყვარებული, რომ თუ სიკვდილი ვინ უწყის სად, შორეულ და უცხო მხარეში მიწერია, მაინც დავდგები ფეხებზე და აქ, ჩემს ქვეყანაში, ამ საყვარელ და ნაცნობ ადგილებში დავბრუნდები! მაგრამ ნუ ვილაპარაკებთ სიკვდილზე ახლა, როცა სიცოცხლეზე ხამს ლაპარაკი მეტად, ვიდრე ოდესმე, ლაპარაკი იმაზე, რაც იყო და წარუვალად დარჩება ამ მიწის სულში გოგოს სახელით და უხეში კაცის უხეში უდრეკობით!<sup>68</sup>

ეს ორი ნარკვევი, ზემოთ ციტირებულის მსგავსად, აგებს კოლექტიურ ინდივიდს, რომელიც ვაჟებისა და დაუვიწყარი კაცებისგან შედგება, მათში ყურადღება გამახვილებულია ჰეროიზმსა და თავგანწირვაზე, ტრიუმფსა და ვიქტიმიზებაზე. მაგრამ მათში რაღაც მეტიც კეთდება: ისინი ექსპლიციტურად მუშაობს გრძნობებზე. ამ ნაწყვეტებში აშკარად ჩანს, რამდენად ცენტრალურია გენდერი ერის ეროტიზებისთვის: მამაკაცი გმირები გზნებით იწვიან ფემინიზებული „რუმინეთისთვის“, რომელსაც ქუთუთოები და წამწამები აქვს, „ჩამრგვალებულია“, „გოგოს

<sup>67</sup> ცნობილი ფიგურები, ძირითადად მთავრები და მმართველები.  
<sup>68</sup> Ion Lăncrănjă, *Cuvînt despre Transilvania* (Bucharest: Ed. Sport-Tur-ism, 1982), pp. 69–71, 81–84.

სახელი“ აქვს და აშკარადაა დაკავშირებული კაცის პირველ, ყრმობის მიჯნურობასთან. თუ 1-ელ ფრაგმენტში ეროვნული სოლიდარობის გამოუთქმელი ემოციური სარჩული უბრალოდ გმირებით აღფრთოვანება, ან, საუკეთესო შემთხვევაში, ნათესაური კავშირის მიმართ ერთგულება - სიყვარული, რომელიც ვაჟსა და მამას შორისაა უპრიანი, მე-2 ფრაგმენტში ის „რუმინეთსა“ და მის „ვაჟებს“ შორის (თითქმის ინცესტურ) ეროტიკულ მიჯაჭვულობად იქცევა.

ამ ეროტიკული მიჯაჭვულობის საფუძვლის შესაქმნელად საჭიროა ორი სხვადასხვა ელემენტი, რომელთა შეერთებაც შეიძლება. ამ ტექსტში „რუმინეთი“ ორ კომპონენტად აღმოჩნდება გაყოფილი: კონტინენტი ან სათავსო (თავისებური სახლი) და ის, რაც მასშია - მკვიდრნი. თითოეულს თავისი გენდერული კონოტაციები აქვს და კიდევ სხვა კონტრასტებთანაა დაკავშირებული. კონტინენტი მდედრობითია, ხოლო მკვიდრთა ერთობა მამრობითია; „რუმინეთის“ სივრცე მდედრობითია, ხოლო მის მკვიდრთა ძველი დროიდან მომავალი გენეალოგია (ეს „დაუვიწყარი კაცები“) მამრობითია; სხეული მდედრობითია, ხოლო სული მამრობითია. სხვა სიტყვებით, სივრცე ფემინიზებულია, ხოლო დრო - მასკულინიზებული, „რუმინეთს“ კი ქალის სხეული და კაცის სული („ცეცხლოვანი კაცის ცეცხლოვანი სული“) ენიჭება. სამშობლო გრძნობის არააქტიურ მდედრობით ობიექტად იქცევა, ხოლო მამრობითი სუბიექტი ისტორიულად მოქმედი სუბიექტია - თემები, რომლებიც ძალიან გავრცელებულია იდენტობის მოდერნულ კონცეფციებში.<sup>69</sup> ამრიგად, ვერ ვიტყვით, რომ ეს კოლექტიური ინდივიდი, „რუმინული ერი“ მკაცრად მასკულიურია, როგორც 1-ელ ფრაგმენტში ჩანდა: აქ ის არის აქტიური (მასკულიური) პრინციპი, შინაგანად გადაჯაჭვული (პასიურ) ფემინურ სივრცესთან - ტერიტორიასთან - რომელსაც მასკულიური პრინციპი დაიცავს.<sup>70</sup>

სივრცის ფემინიზება დამატებით კომენტარს იმსახურებს. რუმინულ ისტორიოგრაფიაში, რომელშიც ეროვნული ვიქტიმიზაცია ცენტრალური თემაა, ამ ვიქტიმიზაციას ხშირად სივრცული განზომილება აქვს: ბარბაროსი არღვევს რუმინეთის საზღვრებს, აუპატიურებს მას,<sup>71</sup> ასახიჩრებს მას. ბესარაბიის საბჭოთა ანექსიაზე ხშირად ლაპარაკობენ, როგორც ბესარაბიის გაუპატიურებაზე, ხოლო 1940-44 წლებში ტრანსილვანიის დროებითი ანექსია უნგრეთის მიერ დანახულია, როგორც სხეულის დასახიჩრება. (ანალოგიურად, როცა უნგრეთმა 1918 წლის შემდეგ ტრანსილვანია დაკარგა, სურათებზე ხატავდნენ საყვარელი დედასამშობლოს „თეთრ და ქალწულებრივ, მაგრამ დასახიჩრებულ და სისხლმდენ სხეულს“, ხოლო პოლიტიკოსები ლაპარაკობდნენ „ბარბაროსების მიერ ნაწილებად დაგლეჯილ და განადგურებულ ... სათაყვანო სხეულზე.“)<sup>72</sup> ამ შელახული სივრცის ფემინურად დანახვისთვის ყველაზე აშკარა საფუძველია (დასავლური) ასოციაცია, რომელიც მდედრობით სხეულთან და ბუნებასთან, ლანდშაფტთან აკავშირებს. გაგვახსენდება კაცების მიერ მინდვრის დახვნის უამრავი მეტაფორა, ან განრთხმული შიშველი ქალების ხატები - ყოველ ნაბიჯზე რომ გვხვდება აღიარებულ მხატვრობაში - მატერიალური ბუნების მსგავსად, კაცების აქტიური მზერისა და ქმედების პასიურ ობიექტებად რომ არიან წარმოდგენილნი.

ეს ასოციაცია, რომელიც განხილული შემთხვევით არ შემოიფარგლება, ორ რამეს აღწევს. ერთი, ის ასრულებს ტერიტორიული საზღვრების საკითხის ნატურალიზებას/გენდერიზებას, საკითხისა, რომელიც ესოდენ სადავოა აღმოსავლეთ ევროპის მეცხრამეტე და მეოცე საუკუნის

<sup>69</sup> იხ. Mosse, *Nationalism and Sexuality*, chapter 6. მეცხრამეტე საუკუნეში „რუმინეთი“ ხშირად ვიზუალურად წარმოდგენილი იყო ჩამინებულ ქალად, რომელსაც ეღვიძება (ეს ხატი ასახავდა რუმინელთა მცდელობებს, უნგრელი და თურქი მბრძანებლებისგან გათავისუფლებულიყვნენ).

<sup>70</sup> იხილეთ ერისა და გენდერის განხილვა ზემოთ, პირველ ნაკვეთში.

<sup>71</sup> შეიძლება ეს შენიშვნები დამატებით სინათლეს ჰფენდეს ყოფილი იუგოსლავიის სადავო ტერიტორიებზე ქალების გაუპატიურებას.

<sup>72</sup> Eva Huseby-Darvas, “Feminism, the Murderer of Mothers’: Neo-Natalist Reconstruction of Gender in Hungary,” a paper presented at the 1991 annual meeting of the American Anthropological Association, Chicago, pp. 3–4 (forthcoming in *Women out of Place: The Gender of Agency, the Race of Nationality*, ed. Brackette F. Williams [New York: Routledge, 1996]).

ისტორიაში. ის ამ საზღვრებს ქალის სხეულის კანის მსგავსს ხდის - ფიქსირებულს, მაგრამ დარღვევად, რომელსაც შეიარაღებული დაცვა სჭირდება აუცილებლად მამრობითი სამხედროებისგან („ვაჟები“ იცავენ თავიანთ „დედასამშობლოს“, თავიანთ „დედებს“ და თავიანთ „შეყვარებულებს“ - რომლებიც მოხერხებულადაა გაიგივებული ერთმანეთთან). მეორე, ის აფუძნებს კათექსისის გენდერიზებულ სტრუქტურას, სენტიმენტების ერთობლიობას, რომელსაც დაეყრდნობა ეს შეიარაღებული დაცვა.

ამრიგად, მე-2 ნაწყვეტში შეიძლება დავინახოთ დასავლური აზროვნებისთვის და, განსაკუთრებით, რომანტიზმისთვის კარგად ნაცნობი ანტინომიების სიმრავლის კონტურები:

ქალი	შეყვარებული	სხეული	ბუნება	მიწა	სივრცე	დაბადება
-----	~	-----	~	-----	~	-----
კაცი	საყვარელი	სული	კულტურა	ხალხი	დრო	სიკვდილი

სხვა სიტყვებით, ჩვენ წინაშეა „ტრადიციული ბურჟუაზიული“ გენდერული რეჟიმის ღირებულებების რაღაც ანალოგი და ამ სტრუქტურაში ეროვნული გრძნობის კათექსისი ხდება როგორც რაღაცისა, რაც ადამიანის პირველი სიყვარულის მსგავსი, მაგრამ მასზე უკეთესია. რას აჩვენებს ეს ფრაგმენტი? მამაკაცის ავტორიტეტის უზურპირებითა და ქალების, როგორც სახელმწიფოს მოკავშირეების, ფარდობითი აზრით გაძლიერებით სოციალიზმის მიერ საოჯახო გენდერული როლების რეკონფიგურაციის მიმართ რაღაც ფორმის (შეიძლება არაღიარებულ) წინააღმდეგობას? თუ, პირიქით, ზადრუგა-სახელმწიფოსთვის არსებითი უფრო მაღალი რიგის პატრიარქატის „ღრმა სტრუქტურას“? ის, რომ ამ ზადრუგა-სახელმწიფოს გულში შეიძლება არსებულიყო ზემოთ მითითებული ანტინომიებით გაჟღენთილი ტექსტი, დაწერილი ჩაუშესკუს ერთ-ერთი ფავორიტი პოეტის მიერ, აჩვენებს, რომ რაგინდ რადიკალურიც უნდა ყოფილიყო სოციალიზმის მიერ ოჯახის სტრუქტურებისა და როლების რეორგანიზება ერთ დონეზე, სხვა დონეზე მისი პატერნალიზმი შესანიშნავად ერგებოდა პატრიარქალურ ფორმებს, რომლებიც ნაციონალისტური იდეებისთვის ცენტრალური იყო დასავლეთის სხვა ქვეყნებშიც. რა მოუვიდა გენდერის ორგანიზაციის ამ ორ დონეს სოციალიზმის დაცემასთან ერთად და როგორ ფიგურირებს ეროვნული იდეა ამის შემდეგ?

### **პოსტსოციალისტური ნაციონალიზმი და ანტიფემინიზმი: უნგრეთის, პოლონეთისა და ხორვატიის მაგალითები**

სოციალიზმის დასრულებასთან ერთად, აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებს შორის მანამდე არსებული განსხვავებები მეტად გამოიკვეთა, მაგრამ ერთი შემამფოთებელი საერთო ნიშანი აშკარაა თითქმის ყველა მათგანში: სულ უფრო ხილვადი ხდება ეთნონაციონალიზმი, რომელიც შეუღლებულია ანტიფემინისტურ და პრონატალისტურ პოლიტიკანობასთან. ის დიდი დოზითაა კონცენტრირებული აბორტის საკითხზე.<sup>73</sup> რუმინეთი ერთადერთია, სადაც აქტიური ანტიაბორტული მოძრაობა (ჯერჯერობით) არ არსებობს, რადგან აქ აბორტის აკრძალვის მანამდეღმა გამოცდილებამ ხალხს საკმარისზე მეტად დაანახა მისი საფასური; მაგრამ კლიგმანი რუმინეთშიც იმავე „რეტრადიციონალიზებას“ ამოიცნობს - დაბრუნებას „ტრადიციულ ღირებულებებთან“, ოჯახურ ცხოვრებასთან და რელიგიასთან, ქალებისთვის ისევ სახლში მიჩენილი ადგილით.<sup>74</sup> სხვა ქვეყნებში აბორტი მეტ-ნაკლებად იოლად ხელმისაწვდომი იყო და, როგორც ბოლოდროინდელი კვლევებიდან აშკარად ჩანს, ნაციონალიზმი და აბორტთან წინააღმდეგობა, სამუშაო ძალასა და საჯარო ცხოვრებაში ქალების

<sup>73</sup> ჩეხეთის და სლოვაკეთის შემთხვევებზე საკმარისი ინფორმაცია არ გამაჩნია, რათა ვთქვა, ისინი ამ მტკიცებიდან გამონაკლისს წარმოადგენენ თუ არა.

<sup>74</sup> Kligman, “The Politics of Reproduction in Ceaucescu’s Romania,” p. 400. ამის წერისას (1993 წლის მაისში) რუმინეთის პარლამენტი განიხილავდა კანონს, რომელსაც უშვილო ადამიანებზე დაუქორწინებლობის გადასახადი უნდა აღედგინა და დეკრეტული შვებულების ხანგრძლივობა შეემცირებინა.

მდგომარეობაზე თავდასხმებთან ერთად, ერთმანეთთანაა ხმაშეწყობილი.<sup>75</sup> როგორც ანთროპოლოგ ევა ჰიუზი-დარვას ერთმა უნგრელმა მუშა კაცმა უთხრა, „იდეალური იქნებოდა, დღეიდან მოყოლებული ყველა ქალს, როგორც უნგრელ დედას შეეფერება, შინ დარჩენა რომ შეეძლოს, კაცებს კი, როგორც ადრე, თავიანთი ოჯახების შესანახად საკმარისს გამომუშავება რომ შეეძლოს.“<sup>76</sup>

ეს კავშირი გასაოცრად აშკარაა ისეთ ლოზუნგებში, როგორცაა: „დაუბადებელი ბავშვებიც ხორვატები არიან“ და „აბორტი გენოციდია.“<sup>77</sup> ის ასევე ჩანს პოლიტიკურ არგუმენტებში „ჩვიდმეტ მილიონ მოკლულ პოლონელ ჩანასახ მოქალაქეზე“ ან „ჩვენს უნგრულ ჰოლოკოსტში“ მოკლულ „ხუთ მილიონ უნგრელზე“, რომლებიც შეიწირეს აბორტთან მიმართებაში კომუნისტების ოცდათხუთმეტწლიანმა ლიბერალურმა პოლიტიკამ და მისით მოსარგებლე ეგოისტმა ქალებმა, ისევ რომ სურთ მისგან იხირონ.<sup>78</sup> ხორვატიაში კერძო წყაროების, კათოლიკური ეკლესიისა და „სიცოცხლის დამცველი“ (pro-life) საერთაშორისო ორგანიზაციების მიერ დაფინანსებული კონსერვატიული ჯგუფები აბორტის შესახებ ლიბერალურ კანონმდებლობას სასამართლოში ასაჩივრებენ არგუმენტებით, რომ ოჯახი ერის ფუნდამენტური ერთეულია; ხოლო ფემინისტ ოპონენტებს ძირგამომთხრელებად აცხადებენ.<sup>79</sup> უნგრელი ნაციონალისტები იმდენად შორს მიდიან, რომ აბორტის მსხვერპლ უნგრელებს უნგრეთის ისტორიაში ყველაზე უარეს სამხედრო კატასტროფებში (1526 წელს თურქებთან დამარცხება, სტალინგრადის ბრძოლა მეორე მსოფლიო ომში) დადუპლებს (რომელთა რიცხვიც ბევრად უფრო მცირეა) ადარებენ და სოფელ აბაშარში ამ განწირული უნგრელებისთვის „ემბრიონის მემორიალი“ აღმართეს.<sup>80</sup> ისინი აბორტის უფლების დამცველ ფემინისტებს „დედების მკვლელებს“ უწოდებენ და ქალებს „ერის სიკვდილისთვის“ აკისრებენ პასუხისმგებლობას.<sup>81</sup>

ამ ტენდენციების ყველაზე ვრცელ ანალიზს გვაძლევს ჯოანა გოვენი, რომელიც უნგრეთის მონაცემებს ეყრდნობა.<sup>82</sup> მისი არგუმენტი, რომელიც უფრო რთულია, ვიდრე აქ შევძლებ შეჯამებას, ამ რეაქციის ფესვებს ხედავს იმ ხერხში, რომლითაც 1989 წლამდე სოციალიზმთან დაპირისპირებული ოპოზიცია „ტრადიციულ“ საოჯახო როლებს აძლიერებდა და ახლა, როცა საზოგადოების მართვა ოპოზიციამ გადაიბარა, ეს ტენდენცია გაძლიერდა. ახალი პოლიტიკური მოძრაობები სოციალიზმში ქალების მონაპოვარს და რეპროდუქციულ გადაწყვეტილებებზე მათ გაზრდილ კონტროლს (გარდა რუმინეთისა) გადასინჯავენ. სხვა სიტყვებით, ზადრუგა-სახელმწიფოს მიერ საოჯახო-პატრიარქალური ავტორიტეტის უზურპირება ახლა ადგილს უთმობს პოლიტიკას და განწყობებს, რომლებიც მიმართულია ამ დაკარგული ავტორიტეტის კაცებისთვის დაბრუნებაზე ნუკლეარულ ოჯახებში. ეს პოლიტიკა მოიცავს ქალების, როგორც კომუნისტების მოკავშირეთა „სხვად გამოცხადებას“ („othering“).<sup>83</sup> კომუნისტი აღმოჩნდა

<sup>75</sup> უნგრეთის შემთხვევისთვის იხილეთ: Gal, “Gender in the Post-Socialist Transition,” Goven, “Gender Politics in Hungary,” and Huseby-Darvas, “Feminism, the Murderer of Mothers”; პოლონეთისთვის: Ewa Hauser, Barbara Heyns, and Jane Mansbridge, “Feminism in the Interstices of Politics and Culture: Poland in Transition,” in Funk and Mueller, *Gender Politics and Post-Communism*, pp. 257–73; ხორვატიისთვის: Olga Supek, “The Unborn Are Also Croats,” a paper presented at the 1991 annual meeting of the American Anthropological Association, Chicago.

<sup>76</sup> Huseby-Darvas, “Feminism, the Murderer of Mothers,” p. 1.

<sup>77</sup> Supek, “The Unborn Are Also Croats,” and Hauser et al., “Feminism in the Interstices of Politics and Culture” (which also reports Polish feminists’ counter-slogan: “Onanism is genocide,” p. 259).

<sup>78</sup> Hauser et al., “Feminism in the Interstices of Politics and Culture,” p. 4; and Huseby-Darvas, “Feminism, the Murderer of Mothers,” pp. 4–5.

<sup>79</sup> Supek, “The Unborn Are Also Croats,” pp. 2–4.

<sup>80</sup> Gal, “Gender in the Post-Socialist Tradition,” p. 7; Huseby-Darvas, “Feminism, the Murderer of Mothers,” p. 5.

<sup>81</sup> Huseby-Darvas, “Feminism, the Murderer of Mothers,” p. 6.

<sup>82</sup> Goven, “Gender Politics in Hungary.”

<sup>83</sup> გოვენს (იქვე, გვ. 232) ციტირებული აქვს შემდეგი ნაწყვეტი საგაზეთო სტატიიდან:

„საზოგადოება [ანუ სოციალიზმი] ქალს ოჯახის ბორკილებისგან ათავისუფლებს, მას ეკონომიკურ

როგორც ბუნების, ისე ერის მტერი: პირველის იმით, რომ სცადა ადამიანები გარდაექმნა რაღაც ისეთად, რაც მათ მომხვეჭელ და ღრმად გენდერიზებულ „ბუნებას“ „ეწინააღმდეგებოდა“, ხოლო მეორისა იმით, რომ შობადობის დონის დაცემა დაუშვა და ლამის გაანადგურა ის; ამიტომ, ქალები (ან, სულ მცირე, კარიერისტი ფემინისტი ქალები), რომლებიც მისი მოკავშირეები გახდნენ, ასევე ერის მტრები უნდა ყოფილიყვნენ. ამრიგად, ნაციონალისტური პოლიტიკა, სოციალიზმის დამამაბუნებელი „დედობის“ საპირისპიროდ, ახლა ერის გამოჯანსაღებას გვთავაზობს. ეს გულისხმობს ოჯახის კიდევ ერთხელ რეკონფიგურირებას, ქალების იძულებას, უკან დაუბრუნდნენ თავიანთი სქესისთვის „ბუნებრივ“ მომვლელის და მზრუნველის როლებს, კაცებისთვის კი მათი „ბუნებრივი“ ავტორიტეტის აღდგენას ოჯახში.

გოვენი გამოგონებელ მასალას გვთავაზობს ამის ილუსტრაციად. მას მოჰყავს ციტატები პოლიტიკური ტექსტებიდან, რომლებშიც ლაპარაკია იმის აუცილებლობაზე, რომ უნგრელი კაცები, ნაცვლად იმ ქალაქუნებისა, რადაც ისინი სოციალიზმმა აქცია, ისევ ნამდვილ კაცებად იქნენ; თუ ისინი ამას გააკეთებენ, მაშინ ქალებს ავტომატურად მოუწოდებთ, ისევ მათ დაემორჩილონ.<sup>84</sup> არაერთ ტექსტში გამოთქმულია შეშფოთება ან უკმაყოფილება იმის გამო, რომ „მატიარქატი“ მეტისმეტად გავრცელებულა უნგრეთში.<sup>85</sup> მათში მტკიცდება, რომ „სოციალისტურმა დედობამ“ კაცები დაასუსტა და მათ ავტორიტეტი დააკარგვინა, ამის შესაცვლელად კი აუცილებელია ოჯახის ავტონომიისა და მამის ავტორიტეტის აღდგენა: დედები არა საზოგადოებაზე, არამედ თავიანთ ქმრებზე უნდა იყვნენ დამოკიდებულები.<sup>86</sup> ეს ტექსტები გაჟღენთილია ესენციალიზმით, მათში ყურადღება გამახვილებულია „ბუნებრივ განსხვავებებზე“, რომლებიც ქალებს დიასახლისის ფუნქციებისთვის შესაფერის ხდის. კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია ტექსტები, რომლებშიც გაკიცხულია აგრესიულობა (განსაკუთრებით სექსუალურ საკითხებში), რომელიც სოციალიზმმა ჩაუნერგა ქალებს, ყველაზე მეტად კი, მათი დესტრუქციული აგრესიულობა ოჯახში; ასეთ ტექსტებში გამოთქმულია საყვედური, რომ ქალებმა დაკარგეს ალერსიანობა და თანაგრძნობის უნარი.<sup>87</sup> აქ მე ვხედავ იმის კიდევ ერთ დადასტურებას, რომ მთავარ პრობლემად მიიჩნევა ზუსტად ქალების მზრუნველი და ემოციური როლები, რომლებიც სოციალიზმმა თავის თავზე აიღო, რათა ქალებისთვის მუშაობის შესაძლებლობა მიეცა, და ამით დაასუსტა ისინი.

ამრიგად, გოვენის მონაცემები გვკარნახობს, რომ უნგრეთში პოლიტიკური პლურალიზმი და კაპიტალიზმის აღდგენა დაკავშირებულია გარკვეული „ბურჟუაზიული“ საოჯახო ნორმების ისევ თავსმოხვევასთან. ეს მით უფრო აუცილებელია, რომ სოციალიზმის კეთილდღეობის სახელმწიფო იძულებულია ჩამოიხსნას თავისი ბევრი ფუნქცია: საკმარისი ფული აღარ არის ამდენი ბაგა-ბაღისა და საბავშვო ბაღისთვის, ხანგრძლივი დეკრეტული შვებულებებისთვის და საოჯახო დახმარებებისთვის - ერთი სიტყვით, სოციალიზმული რეპროდუქციისთვის. მაშინ მზრუნველობა ისევ ქალებს უნდა დაეკისროთ, ხოლო პოლიტიკამ ამას ხელი უნდა შეუწყოს იმით, რომ მთავრულებს ამ უნგრელ აგრესიულ ცოლებს და დედებს, ერის წინაშე თავიანთ მოვალეობას რომ უგულებელყოფენ.<sup>88</sup> აი, მაგალითად, კატა ბეკეს, უნგრეთის პირველი

---

დამოუკიდებლობას აძლევს, ბავშვებზე ზრუნვის ტვირთის დიდ ნაწილს ჩამოხსნის და სანაცვლოდ მამაკაცთა წინააღმდეგობის განადგურების საქმეში მოკავშირეობას სთხოვს. ქალები ამ ალიანსში თავიანთ როლს მათთვის ჩვეული მოძალადე განწყობითა და აგრესიულობით ასრულებენ.“

<sup>84</sup> Ibid., p. 230.

<sup>85</sup> Gal, “Gender in the Post-Socialist Transition,” p. 270.

<sup>86</sup> Goven, “Gender Politics in Hungary,” p. 234.

<sup>87</sup> Ibid., pp. 227–28, 230–31, 236–37.

<sup>88</sup> გოვენი აგრესიული ქალების წინააღმდეგ დარტყმას უნგრეთში განქორწინების კანონმდებლობის თავისებურებებს უკავშირებს. მართალია, მის ანალიზში ეჭვის შეტანისთვის საფუძველი არ მაქვს, მაგრამ განქორწინების კანონმდებლობას მე შევხედავდი, როგორც ადგილს, სადაც რეკონფიგურირებულ გენდერულ როლებზე ეს პრობლემური რეაქციები ამ ქვეყანაში გადაიკვეთა, მაგრამ შემდეგ მოვძებნიდი სხვა ადგილებს, სხვა ქვეყნებში, რომელშიც იგივე რამ ხდება. მე არ მიკვლევია ქალების „აგრესიულობაზე“ ლაპარაკი რუმინეთში, მაგრამ, არ გამიკვირდებოდა, თუ ასეთს ვიპოვიდი, ზუსტად

განათლების მინისტრის, უნგრეთის დემოკრატიული ფორუმის მთავრობის წევრის, სიტყვები 1990 წელს: „ისტორიული მაგალითების მდიდარ საცავში ... ქორწინების ევროპული მოდელი ყველაზე წარმატებული და მედეგი აღმოჩნდა. რადგან ის შეესაბამება კაცობრიობის ორსქესიან ბუნებას, ჩვენს გენებში დაფარულ ურთიერთმემავესებელ განსხვავებებს. რადგან მხოლოდ აქ [ევროპაში] შეიძლება ახალი თაობა გაიზარდოს ნორმალურ - ანუ, ორსქესიან - სამყაროში.“<sup>89</sup> უნგრეთი ისევ ჯანსაღი საზოგადოება მხოლოდ იმ შემთხვევაში გახდება, თუ მოხდება გენდერული პოლარულობის რესტავრაცია - ამტკიცებენ პოლიტიკური ჯგუფები პოლიტიკური სპექტრის სულ სხვადასხვა ნაწილიდან.

არსებობს გარკვეული მტკიცებულება, რომ მართალია, ბევრ ქალს უნდა მუშაობის გაგრძელება, მაგრამ სხვები მოწადინებით ხვდებიან ამ რესტავრაციას და არ აღაშფოთებთ სამუშაო ძალასა და პოლიტიკურ ცხოვრებაში თავიანთი ადგილის დაკარგვა. მათთვის მუშაობა იყო აუცილებლობა და არა რაღაც, რასაც თვითონ ესწრაფოდნენ; პარტიული აქტივიზმი იყო ტანჯვა, რომელიც ზოგიერთ მათგანს უნდა აეტანა, რადგან პარტია დაჟინებით მოითხოვდა თავისი ეგალიტარიზმის დამტკიცებას „კვოტებით“. ბევრისთვის სახლი ყოველთვის იყო მჩაგვრელი სახელმწიფოსგან თავშესაფარი სამოთხე; ისინი სიამოვნებით დაბრუნდებიან იქ ახლა, ოღონდ კი მათმა ქმრებმა ყბადაღებული საოჯახო ხელფასის გამომუშავება შეძლონ. ბევრი ქალი მართლაც უყურებდა სოციალიზმს, როგორც ბუნების საპირისპიროს, რადგან ის ორ, მათი რწმენით „ბუნებით“ სავსებით განსხვავებული სქესს ეპყრობოდა, როგორც თანასწორებს.<sup>90</sup> ბევრი სოციალიზმის დასრულებაში ხედავდა საგანთა ბუნებრივი წესრიგის აუცილებელ აღდგენას, რომელშიც გენდერულ ესენციალიზმს და დედობის ბუნებრივ როლს გადამწყვეტი ადგილი აქვთ.<sup>91</sup> უმთავრესად აბორტის საკითხია ის, რამაც ზოგიერთი მათგანი დარაზმა იმის დასაცავად, რასაც უკვე უფლებად ხედავდნენ.

თუ უნგრეთის მიხედვით შეგვიძლია ვიმსჯელოთ, პოსტსოციალისტური აღმოსავლეთ ევროპა ავლენს, რაოდენ მჭიდროდაა გადაწული „სოციალიზმი“ და „კაპიტალიზმი“ გენდერის ორგანიზების სპეციფიკურ - და განსხვავებულ - წესებთან; ესენი კი, თავის მხრივ, გადაჯაჭვულია ეროვნულ იდეასთან. სოციალიზმის დასრულება ნიშნავს დასრულებას სახელმწიფოსი, რომელიც თავის თავზე იღებს ბიოლოგიური და სოციალური რეპროდუქციის მნიშვნელოვან ხარჯებს, ნაცვლად იმისა, რომ ამ ხარჯების უდიდესი ნაწილი ცალკეულ ოჯახებს გადააბაროს, როგორც ეს კაპიტალისტურ სისტემებში ხდება. თუ მართალია, როგორც ზოგიერთი სწავლული ამტკიცებს, რომ კაპიტალისტური ოჯახის გენდერული ორგანიზება კაპიტალისტისთვის შრომას აიაფებს იმით, რომ გარკვეულ აუცილებელ ამოცანებს - „სახლის საქმეს“ - არაშრომად განსაზღვრავს (და, ამდენად, ანაზღაურების გარეშე ტოვებს მათ), მაშინ პოსტსოციალისტური აღმოსავლეთ ევროპის ეკონომიკები მხოლოდ შრომის ანალოგიური გაიაფების შემთხვევაში იქნება სიცოცხლისუნარიანი.<sup>92</sup> ამრიგად, სოციალიზმის დასასრული აუცილებლად ნიშნავს, რომ ისევ უხილავად უნდა იქცეს - მათი ფემინიზებით და ოჯახებში დაბრუნებით - ის ამოცანები, რომლებიც მეტისმეტად ძვირდება, როცა ისინი ხილულად იქცევა და მათ სახელმწიფო იღებს თავზე. მთავარი ალტერნატივა, რომლის მოლოდინიც აღმოსავლეთ

---

როგორც შესაფერის საოჯახო როლებში სოციალიზმის „არაბუნებრივ“ ჩარევასთან დაპირისპირების გზას.

<sup>89</sup> ციტირებულია გოვენთან, Goven, “Gender Politics in Hungary,” p. 229.

<sup>90</sup> იბ., მაგალითად, Fran Markowitz, “Striving for Femininity: Soviet Unfeminism,” a paper presented at the 1991 annual meeting of the American Anthropological Association, Chicago, p. 7.

<sup>91</sup> როზენბერგი შენიშნავს, რომ 1990 წლის არჩევნებში აღმოსავლეთ გერმანიის ქალების 46 პროცენტმა ხმა მისცა აბორტის, საჯარო ბაგა-ბაღებისა და აფირმაციული ქმედების ეკვივალენტური პოლიტიკის მოწინააღმდეგე პარტიას (“Shock Therapy,” p. 146).

<sup>92</sup> იბ., მაგალითად, Immanuel Wallerstein, “Household Structures and Labour-Force Formation in the Capitalist World-Economy,” in Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* (New York: Verso, 1991), pp. 107–12. როგორც ფოლბრე აჩვენებს, საოჯახო საქმის „არაპროდუქტიული“ ხასიათი მეცხრამეტე საუკუნის „მიგნება“ იყო (Nancy Folbre, “The Unproductive Housewife: Her Evolution in Nineteenth-Century Economic Thought,” *Signs* 16 [1991]: 463–84).



ევროპელ ქალებს შეიძლება ჰქონოდათ, არის ის, რაც უფრო განვითარებულ ეკონომიკებში მოხდა: საოჯახო ამოცანების კომოდიფიკაცია სერვისებად (ბაგა-ბალი, სამრეცხაო, საკვების მომზადება და სხვ.), რომლისთვისაც დასაქმებული წყვილი იხდის მათ რეალურ ღირებულებასთან უფრო მეტად მიახლოებულ ფასს, ვიდრე მათში გადაიხდებოდა, როცა ისინი „საოჯახო შრომას“ წარმოადგენს. მაგრამ მანამ, სანამ სასაქონლო ეკონომიკა ისევე ყოვლისმომცველი გახდება აღმოსავლეთ ევროპაში, როგორც ის ახლა განვითარებულ სამყაროშია, პოსტსოციალისტური აღმოსავლეთ ევროპა დაუბრუნდება დიასახლისზე დამყარებულ საოჯახო ეკონომიკას, რომელიც ნაწილობრივ მაინც გადაილახა როგორც სოციალიზმში, ისე განვითარებულ კაპიტალიზმში.

ამ დაბრუნებისთვის გადამწყვეტი საშუალება იქნება ახალი დემოკრატიული პოლიტიკა, რომელიც - სხვადასხვა ადგილას სულ სხვადასხვა მიზეზით - „მიზოგინისტური“ აღმოჩნდა.<sup>93</sup> და, როგორც გოვენის უნგრული მონაცემები აჩვენებს, ამისთვის ცენტრალურია ეთნონაციონალიზმი. ძნელი დასანახი არ არის, თუ რატომ. პოსტ-1989 წლის პოლიტიკური ფორმები ლეგიტიმაციას ჯერ კიდევ იღებს „ანტიკომუნისტური“ იმით, რომ უპირისპირდება იმას, რასაც კომუნისტები აკეთებდნენ. ვინაიდან კომუნისტური პარტიები მთელ აღმოსავლეთ ევროპაში, ძირითადად, საბჭოთა ინტერნაციონალისტურ ხაზს ატარებდნენ საჯაროდ, ეროვნული სენტიმენტი ანტიკომუნისტური ფორმად იქცა. წინააღმდეგობის ეს აურა ნაციონალიზმს აქცევს კომუნისტების მიერ დათრგუნული ერისთვის მათ მიერ მოტანილი ზიანის გამოსწორების ამკარა საშუალებად. იმდენად, რამდენადაც მიიჩნევა, რომ სოციალიზმმა სარგებლობა მოუტანა ქალებს ან რომ სოციალისტური სახელმწიფო მათი მოკავშირეა, ფემინიზმი სოციალისტურს უიგივდება და შესაძლებელი ხდება მასზე, როგორც ანტიეროვნულზე, თავდასხმა. როგორც ვაჩვენეთ, სხვადასხვა ხაზი აბორტის საკითხში იყრის თავს. თავის ძალას ის ნაწილობრივ სოციალიზმის დაცემის უმნიშვნელოვანეს სიმბოლოს - ერის ხელახლა დაბადების იდეას - უმაღლის. ერის ხელახლა დაბადება შეუძლებელია, თუ ჩანასახები - მათთან ერთად კი ერი - სასიკვდილოდ არიან განწირულები.<sup>94</sup> ერი ვერ გამოჯანმრთელდება, თუ მისი ქალები უარს ამბობენ მისი „ჩანასახი მოქალაქეების“ გაჩენასა და გამოზრდაზე. სოციალიზმისგან ერის გამოჯანსაღება, ამრიგად, ახალ პატრიარქატს მოითხოვს, რომელიც ახალი, ეროვნული იდეის სამსახურში ჩამდგარი დემოკრატიული პოლიტიკით დამყარდება.

აქ ირონია რამდენიმე ასპექტშია; მათგან ერთ-ერთი ისაა, რომ დასავლელი პოლიტიკოსები, რომლებიც შეჩვეულები არიან ნაციონალიზმზე, მისი ირაციონალური „ტრაიბალური“ ვნებებით, იფიქრონ, როგორც მოდერნულ დასავლურ პოლიტიკურ ეკონომიკასთან შეუთავსებელზე, უცხად აღმოაჩენენ, რომ ვესტერნიზაციისა და ანტიკომუნისტური ღირებულებების - რომელთა მხარდაჭერასაც თვითონ ცდილობენ - საუკეთესო პრომოუტერები ადგილობრივი ნაციონალისტები არიან. დასავლური ლიბერალიზმი ეთნონაციონალიზმს ყოველთვის ეჭვით უყურებდა, რადგან ის დემოკრატიული მონაწილეობის „დემოსს“ არჩეული ხალხის წევრებით ზღუდავს და ეთნიკურ „სხვებს“ სრული მოქალაქეობიდან გამორიცხავს. ეს გამოწვევაა უნივერსალური მოქალაქეობის ცნებისთვის, რომელსაც ლიბერალური პოლიტიკური თეორია დემოკრატიული პოლიტიკის გულის-გულად აცხადებს; და ეს გამოწვევა ახლა აღმოსავლეთევროპული „დემოკრატიის“ ცენტრში იმკვიდრებს ადგილს. სოციალიზმიდან

<sup>93</sup> ყოფილ გდრ-ში ბიძგი წამოვიდა პირდაპირ დასავლეთ გერმანიასთან გაერთიანებიდან, სადაც სოციალური კეთილდღეობის დონე უფრო დაბალი, ხოლო აბორტის მარეგულირებელი კანონები უფრო მკაცრი იყო. პოლონეთსა და ხორვატიაში ბიძგი ძირითადად წამოვიდა გაძლიერებული კათოლიკური ეკლესიიდან და (პოლონეთში) მანამდე „სოლიდარობის“ მოძრაობისთვის მხარდაჭერის გამო ეკლესიისთვის ვალის დაბრუნების აუცილებლობიდან. უნგრეთში უფრო ძნელია აქტიური ძალების იდენტიფიცირება, თუმცა ვერ უარვყოფთ, რომ უნგრეთი ყველა დანარჩენზე უფრო შორს არის წასული კაპიტალიზმისკენ მიმავალ გზაზე.

<sup>94</sup> ამ დაკვირვებას ბარკეტ უილიამსს ვუმაღლი.

ტრანზიციის პროცესის წინსვლასთან ერთად, მკვლევრებმა განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიაქციონ, როგორაა ინტეგრირებული გენდერი ნაციონალისტურ პოლიტიკაში, ეროვნული წარმოსახვის რა ალტერნატიულ ფორმებს გვთავაზობენ და ვინ გვთავაზობს, და როგორ აწარმოებს აბორტის მსგავს საკითხებთან დაკავშირებული პოლიტიკა დემოკრატიისა და კაპიტალიზმის სპეციფიკურ ფორმებს, რომლებშიც ერი და გენდერი ახლებური გზებითაა გადაწული ერთმანეთთან.