

Калибан и вештерката

Жените, телото и првобитната акумулација

Силвија Федеричи

2004

Содржина

Посвета на преведувачот и издавачот	4
Благодарност	5
Предговор	6
Вовед	10
1. Овој свет треба добро да се протресе: XXXXXXXXXXXX XXXXXX XXXXXXXXXXXX	
XXXXXX XX XXXXXXXXXXXXXX XXXXXX	19
Вовед	19
Кметството како класен однос	20
Борбата околу заедничките добра	24
Слободата и општествената поделба	28
Миленаристичките и еретичките движења	31
Политизацијата на сексуалноста	38
Жените и ересот	39
Урбаните борби	42
Црната смрт и кризата на работната сила	45
Половата политика, подемот на државата и контрареволуцијата	48
2. Акумулацијата на труд и деградацијата на жените: XXXXXXXXXXXX „XXXXXXXX“ XX	
XX XXXXXXXXXXXXXX XXXX	52
Вовед	52
Капиталистичката акумулација и акумулацијата на труд во Европа	56
Приватизацијата на земја во Европа, производството на недостиг и раздвојувањето на продукцијата од репродукцијата	60
Револуцијата на цените и пауперизацијата на европската работничка класа	69
Државната интервенција во репродукцијата на трудот: помошта на сиромашните и криминализацијата на работничката класа	76
Намалувањето на населението, економската криза и дисциплинирањето на жените	81
Девалвирањето на женскиот труд	87
Жените: новите заеднички добра и замената за изгубената земја	90
Патријархатот на надницата	91
Припитомувањето на жените и редефинирањето на женственоста и машкоста: жените како дивјачките на Европа	94
Колонизацијата, глобализацијата и жените	97
Полот, расата и класата во колониите	102

Капитализмот и половата поделба на трудот	108
Табели	109
Дистрибуција на земјата по социјални групи во Европа и Велс	109
3. Големиот Калибан: XXXXXXXXXX XXXXXX XXXXXXXXXXXX XXXX	110
Големиот Калибан	110
4. Големиот лов на вештерки во Европа	133
Вовед	133
Палењето на вештерките и иницијативата на државата	136
Верувањата во ѓаволот и промените во обликот на производство	141
Ловот на вештерки и класниот бунт	144
Ловот на вештерки, ловот на жени и акумулацијата на труд	151
Ловот на вештерки и машката надмоќ: припитомувањето на жените	157
Ловот на вештерките и капиталистичката рационализација на сексуалноста . .	161
Ловот на вештерките и Новиот свет	166
Вештерката, исцелителката и раѓањето на модерната наука	167
Табели	173
Сметка за едно судење во шкотскиот град Киркалди од 1636 (Robbins 1959: 114)	173
5. Колонизацијата и христијанизацијата: XXXXXXXXXX X XXXXXXXXXXXX XX XXXXXXXX XXXX	174
Вовед	174
Раѓањето на канибалите	176
Експлоатацијата, отпорот и демонизацијата	179
Жените и вештерките во Америка	183
Европските вештерки и „Индиосите“	187
Ловот на вештерките и глобализацијата	189

Посвета на преведувачот и издавачот

Преводот и објавувањето на оваа книга ги посветуваме на

Марија Кирјаковска

27.08.1975 - 14.02.2018

Се чини некако сосема соодветно објавувањето на оваа книга да го посветиме на „нашата Ема“, која на овие наши простори, слично како еретиците и вештерките од приказот на Федеричи, беше олицетворение на пркосниот дух непомирлив со логиката на капиталот и колонизацијата. Олицетворение на вештерката не како карикатура на злото, туку како симбол на женска сила и бунт; израз на светот на практики и знаење некомпатибилни со капиталистичката работна дисциплина и маршот на прогресот.

Федеричи, наспроти Маркс, првобитната акумулација на капиталот не ја смета за еднократен настан туку како структурна карактеристика на капитализмот, која секојпат одново се случува со секоја промена на моќта. За тоа да се изведе, потребно било да се воспостави контрола над репродуктивното тело – да се објави „војна против жената“ – нужна за создавањето на половата поделба на трудот, претворајќи го женското тело „во машина за производство на нови работници“.

Не треба преголем напор историјата на европската „првобитна акумулација“ да се поврзе со нашиот локален контекст. Во нашите соголени „примитивни“ околности, тоа всушност е и полесно. Доволно е да се фрли поглед на последните 30-на години, на преминот од социјализам во пазарни односи проследен со серијата „првобитни акумулации“ - новонастанатите елити, реконфигурацијата на економскиот и социјалниот живот, новите облици на експлоатација, оградувањето на заедничките добра (приватизацијата), новите форми на дисциплина...

Пркосот на Марија, дури и да беше започнал како наивна непослушност, набрзо прерасна во секојдневна и непрекината практика на отпор, одбивајќи ги улогите кои општеството и средината се обидуваа да ѝ ги наметнат и припишат. За жал екипата од крајот на 90-те и почетокот на 00-те, воопшто не се грижеше за некакво хронологирање на настаните за кои беше „виновна“. Марија сеедно беше вклучена во речиси сите и беше иницијаторка и главна виновничка за повеќето: сите излегувања и блокирања и улични забави низ Скопје на почетокот од 00-те; учествуваше на првиот Европски Социјален Форум во Фиренца во 2002; беше дел од големите протести во Солун за време на Европскиот Економски Форум 2003 г.; главната виновничка за анархофеминистичкиот фестивал во Скопје 2004 г.; No border кампот во Дојран; за краткотрајниот сквот Вошка кај рампа во Кисела вода (кој слично на повеќето обиди од тој тип на овие простори преживеа десетина дена – завршувајќи со полициска евикција и приведување на таму присутните); беше дел од антимилитаристичкото движење во регионот; дел од екипата која го формираше и водеше Инфошопот во гаражите позади Соборна; дел од екипата која го започна скопскиот Food not Bombs (сигурен сум дека немаше да ѝ се допадне акцентот на „милостинскиот“ карактер - кој беше одлика на подоцнежните екипи - на сметка на „милитантно политичкиот“); дел од регионалниот Караван на мирот; во неколку наврати, уште за време на визниот сид, she raised hell низ некои западно европски сквотови...

Расплатувај и понатаму...

Анархистичка библиотека, 2025

Благодарност

Се заблагодарувам,

На многуте вештерки кои го запознав во Женското движење, како и на останатите вештерки чиешто приказни ме следеа повеќе од дваесет и пет години, но кои повторно ме исполнија со неодолива желба да ги раскажам, да им ги пренесам на луѓето, за да не паднат во заборав.

На нашиот брат Џонатан Коен (Johnatan Cohen), чиешто љубов, храброст и бескомпромисен отпор кон неправдата помогнаа да не ја изгубам вербата во можноста за промена на светот, но и во способноста на мажите да ја прифатат борбата на жените како своја.

На сите оние кои ми помогнаа да ја создадам оваа книга. Му се заблагодарувам на Џорџ Кафенцис (George Caffentzis), со кого ги дискутирав сите аспекти на овој труд; на Мичел Коен (Mitchel Cohen), за неговите извонредни забелешки, за уредувањето на дел од ракописот и ентузијазмот со кој го поддржа овој проект; на Усеина Алиду (Ousseina Alidou) и Марија Сари (Maria Sari), кои ме запознаа со работата на Мариз Конде (Maryse Condé); На Феручио Гамбино, (Ferruccio Gambino), кој ми обрна внимание на постоењето на ропство во Италија во 16 и 17 век; на Дејвид Голдстин (David Goldstein) за материјалите за вештерската „фармакопеја“; на Конрад Херолд (Conrad Herold), за придонесот кон моето истражување на ловот на вештерки во Перу; На Масимо де Ангелис (Massimo de Angelis), кој ми ги отстапи своите ракописи за првобитната акумулација, како и на важната дебата околу тоа прашање кое ја организираше во редакцијата на *The Commoner*; На Вили Мутунга (Willy Mutunga), за материјалите за легалните аспекти на вештерството во источна Африка. Им се заблагодарувам на Микаела Бренан (Michaela Brennan) и Вина Вишваната (Veena Viswanatha), за читањето на ракописот, како и на советите и поддршката. Им се заблагодарувам на Маријароза Дала Коста (Mariarosa Dalla Costa), Николас Фараclas (Nicholas Faraclas), Леополдина Фортунати (Leopoldina Fortunati), Еверет Грин (Everet Green), Питер Лajnбо (Peter Linebaugh), Бене Мадунaгу (Bene Madunagu), Марија Миес (Maria Mies), Ариел Сале (Ariel Salleh), Хаким Беј (Hakim Bey). Нивните дела ми послужија како референци за перспективата која ја обликуваше *Калибан и вештерката*, иако некои од нив можеби нема да се согласат со сè што напишав овде.

Особено им се заблагодарувам на Џим Флеминг (Jim Fleming), Сју Ен Харки (Sue Ann Harkey), Бен Мејерс (Ben Meyers) и Ерика Бидл (Erika Biddle), кои посветија многу време на оваа книга и чиешто трпение и поддршка ми овозможија да ја завршам, и покрај моите бесконечни одолговлекувања.

Њујорк, април 2004

Предговор

Книгата *Калибан и вештерката* ги прикажува главните теми на еден истражувачки проект за жените во „транзицијата“ од феудализам во капитализам, кој го започнав во средината од седумдесеттите години, заедно со италијанската феминистка Леополдина Фортунати. Првите резултати од истражувањето се појавија во книгата која во 1984 ја објавивме во Италија: *Il Grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale* (Големиот Калибан: Историја на бунтовното тело во првата фаза од капитализмот; Милано, Franco Angeli).

За тоа истражување првобитно ме мотивираа дебатите кои го следеа развојот на феминистичкото движење во САД, за корените на „потчинувањето“ на жените и политичките стратегии кои движењето би требало да ги усвои во борбата за нивно ослободување. Во тоа време, водечките теоретски и политички перспективи од кои се анализираше стварноста полна со дискриминација беа оние предложени од двете главни струи на женското движење: радикалните феминистки и социјалистичките феминистки. Сепак, според мене, ниедна од нив не успеа на задоволувачки начин да ги објасни корените на општествената и економската експлоатација на жената. На радикалните феминистки им приговарав заради нивната склоност за половата дискриминација и патријархалното владеење да говорат на основа на трансисториските културни структури, кои наводно делуваат независно од производствените и класните односи. Наспроти нив, социјалистичките феминистки сфаќаа дека историјата на жените не може да се оддели од историјата на специфичните системи на експлоатација и во своите анализи првенство им даваа на жените како работнички во капиталистичкото општество. Но ограниченоста на нивните позиции, како што тоа го сфаќав во тоа време, беше во тоа што не ја согледуваа сферата на репродукција како извор на производствената вредност и експлоатацијата, така што корените на разликата во моќ помеѓу мажите и жените ги гледаа во исклученоста на жените од капиталистичкиот развој - став кој повторно нè приморуваше да се потпреме на културните шеми за да го објасниме опстанокот на сексизмот внатре универзумот на капиталистички односи.

Тоа е контекстот во кој идејата за истражување на историјата на жените на преминот од феудализам во капитализам го поприми својот облик. Тезата која го инспирираше ова истражување за првпат ја артикулираа Маријароза Дала Коста и Селма Џејмс (Selma James), како и други активистки од движењето Надница за домашна работа (Wages For Housework Movement), во низата документи кои во текот на седумдесеттите години од 20 век беа сметани за мошне контроверзни. Највлијателни меѓу нив беа есеите на Маријароза Дала Коста, *Силата на жената и поткопувањето на заедницата* (The Power of Women and Subversion of the Community, 1971) и на Селма Џејмс, *Пол, раса и класа* (Sex, Race and Class, 1975).

Наспроти ортодоксниот марксизам, кој угнетувањето на жените и нивното потчинување на мажите го толкуваше како остаток од феудалните односи, Дала Коста и Џејмс тврдеа дека експлоатацијата на жените има главна улога во процесот на капиталистичката

акумулација, дотолку што жените се тие кои ја произведуваат и репродуцираат најважната капиталистичка стока: работната сила. Како што кажа Дала Коста, неплатениот труд на жените дома е столбот околу кој е развиена експлоатацијата на наемните работници, „надничарското ропство“ и воедно тајната на неговата продуктивност (1972:31). Оттаму, разликата во моќта на мажите и жените во капиталистичкото општество не може да се припише на безначајноста на домашниот труд за капиталистичката акумулација - таа безначајност ја оспоруваа и строгите правила кои управуваа со животите на жените - ниту преживувањето на вечните културни шеми. Наместо тоа, таа треба да се толкува како последица на општествениот производствен систем кои производството и репродукцијата на работници не ги препознава како општествено-економска активност и како извор на акумулација на капиталот, туку ги мистифицира како природен ресурс или лична услуга, додека го збира профитот од неплатената положба на вклучените работнички.

Со тоа што коренот на експлоатацијата на жените во капиталистичкото општество го согледуваа во поделбата на трудот и неплатената работа на жените, Дала Коста и Џејмс укажаа на можноста за надминување на дихотомијата меѓу патријархатот и класата, при што на патријархатот му дадоа конкретна историска содржина. Покрај тоа, отворија пат за ново толкување на историјата на капитализмот и класната борба, од феминистичко стојалиште.

Тоа беше духот во кој Леополдина Фортунати и јас го започнавме истражувањето на нешто што само еуфемистички може да се нарече „премин во капитализам“ и почнавме да трагаме по историјата која не ја учевме во училиште, но која се покажа како пресудна за нашето образование. Таа историја не нудеше само теоретско објаснување на генезата на домашниот труд во неговите главни структурни компоненти: раздвојувањето на производството и репродукцијата, специфичната капиталистичка употреба на надницата во управувањето со трудот на неплатените и обезвреднувањето на општествената положба на жените до која дојде со напредокот на капитализмот. Таа ја откри и генеалогичката на модерните концепти на женственоста и машкоста, која ја доведе во прашање постмодернистичката претпоставка за речиси онтолошката предиспозиција на „западната култура“ за согледување на родот преку бинарни спротивставености. Откривме дека половите хиерархии секогаш се во служба на некој проект на доминација, кој може да опстане само благодарение на поделбите, постојано обновувани, меѓу оние кои настојува да ги владее.

Книгата која настана од тоа истражување, *Il Grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale* (1984), беше обид марксистичката анализа на првобитната акумулација на капиталот да се преиспита од феминистичко гледиште. Но во тој процес, врежаните марксистички категории се покажаа неадекватни. Меѓу жртвите се најде и марксистичкото поистоветување на капитализмот со појавата на наемниот труд и „слободниот“ работник, кое придонесе за прикривање и натурализација на сферата на производство. *Il Grande Calibano* беше критична кон теоријата на телото на Мишел Фуко (Michel Foucault); како што покажавме, Фукоовата анализа на техниките на моќ и дисциплина, на кои телото било изложено, го игнорира процесот на репродукција, ги урива женските и машките истории во безоблична целина и е целосно незаинтересирана за „дисциплинирањето“ на жените, до таа мера што ниту еднаш не го споменува еден од најчудовишните напади врз телото изведен во модерната ера: ловот на вештерки.

Главната теза на *Il Grande Calibano* беше следната: за да ја сфатиме историјата на жените при преминот од феудализам во капитализам, мораме да ги анализираме промените

кои капитализмот ги предизвикал во процесот на општествената репродукција, особено во репродукцијата на работната сила. Книгата ја истражуваше реорганизацијата на домашните работи, семејниот живот, одгледувањето деца, сексуалноста, машко-женските односи и односот помеѓу производството и репродукцијата во Европа во текот на 16 и 17 век. Таа анализа е повторена и во *Калибан и вештерката*; сепак, распонот на оваа книга е поинаков од *Il Grande Calibano*, со оглед дека се однесува на поинаков општествен контекст како и на нашето сè поголемо познавање на историјата на жените.

Набрзо по објавувањето на *Il Grande Calibano*, ги напуштив Сооединетите држави прифаќајќи работа како предавачка во Нигерија, каде што останав речиси три години. Пред поаѓањето, ги спастив моите записи во подрум, мислејќи дека некое време нема да ми бидат потребни. Но, околностите на мојот престој во Нигерија не ми дозволија да заборавам на мојот труд. Годишите меѓу 1984 и 1986, беа пресвртни за Нигерија, како и за повеќето африкански земји. Тоа беше време кога, во обид да се реши должничката криза, нигериската влада започна преговори со Меѓународниот монетарен фонд и Светската банка, кои со текот на времето доведоа до усвојување на Програмата за структурно прилагодување, тој универзален рецепт на Светската банка за економско закрепнување ширум планетата.

Официјалната цел беше Нигерија да се направи конкурентна на меѓународниот пазар. Но, наскоро стана очигледно дека тоа подразбира нова рунда на првобитна акумулација и рационализација на општествената репродукција, насочени кон уништување на последните остатоци од заедничките добра и комуналните односи, со цел наметнување многу поинтензивни облици на експлоатација на трудот. Пред моите очи се одвиваа процеси мошне слични на оние кои ги проучував за време на подготовките за пишување на *Il Grande Calibano*. Меѓу нив беше и нападот на заедничката земја, како и пресудната интервенција на државата (на поттик на Светската банка) во регулирањето на стапката на раѓање и, во овој случај, намалувањето на оној дел од популацијата кој однапред беше отпишан како недисциплиниран и со премногу барања, од гледиште на планираното вклучување во глобалната економија. Напоредно со таа политика, соодветно наречена „Војна против недисциплината“, можев да го следам разгорувањето на мизогина кампања која ги осудуваше женската суетност и нивните прекумерни барања, како и развојот на жестока дебата во многу што слична на *querelles des femmes* („расправи за жените“) од 17 век, која го опфаќаше секој аспект од репродукцијата на работната сила: семејството (полигамното наспроти моногамното, нуклеарното наспроти проширеното), одгледувањето деца, женскиот труд, машкиот и женскиот идентитет и нивните односи.

Во тој контекст, мојот труд за преодната фаза поприми ново значење. Во Нигерија сфатив дека борбата против структурното прилагодување е дел од долгата борба против приватизацијата на земјата и „оградувањето“ (*enclosure*), не само на земјиштето туку и на општествените односи, која досега далеку наназад, сè до појавата на капитализмот во Европа и Америка во 16 век. Сфатив и колку е ограничена победата која капиталистичката работна дисциплина ја извојува на оваа планета и колку многу луѓе и понатаму своите животи ги доживуваат антагонистички во однос на барањата на капиталистичкото производство. За оние кои се занимаваат со развојот, мултинационалните агенции и странските инвеститори, тоа беше и останува проблем со места како Нигерија. Но, за мене беше извор на голема сила, бидејќи се покажа дека значајни сили ширум светот и понатаму се спротивставуваат на наметнувањето на начин на живот сфатен во капита-

листички рамки. Силата која ја стекнав ја должам и на средбата со Жените во Нигерија (Women in Nigeria, WIN), првата феминистичка организација во таа земја, која ми овозможи подобро да ја сфатам борбата која нигериските жени ја водеа за да ги одбранат своите ресурси и спротивстават на новиот модел на патријархат кој им се наметнуваше, овојпат со поддршка на Светската банка.

До крајот на 1986, должничката криза стигна и до академските институции, а бидејќи повеќе не можев да се издржувам, ја напуштив Нигерија, со телото, но не и со духот. Но помислата за нападите врз нигерискиот народ никогаш не ме напушти. Оттаму, веднаш по враќањето ме обзеде желба повторно да го проучам „преминот во капитализам“. Случувањата во Нигерија ги читав низ призмата на Европа во 16 век. Нигерискиот пролетаријат беше тој кој, среде Соединетите држави, ме врати на борбата околу заедничките добра и капиталистичкото дисциплинирање на жените, во Европа и надвор од неа. Набрзо по враќањето, почнав со интердисциплинарни предавања за студентите, каде што се соочив со посебен вид на „оградување“: со оградување на знаењето, со сè поголемата загуба на историското чувство за нашето заедничко минато кај новата генерација. Тоа е причината зошто во *Калибан и вештерката* ги реконструирам антифеудалните борби од средниот век, како и борбите во кои европскиот пролетаријат се спротивставуваше на појавата на капитализмот. Се обидов да го направам тоа не само за на неекспертите да им овозможам увид во доказите врз кои почива мојата анализа, туку и за кај помладата генерација да го оживеам сеќавањето на долгата историја на отпор, на која денес ѝ се заканува бришење. Спасувањето на тоа историско сеќавање е од клучно значење доколку сакаме да пронајдеме алтернатива на капитализмот. Имено, таа можност зависи од нашата способност да ги слушаме гласовите на оние кои оделе по слични патишта.

Вовед

Уште од Маркс, проучувањето на капитализмот беше задолжителен чекор за активистите и научниците уверени дека прва задача на човештвото е изградбата на алтернатива на капиталистичкото општество. Затоа не изненадува тоа што секое ново револуционерно движење се враќаше на „преминот во капитализам“ од перспектива на новите општествени субјекти и откриваше нови основи на експлоатација и отпор.¹ Оваа книга е осмислена во таа традиција, но две намери особено ја мотивираа работата на неа.

Прво, постоеше желба развојот на капитализмот да се преиспита од феминистичко гледиште, а притоа да се избегнат ограничувањата на „женската историја“, одвоена од историјата на машкиот дел на работничката класа. Насловот, *Калибан и вештерката*, инспириран од Шекспировата драма *Луњата*, го одразува тоа настојување. Сепак, според моето толкување, Калибан не претставува само антиколонијален бунтовник, чија борба и понатаму одекнува во современата карибска книжевност, туку и симбол на светскиот пролетаријат и, уште поконкретно, на пролетерското тело како поприште и инструмент на отпорот на логиката на капитализмот. Најважно е што ликот на вештерката, кој во *Луњата* е протеран во далечната заднина, во оваа книга го зазема централното место, како отелотворување на светот на женските субјекти, кои капитализмот морал да ги уништи: жената неверничка, исцелителката, непослушната сопруга, жената која се осмелува да живее сама, жената *обеа* (обеаh - карибска бајачка), која ја труе храната на господарот и поттикнува бунт на робовите.

Вториот мотив кој стои зад оваа книга е враќањето, во светски размери, напоредно со новата глобална експанзија на капиталистичките односи, на збирот феномени кои обично се поврзуваат со појавата на капитализмот. Во нив спаѓаат и новиот круг на „оградување“, кои на милиони земјоделски произведувачи им ја одзеде земјата, како и самото осиромашување и криминализација на работникот, преку политиката на масовно затворање, слично на „Големото заробување“ кое Мишел Фуко го опиша во своето истражување на историјата на лудилото. Бевме сведоци и на светскиот развој на нови иселенички движења, проследени со прогон на мигрантските работници, што повторно нè потсетува на „Крвавите закони“, воведени во Европа во 16 и 17 век, за „вагабонтите“ да се направат погодни за локална експлоатација. За оваа книга најважно беше интензивирањето на насилството над жените, што во некои земји (на пример, во Јужна Африка и Бразил) вклучуваше и враќање на ловот на вештерките.

¹ Истражувањето на преминот кон капитализам има долга историја, чие поклопување со главните политички движења на овој век (20) не е случајно. Марксистичките историчари, како што се Морис Доб (Maurice Dobb), Родни Хилтон (Rodney Hilton) и Кристофер Хил (Christopher Hill), го преиспитуваа „преминот“ во текот на четириесеттите и педесеттите години, по дебатите поттикнати од консолидацијата на Советскиот Сојуз, појавата на новите социјалистички држави во Европа и Азија и со она што во тоа време се чинело како претстојна криза на капитализмот. „Преминот“ во текот на шеесеттите години повторно го преиспитаа теоретичарите од Третиот свет (Samir Amin, André Gunder Frank), во контекст на дебатите за неоколонијализмот, „недоволната развиеност“ и „нерамноправната размена“ помеѓу „Првиот“ и „Третиот свет“.

Зошто, после 500 години капиталистичко владеење, на почетокот од третиот милениум, работниците, во масовни размери, се дефинираат како просјаци, вештерки и одметници? Како експропријацијата на земја и масовното осиромашување се поврзани со постојаните напади врз жените? И што можеме да научиме за капиталистичкиот развој, минатиот и сегашен, кога ќе го истражиме од феминистичка перспектива?

Тоа се прашањата кои ги имав на ум кога во овој труд го преиспитував „преминот“ од феудализам во капитализам, од гледиште на жената, телото и првобитната акумулација. Секој од тие концепти се потпира на некоја од концептуалните рамки кои овде служат како референтни точки: феминистичка, марксистичка и фукоовска. Затоа овој вовед го започнувам со некои увиди во однос на мојата анализа кон тие различни перспективи.

„Првобитната акумулација“ е поим кој Маркс го користи во првиот том од *Капиталот* за да го објасни историскиот процес врз кој почива развојот на капиталистичките идеи. Тоа е корисен поим, затоа што нуди заеднички именител врз основа на кој можат да се концептуализираат промените кои појавата на капитализмот ги предизвика во економските и општествените односи. Но неговото значење пред сè лежи во фактот дека „првобитната акумулација“ Маркс ја гледа како темелен процес, на тој начин откривајќи ги структурните услови за постоењето на капиталистичките односи. Тоа ни овозможува минатото да го читаме како нешто што опстанува во сегашноста, а таа намера е од клучно значење за употребата на тој поим во оваа книга.

Сепак, мојата анализа отстапува од Марксовата на два начини. Додека Маркс ја истражува првобитната акумулација од гледиште на надничарскиот машки пролетаријат и развојот на стоковото производство, јас го истражувам од гледиште на промените кои таа ги предизвикала во општествената положба на жените и производството на работна сила.² Затоа мојот опис на првобитната акумулација вклучува низа историски феномени кои изостануваат кај Маркс, иако биле од огромно значење за капиталистичката акумулација. Во нив спаѓаат, (1) развојот на новата полова поделба на трудот, која трудот на жените и нивната репродуктивна функција ја подредува на репродукцијата на работната сила; (2) воспоставувањето нов патријархален поредок, заснован на исклучувањето на жените од наемниот труд и нивно потчинување на мажите; (3) механизацијата на пролетерското тело и неговата трансформација, во случајот на жените, во машина за производство на нови работници. Што е најважно, во средиштето на својата анализа на првобитната акумулација на капиталот го ставив ловот на вештерки од 16 и 17 век, покажувајќи дека прогонот на вештерките, како во Европа, така и во Новиот свет, е значаен за развојот на капитализмот исто колку и колонизацијата и експропријацијата на земјата на европското селанство.

Мојата анализа отстапува од Марксовата и во вреднувањето на наследството и улогите на првобитната акумулација. Иако Маркс бил свесен за убиствениот карактер на капиталистичкиот развој - неговата историја, изјавува тој, е „испишана во анализите на човештвото со оган и крв“ - нема никаков сомнеж дека во него гледал нужен чекор во процесот на човековото ослободување. Верувал дека капитализмот ги уништил малите поседи и зголемил (до степен незабележан во кој било друг економски систем) продуктивниот ка-

² Во мојата анализа, тие два факти се тесно поврзани, со оглед дека во капитализмот репродукцијата на работници на генерациона основа и секојдневната регенерација на нивната способност за работа стана „женски труд“, иако мистифициран, заради своите ненадничарски услови, како лична услуга, па дури и како природен ресурс.

пацитет на трудот, на тој начин создавајќи ги материјалните услови за ослободување на човештвото од скудноста и нужноста. Претпоставувал и дека насилството кое ги одбележало најраните фази на капиталистичката експанзија ќе почне да опаѓа со созревањето на капиталистичките односи, кога експлоатацијата и дисциплинирањето на трудот ќе се спроведуваат пред сè преку делувањето на економските закони (Marx, 1909 Vol. 1). Тука прави голема грешка. Браќањето на најнасилните аспекти на првобитната акумулација ја следи секоја фаза од капиталистичката глобализација, вклучувајќи ја и сегашната, покажувајќи дека постојаното протерување на селаните од нивната земја, војната и грабежот, како и деградацијата на жените, се неопходни услови за постоењето на капитализмот во сите времиња.

Морам да додадам како Маркс никогаш не би можел да помисли дека капитализмот го поплочува патот за ослободување на човештвото доколку неговата историја ја согледувал од гледиште на жените. Имено, таа историја покажува дека дури и тогаш кога мажите достигнувале одреден степен на формална слобода, жените секогаш биле третираны како општествено инфериорни битија и биле експлоатирани на начин многу сличен на ропството. Оттаму, зборот „жени“, во контекстот на оваа книга, не ја означува само скриената историја која треба да се направи видлива; туку и посебен облик на експлоатација и, со самото тоа, уникатна перспектива за преиспитување на историјата на капиталистичките односи.

Овој проект не е нов. Уште од почетокот на феминистичкото движење, жените го преиспитуваа „преминот во капитализам“, иако не секогаш беа свесни за тоа. Некогаш време, главната работна рамка која ја обликуваше историјата на жените беше хронолошка. Најчестата одредница која феминистичките историчарки ја користеа за да ја опишат преодната фаза беше „рана модерна Европа“, која, во зависност од авторката, можеше да означува 13 или 17 век.

Сепак, во текот на осумдесеттите, се појавија голем број дела кои заземаа многу покритичен пристап. Меѓу нив беа есеите на Џоан Кели за ренесансата и *Querrels des femmes* (Женското прашање, Joan Kelly), *Смртта на природата* на Керолин Мерчант (*The Death of Nature*, Carolyn Merchant, 1980), *L'Arcano della Riproduzione* на Леополдина Фортунати (*Тајната на репродукцијата*, 1981), *Работните жени во ренесансна Германија* на Мери Вејснер (*Working Women in Renaissance Germany*, Merry Wiesner, 1986) и *Патријархатот и акумулацијата на светско ниво* на Марија Миес (*Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, Maria Mies, 1986). На тие дела треба да се додадат бројните монографии кои во последните две децении го реконструираа присуството на жените во руралните и урбани економии на средновековна и рана модерна Европа, како и широката литература и документаристичките трудови за ловот на вештерките и животите на жените во предколонијална Америка и на Карибите. Меѓу овие трудови посебно би ги издвоила *Месечината, Сонцето и вештерките* на Ирена Силверблат (*The Moon, the Sun, and the Witches*, Irene Silverblatt, 1987), првата студија за ловот на вештерки во колонијално Перу; и *Природни бунтовнички. Социјална историја на Барбадос* на Хилари Бекел (*Natural Rebels. A Social History of Barbados*, Hilary Beckel, 1995), која, заедно со книгата на Барбара Буш, *Робинките во карибското општество* (*Slave Women in Caribbean Society: 1650–1838*, Barbara Bush, 1990), спаѓа меѓу најважните трудови за историјата на поробените жени од карибските плантажи.

Она што таа академска продукција го потврди е дека реконструкцијата на историјата на жените, или согледувањето на историјата од феминистичко гледиште, со себе носи те-

мелно редифинирање на врежаните историски категории, како и разоткривање на скриените структури на доминација и експлоатација. Оттаму, во есејот „Дали жените имаа ренесанса?“ (*Did Women have a Renaissance?*, 1984), Џоан Кели ја поткопува класичната историска периодизација, која ренесансата ја слави како пример на исклучително културно достигнување. Во есејот *Смртта на природата* (*The Death of Nature*, 1980), Керолин Мерчант го доведува во прашање верувањето во општествено прогресивниот карактер на научните револуции, така што тврди дека напредокот на научниот рационализам довел до културна промена од органска на механичка парадигма, која ја легитимизира експлоатацијата на жените и природата.

Особено важен беше есејот на Марија Миес, *Патријархатот и акумулацијата во светски размери*, кој денес се смета за класично дело и кој капиталистичката акумулација ја преиспитува од неевроцентрично гледиште, поврзувајќи ја судбината на жените во Европа со оние од европските колонијални поседи, нудејќи ново сфаќање за положбата на жените во капитализмот и процесот на глобализација.

Калибан и вештерката се надоврзува на тие дела, како и на истражувањата од *Il Grande Calibano* (делото на кое се осврнав во Предговорот). Сепак, распонот овде е поширок, бидејќи книгата, од една страна, го поврзува развојот на капитализмот со општествените борби и репродукцијата на кризи во доцниот феудален период и, од друга страна, со она што Маркс го дефинира како „формирање на пролетаријатот“. Во тој процес, книгата се осврнува на низа историски и методолошки прашања кои беа во средиштето на дебатата за историјата на жените и феминистичката теорија.

Најважното историско прашање со кое се занимава оваа книга е како да се образложи погубувањето стотици илјади „вештерки“ на почетокот од модерната ера и како да се објасни зошто подемот на капитализмот се поклопува со војната против жените. Феминистичките теоретичарки развија рамка која во голема мера го осветлува тоа прашање. Главно е прифатено дека целта на ловот на вештерките е уништување на контролата која жените ја имале над својата репродуктивна функција и отворање на патот за развој на уште поугнетувачки патријархален режим. Исто така се тврди и дека ловот на вештерки почива на општествените трансформации кои го следеле подемот на капитализмот. Но специфичните историски околности во кои доаѓа до општ прогон на вештерки и разлозите заради кои развојот на капитализмот изискувал геноциден напад над жените не беа истражени. Тоа е задачата која ја презедов во *Калибан и вештерката*, кога почнав да го истражувам ловот на вештерки во контекст на демографската и економската криза во 16 и 17 век, како и политиката кон земјата и работата во ерата на меркантилизмот. Ова дело е само скица на истражувањето кое би требало да се изведе за да се објаснат врските кои ги наведов, а особено односот помеѓу ловот на вештерки и денешниот развој на новата полова поделба на трудот, која жените ги ограничува на репродуктивна работа. Сепак, овде е доволно да се покаже дека прогонот на вештерки (како и трговијата со робови и оградувањето) е централниот аспект на акумулацијата и формирањето на модерниот пролетаријат, како во Европа, така и во „Новиот свет“.

Книгата *Калибан и вештерката* говори за „историјата на жените“ и феминистичката теорија и на други на начини. Прво, таа потврдува дека „преминот во капитализам“ е пробно прашање (test case) за феминистичката теорија, со оглед дека редифинирањето на продуктивните и репродуктивните задачи и машко-женските односи, со кои се среќнуваме во тој период, при што обата зафати биле изведени со максимално насилство и

интервенција на државата, не оставаат никаков сомнеж во поглед на вештачкиот карактер на половите улоги во капиталистичкото општество. Анализата којашто ја предложувам ни овозможува и надминување на дихотомијата помеѓу „родот“ и „класата“. Ако е точно дека во капиталистичкото општество сексуалниот идентитет станува носител на специфични работни функции, тогаш родот не треба да се гледа како чисто културен факт туку како специфичен израз на класните односи. Од тоа гледиште, дебатите кои постмодернистичките феминистки ги воде околу потребата за отфрлување на „жените“ како аналитички категории и дефинирањето на феминизмот само во рамки на опозиција, беа погрешно поставени. Да го изразам ставот кој веќе го изнесов на поинаков начин: ако во капиталистичкото општество „женственоста“ е конституирана како работна функција, која производството на работна сила го маскира како биолошка судбина, тогаш „историјата на жените“ воедно е и „историја на класите“, а прашањето кое треба да се постави гласи дали поделбата на трудот, која го произведе тој специфичен концепт, е надмината. Ако одговорот е негативен (како што би морал да биде, доколку ја погледнеме сегашната организација на репродуктивниот труд), тогаш „жените“ се легитимна аналитичка категорија, додека активностите поврзани со репродукцијата остануваат клучниот терен на борбата на жените, како што беа и за феминистичкото движење од седумдесеттите години на 20 век, кој, на таа основа, се поврза со историјата на вештерките.

Следното прашање со кое се занимава *Калибан и вештерката* извира од контрастот помеѓу перспективите кои ги нудат феминистичките и фукоовските анализи на телото, применети врз разбирањето на историјата на капиталистичкиот развој. Од почетокот на Женското движење, феминистичките активистки и теоретичарки концептот на „телото“ го сметаа за клучен за разбирањето на коренот на машката доминација и градењето женски општествен идентитет. Независно од идеолошките разлики, феминистките увидоа дека хиерархиското рангирање на човечките способности и поистоветувањето на жените со деградираното сфаќање на телесната сфера во текот на историјата, служеле како средство за консолидација на патријархалната власт и машката експлоатација на женскиот труд. Оттаму, анализите за сексуалноста, раѓањето и мајчинството се најдоа во центарот на феминистичката теорија и женската историја. Феминистките особено ги разоткрија и осудија стратегијата и насилството со кои машки ориентираните системи на експлоатација настојувале да го дисциплинираат и присвојат женското тело, покажувајќи дека телата на жените биле главната мета, привлечени полигони за развој на техниките и односите на моќ. Многу феминистички студии, настанати уште од почетокот на седумдесеттите години, за воспоставувањето контрола над репродуктивната функција на жените, последиците од силувањето, малтретирањето и наметнувањето убавина како услов за општествена прифатеност, претставуваат монументален придонес кон дискурсот за телото во наше време и ја оспоруваат перцепцијата вгнездена меѓу академиците која тоа открие му го припишува на Мишел Фуко.

Поаѓајќи од анализата на „политиката на телото“, феминистките не само што го револуционизираа современиот филозофски и политички дискурс, туку запонаа и да го ревалоризираат телото. Тоа беше неопходен чекор, како заради спротивставување на негативното поистоветување на женскоста со телесноста, така и заради развивањето на холис-

тичка визија за тоа што значи да се биде човечко суштество.³ Таа валоризација поприми различни форми, од потрага по недуалистички облици на знаење, до обиди (на оние феминистки кои половата „разлика“ ја гледаат како позитивна вредност) за развивање нов тип јазик и „[повторно обмислување] на корпоралните корени на човековата интелигенција“.⁴ Како што укажа Роси Браидоти (Rosi Braidotti), телото кое е одново преземено не треба да се сфати како биолошка дадена вредност. И покрај тоа, паролите како што се оние за „повторно грабнување на телото“ или „зборување со телото“,⁵ беа критикувани од страна на постструктуралистичките, фукодијански теоретичари, кои го отфлуваат како илузорен секој повик за ослободување на нагонот. Од своја страна, феминистките го обвинуваат Фукоовиот дискурс за сексуалноста заради занемарувањето на половата диференцијација, истовремено присвојувајќи многу увиди кои ги разви Женското движење. Таа критика е сосема оправдана. Освен тоа, Фуко е толку заинтригиран од „продуктивни-

³ Не изненадува што валоризацијата на телото е присутна во речиси сета литература од „вториот бран“ на феминизмот во дваесеттиот век, што е карактеристично и за книжевноста инспирирана од антиколонијалниот бунт и потомците на поробените Африканци. На таа основа, преминувајќи големи географски и културни граници, Вирџинија Вулф, во својот есеј *Сопствена соба* (Virginia Woolf, *A Room of One's Own*, 1929), го антиципира Еме Сезер од неговата книга *Враќање во родниот крај* (Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, 1938), кога шеговито ја прекорнува својата женска публика, но преку неа и поширокиот женски свет, за тоа што не успеале да создадат ништо друго освен деца.

„Млади девојки, би рекла... Немате ниту едно важно откритие. Не развишавте ниту едно царство, ниту војска поведовте в бој. Шекспировите драми не ги напишавте вие... Кое е вашето оправдување? Сосема е во ред ако кажете, покажувајќи на улиците, плоштадите и шумите на оваа планета, кои врват од црни, бели и кафени жители... имавме друга работа. Без нас, ниеден човек не ги минал морињата, а плодната земја би била пустина. Ние ги родивме, израснавме, капевме и подучувавме, веројатно до нивната шест или седумгодишна возраст, илјада шестотини дваесет и трите милиони човечки битија, колку што според статистиката ги има денес, а тоа, дури и ако земеме предвид дека некои имале помош, изискува време.“ (Woolf, 1919: 112)

Во тој капацитет за подривање на деградираната слика на женственоста, конструирана преку поистоветувањето на жените со природата, материјата и теленоста, се наоѓа силата на феминистичкиот „дискурс за телото“, кој се обидува да го оживее она што го задуши машката контрола над нашата телесна реалност. Меѓутоа, илузија е ослободувањето на жените да се согледува како „враќање кон телото“. Ако женското тело - како што тврдам во овој труд - е сигнификатор за полето на репродуктивните активности, кое го присвоиле мажите и државата, и е претворено во средство за производство на работна сила (со сето она што тоа го повлекува со себе во поглед на сексуалните правила и прописи, естетските канони и казни), тогаш телото е попримено на темелно отуѓување кое може да се надмине само преку укинување на работната дисциплина која го одредува.

Таа теза важите и за мажите. Марксовиот портрет на работникот, кој се чувствува дома само во своите телесни функции, веќе интуитивно го видел тој факт. Меѓутоа, Маркс никогаш не ги опиша вистинските размери на нападот на кој машкото тело било изложено со напредувањето на капитализмот. Иронично, како и Фуко, Маркс ја нагласува продуктивната моќ на која работниците се потчинети - продуктивност која според него е услов за идното овладување на општеството од страна на работниците. Маркс не успеал да согледа дека развојот на работничката индустриска моќ се одвивал по цена на неразвиеноста на нивната моќ како општествени индивидуи, иако видел дека работниците во капиталистичкото општество стануваат толку отуѓени од својот труд, од своите односи со другите што производите на нивниот труд доминираат со нив како некоја надворешна сила.

⁴ Braidotti (1991) 219. За дискусија за феминистичката мисла на тема телото, види Ariel Salleh, *Ecofeminism as Politics* (1997), особено поглавјата 3 и 5; како и Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance* (1991), особено делот со наслов „Repossessing the Body: A Timely Project“ (стр. 219–224).

⁵ Мислам на проектот *écriture féminine* (женско писмо), книжевна теорија и движење кои се развиваат во Франција во текот на седумдесеттите години меѓу феминистичките студентки на Лакановата психоанализа, кои се обидуваат да создадат јазик кој би ја изразил специфичноста на женското тело и женскиот субјективитет (Braidotti, op. cit.).

от“ карактер на *техниките* на моќ кои се применуваат на телото, што неговата анализа практично ја исклучува секоја критика на *односите* на моќ. Речиси апологетскиот квалитет на Фукоовата теорија на телото е нагласен со фактот дека тој телото го гледа како конституирано чисто од дискурзивни практики и дека повеќе го интересира опишувањето на начинот на кој власта се применува отколку да го утврди нејзиниот извор. Оттаму, Моќта која ја произведува телото, се укажува како самодоволен, метафизички ентитет, сеприсутен, одвоен од општествените и економските односи и мистериозен во своите пермутации, како некој божествен Првобитен двигател.

Дали анализата на преминот во капитализам и првобитната акумулација може да ни помогне во надминувањето на тие алтернативи? Верувам дека може. Во однос на феминистичкиот пристап, нашиот прв чекор би требало да биде документирање на општествените и историските услови во кои телото станало централен елемент и одредувачка сфера во конституирањето на женственоста. Во таа смисла, книгата *Калибан и вештерката* покажува дека во капиталистичкото општество, телото за жените е исто што и фабриката за машките наемни работници: главен терен на нивната експлоатација и отпор, со оглед државата го присвојува женското тело, додека мажите биваат присилени да работат како средство за репродукција и акумулација на работната сила. Затоа значењето кое телото, во сите свои аспекти - мајчинство, раѓање деца, сексуалност - го поприми во феминистичката теорија и женската историја не смее да се превиди. *Калибан и вештерката* го потврдува и феминистичкиот увид кој го отфрлува поистоветувањето на телото со приватната сфера и, во таа смисла, говори за „политика на телото“. Покрај тоа, оваа книга објаснува како телото за жените истовремено може да биде извор на идентитет и затвор, и зошто е толку важно за феминистките, но истовремено и толку проблематично за вреднување.

Кога станува збор за Фукоовата теорија, историјата на првобитната акумулација нуди изобилство спротивни примери, покажувајќи дека таа може да се брани само по цена на огромни историски превиди. Најочигледен е превидот на ловот на вештерки и демонолошкиот дискурс во неговата анализа за дисциплинирањето на телото. Без сомнение, тие ќе инспирираа поинакви заклучоци доколку беа вклучени. Имено, обата елементи го демонстрираат репресивниот карактер на моќта која се нафрлила врз жените, како и неодржливоста на идејата за соучесништво и извртувањето на улогите, кое Фуко го замислува помеѓу жртвите и нивните мачители во својот опис на динамиката на микромоќта.

Проучувањето на ловот на вештерки ја доведува во прашањето теоријата на Фуко и кога станува збор за развојот на „биомоќта“, отстранувајќи го од неа велот на мистеријата, со кој Фуко ја прикрива појавата на овој режим. Фуко го забележува поместувањето - наводно во 18 век во Европа - од типот на моќ создаден на правото да се убива, кон онаа која се применува преку администрирање и промоција на животните сили, како што е растот на популацијата; но, тој не нуди никакво објаснување за мотивите на таквото нешто. Сепак, ако тоа поместување го сместиме во контекст на подемот на капитализмот, загатката исчезнува, затоа што се покажува дека промоцијата на животните сили не е ништо друго туку последица на новата грижа за акумулација и репродукција на животната сила. Гледаме и дека промоцијата на растот на популацијата од страна на државата може да оди рака под рака со масовното уништување на животот; имено, во многу историски околности - историјата на трговијата со робови сведочи за тоа - едното е услов за другото. И навистина, во систем во кој животот е потчинет на производството на профит, акумулацијата

на работната сила може да се постигне само преку максимална употреба на насилство, така што, според зборовите на Марија Миес, самото насилство станува најпродуктивната сила.

Како заклучок, она што Фуко можел да го научи доколку го истражувал ловот на вештерки, наместо во својата *Историја на сексуалноста* (1978) да се фокусира на пасторалните исповеди, е дека таквата историја не може да се пишува од стојалиште на универзален, апстрактен, асексуален субјект. Покрај тоа, би увидел дека мачењето и смртта можат да се стават во служба на „животот“ или, поточно, во служба на производството на работна сила, со оглед дека целта на капиталистичкото општество е трансформација на животот во капацитет за работа и „мртов труд“ (капитал).

Од таа гледна точка, првобитната акумулација претставува универзален процес во секоја фаза од капиталистичкиот развој. Не случајно неговиот првобитен историски егзамplar располага со наталожени стратегии кои, на различни начини, отсекогаш биле одново применувани во сите големи кризи на капитализмот, со цел да се поевтини цената на трудот и да се прикрие експлоатацијата на жените и колонијалните поданици.

Тоа е она што се случи и во 19 век, кога одговор на подемот на социјализмот, Париската комуна и акумулацијата на кризата од 1873 беше „Освојувањето на Африка“, со истовременото создавање на нуклеарното семејство во Европа, засновано на економската зависност на жената од мажот - што уследи по протерувањето на жените од надничарските работни места. Тоа е она што се случува и денес, кога новата глобална експанзија на пазарот на труд се обидува да го врати назад часовникот на антиколонијалната борба, како и борбата на другите бунтовни поданици - студентите, феминистките, сините јаки - кои во текот на шеесеттите и седумдесеттите години од 20 век ја поткопуваа половата и интернационалната поделба на трудот.

Оттаму, не изненадува што насилството и поробувањето од широки размери и понатаму се на дневен ред, како што биле и во периодот на „преминот“, со таа разлика што денес конквистадори се службениците на Светската банка и Меѓународниот монетарен фонд, кои и понатаму проповедаат за вредноста на секое денарче на истите оние популации кои доминантните светски сили со векови ги ограбувале и осиромашувале. И повторно, голем дел од тоа насилство е насочено кон жените, бидејќи во времето на компјутери освојувањето на женското тело и понатаму е услов за акумулација на труд и богатство, што се гледа и по институционалното инвестирање во развојот на нови репродуктивни технологии, кои повеќе од кога било жената ја сведуваат на матка.

Исто така, „феминизацијата на сиромаштвото“, која го следи ширењето на глобализацијата, добива ново значење, ако имаме предвид дека тоа беше првата последица на развојот на капитализмот за животите на жените.

Политичката лекција која можеме да ја научиме од *Калибан и вештерката* е дека капитализмот, како општествено-економски систем, нужно е посветен на расизам и сексизам. Имено, капитализмот мора да ги оправда и демистифицира контрадикторностите вградени во неговите општествени односи - ветувањето за слобода наспроти реалноста на масовната принуда, ветувањето за просперитет наспроти реалноста на масовната беда - така што ќе ја оцрни „природата“ на оние кои ги искористува: жените, колонијалните поданици, потомците на африканските робови и емигрантите расеани со глобализацијата.

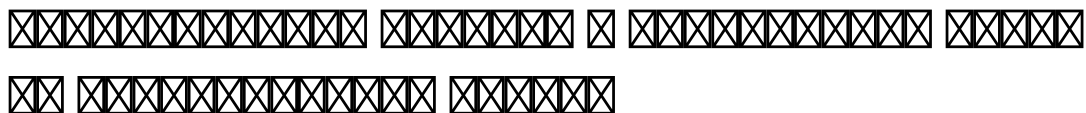
Во јадрото на капитализмот не се наоѓа само симбиотскиот однос помеѓу работата за надница или по договор и поробувањето, туку, заедно со него е и дијалектиката на

акумулација и деструкција на работната сила, за која жените ја платија највисоката цена, со своите тела, својот труд и своите животи.

Затоа е невозможно капитализмот да се поврзе со кој било облик на ослободување, или долговечноста на тој систем да се припише на неговата способност да ги задоволи човечките потреби. Ако капитализмот се покажал способен да се репродуцира, тогаш тоа е само заради мрежата на нееднаквост вградена во телото на светскиот пролетаријат, како и заради неговата способност да ја глобализира експлоатацијата. Тој процес се одвива и пред нашите очи, исто како што се одвиваше и претходните 500 години.

Разликата е во тоа што денес и отпорот поприма глобални размери.

1. Овој свет треба добро да се протресе:



„Целиот свет треба добро да се протресе. Убава игра ќе биде тоа... безбожниците ќе паднат од своите престоли, а угнетените ќе се издигнат.“ - Томас Минцер (Thomas Müntzer), *Отворено порекнување на лажното верување на безбожниот свет, преку сведоштвото на Евангелието по Лука, претставено на сиромашните и кутри христијани, за да ја увидат неговата грешка*, 1524.

„Нема сомнеж дека по векови борба експлоатацијата продолжува. Промената е само нејзината форма. Вишокот труд кој господарите на денешниот свет го извлекуваат на ова или она место не се намали пропорционално во однос на вкупниот обем на труд, во споредба со вишокот кој се извлекувал во дамина. Но сметам дека промената во услови на експлоатација не е занемарлива... Она што е важно е историјата, стремежот кон ослободување.“ - Пјер Доке, *Ослободувањето во средниот век* (Pierre Dockès, *La libération médiévale*, 1979; *Medieval Slavery and Liberation*, 1982)

Вовед

Историјата на жените и репродукцијата за време на „преминот во капитализам“ мора да почне со борбите кои европскиот средновековен пролетаријат - малите селани, занаетчиите, аргатите - ги воделе против феудалната власт, во сите нејзини облици. Само доколку ги евоцираме тие борби, со нивното богато наследство на барања, општествени и политички стремежи и антагонистички практики, ќе можеме да ја сфатиме улогата која жените ја имале во кризата на феудализмот и зошто развојот на капитализмот барал уништување на нивната сила, како што тоа се случи во три века долгиот прогон на вештерките. Со таа борба на ум, можеме да согледаме и дека капитализмот не е производ на еволутивниот развој кој ги ослободил економските сили кои созреале во утробата на стариот поредок. Капитализмот е одговор на феудалните господари, патрициските трговци, бискупите и папите на вековниот општествен судир, кој на крајот ја протресе нивната власт и навистина „добро го протресе целиот свет“. Капитализмот беше контра-револуција, која ги уништи можностите отворени со антифеудалната борба - можностите кои, доколку беа остварени, можеа да нè поштедат од неизмерното уништување на животот и природното опкружување, кое го одбележа напредувањето на капиталистичките односи ширум светот. Тоа мора да се нагласи, затоа што верувањето дека капитализмот „еволуирал“ од феудализмот, како некој повисок облик на општествен живот, уште не е отфрлено.

Меѓутоа, начинот на кој историјата на жените се вкрстува со историјата на капиталистичкиот развој не може да се разбере доколку ги набљудуваме само класичните терени на класната борба - работните места, надниците, рентата и „данокот“ - и игнорираме новите визии на општествениот живот и преобразувањето на родовите односи, кои тие судири ги предизвикуваат. Сето тоа не е занемарливо. Токму во таа антифеудална борба ги пронаоѓаме првите докази за историјата на женските грасрут движења во Европа, кои се спротивставувале на владејачкиот поредок и придонеле за изградбата на алтернативни модели на комунален живот. Борбата против феудалната власт ги создала и првите организирани обиди за спротивставување на доминантните сексуални норми и воспоставила поегалитарни односи помеѓу жените и мажите. Во комбинација со одбивањето на кметскиот труд и трговските односи, тие свесни облици на општествено престапништво изградиле силна алтернатива не само на феудализмот, туку и на капиталистичкиот поредок, кој го заменил оној феудалниот, покажувајќи дека поинаков свет е можен и наведувајќи нè да се запрашаме зошто тој не се остварил. Ова поглавје трага по некои одговори на тоа прашање, истражувајќи како односите меѓу мажите и жените, како и репродукцијата на работната сила, се рedefинираат во отпорот кон феудалното владеење.

Општествените борби од средниот век мораат да се имаат предвид и затоа што тие имаат испишано ново поглавје во историјата на ослободувањето. Во својот најдобар израз, тие повикуваат на воспоставување егалитарен општествен поредок, кој се темели на споделувањето добра и одбивањето на хиерархиското и авторитарно владеење. Тие цели останала утопија. Наместо небеското царство, чиешто доаѓање го најавувале проповедите на еретичните и миленаристичките движења, крајот на феудализмот донел болест, војна, глад и смрт - четирите јавачи на апокалипсата, од познатата графика на Албрехт Дирер (Albrecht Dürer) - вистинските гласници на новата капиталистичка ера. И покрај тоа, обидите на средновековниот пролетаријат да го „преврти светот наопаку“ мораат да се уважат; имено, и покрај нивниот пораз, тие го довеле феудалниот систем во криза и, своевременно, се „вистински револуционерни“, затоа што не можеле да успеат без „радикално преобликување на општествениот поредок“ (Hilton 1973: 223–4). Ако „преминот“ го гледаме од стојалиштето на антифеудалната борбата од средниот век, тоа може да ни помогне и во реконструкцијата на општествената динамика која се наоѓа во позадината на „оградувањето“ во Англија и освојувањето на Америка, но пред сè, и во откривањето на некои од причините зошто истребувањето на „вештерките“ во 16 и 17 век, како и проширувањето на државната контрола над сите аспекти на репродукцијата, стануваат главни потпори на првобитната акумулација.

Кметството како класен однос

Додека антифеудалните борби од средниот век делумно го осветлуваат развојот на капиталистичките односи, нивното особено политичко значење може да остане скриено, доколку не ги поставиме во поширокиот однос на историјата на кметството, кое го претставува доминантниот класен однос во феудалното општество и, сè до 14 век, главното поприште на антифеудалната борба.

Кметството во Европа се развило помеѓу 5 и 7 век од нашата ера, како одговор на распаѓањето на ропскиот систем, врз кој била изградена економијата на империјален Рим.

Тоа е последица на два поврзани феномени. До 4 век, на римските територии и во новите германски држави, земјопоседниците морале на робовите да им одобрат право на парче земја и оснивање сопствено семејство, со цел да ги смират нивните бунтови и спречат да побегнат во „шума“, каде што на робовите од царството оснивале марунски заедници (анг., *maroon*; шпан., *cimarrón*; бегалци, пребегнати робови).¹ Истовремено, земјопоседниците почнале да ги потчинуваат слободните селани кои, упропастени од ширењето на ропскиот труд, а потоа и од германската инвазија, се вртат кон земјопоседниците заради заштита, иако по цена на својата независност. На тој начин, иако белото ропство никогаш не се укинало, се развил нов класен однос, кој ги обединил условите на поранешните робови и слободните земјоделски работници (Dockès 1982: 151), ставајќи го сето селанство во подредена положба, така што во наредните три века (од 9 до 11), „селанецот“ (*rusticus*, *villanus*) е синоним за „кмет“ (*servus*, слуга) (Pirenne 1956: 63).

Како работен однос и правен статус, кметството претставувало огромен товар. Кметовите биле врзани за земјопоседниците; нивните личности и посед биле сопственост на господарот, а со нивните животи, во секој поглед, управувал законот на земјопоседникот. И покрај тоа, кметството го рedefинира класниот однос, дотолку што е поповолно за работниците. Кметството го означило крајот на ропскиот труд, животот во *ergastula*² и ја ублажило свирепоста на казнувањето (железните околувратници, палењето, распнувањето на крст), на кои ропството се потпираше. На феудалните имоти, кметовите биле потчинети на законите на земјопоседникот, но нивното нарушување е предмет на суд врз основа на „обичајниот“ закон, а подоцна дури и кметовскиот поротнички систем.

Најважниот аспект на кметството, кога станува збор за промените до кои тоа довело во односот помеѓу господарот и слугата, е дека на кметовите им овозможило директен пристап до средствата за сопствена репродукција. Во замена за работата која морале да ја извршуваат на земјата на земјопоседникот (*demesne*), кметовите добиле парче земја

¹ Најдобриот пример за одметничко општество биле Багаудите („багауда“, *bagaudae* или *bacauide*), кои завладеале со Галија околу 300 г. н.е (Dockès, 1982: 87). Нивната приказна е вредна помнење. Тоа биле слободни селани и робови кои, разгневени од тешкотиите кои ги трпеле заради постојаните пресметки помеѓу претендентите за римскиот царски престол, ги напуштиле земјопоседничките имоти и вооружени со земјоделски орудија и украдени коњи талкале низ земјата во помали групи (оттука и нивниот назив „групи борци“) (Randers-Pehrson, 1983: 26). Им се придружиле и жители на градовите, а основале и самоуправни заедници во кои правеле свои метални пари, со зборот „Надеж“ испишан на нив, сами ги бирале своите водачи и организирале сопствен судски систем. Бидејќи во директниот судир биле поразени од Максимилијан, кој го делел царскиот трон со Диоклецијан, се посветиле на „герилско“ војување, за во петтиот век повторно да се појават во полна сила, кога станале и мета на постојани воени походи. Во 407 година, биле главни протагонисти на „жестокото востание“. Царот Константин ги поразил во Арморика (Бретања) (*ibid.*, 124). Таму „побунетите робови и селани создале автономна „државна“ организација, ги протерале претставниците на римската власт, им ги одзеле имотите на земјопоседниците, робовладетелите ги претвориле во робови и (организираше) судски систем и војска“ (Dockès, 1981: 87). И покрај бројните обиди да бидат уништени, Багаудите никогаш не биле целосно поразени. Римските цареви морале да ги ангажираат племињата на „варварските“ дојденци за да ги совладаат. Константин им се обратил на Визиготите од Шпанија и им подарил големи поседи во Галија, со надеж дека ќе ги стави Багаудите под контрола. Во ловот на Багаудите биле вклучени дури и Хуните (Randers-Pehrson, 1983: 189). Но, Багаудите повторно ги сретнуваме здружени со Визиготите и Аланите во борба против наездата на Атила.

² *Ergastula* била одаја за робови во римските вили. Тоа биле „подземни зандани“ во кои робовите спиеале во синцири; според описот на еден тогашен земјопоседник, прозорците биле поставени толку високо што робовите не можеле да ги досегнат (Dockès, 1982: 69). „Ги имало... речиси секаде“ во земјите кои Римјаните ги освоиле, „каде што бројот на робови го надминува бројот на слободни луѓе“ (*ibid.*, 208). Поимот *ergastolo* и денес постои во речникот на италијанското кривично правосудство и означува „доживотна казна“.

(*mansus* или *hide*), кое можеле да го обработуваат за сопствено издржување и да го пренесат на своите деца, „како вистинско наследство, едноставно така што би платиле данок за пренос на сопствеништво“ (Boissonmade 1927: 134). Како што укажува Пјер Доке во својата студија *Ослободувањето во средниот век* (1982), тој аранжман ја зголемува автономијата на кметовите и ги подобрува нивните животни услови, бидејќи тие сега можат повеќе време да посветат на сопствената репродукција и договараат околу обемот на своите обврски, наместо да бидат третирани како дел од покуќнината, под безусловна власт на господарот. Што е најважно, бидејќи практично користеле парче земја и располагале со него, кметовите секогаш можеле да се издржуваат самите себеси, така што дури и во пикот на своите судири со земјопоседниците не можеле лесно да ги покорат заради стравот од глад. Вистина, земјопоседниците можеле непослушните кметови да ги протераат од земјата, но тоа ретко го правеле, со оглед дека во прилично затворената економија не било лесно да се најдат нови работници, како и со оглед на колективниот карактер на селските борби. Тоа е причината зошто, како што забележува Маркс, на феудалниот имот експлоатацијата на трудот секогаш зависи од директната употреба на сила.³

Искуството на самостојност, кое селаните го стекнале кога добиле пристап до земја, со себе донело и политички и идеолошки потенцијал. Кметовите со тек на времето почнале на земјата која ја заземале да гледаат како на нешто што им припаѓа, а ограничувањата кои благородништвото им ги наметнувало на нивната слобода да ги сметаат за неподносливи. „Земјата на селаните“ - барањето кое одекнуваше низ целиот дваесетти век, од мексиканската и руската револуција до современите борби против приватизација на земјата - е борбен извик во кој средновековните кметови сигурни би се препознале. Но, силата на „паорите“ извирила од фактот дека пристапот до земја за нив бил реалност.

Заедно со користењето на земјата оди и користењето на „заедничките добра“ (*commons*) - ливадите, шумите, езерата, дивите пасишта - кои биле клучен ресурс на селанската економија (дрвото за огрев и градба, рибниците, пасиштата за животни) и ја поттикнувале кохезијата и соработката внатре заедницата (Birrell 1987: 23). Во северна Италија, контролата над тие ресурси ја овозможува дури и основата за развојот на комуналното самоуправање (Hilton 1973: 76). Тие заеднички добра биле толку важни за политичката економија и борбата на средновековното селско население, што сеќавањето на нив и понатаму живее во нашата имагинација, каде што проектира визија на свет чиишто добра можат да се споделуваат и во кој солидарноста, пред стремежот за лично богатање, може да стане главна содржина на општествените односи.⁴

Средновековната кметовска заедница не успеала да ги оствари тие цели и не треба да се идеализира како пример за комунализам. Поточно, нејзиниот пример нè потсетува дека ниту „комунализмот“ ниту „локализмот“ не можат да гарантираат егалитарни односи,

³ Еве како во третиот том од *Капиталот* Маркс ја споредува кметовската економија со робовладетелската и капиталистичката: „Во колкава мера некој работник, самостоен кмет, може себеси да си обезбеди вишок над неопходниот животен минимум... зависи, доколку останатите услови останат непроменети, од соодносот во кој неговото работно време е поделено на работно време за себе и работно време за феудалниот господар... Во такви услови, вишокот труд не може да се извлече од кметот со никакви економски мерки; на тоа мора да биде присилен со поинакви мерки, без оглед на нивниот облик“ .“ (Marx, 1909, Vol. III: 917–18).

⁴ За дискусија во однос на значењето на заедничките добра и правата на заеднички добра во Англија, види Joan Thirsk (1964), Jean Birrell (1987) и J. M. Neeson (1993). Еколошките и екофеминистичките движења на заедничките добра им придадоа ново политичко значење. За економското значење на заедничките добра во животите на жените, од екофеминистичка перспектива, види Vandana Shiva (1989).

освен кога заедницата ги контролира своите средства за живот и кога сите нејзини членови имаат еднаков пристап до нив. Тоа не е случај со кметовите на феудалните имоти. И покрај широката распространетост на колективните облици на работа и колективните „договори“ со земјопоседниците, како и локалниот карактер на селанската економија, средновековното село не било заедница на еднакви. Како што покажува изобилството документи од сите земји на Западна Европа, меѓу селаните постоеле многу општествени разлики, кои ги делеле на слободни и слуги, на богати и сиромашни, на селани со право на посед на земја и работници без земја, кои работат за надница на имотите на земјопоседниците, како и на жени и мажи.⁵

Земјата обично се давала на мажите и се пренесувала преку машка линија, иако има и многу случаи во кои земјата ја наследувале жени и располагале со неа во име на мажите.⁶ Жените не можеле да дојдат на позиции кои ги добивале имотните машки селани и по правило имале второстепен статус (Bennett 1988: 18–29; Shahar 1983). Можеби тоа е причина зошто нивните имиња ретко се споменуваат во земјопоседничките книги, освен оние од судските записи, кои ги бележат престапите на кметовите. И покрај тоа, селанките биле помалку зависни од своите машки сродници, помалку отскокнувале од нив во физички, социјален и психолошки поглед и биле помалку потчинети на потребите на мажите отколку што подоцна ќе бидат „слободните“ жени во капиталистичкото општество.

Зависноста на жените од мажите во кметовската заедница била ограничена од фактот дека предимство над авторитетот на нивните мажи и татковци имал авторитетот на земјопоседникот, кој полагал право на самите кметови и нивниот имот, и се обидува да воспостави контрола над сите аспекти од нивните животи, од работата до бракот и сексуалното однесување.

Земјопоседникот е тој кој управувал со работата на жените и нивните општествени односи, одлучувајќи, на пример, дали некоја вдовица може повторно да се омажи и кој би требало да биде нејзин сопруг, при што во некои области полагале право и на *ius primae noctis* - правото првата брачна ноќ да спијат со кметовата жена. Авторитетот на машките кметови над нивните жени и роднини бил дополнително ограничен од фактот дека земјата по правило се доделувала на семејната единица и дека жените не само работеле на неа, туку можеле и да располагаат со производите на својот труд, така што во своето издржување не зависеле од мажите. Свеста за партнерската положба на сопругата во располагањето со земјата во Англија била толку силна што „кога некој селски пар би се венчал, било вообичаено мажот да оди кај земјопоседникот и да му ја врати земјата,

⁵ За дискусија во однос на општествената стратификација внатре европското селанство, види R. Hilton (1985: 116–17, 141–51) и J. Z. Titow (1969: 56–59). Од особено значење е разликата помеѓу лична слобода и закупничка слобода. Првата значела дека селанецот не е кмет, иако и понатаму можел да има работна обврска. Втората значела дека селанецот кој располага со земјата не е „оптоварен“ со кметовски обврски. Во практика, обете често се поклопувале, но и тоа почнало да се менува со воведувањето на комутацијата, кога слободните селани, за да ги прошират своите поседи, почнале да земаат земја која со себе носела и кметовски обврски. Оттаму, „среќаваме слободни селани (*liberi*) на кметовска земја (*villein*) и кметови (*villani, nativi*) на земја на слободни селани, иако обете појави биле ретки и сметани за непожелни“ (Titow 1969: 56–57).

⁶ Истражувањето на Барбара Ханавалт (Barbara Hanawalt) на тестаментите од Кибворт во Англија од 15 век, покажува дека „мажите во своите тестаменти ги фаворизираат возрасните синови во 41% од случаите, додека на сопругата, или на сопругата со синот, во 29% од случаите“ (Hanawalt, 1986b: 155).

за потоа повторно да ја бара, за себе и за својата сопруга“ (Hanawalt 1986b: 155).⁷ Покрај тоа, бидејќи работата на кметовскиот имот била организирана со цел задоволување на основните потреби, половата поделба на трудот тука била помалку нагласена и помалку дискриминаторска отколку на капиталистичкиот посед. Во феудалното село не постоеа никаква општествена поделба помеѓу производството на добра и репродукцијата на работна сила; сиот труд придонесувал за издржување на семејството. Жените работеле на полето, покрај тоа што ги одгледувале децата, готвеле, переле, ткаеле и обработувале бавчите; нивните активности во домаќинството не биле обезвреднувани, ниту се подразбирале поинакви општествени односи во споредба со мажите, како што тоа се случува подоцна, во паричната економија, кога домашната работа повеќе не се третира како вис-тинска работа.

Ако се има предвид и дека во средновековното општество колективните односи имаат предност над семејните, како и дека повеќето задачи селанките ги извршувале во соработка со други жени (перење, ткаење, берба и чување на животните на заедничките пасишта), тогаш согледуваме дека половата поделба на трудот, далеку од тоа да претставува причина за изолација, се покажува како извор на сила и заштита на жените. Тоа е основата на интензивната женска социјалност и солидарност, која им овозможувала да се носат со мажите, и покрај тоа што црквата проповедала потчинување на жените на мажите, а црковниот закон го признавал правото на мажот да ја тепа својата жена.

Сепак, положбата на жените на феудалниот имот не може да се гледа како статична реалност.⁸ Имено, силата на жените и нивните односи со мажите во секој момент биле одредени од борбите кои нивните заедници ги воделе против земјопоседниците, како и промените до кои тие борби довеле во односот господар-слуга.

Борбата околу заедничките добра

До крајот на 14 век, буните на селаните против земјопоседниците стануваат ендемски, помасовни и често вооружени. Сепак, организациската сила која селаните ја покажуваат во тој поглед е последица на долгиот судир, кој, помалку или повеќе отворено, трае низ целиот среден век.

Спротивно на учебникарскиот приказ на феудалното општество како статичен свет, во кој секој staleж го прифаќа местото кое му е доделено во општествениот поредок, она

⁷ Барбара Ханавалт средновековните брачни односи ги гледа како „партнерство“. „Трансакциите на земјиште забележани во земјопоседничките судови укажуваат на силна практика на заемна одговорност и заедничко одлучување... Сопругот и сопругата се појавуваат како страна која земјата ја купувала или земала под закуп или за себеси или за своите деца“ (Hanawalt 1986b: 16). За придонесот на жените кон земјоделскиот труд и за нивната контрола на вишокот производи, види Shahar (1983: 239–42). За вонзаконскиот придонес на жените кон нивните домаќинства, види B. Hanawalt (1986b: 12). Во Англија „нелегалното паберкување бил најчестиот начин на кој жените на своите семејства им носеле дополнителни количини жито“ (*ibid.*).

⁸ Тоа е ограничувањето на некои инаку извонредни студии за жените во средниот век, кои новата генерација на феминистички историчарки ги создаде во последните години. Тешкотиите во претставувањето на синтетичко согледување на поле чиишто емпириски контури сè уште се реконструираат, разбирливо доведе до преферирање на дескриптивна анализа со фокус на главните класификации на општествениот живот на жените: „мајка“, „работничка“, „жени од руралните области“, „жени од градовите“, кои често се согледуваат одвоено од општествените и економските промени и општествените борби.

што се истакнува од ова истражување на феудалниот имот е призорот на непрекинатата класна борба.

Како што покажуваат записите на англиските земјопоседнички судови, средновековното село било поприште на секојдневна војна (Hilton 1966: 154; Hilton 1985: 158–59). Повремено доаѓало до големи тензии, како кога селаните би убиле некој надзорник или нападнале замокот на својот земјопоседник. Сепак, судирот најчесто попримал облик на бескрајно парничење, во кое селаните се обидуваа да го ограничат злоставувањето од страна на земјопоседникот, точно да го утврдат своето „бреме“ и да ги намалат многубројните давачки кои морале да ги плаќаат за користење на земјата (Bennett 1967; Coulton 1955: 35–91; Hanawalt 1986a: 32–35).

Главна цел на кметовите била вишокот труд и производи да ги задржат за себе, како и да ја прошират сферата на своите економски и законски права. Тие два аспекти на борбата на кметовите се тесно поврзани, со оглед дека нивниот законски статус повлекувал со себе многу обврски. Оттаму, во 13 век во Англија, како на лаичките, така и на црковните имоти, машките селани често биле парично казнувани затоа што тврделе дека не се кметови туку слободни луѓе, што била дрскост која можела да доведе до огорчени парници, па дури и да ги изведе пред кралскиот суд (Hanawalt 1986a: 31). Селаните биле парично казнувани и доколку не печеле леб во фурниите на земјопоседниците или ако не мелеле жито или маслинки во нивните млинови, со што се обидуваа да ги избегнат огромните даноци кои земјопоседниците ги наметнувале за користење на тие постројки (Bennett 1967: 130–31; Dockès 1982: 176–79). Сепак, најважниот терен на борбата на кметовите била работата која одредени денови во неделата морале да ја извршуваат на земјата на сопствениците. Во текот на целиот 13 век, таа била главното прашање во нивната борба за ослободување.⁹

Односот на кметовите кон *corvée*, како уште се нарекувала работната обврска, се воочува во записите на земјопоседничките судови, во кои се забележани казните одредувани на закупците. Документите велат дека, до средината на 13 век дошло до „големо повлекување“ на трудот (Hilton 1985: 130–31). Кметовите ниту оделе, ниту ги праќале своите деца да работат на земјата на земјопоседниците во време на жетвата¹⁰ или во поле излегувале предоцна, така што летината гниела, или пак работеле алкаво, со големи прекини и генерално задржувале непослушен став. Оттаму потребата на земјопоседникот за постојано и строго надгледување и внимателност, што може да се види и во оваа препорака:

„Надзорникот и предрботникот цело време нека бидат со орачите, за овие добро и темелно да ја извршат својата работа и за да можат на крајот од денот да видат колку е сработено... А бидејќи постојаните кметови ја занемаруваат

⁹ Како што Титов (J. Z. Titow) пишува за зависните селани во Англија: „Не е тешко да се увиди зошто во свеста на селанецот личниот аспект на кметството бил засенет од проблемите на работните обврски... Пречките произлезени од неслободниот статус се јавувале само спорадично... Но тоа не било случај со работните обврски, особено со неделната работа, која го обврзувала човека да работи на земјата на земјопоседникот многу денови во текот на неделата, секоја недела, покрај извршувањето други, повремени работи“ (Titow 1969: 59).

¹⁰ „Да ги погледнеме првите неколку страници од записите од опатијата Ленгли: мажите биле казнувани зашто не доаѓале на жетва или затоа што не се погрижиле да дојдат доволно од нив; доаѓале доцна и потоа работеле лошо или биле мрзливи. Понекогаш не изостанувале поединци туку цели групи, така што жетвата на земјопоседникот останувала на нивата. А и оние кои ќе се појавеле, често се однесувале многу непријатно“ (Bennett 1967: 112).

својата работа, неопходно е да се надгледуваат, заради измама; покрај тоа, мораат чесно да се надгледуваат; а освен тоа, надзорникот мора да внимава на сите нив, за секој да си ја работи работата како треба, а ако не работи добро, тогаш да го прекори.“ (Bennett 1967: 113)

Слична ситуација е опишана и во *Пирс (Петар) Орачот* (*Piers Plowman*, сса. 1362–70), алегориската поема на Вилијам Лангленд (William Langland, сса. 1332–1386), каде што во една сцена работниците, кои цело претпладне работеле, попладнето го минуваат во одморање и песна, додека во друга безработните селани се собираат во време на жетва, „не затоа за да работата, туку за да пијат и спијат.“ (Coulton 1955: 87)

Војната обврска, која требала да се исполни во време на војна, исто така наидувала на силен отпор. Како што известува Х. С. Бенет (Bennett), регрутацијата по англиските села секогаш морала да се спроведува со помош на сила, а средновековните командири ретко успеваале да ги задржат своите луѓе за време на војна, затоа што регрутите дезертирале штом им се укажела можност и откако ќе ја земеле својата плата. Дobar пример е одзивот на регрути за походот на Шкотска во 1300 година, кога од 16.000 луѓе на кои им било наредено во јуни да стапат во војска, до средината на јули биле собрани само 7.600, при што тоа бил само „врвот на бранот... до август останале помалку од 3.000“. Последица на тоа била дека кралот морал сè повеќе да се потпира на помилувани криминалци и одметници со цел да ја консолидира својата војска (Bennett 1967: 123–25).

Друг извор на судири бил користењето необработена земја, вклучувајќи шуми, езера, брда, кои кметовите ги сметале за колективна сопственост. „Можеме да отидеме во шума...“, велеле кметовите, како што е забележано во една хроника од 12 век, „и земеме што ни е потребно, риба од езерото, дивеч од шумата; шумите, водите и ливадите ни стојат на располагање.“ (Hilton 1973: 71)

Сепак, најогорчени борби се воделе околу данокот и давачките кои ги одредувала правосудната власт на благородништвото. Во нив спаѓале *manomorta* (данок кој земјопоседникот го собирал кога ќе умрел некој кмет), *mercheta* („мерчета“, данок на брак, кој се зголемувал кога кметот ќе склучел брак со личност од некој друг имот), *heriot* („хириот“, данок на наследство, кој го плаќал наследникот на починатиот кмет, за да го задржи правото на неговиот посед, кој обично се наплатувал со најдобрите животни од поседот на починатиот), и најлошиот од сите, *tallage* („толиц“, произволно одредена парична сума, која земјопоседникот можел да ја земе кога ќе посакал. И на крај, но не и најмалку важен, *tithe* („тајт“, десеттина од заработката на селанецот, кој го земала црквата, но кој обично го собирале земјопоседниците во име на црквата.

Заедно со работната обврска, тие даноци „против природата и слободата“ биле најомразени меѓу феудалните давачки, затоа што за нив не се добивала никаква надокнада во земја или во некои други олеснувања, туку само биле израз на произволноста на феудалната власт. Затоа наидувале на жесток отпор. Типичен бил ставот на кметовите од црковниот имот во Данстејбл (Англија), кои 1299 изјавиле дека „попрво ќе одат во пеколот наместо да трпат толиц“ и на кои, „после многу спорење“, им успеало да се ослободат од таа давачка (Bennett 1967: 139). Слично било и во 1280 со кметовите од Хедон, село во Јоркшир, кои јасно ставиле до знаење дека доколку толицот не биде укинат попрво ќе преминат во блиските градови Ревенсвуд и Хал, „кои имаат добри пристаништа, кои секој ден сè повеќе напредуваат и каде што нема толиц“ (*Ibid.*: 141). Тоа не биле празни

закани. Заминувањето во касаба или град¹¹ била постојана карактеристика на борбата на кметовите, така што одново и одново, се случувало на некои англиски имоти „мажите да побегнат во соседните градови и таму да се населат; и иако им било наредувано дека мораат да се вратат, градот продолжувал да им пружа засолниште...“ (*Ibid.*: 295–96)

На овие облици на отворено спротивставување, мораме да ги додадеме и бројните, невидливи облици на отпор, по кои потчинетите селани биле познати насекаде и во сите времиња: „криењето храна, лажењето, лажната послушност, одглуменото незнаење, дезертерството, поткраднувањето, криумчарењето, забранетиот лов...“ (Scott 1989: 5). Тие „облици на секојдневен отпор“, тврдоглаво применувани долги години, без кои ниеден веродостоен приказ на класните односи не може да се замисли, биле чести во средновековното село.

Можеби тоа ја објаснува педантноста со која обврските на кметовите биле набројувани во земјопоседничките книги:

„На пример, (земјопоседничките книги) често не кажуваат едноставно како човекот мора да изора, посее и ожнее еден ар земја на земјопоседникот. Тие кажуваат дека селанецот мора да ја ора земјата со сите волови со кои располага впрегнати во плуг, дека мора да ја посее со сопствен коњ и вреќа... (И) обврските се забележани до најситните детали... Мораме да се присетиме на селаните од Елтон, кои раскажуваат како, според прописите, морале да го собираат сеното на земјопоседникот од неговите ливади и да го префрлуваат во неговиот амбар, но како никаде не пишувало дека сеното мораат да го товарат на кола, за да го префрлат од едно место на друго.“ (Homans 1960: 272)

Во некои делови на Германија, каде што обврските вклучувале и годишен данок во јајца и живина, измислен е тест на квалитетот, за кметовите да се спречат на земјопоседниците да им ја предаваат најлошата живина:

„Кокошката би ја ставиле пред оградата или капијата; потоа би ја уплашиле и ако се покажело дека има сила да полета или да се искачи на оградата, арачлијата морал да ја прифати како добра. Потоа, гуската морала да се прифати како добра ако била доволно голема да колве трева, а притоа да не изгуби рамнотежа или доколку само седи тапо на земјата.“ (Coulton 1955: 74–75)

Овие детални регулативи сведочат за тешкотиите во наметнувањето на средновековниот „општествен договор“ и разновидноста на терените за борба кои им стоеле на располагање на селанецот или селото. Правата и обврските на кметовите ги регулирале „обичаи“, но нивното толкување исто така било предмет на многу спорења. „Измислувањето традиција“ била вообичаена практика во судирите меѓу земјопоседниците и селаните, бидејќи обете страни се обидуваа тие „обичаи“ да ги рedefинираат или игнорираат, сè додека, во средината од 13 век, земјопоседниците не почнале да ги запишуваат.

¹¹ Разликата помеѓу „касаба“ (town) и „град“ (city) не е секогаш јасна. За нашите цели под „град“ се подразбира населено место со кралска заштита, епископско седиште и пазар, додека „касаба“ е населено место (обично помало од град) со редовен пазар.

Слободата и општествената поделба

Првата политичка последица од борбата на кметовите се отстапките кои многу села (особено во северна Италија и Франција) ги добиле во облик на „привилегии“ или „повелби за правата“, кои ги утврдувале обврските и дозволувале „елемент на автономија во управувањето со селските заедници“, што понекогаш овозможувало разни облици на вистинска локална самоуправа. Тие повелби ги прецизирале условите под кои земјопоседничките судови ги одредувале глобите и утврдувале правилата за водење на судските постапки, со што ја отстранувале или намалувале можноста од произволни апсења и други злоставувања (Hilton 1973: 75). Покрај тоа, ја олеснувале воената обврска на кметовите и го укинувале или утврдувале толицот; често дозволувале „слобода“ (право) на „држење залихи“, односно, продажба на добра на локалниот пазар и, поретко, право на отуѓување на земјата. Помеѓу 1177 и 1350, само во Лорен (Франција), донесени се 280 повелби (*Ibid.*: 83).

Сепак, најважниот исход од судирот помеѓу господарите и кметовите била замената (*commutation*) на работната обврска со давачки во пари (парични закупнини, парични даноци), кои во поголема мера го поставувале феудалниот однос на договорна основа. Во тој важен процес, кметството практично било прекинато; но, како и многу други работнички „победи“, кои само делумно ги остваруваат првобитните барања, и комутацијата ги апсорбирала целите на борбата и делувала како средство на општествена поделба, придонесувајќи кон дезинтеграцијата на феудалното село.

На имотните селани кои поседувале големи парчиња земја и кои можеле да заработат доволно пари за да ја „откупат сопствената крв“ и вработат други работници, комутацијата сигурно им изгледала како голем чекор напред на патот кон економска и лична независност; имено, земјопоседниците ја попуштале контролата над своите селани, кога директно повеќе не би зависеле од нивната работа. Но, повеќето сиромашни селани - кои поседувале само неколку ари земја, едвај доволни за преживување - го изгубиле и она малку што го поседувале. Присили своите обврски да ги плаќаат во пари, запаѓале во хроничен долг, задолжувајќи се за идните жетви, што на крај довело многу од нив да ја загубат земјата. Последица од тоа било што сè до 13 век, кога комутацијата се проширала низ цела западна Европа, продлабочувањето на општествените поделби и минувањето на дел од селанството низ процесот на пролетаризација. Како што пишува Бронислав Геремек (Bronislaw Geremek):

„Документите од 13 век сè почесто говорат за селани без земја, кои живуркале на маргините од селскиот живот, така што чувале стада... Наидуваме на сè поголем број „бавчанции“, селани без земја или речиси без земја, кои работувале за живот така што ги изнајмувале своите услуги... Во јужна Франција, ‘*brassiers*’ живееле од ‘продажбата’ на силата на своите раце (*bras*) и се изнајмувале себеси на имотните селани или на земјопоседничкото благородништво. Од почетокот на 14 век, даночните регистри покажуваат воочлив раст на бројот на осиромашени селани, кои во тие документи се појавуваат како ‘бедници’, ‘сиромави’ или дури како ‘просјаци’.¹² (Geremek 1994: 56)

¹² Ова е статистички приказ на руралната сиромаштија во Пикардија (северна Франција) од 18 век: сиромашни и просјаци, 13%; сопственици на мали парцели, економски толку нестабилни што лоша жетва би

Преминот на парична рента имал уште две негативни последици. Прво, на произведувачите им било потешко да ја измерат својата експлоатираност, затоа што од моментот кога нивната работна обврска е заменета со парични исплати, селаните повеќе не можеле да ја утврдат разликата помеѓу работата која ја извршувале за себе и онаа која ја извршувале за земјопоседниците. Комутацијата овозможила и сега слободните закупци да вработат и експлоатираат други работници, така што, „во понатамошниот развој“, поттикнала „раст на сопствеништвото на независното селанство“, претворајќи ги „старите самовработени поседувачи на земја“ во капиталистички закупци (Marx 1909: Vol. III, 924 ff).

Оттаму, монетизацијата на економскиот живот не била од корист за сите луѓе, спротивно на тврдењата на заговорниците на пазарната економија, кои ја поздравиле како создавање ново „заедничко добро“, кое ја заменило врзаноста за земјата и кое во општествениот живот ги внело критериумите на објективност, рационалност и дури и лична слобода (Simmel 1900). Со ширењето на монетарните односи, вредностите секако се промениле, дури и меѓу свештенството, кое почнало да го преиспитува Аристотеловото учење за „стерилноста на парите“ (Кауе 1998) и, нималку случајно, да ги менува своите погледи кон искупувачката вредност на давањето милостина на сиромашните. Но последиците од тие нови односи биле деструктивни и разидувачки. Парите и пазарот почнале да ги делат селаните така што разликите во приходи ги претвориле во класни разлики, создавајќи маса сиромашни луѓе, кои можеле да преживеат само на основа на повремени донации (Geremek 1994: 56–62). На сè поголемото влијание на парите можеме да му ги припишеме и систематичниот напад врз Евреите, кој започнува во 12 век, како и постојаното поткопување на нивниот легален и општествен статус, во истиот тој период. Всушност, се воочува јасната врска помеѓу потиснувањето на Евреите од страна на христијанските конкуренти, како кредиторите на кралевите, папата и високото свештенство, и новите дискриминаторски правила кои свештенството ги наметнало против нив (како што е, на пример, носењето посебна облека), но и нивното протерување од Англија и Франција. Деградирани од страна на црквата, дополнително изолирани од христијанското население и присилени своите парични позајмици (едно од само неколкуте занимања кои им биле дозволени) да ги ограничат на рамки на селото, Евреите стануваат лесна мета за презадожените селани, кои својот гнев кон богатите често го насочувале кон нив (Barber 1992: 76).

И жените од сите класи биле на најтежок начин погодени од сè поголемата комерцијализација на животот, која уште повеќе го ограничувала нивниот пристап до имот и приходи. Во италијанските трговски градови, жените го изгубиле правото на наследство на третина од сопственоста на своите сопрузи (*tertia*). Во селските области биле уште поисклучени од поседувањето земја, особено доколку живееле сами или станале вдовици. Последица на тоа е што до 13 век жените го предводеле заминувањето од селата, како најбројни меѓу селските емигранти во градовите (Hilton 1985: 212), за до 15 век да сочинуваат голем процент од градското население. Таму мнозинството од нив живееле во бедни услови, извршувајќи ги слабо платените работи на слугинки, пилјарки, ситни продавач-

можела да го загрози нивниот опстанок, 33%; селани со повеќе земја, но без запрежна стока, 36%; имотни селани, 19% (Geremek 1994: 57). Во Англија, околу 1280 г., селаните со помалку од три ари земја - што било недоволно за прехранување на семејството - сочинувале 46% од селското население (*ibid.*).

ки (често казнувани заради непоседување дозвола), предилки, членки на нискокласни гилди или проститутки.¹³ Сепак, животот во урбаните центри, меѓу најборбениот дел на средновековната популација, на жените им донел нова општествена автономија. Градските закони не ги ослободиле жените; само малку од нив можеле да ја купат „градската слобода“, како што се нарекувале привилегиите поврзани со градскиот живот. Сепак, потчинетоста на жените на старателството на мажите била помала, бидејќи сега можеле да живеат сами или со своите деца, како глави на своите семејства, или можеле да основаат нови заедници, често делејќи го кровот над главата со други жени. Иако главно го сочинувале најсиромашниот дел од урбаното општество, жените со тек на времето стекнуваат пристап до многу занимања, кои подоцна ќе се сметаат за типично машки. Жените во средновековните градови работеле како ковачки, месарки, пекарки, свеќарки, шапкарки, пиварки, чешлачки на волна и продавачки на мало (Shahar 1983: 189–200; King 1991: 64–67). „Во Франкфурт, помеѓу 1300 и 1500 година, жените се занимавале со приближно 200 занимања.“ (Williams и Echols 2000: 53) Во Англија, седумдесет и две, од вкупно осумдесет и пет гилди, имале жени меѓу своето членство. Во некои гилди, како што се оние за производство на свила, жените доминирале; во други, жените биле вработени во ист број колку и мажите.¹⁴ До 14 век, жените стануваат и учителки, лекарки и хирурзи, а почнале да им конкурираат и на факултетски образованите мажи, понекогаш стекнувајќи голем углед. Шеснаесет лекарки - меѓу нив и неколку Еврејки, специјализирани за хирургија или лекување очи - стапиле во служба на градот Франкфурт, кој како и останатите градски управи, на своите жители им обезбедувал систем на општа здравствена заштита. Лекарките, како и бабиците или *sage femmes*, доминирале во акушерството, било во служба на градските управи, било да се издржувале од компензациите кои ги добивале од своите пациентки. По воведувањето на царскиот рез, во 13 век, акушерките биле единствените кои го изведувале (Opitz 1996: 370–71).

Како што жените стекнувале сè поголема автономија, нивното присуство во општествениот живот почнало сè почесто да се бележи: во проповедите на свештениците, кои ги прекорувале заради непослушноста (Casagrande 1978); во судските регистри, каде што покренувале парници против оние кои ги злоставувале (S. Colin 1981); во градските уредби, кои ја регулирале проституцијата (Henriques 1966); во масата неборбен персонал која ги следела војските (Hacker 1981); и, пред сè, во новите народни движења, особено оние еретичките.

Подоцна ќе видиме каква била улогата на жените во еретичките движења. Овде е доволно да се каже дека напоредно со новата независност на жените, ги гледаме и почето-

¹³ Една песна на предачките на свила ја доловува сиромаштијата во која неквалификуваните работнички живееле во касабите:

„Вечно предеме свила
Но облека никогаш нема да имаме
Ќе останеме голи и сиромашни
Секогаш гладни и жедни“ (Geremek 1994: 65).

Во француските месни архиви, предачките и другите надничарки биле поврзувани со проститутки, веројатно затоа што живееле сами и немале семејства кои би ги поддржувале. Жените од касабите не страдале само од сиромаштија туку и од губење роднини, што значело поголема изложеност на злоставување (Hughes 1975: 21; Geremek 1994: 65–66; Otis 1985: 18–20; Hilton 1985: 212–12).

¹⁴ За анализа на положбата на жените во средновековните гилди види Maryanne Kowaleski и Judith M. Bennett (1989); David Herlihy (1995); Williams и Echols (2000).

ците на растежот на мизогинијата, најочигледен во сатириите познати како *fabliaux*, во кои наидуваме на првите траги на она што историчарите го нарекоа „битка за чакширите“.

Миленаристичките и еретичките движења

Сè побројниот пролетаријат без земја, кој се појавил по воведувањето на комутацијата (во 12 и 13 век), е главниот протагонист на миленаристичките движења. Во него, покрај осиромашените селани, ги сретнуваме сите бедници на феудалното општество: проститутките, расчинетите попови, урбаните и руралните физички работници (N. Cohn 1970). Трагите од краткотрајното присуство на миленаристите на историската сцена се скудни и говорат за ненадејни буни и селанство брутализирано од беда и од запалливите проповеди на свештениците, кои го следеле започнувањето на крстоносните војни. Меѓутоа, значењето на нивниот бунт е во тоа што воведува нови облици на борба, која веќе досегнувала подалеку од имотите на земјопоседниците и била поттикната од стремежот за тотална промена. Не изненадува тоа што подемот на миленаризмот бил проследен со ширење на пророчки и апокалиптични визии кои го најавувале крајот на светот и почетокот на Страшниот суд, „не како визии за повеќе или помалку далечената иднина, туку како претстојни настани, во кои многумина кои веќе сега живеат можат активно да учествуваат.“ (Hilton 1973: 223)

Типичен пример за миленаризам е движењето поттикнато од појавата на Балдуин Лажниот (Pseudo Baldwin) во Фландрија во 1224-1225. Еден маж, монах, се претставувал како омиленiot крал Балдуин IX, кој загинал кај Константинопол 1205. Тоа не можело да се докаже, но неговото ветување за нов свет предизвикало граѓанска војна, во која фламанските текстилни работници станале неговите најверни следбеници (Nicholas 1992: 155). Тие сиромашни луѓе (ткајачи, валавичари), се собрале околу него, веројатно убедени дека тој ќе им донесе злато и сребро, но и општествени реформи (Volpe 1922: 298-9). Слично е и движењето *pastoreux* (пастири) - на селани и градски работници, кои харале по северна Франција околу 1251, палејќи и ограбувајќи богаташки имоти, барајќи подобрување на својата положба¹⁵ - како и движењето на флагелантите, кое од Умбрија (Италија) се проширило во уште неколку земји, во текот на 1260, годината во која, според пророштвото на Јоаким од Фиоре, требало да настапи крајот на светот. (Russell 1972a: 137)

Меѓутоа, најдобар израз на потрагата на средновековниот пролетаријат по конкретна алтернатива на феудалните односи и неговиот отпор кон сè поприсутната парична економија, не биле миленаристичките туку народните еретички движења.

Еретичките движења и миленаризмот обично се третираат како една тема; но иако е тешко да се повлече јасна граница, помеѓу нив сепак постојат значајни разлики.

¹⁵ (Russell 1972: 136; Lea 1961: 126-127). Движењето на „пастирите“ (les Pastoreaux) исто така било поттикнато од случувањата на исток, во овој случај, кога муслиманите во 1249 г. го заробиле францускиот крал Луј IX (Hilton 1973: 100-102). Организирано е движење на „понижни и прости луѓе“, кое требало да го ослободи, но кое брзо попримило антиклерикален карактер. Пастирите повторно се појавиле во Франција пролетта и летото 1320 г., и понатаму „под директно влијание на крстоносната атмосфера... Немале шанси да тргнат во крстоносен поход на исток; наместо тоа, енергијата ја трошеле на напади врз еврејските заедници во југозападна Франција, во Навара и Арагон, често со поддршка од локалните власти, пред да бидат поразени и растурени од кралските сили“ (Barber 1992: 135-36).

Миленаристичките движења биле спонтани, без организациона структура или програма. Поттик обично наоѓале во некој посебен настан или харизматична личност; но, уште при првиот судир со сила се распаѓале. За разлика од нив, еретичкото движење бил свесен обид за создавање ново општество. Главните еретички секти имале општествени програми кои ја реинтерпретирале и верската традиција, а биле и добро организирани во поглед на репродукцијата, ширењето идеи, па дури и самоодбраната. Оттаму, не изненадува нивната долготрајност, и покрај екстремниот прогон на кој биле изложени, што им донело клучна улога во антифеудалната борба.

Денес малку се знае за бројните еретички секти - катарите, валдензите, Сиромавите од Лион, духовниците, Апостолските браќа - кои повеќе од три века цветале меѓу „ниските класи“ во Италија, Франција, Фландрија и Германија, како несомнено најважното опозициско движење од средниот век (Werner 1974; Lambert 1977). Тоа во најголема мера е последица на жестината со која црквата ги прогонувала, која не штедела средства во бришењето на секоја трага од нивното учење. Крстоносците - како оние кои тргнале во поход против албижаните¹⁶ - биле повикувани во борба против еретиците, како што биле повикани и да ја ослободат Светата Земја од „неверниците“. Илјадници еретици биле запалени на клади, а за целосно да се избрише нивното присуство, папата ја оснива една од најперверзните институции кога било забележани во анализите на државната репресија: Светата Инквизиција.¹⁷ (Vauchez 1990: 162–70)

И покрај тоа, како што (меѓу другите) покажа и Чарлс. Х. Ли (Charles H. Lea) во својата монументална историја за прогонот на еретиците, дури и врз основа на скудните записи

¹⁶ Крстоносниот поход против албижаните (катари од касабата Алби, во јужна Франција) бил првиот голем напад врз еретици и првиот крстоносен поход против Европејци. Походот го започнал папата Инокентиј III, во реонот на Тулуз и Монпелје, по 1209 г. Уследило драматично интензивирање на прогонот на еретици. 1215 г., за време на четвртиот Латерански концил, Инокентиј III во каноните на концилот внел збир мерки кои ги осудувале еретиците на прогонство, на конфискација на имотот и исклучување од граѓанскиот живот. Подоцна, во 1224 г., царот Фредерик II продолжил со прогонот преку носење на *Cum ad conservandum* (мерка на заштита), која ересот го дефинира како злосторство *lesa majestatis* (велепредавство), кое се казнува со палење на клада. Во 1229 г., на Концилот во Тулуз, пропишано е еретиците да треба да се откриваат и казнуваат. Оние за кои ќе се докаже дека се еретици, како и нивните помагачи, треба да бидат запалени на клада. Куќата во која еретиците ќе бидат откриени треба да биде запалена, а земјата на која куќата се наоѓа конфискувана. Оние кои се одрекле од своите уверувања треба да бидат затворени, а оние кои би се вратиле на ерес треба да бидат подвргнати на покајание со оган. Во периодот 1231–1233, папата Григориј IX основал посебен суд чијашто главна мисија била искоренување на ересот: Инквизицијата. Во 1252 г., папата Инокентиј IV, со согласност од водечките теолози на времето, одобрил мачење на еретиците (Vauchez 1990: 163, 164, 165).

¹⁷ Андре Воше (André Vauchez) смета дека тајната на „успехот“ на Инквизицијата била во нејзината процедура. Апсењето осомничени се изведувало во најголема тајност. Прогонот во почетокот се состоел од разбивање на еретичките собири, во соработката со јавните власти. Подоцна, кога валдензите и катарите веќе биле потиснати во илгала, осомничените биле изведувани пред суд без објаснување за нивното приведување. Истата тајност го одликувала и процесот на испитување. На обвинетите не им се соопштувало за што се обвинети, а на оние кои ќе успееле да го оспорат обвинението им било дозволувано да останат анонимни. Осомничените биле ослободувани ако ги накодешеле своите соучесници и ветеле дека ќе молчат за своето признание. На тој начин, уапсените еретици не можеле да знаат дали ги издал некој од нивната конгрегација (Vauchez 1990: 167–68). Како што посочува Итало Мереу (Italo Mereu), делувањето на римската Инквизиција оставило длабоки лузни во историјата на европската култура, создавајќи клима на нетолеранција и институционална сомничавост, која продолжила да го нагризува легалниот системот сè до денешно време. Наследството на Инквизицијата е културата на сомнеж, кој почива на анонимни обвиненија и превентивни апсења и во која осомничените се третираат како нивната вина веќе да е докажана (Mereu 1979).

можеме да создадеме восхитувачка слика за активностите, уверувањата и улогата на еретичкиот отпор во рамките на феудалната борба. (Charles H. Lea, *History of the Inquisition of the Middle Ages*, 1888)

Иако настаната под влијание на источните религии, кои во Европа ги донеле трговците и крстоносците, народниот ерес не толку отстапувал од ортодоксното учење колку што бил протестно движење, кое тежнееело кон радикална демократизација на општествениот живот.¹⁸ За средновековниот пролетаријат, ересот имал улога на „теологија на ослободувањето“. Тој давал рамка на барањата на луѓето за духовен препород и општествена правда, истовремено доведувајќи ги во прашање и Црквата и световната власт, повикувајќи се на повисока вистина. Ги осудувал општествените хиерархии, приватната сопственост и акумулацијата на богатство и меѓу луѓето го ширел новото, револуционерно сфаќање на општеството кое, за првпат во средниот век, го рedefинирало секој аспект на секојдневниот живот (работата, сопственоста, сексуалната репродукција и положбата на жените), поставувајќи го прашањето за ослободувањето во навистина универзални рамки.

Еретичкото движење овозможило и алтернативна комунална структура, од интернационални размери, која на членовите и членките на сектите им овозможувала да живеат со повеќе автономија и во време на скудност да најдат помош и инспирација во широката мрежа на поддршка, составена од контакти, школи и засолништа. Навистина не е претерано да се каже дека еретичкото движење е првата „пролетерска интернационала“ - толкав бил дострелот на некои секти (особено на катарите и валдензите) и врските кои ги воспоставувале меѓу себе, преку трговски панаѓури, ацилаци и постојан прилив на бегалци од други земји изложени на прогон.

Во коренот на народниот ерес лежело уверувањето дека бог повеќе не говори преку свештенството, заради нивната алчност, расипаност и скандалозно однесување. Оттаму, двете главни секти себеси се претставувале како „вистинските цркви“. Меѓутоа, предизвикот кој го упатиле еретиците пред сè бил политички, со оглед дека на црквата истовремено ѝ се спротивставувале како на идеолошки столб на феудалната власт, најголемиот земјопоседник во Европа и една од институциите најодговорни за експлоатацијата на селанството. До 11 век, црквата станува деспотска сила, која своето наводно божествено намесништво го користи за да владее со железна тупаница и за да ги полни своите ризници преку безбројните облици на изнудување. Продажбата на прошка, индулгенција и црковни позоции, повикувањето верници во црква само за да им се одржат проповеди за светоста на нивните даноци, и пазарењето со сите sacramенти, биле вообичаени практики, од папата до последниот селски свештеник, до таа мера што корупцијата на свештенството станала вообичаена во целиот христијански свет. Состојбата до таа мера дегенерирала што свештениците повеќе не ги погребувале починатите, крстеле или разрешувале од грев без одреден надомест. Дури и причеста станала предмет на ценкање, а „доколу некоја неправедна цена била одбиена, непослушниот верник бидува екскомунициран, така што за помилувањето морал да плати дополнителна сума, покрај онаа првобитно бараната.“ (Lea 1961: 11)

¹⁸ Овде можеме да се потсетиме на Енгелсовите разлики помеѓу еретичките уверувања на селаните и занаетчиите, поврзани со нивното спротивставување на феудалната власт, и ересот на градските жители, кој делумно бил протест против свештенството (Friedrick Engels 1977: 43).

Во тој контекст, пропагирањето еретички учења не го канализирало само презирот кој луѓето го имале кон свештенството; тоа им пружало и самодоверба во сопствените ставови и ги поттикнувало на отпор кон експлоатацијата од страна на клерот. Водени од Новиот завет, еретиците подучувале како Исус немал никаква сопственост и дека црквата, ако сака да ја врати својата духовна сила, мора да се одрече од своите поседи. Тврделе дека и светите обреди не значат ништо кога го изведуваат грешни свештеници, дека надворешните облици на обожување - градбите, сликите, симболите - треба да се отфрлат, затоа што важна е само верата однатре. Ги повикувале луѓето да не плаќаат десеток и го оспорувале постоењето на чистилиште, кое свештенството го измислило како извор за профит, во облик на наплатавање служба и продажба на индулгенции.

Од своја страна, црквата го користела обвинувањето за ерес за да го нападне секој облик на општествена и политичка непослушност. Во 1377, кога текстилните работници од Ипр (Фландрија) посегнале по оружје за да се пресметаат со своите работодавци, не биле бесени само како бунтовници, туку Инквизицијата ги палела на клади и како еретици (N. Cohn 1970: 105). Постојат и записи за тоа како на ткајачките им се заканувале со екскомуникација доколку брзо не ги испорачале производите од својата работа на трговците или доколку не би ја извршеле добро работата (Volpe 1971: 31). Во 1234, за да ги казни селаните-закупци кои одбивале да го платат десетокот, бременискиот бискуп на нив ги пратил крстоносците, „како да станувало збор за еретици“ (Lambert 1992: 98). Но еретиците биле прогонувани и од световните власти, од царот до градските патриции, кои сфатиле дека еретичкото повикување на „вистинската вера“ има субверзивни импликации и дека ги доведува во прашање самите темели на нивната власт.

Ересот бил критика на општествените хиерархии и економската експлоатација исто колку и осуда на корумпираното свештенство. Како што укажува Џоакино Волпе (Gioacchino Volpe), отфрлувањето на сите облици на власт и силниот антитрговски сентимент биле заеднички елементи на тие цркви. Многу еретици го делеле идеалот на апостолско сиромаштво¹⁹, како и желбата за враќање на едноставниот комунален живот, кој ја одликувал првобитната црква. Некои еретици, како Сиромавите од Лион и Братството на слободниот дух, живееле од милостина. Други се издржувале со физичка

¹⁹ Политизирањето на сиромаштијата, заедно со подемот на паричната економија, довело до одлучувачка промена во ставот на црквата кон сиромашните. Сè до 13 век, црквата ја воспевала сиромаштијата како света состојба и се занимавала со делење милостина, во обид да ги убеди сиромашните да ја прифатат својата положба и да не им завидуваат на богатите. Во неделните проповеди, свештениците во голема мера се повикувале на приказните како онаа за сиромавиот Лазар, кој седи во рајот веднаш до Исус и го гледа својот богат, но скржав сосед како гори во пеколот. Егзалтацијата на *sancta paupertas* (светата сиромаштија) служела и за на богатите да им укаже на потребата од милосрдие како средство за спасение. Таа тактика на црквата ѝ донела големи донации во земја, недвижности и пари, кои наводно требала да ги распредели на сиромашните, овозможувајќи ѝ да стане една од најбогатите институции во Европа. Но кога бројот на сиромашни се зголемил, а еретиците почнале да ги доведуваат во прашање алчноста и корупцијата на црквата, свештенството ги исфрлило своите проповеди за сиромаштијата и вовело многу „distinguo“ (исклучоци). Почнувајќи од 13 век, свештенството проповедало дека во очите на бога само доброволната сиромаштија е доблест, како знак на понизност и презир кон материјалните добра; во практика тоа значело дека помош отсега ќе им биде пружана само на „заслужните сиромави“, односно на осиромашеното благородништво, а не на оние кои просат по улиците и пред градските порти. Овие вторите почнале сè повеќе да бидат сомничени за мрзливост или измама.

работа.²⁰ Некои, пак, експериментирале со „комунизам“, како раните таборити во Чешка, за кои воспоставувањето рамноправност и комунална сопственост биле подеднакво важни како и верските реформи.²¹ Еден инквизитор за валдензите велел како го „избегнуваат секој облик на трговија, како не би лажеле, мамеле и колнеле“, дека одат босоноги, носат волнена облека, немаат никаква лична сопственост и, како и апостолите, со сè располагаат заеднички (Lambert 1992: 64). Меѓутоа, општествената содржина на ересот најдобро ја изразил Џон Бол (John Ball), идејниот водач на Селанската буна од 1381 во Англија, кој велел дека сме „направени според сликата божја, а кон нас постапуваат како

²⁰ Меѓу валдензите постоела значајна контроверза околу исправниот начин на издржување. Тоа прашање било разрешено 1218 г., на Соборот во Бергамо, каде што движењето се поделило на два големи ограноци. Француските валдензи (Сиромавите од Лион) избрале да се издржуваат од милостина, додека оние од Ломбардија сметале дека треба да се живее од сопствениот труд и започнале да осниваат работнички колективи или кооперативи (*congregationes laborantium*) (di Stefano 1950: 775). Ломбардиските валдензи го задржале приватниот посед - куќи и други облици на сопственост - и прифатиле бракот и семејството (Little 1978: 125).

²¹ Holmes 1975: 202; N. Cohn 1970: 215–17; Hilton 1973: 124. Според Енгелсовиот опис, таборитите биле револуционерното, демократско крило на хуситското народноослободително движење против германското благородништво во Чешка. Енгелс за нив нив ни кажува само дека „нивните барање биле одраз на желбата на селанството и ниските урбани класи да се стави крај на феудалното угнетување“ (Engels 1977: 44n). Но нивната неверојатна приказна многу подетално е опишана од страна на Ли во неговата книга *Средновековната инквизиција* (H. C. Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, 1961: 523–40), во која читаеме дека тоа биле селани и сиромави, кои во своите редови не сакале никакво благородништво и господа и дека имале републикански стремежи. Биле нарекувани таборити затоа што во 1419 г., кога хуситите во Прага за првпат биле напаѓани, се преселиле на планината Табор. Таму основале нов град, кој станал центар на борбата против германското благородништво, но и на експериментирањето со комунизам. Приказната вели дека по доаѓањето од Прага, изнеле големи отворени ковчежи во кои сите требале да ги стават своите поседи, за сè да може да биде заедничко. Таквиот колективистички аранжман веројатно бил со краток век, но неговиот дух живеел долго по неговото исчезнување (Demetz 1997: 152–57).

Таборитите се разликувале од умерените каликстинци од хуситското движење затоа што меѓу целите ја имале и независноста на Чешка, како и задржување на конфискуваните имоти (Lea 1961: 530). Меѓутоа, ги прифатиле четирите верски одредби кои го обединувале хуситското движење во борбата против странските непријатели:

1. Слободно проповедање на божјиот збор;
2. Причест (со вино и леб);
3. Укинување на власта на свештенството над привремените добра и негово враќање кон евангелскиот живот на Христа и апостолите;
4. Казнување на сите престапи против божјиот закон, без оглед на личноста или околностите.

Постоела крајна потреба од единство. За да го разбие востанието на хуситите, црквата во 1421 г. против таборитите и каликстинците пратила 150 илјадна војска. „Петпати во текот на 1421 г.“, пишува Ли, „крстоносците ја напаѓале Чешка и петпати биле одбивани“. Две години подоцна, на Концилот во Сиена, црквата одлучува, кога веќе не може воено да бидат поразени, чешките еретици да се изолираат и изгладнат со помош на блокада. Но ни тоа не успеало, затоа што хуситските идеи почнале да се шират низ Германија, Унгарија и словенските територии на југ. Во 1431 г., против нив се упатила уште една војска, 100 илјадна, но повторно залудно. Крстоносците тогаш побегнале од бојното поле пред битката да започне, кога ја „слушнале борбената химна на страшните хуситски трупи“ (*ibid.*).

Она што на крај ги поразило таборитите биле преговорите помеѓу црквата и умереното крило на хуситите. Црковните дипломати лукаво внеле раздор помеѓу каликстинците и таборитите. На тој начин, кога бил започнат уште еден крстоносен поход против хуситите, каликстинците се придружиле на католичките барони во корист на Ватикан и на 30 мај 1434 г., во Битката кај Липан, ги сотреле своите браќа. Тој ден, на бојното поле останале околу 13.000 мртви таборити.

Жените биле мошне активни во таборитското движење, како и во сите останати еретски движења. Многу од нив се бореле во битката за Прага во 1420 г., кога 1.500 табориќанки ископале долг ров, бранејќи го со камења и вили (Demetz 1997).

да сме животни“, додавајќи дека „во Англија ништо нема да тргне на добро... сè додека постојат господа и слуги.“²² (Dobson 1983: 371)

Највлијателната еретичка секта, катарите, е уникатна појава во историјата на европските општествени движења заради својата осуда на војната (вклучувајќи ги и крстоносните походи) и смртната казна (што ја навело црквата за првпат јавно да се изјасни во прилог на смртната казна),²³ како и заради својата толеранција кон другите религии. Јужна Франција, нивното упориште до крстоносниот поход на албижаните, „била рај за Евреите, во време на растот на антисемитизмот во Европа: (тамошниот) спој на катарската и еврејската мисла ја создал кабалата, еврејската мистична традиција“ (Spencer 1995b: 171). Катарите го отфрлувале бракот и создавањето на потомство и биле строги вегетаријанци, затоа што одбивале да убиваат животни, но и за да ја избегнат секоја храна која потекнува од сексуален однос, како што се јајцата и месото.

Тој негативен став кон наталитетот се припишувал на влијанието кое врз катарите го имале источните дуалистички секти, како што се павликанците - секта на иконокласти, која го одбивала создавањето потомство како чин со кој душата се фаќа во замката на материјалниот свет (Erbstosser 1984: 13–14) - и, пред сè, на богомилите, кои во текот на 10 век проповедале на Балканот меѓу селанството. Како народно движење „родено сред селанството, чијашто физичка беда ја разоткривала расипаноста на светот“ (Spencer 195b: 15), богомилите проповедале дека видливиот свет е дело на ѓаволот (во божјиот свет, доброто би било на прво место) и одбивале да имаат деца, за да не создаваат нови робови во оваа „земја на страдание“, како што земскиот живот се нарекува во еден од нивните списи (Wakefield and Evans 1991: 457).

²² Овие зборови - „најтрогателниот апел за општествена еднаквост во историјата на англискиот јазик“, според историчарот Р. Б. Добсон - всушност му се припишани на Џон Бол за да го инкриминираат и прикажат како глупав, од страна на францускиот хроничар Жан Фроасар (Jean Froissart), истакнат противник на Селското востание во Англија. Првата речиница од проповедта, за која се вели дека Џон Бол ја одржал многупати (врз основа на преводот на верзијата од 16 век на лорд Бернерс) гласи: „Ах, добри луѓе, во Англија ништо нема ниту пак ќе тргне на добро, сè додека сè не биде заедничко, сè додека имаме кметови и господари, сè додека не се обединиме и сè додека земјопоседниците се поголеми газди од нас самите“ (Dobson 1983: 371).

²³ До 1210 г., црквата на барањето за укинување на смртната казна гледала како на еретичка „грешка“, која се припишувала на валдензите и катарите. Уверувањето дека противниците на црквата се аболиционисти било толку силно што секој еретик кој сакал да ѝ се врати на црквата морал да потврди дека „световната власт може, без смртен грев, да изврши крвна казна, под услов да казнува праведно, а не од омраза, со мудрост, а не брзоплето“ (J. J. Mergiven 1977: 101). Како што укажува Мергивен, еретичките движења имале повозвишена морална позиција по тоа прашање и ги „приморале ,ортодоксните“, иронично, да застанат во одбрана на една многу проблематична практика“ (*ibid.*: 103).

Влијанието на богомилите врз катарите е јасно утврдено,²⁴ и поверојатно е дека нивното избегнување на бракот и создавањето потомство извира од сличното одбивање на животот „сведен на преживување“ (Raoul Vaneigem 1986: 72), а не од „нагонот за смрт“ или од презир кон животот. На тоа укажува фактот дека катарскиот антинатализам не подразбирал понижувачко сфаќање за жените и сексуалноста, како што тоа често е случај со филозофиите кои ги презираат животот и телото. Жените заземале важно место во тие секти. Кога станува збор за односот на катарите кон сексуалноста, иако некои од нив се „усовршиле“ за воздржување од општење, од другите припадници не се очекувало да практикуваат сексуална апстиненција, при што некои го исмејувале значењето кое црквата го придавала на чедноста, тврдејќи дека таквиот став подразбира преценување на телото. Некои еретици на сексуалниот чин му придавале мистична вредност и дури го третираше како сакрамент (*Christeria*), проповедајќи практикување секс пред апстиненција, како најдобар начин за достигнување невиност. На тој начин, иронично, еретиците истовремено биле прогонувани и како екстремни аскети и како либертинци.

Сексуалните уверувања на катарите очигледно биле префинета обработка на темите пронајдени во средбите со источните еретички традиции, но нивната популарност и влијанието кое го имале врз другите секти сведочат и за пошироката искуствена реалност вкоренета во условите на средновековниот брак и репродукцијата.

Знаеме дека во средновековното општество, заради ограничениот пристап до земја и протекционистичките рестрикции со кои гилдите го отежнувале занимавањето со занаети, ниту за селаните ниту за занаетчиите не било можно, а ниту пожелно, да имаат многу деца. Оттаму, и селските и занаетчиските заедници вложувале напори да го контролираат бројот на родени деца. Најраспространетиот метод за остварување на таа цел бил одложувањето на бракот, настан кој дури и кај ортодоксните христијани се случувал во поодминати години (ако и воопшто се случел), а правилото било „нема земја, нема брак“ (Homans 1960: 37–39). Оттаму, голем број млади луѓе морал да практикува сексуална апстиненција или да ја крши црковната забрана за вонбрачни сексуални односи; врз основа на тоа, можеме да претпоставиме дека еретичкото одбивање на создавањето потомство имало оддек меѓу нив. Со други зборови, во сексуалните и репродуктивните правила на еретиците, всушност можеме да ги видиме трагите на средновековниот обид за контрола на раѓањето. Тоа би можело да објасни зошто, во време кога растот на попу-

²⁴ Меѓу доказите кои го потврдуваат влијанието на богомилите врз катарите, се ноаѓаат и две дела кои тврдат дека „катарите од Западна Европа ги презеле идеите на богомилите“. Тоа се, *The Vision of Isaiah* и *The Secret Supper*, наведени во прегледот на литературата за катарите приготвен од Вејкфилд (Wakefield) и Еванс (Evans) (1969: 447–465).

Богомилите за источната црква биле она што катарите биле за западната. Покрај манихејството и антинатализмот, византиските власти најмногу ги вознемирувале богомилскиот „радикален анархизам“, граѓанската непослушност и класната омраза. Како што пишува Презвитер Козма, против нив, во својата проповед: „Тие својот народ го подучуваат да не им се покорува на господарите, да ги колнат богатите, да го мразат кралот, да ги исмеваат главешините, осудуваат болјарите, да ги сметаат за грешници во очите на бога оние кои му служат на кралот, а ја забрануваат и секоја кметовска работа за земјопоседникот“. Ересот имал огромно и долготрајно влијание на балканското селанство. „Богомилите проповедале на јазикот на народот и луѓето можеле да ја разберат нивната порака... нивната лабава организација, привлечноста на нивното решение за проблемот на злото и нивната посветеност на социјалниот протест, го направиле движењето практично неуништиво“ (Browning 1975: 164–66). Влијанието на богомилите на ересот може да се следи и по употребата на изразот „buggery“, кој до 13 век станал вообичаен, и кој прво означувал ерес, а потоа хомосексуалност (Bullogh 1976a: 76ff).

лацијата станал главната општествена преокупација, во услови на сериозна демографска криза и недостиг на работна сила, на крајот од 14 век, ересот почнал да се поврзува со репродуктивни злосторства, особено со „содомија“, чедоморство и абортус. Тоа не упатува дека еретичките учења за репродукцијата имале пресудно демографско влијание; тоа значи дека во текот на најмалку два века, во Италија, Франција и Германија, се создала политичка клима во која секој облик на контрацепција (вклучувајќи ја и „содомијата“, односно аналниот секс) почнал да се поврзува со ерес. Заканата која за ортодоксијата ја претставувале еретичките сексуални доктрини мора да се согледа и во контекстот на настојувањата на црквата да воспостави контрола над бракот и сексуалноста - што би ѝ овозможило секоја личност - од царот до најсиромашниот селанец - да ја подвргне на контрола и дисциплинирано владеење.

Политизацијата на сексуалноста

Како што укажува Мери Кондрен во својата книга *Змијата и божицата* (Mary Condren, *The Serpent and the Goddess*, 1989), студија за продирањето на христијанството во келтска Ирска, настојувањето на црквата да го контролира сексуалното однесување имало и друга историја во Европа. Уште од најраниот период, (од 4 век, кога христијанството станало државна религија), свештенството ја препознало моќта која сексуалните нагони им ја даваат на жените над мажите и упорно настојувало да ја протера таа сила преку поистоветување на светоста со избегнувањето жени и секс. Исклучувањето на жените од сите делови на литургијата и изведувањето на светите обреди; обидот да ги узурпира женските животворни, магични моќи преку носењето женствена облека; претворањето на сексуалноста во предмет на срам - сето тоа биле начини на кои патријархалната каста се обидуvalа да ја скрши силата на жените и еротската привлечност. Во овој процес „сексуалноста добива ново значење... Станува предмет на исповед, во која и најситните детали на нечии најинтимни телесни функции стануваат тема на разговор“, при што „различните аспекти на сексот се раздвојуваат на мисла, збор, намера, неволни пориви и конкретни сексуални дејанија, за на тој начин да формираат наука за сексуалноста“ (Condren 1989: 86–87). Главно средство во реконструкцијата на црковниот сексуален канон биле *пениденцијалите*, прирачници кои се составувани уште од 7 век како практични водичи за исповедниците. Во првиот том од *Историја на сексуалноста* (1978), Фуко ја нагласува улогата која тие прирачници ја имале во производството на сексот како дискурс, како и на полиморфното сфаќање на сексуалноста од 17 век. Но пениденцијалите биле средство за производство на новиот сексуален дискурс уште во средниот век. Тие дела покажуваат дека црквата се обидела да наметне вистински сексуален катехизис, детално наведувајќи ги дозволените позиции за време на општењето (всушност, била дозволена само една), деновите во кои смее да се практикува секс, со кого е дозволен, а со кого забранет.

Тој сексуален надзор ескалирал во 12 век, кога Латеранскиот собор, помеѓу 1123 и 1139, покренува нова крстоносна војна против раширената практика на свештенички бракови и конкубинство²⁵ и го прогласува бракот за сакрамент, чијшто завет никаква земска сила

²⁵ Црковната забрана на свештеничките бракови и конкубинството, многу повеќе отколку од грижата за обновување на угледот, била мотивирана од желбата да ги одбрани сопствените поседи кои биле загрозени од многубројните поделби, како и од стравот дека жените на свештениците би можеле лошо да влијаат на

не може да го раскине. Во тоа време, исто така одново се воведени и ограничувањата кои ги пропишувале пенитенцијалите.²⁶ А потоа, четириесет години подоцна, на Третиот латерански собор од 1179, црквата го засилува нападот против „содомијата“, целејќи на хомосексуалните личности и непрокреативниот секс (Boswell 1981: 277–86), и за првпат ја осудува хомосексуалноста (како „противприродна разузданост“) (Spencer 1995a: 114).

Со усвојувањето на тоа репресивно законодавство, сексуалноста станува целосна политизирана. Тоа и понатаму не била онаа морбидна опседнатост со која католичката црква подоцна се занимава со сексуалните прашања. Но, гледаме дека црквата уште во 12 век не само што сиркала во спалните соби на својата паства, туку и дека од сексуалноста направила државно прашање. Оттаму, на неортодоксниот сексуален избор на еретиците мора да се гледа како на антиавторитарно однесување, како на обид еретиците да ги оттргнат своите тела од стегата на свештенството. Јасен пример на тој антиклерикален бунт бил подемот на новите пантеистички секти од 13 век, како што се амалриканците и Братството на слободниот дух, кои спротивно на напорите на Црквата за контрола на сексуално однесување, проповедале дека бог е во секој од нас и дека, со самото тоа, невозможно е да се згреши.

Жените и ересот

Еден од најважните аспекти на еретичките движења е високиот статус кој го доделувале на жените. Како што вели Џоакино Волпе, жените во црквата биле ништо, но овде се сметани за еднакви; имале исти права како и мажите и можеле да уживаат во општествениот живот и мобилноста (талкањето, проповедањето), што во средниот век не можеле на ниедно друго место да го прават. Во еретичките секти, пред сè меѓу катарите и валдензите, жените имале право да ги изведуваат светите обреди, да проповедаат, крштеваат и стекнуваат дури и свештенички статус. Забележано е дека валдензите се одвоиле од ортодоксијата кога локалниот бискуп одбил да им дозволи на жените да проповедаат, додека за катарите се велело дека обожувале женска фигура, Дама на Мислата, која влијаела на Дантеовата визија за Беатриче (Taylor 1954: 100). Еретиците им дозволувале на мажите и жените да живеат во исти одаи, дури и ако не биле венчани, бидејќи не се плашеле дека тоа нужно води до промискуитет. Еретичките жени и мажи често живееле заедно, како

црковната работа (McNamara и Wemple 1988: 93–95). Одредбите на Вториот латерански концил ја зајакнале одлуката донесена во претходниот век, но не стапиле на сила поради општиот бунт против таквата иновација. Протестот го достигнал врвот во 1061 г., кога „организираниот бунт“ довел до избор на бискуп на Парма како „антипапа“, Хонориј II, и неговиот подоцнежен неуспешен обид да го освои Рим (Taylor 1954: 35). Во 1123 г., Латеранскиот концил не само што ги забранил свештеничките бракови, туку и веќе постоечките ги прогласил за неважечки, изложувајќи ги на тој начин семејствата на свештениците, пред сè нивните жени и деца, на закани и немаштија (Brundage 1987: 578).

²⁶ Реформаторските канони од 12 век на сопругниците им пропишувале избегнување секс за време на трите големи пости, пред Велигден, Духови и Божиќ, секоја недела во текот на годината, на празникот пред примање причест, за време на свадбената ноќ, за време на месечниот циклус на сопругата, за време на бременоста, периодот на доење и покајувањето (Brundage 1987: 198–99). Таквите ограничувања не биле нови. Тоа била реафирмацијата на црковната мудрост содржана во десетиците книги на покајување. Новост е тоа што сега ограничувањата биле вклучени во канонскиот закон, „кој се преобразил во ефикасен инструмент на црковното владеење и дисциплина во 12 век“. И црквата и лаикатот биле свесни дека законската мера со јасни казни би имала поинаков статус отколку покајувањето наложено од некој исповедник. Во тоа време, најинтимните човекови односи станале тема на адвокатите и пенолозите (Brundage 1987: 578).

браќа и сестри, како во агапските заедници на раната црква. Покрај тоа, жените основале сопствени заедници. Типичен пример биле бегуинките, лаички жени од урбаната средна класа, кои живееле заедно (особено во Германија и Фландрија) и се издржувале од својата работа, надвор од контрола на мажите и без потчинување на манастирските правила²⁷ (McDonnell 1954; Neel 1989).

Оттаму, не зачудува што жените во историјата на ересот се застапени како во ниеден друг аспект во средновековниот живот (Volpe 1971: 20). Според Готфрид Кох (Gottfried Koch), тие уште во 10 век сочинувале голем дел од богомилското движење. Жените биле тие кои вдахнале живот и во еретичките движења во Франција и Италија во 11 век. Во тоа време, еретичките жени доаѓале од најниските сталежи на кметството и создале вистинско женско движење, кое се развивало во рамки на различни еретички групи (Koch 1983: 246–47). Еретичките жени се присутни и во записите на Инквизицијата; за некои знаеме дека биле запалени, додека други биле „засидани“ до крајот на животот.

Дали тогаш на тоа големо присуство на жените во еретичките секти можеме да ја припишеме одговорноста за еретичката „сексуална револуција“? Или треба да претпоставиме дека повикот за „слободна љубов“ е машка итроштина, со која сакале полесно да дојдат до сексуалната наклонетост на жените? На тие прашања не е лесно да се даде одговор. Сепак, знаеме дека жените настојувале да ја контролираат својата репродуктивна функција, што се гледа и по бројните референци за абортусот и употребата на контрацептивни средства меѓу жените во пенитенцијалите. Ако се има предвид подоцнежната криминализација на тие практики за време на ловот на вештерки, значајно е тоа што за контрацептивните средства тука се зборува како за „напитоци за предизвикување јаловост“ или *maleficia* (Noonan 1965: 155–61), за кои се претпоставува дека ги користеле жените.

Во раниот среден век, црквата и понатаму донекаде била попустлива кон тие практики, свесна дека жените на тој начин можат да се обидат да го ограничат раѓањето од економски причини. Оттаму, во *Decretum* на бискупот Бурхарт од Вормс (околу 1010), по ритуалното прашање,

„Дали сте го направиле она што некои жени имаат обичај да го прават кога се спаруваат и потоа сакаат да го убијат своето чедо, со своите *maleficia* и билки, со кои го убиваат и отсекуваат плодот, или со помош на кои, ако сè уште не зачнале, се обидуваат да не зачнат?“

на виновничката ѝ се одредува казна од десет години; но се забележува и дека „голема е разликата ако таа е некоја сирота жена, која постапила така затоа што ѝ е тешко да се прехрани или некоја која тоа го направила за да го прикрие злосторството на прељуба.“ (*Ibid.*)

Меѓутоа, нештата драстично се промениле штом контролата над репродукцијата почнала да прераснува во закана за економската и општествената стабилност, како што тоа

²⁷ Односот помеѓу бегуините и ересот не е сосема јасен. Додека некои нивни современици, како Јаков де Витри (Jacques de Vitry) - кого Керол Нил (Carol Neel) го опишува како „значаен црковен администратор“ - ја поддржувале нивната иницијатива како алтернатива на ересот, „тие на Виенскиот концил 1312 г. конечно биле осомничени за ерес“, веројатно заради нетолеранцијата на црквата кон жените кои се измолкнувале од машката контролата“. Бегуините со тек на времето исчезнале, „протерани од постоењето со црковна пресуда“ (Neel 1989: 324–27, 329, 333, 339).

се случило по демографската катастрофа предизвикана од Црната смрт, апокалиптичната епидемија на чума, која помеѓу 1347 и 1352 покосила повеќе од третина од европското население (Ziegler 1969: 230).

Подоцна ќе видиме каква улога имала таа демографска катастрофа во „кризата на работната сила“ од доцниот среден век. Овде можеме да забележиме дека по ширењето на чумата, сексуалните аспекти на ересот станале уште понагласени во осудите (од страна на црквата) и гротескно изобличени на начини кои ги навестуваат подоцнежните прикази на вештерскиот сабат. Во средината на 14 век, инквизиторските извештаи повеќе не се задоволувале со обвинувања на еретиците за содомија и сексуални слободи. Тие сега биле обвинувани за обожување животни, вклучувајќи го и озлогласениот *bacium sub cauda* (бакнеж под опашката), за уживање во оргијастични обреди, ноќно летање и жртвување деца (Russell 1972). Инквизиторите известувале и за постоењето секти на обожаватели на ѓаволот, луциферијанци. Според записите од тие процеси, кои го одбележуваат преминот од прогон на ересот кон лов на вештерките, ликот на еретикот сè повеќе поприма лик на жена, така што до почетокот на 15 век главна мета на прогонот на еретиците станува вештерката.

Сепак, тоа не бил крајот на еретичкото движење. Неговото конечно уништување уследува по 1533, кога анабаптистите се обиделе да го основаат Божјиот Град во германскиот град Минстер. Тој обид е крваво задушен, после што уследил бран на немилосрдни одмазди над пролетерските бунтови ширум европа (Po-chia Hsia 1988a: 51–69).

Сè дотогаш, ни жестоките прогонства, ниту демонизацијата на ересот не можеле да го спречат ширењето на еретичките уверувања. Според Антонино ди Стефано, екскомуникацијата, заплenuвањето имот, мачењето, смртта на клада, крстоносните походи против еретици - ниту една од тие мерки не можеле да ја пробие „неизмерната виталност и популарност“ на *hearetica pravitatis* (еретичкото зло) (di Stefano 1950: 769). „Нема ниедна комуна“, пишува бискупот Јаков де Витри на почетокот од 13 век, „во која ересот нема свои следбеници, свои бранители и верници.“ Дури и по крстоносниот поход против албижаните во 1215, кој уништил многу упоришта на катарите, ересот (заедно со исламот) останал главен непријател и закана со кои црквата морала да се соочува. Неговите следбеници доаѓале од сите сфери на животот: селанството, ниското свештенство (кое се поистоветувало со сиромашните, внесувајќи го во нивните борби јазикот на Евангелието), градското население, дури и од ниското благородништво. Но народниот ерес пред сè била феномен на ниската класа. Опкружувањето во кое цветал го сочинувале руралниот и урбаниот пролетаријат: селаните, чевларите и текстилните работници, „меѓу кои (ересот) проповедал еднаквост, поттикнувајќи го нивниот бунтовен дух со пророчки и апокалиптични предвидувања“ (Ibid.: 776).

Можеме да стекнеме претстава за популарноста на еретиците и врз основа на судењата кои Инквизицијата ги спроведувала во текот на триесеттите години од 14 век на подрачјето на Тренто, северна Италија, против оние кои им пружиле гостопримство на Апостолските браќа, кога нивиот водач, фра Долчино, триесет години порано, минувал низ таа област (Orioli 1993: 217–37). Во време на неговото доаѓање, многу врати биле отворени за да пружат засолниште за Долчино и неговите следбеници. Годината 1304, кога повторно го најавил доаѓањето на светото владеење на сиромаштвото и љубовта, Долчино основал заедница во планините недалеку од Верчели (Пиемонт). Локалните селани, кои веќе се побуниле против бискупот од Верчели, му пружиле поддршка (Mornese и Buratti

2000). Полни три години, следбениците на Долчино се спротивставувале на крстоносните походи и блокадата која против нив ја кренал бискупот - со жени во машка облека кои се бореле рамо до рамо со мажите. На крај, биле победени преку глад и надмоќните сили кои ги црквата ги мобилизирала против нив (Lea 1961: 615–20; Hilton 1973: 108). Дента кога трупите на бискупот од Верчели конечно ги совладале, „повеќе од илјада еретици биле запалени на кладите или се удавиле во реката или настрадале од меч, со најстрашна смрт.“ Сопатничката на Долчино, Маргерита, била бавно горена до смрт пред неговите очи затоа што одбила да се одрече. А Долчина бил бавно спроведуван по планинските патеки и постепено черечен за да послужи како пример на локалното население (Lea 1961: 620).

Урбаните борби

Не само жените и мажите, туку и селските и урбаните работници во еретичкото движење препознавале заедничка цел. Тоа заедништво на интереси меѓу луѓе за кои инаку би можело да се претпостави дека имаат различни проблеми и стремежи, може да се објасни од повеќе аспекти. Прво, во средниот век постоела тесна врска помеѓу градот и селото. Многу граѓани биле поранешни кметови кои се преселиле или побегнале во град, во потрага по подобар живот; оттаму, занимавајќи се со своите занаети, продолжиле да работат на земјата, особено за време на жетвата. Нивните мисли и копнежи и понатаму биле длабоко обликувани од животот на село и нивната зачувана врска со земјата. Селаните и градските работници ги поврзувал и фактот дека биле потчинети на истите политички владетели, со оглед дека до 13 век (особено во северна и централна Италија) селското благородништво и градската трговска аристократија се измешале и претопиле во единствена владејачка структура. Таквата ситуација меѓу работниците поттикнала заемно разбирање и солидарност. Оттаму, кога и да се кренеле на бунт, селаните покрај себе ги имале занаетчиите и физичките работници, како и сè поголема маса на градската сиромаштија. Така било и за време на селанската буна во приморска Фландрија, која започнала 1323 и завршила во јуни 1328, откако кралот на Франција и фламанското благородништво ги поразиле бунтовниците кај Касел во 1327. Како што забележува Дејвид Николас (David Nicholas), „тоа што бунтовниците биле во состојба да се борат цели пет години, може да се објасни само преку вклучувањето на градот во борбата“ (David Nicholas 1992: 213–214). Потоа додава дека до крајот на 1324, на селанската буна им се придружиле и занаетчиите од Ипр и Бриж:

„Бриж, сега под контрола на ткајачите и валавичарите, го презел од селаните управувањето со буната... Започнала пропагандна војна, во која монасите и проповедниците им велеле на масите дека настапило ново доба и дека сега се еднакви со аристократите.“ (*Ibid.*: 213–14)

Друг селско-градски работнички сојуз бил оној кој го формирале тушините (*Tuchins*), движење на „бандити“ кое делувало во планините на централна Франција и во кое занаетчиите стапиле во организација типична за селското население (Hilton 1973: 128).

Она што ги поврзувало селаните и занаетчиите бил заедничкиот стремеж за укинување на општествените разлики. Како што пишува Норман Кон, тоа може да се види во најразлични документи:

„Во изреките на сиромашните луѓе, кои кукаат дека ‘сиромавиот постојано работи, се секира, мачи и плаче и никогаш не се смее од срце, додека богатиот се смее и пее...’

Во народните драми, каде што се вели дека ‘...секој човек треба да поседува колку и секој друг, а ние сега немаме ништо што би можело да го наречеме свое. Големите господа ги уживаат сите благодети, додека бедниот свет нема ништо, освен страдање и немаштија...’

Во најпопуларните сатири, кои го осудувале тоа што ‘судиите, старешините, цандарите, градоначалниците - речиси сите тие живеат од арамилак. Сите тие ги газат сиромашните, сакаат да ги лишат од сè... Посилниот го краде послабиот...’ Или, пак: ‘Добрите работници прават пченичен леб, но никогаш нема да можат да го вкусат; не, сè што добиваат се ронки пченка, од доброто вино им останува само талогот, а од добрата облека само парталите. Сè што е вкусно и добро оди за благородниците и поповите...’“ (Norman Cohn 1970: 99–100)

Овие жалби покажуваат колку длабок бил презирот на луѓето заради нееднаквоста помеѓу „големите“ и „малите риби“, помеѓу „дебелите“ и „слабите“, како што се зборувало за имотните и сиромашните во фирентинскиот политички идиом од 14 век. „Ништо во Англија нема да биде добро сè додека сите не бидеме еднакви“, велел Џон Бол во времето кога се обидува да ја организира селанската buna во Англија во 1381 (*Ibid.*: 199).

Како што видовме, главниот израз на стремежот кон поегалитарно општество бил издигнувањето на сиромаштвото и комунизмот на добрата. Но афирмацијата на егалитарната перспектива се одразувала и во новиот став кон работата, и тоа најмногу токму кај еретичките секти. Од една страна, тука била стратегијата на „одбивање на работата“, која ја усвоиле француските валдензи (Сиромавите од Лион), како и членовите на некои конвенционални свештенички редови (францисканците и нивната фракција „духовници“). Во стремежот да се ослободат од световните грижи, преживувале од милостина и комунална поддршка. Од друга страна, се развило ново вреднување на работата, особено физичката, која својата најсвесна формулација ја добива во пропагандата на англиските лоларди, кои ги потсетуваат своите следбеници дека „благородниците имаат убави куќи, а ние само работа и маки, но нашата работа е онаа од која сето тоа доаѓа“ (*Ibid.*; Christie-Murray 1976: 114–15).

Нема сомнеж дека привлечноста на „вредноста на работата“ - што претставувало новост во општеството во кое доминирала војничката класа - пред сè делувала како потсетник за произволноста на феудалното владеење. Но, таа нова свест укажува и на појавата на нови општествени сили, кои имале клучна улога во рушењето на феудалниот систем.

Тоа вреднување на работата го одразува формирањето на урбаниот пролетаријат, составен од занаетчи и чираци - кои работеле за занаетчиските газди и произведувале за локалниот пазар - но, пред сè, од надничарски физички работници, кои богатите трговци ги вработувале во индустриите наменети за извоз. При крајот од 14 век, во Фиренца, Сиена и Фландрија, во текстилната индустрија можеле да се најдат и концентрации од по 4.000 работници (ткајачи, валавичари, бојачи). Животот во град за нив бил нов облик на кметство, овојпат под управата на трговците со текстил, кои строго ги контролирале нивните активности и наметнувале најдеспотско класно владеење. Градските надничари

не можеле да основаат никакви здруженија, а дури им било забрането да се собираат на кое било место, за кој било повод; не можеле да носат оружје, дури ни алатите со кои работеле во своите занаети; и не можеле да штрајкуваат, под закана за смрт (Pirenne 1956: 132). Во Фиренца немале граѓански права; за разлика од занаетчиите, не биле дел од ниту една струка или гилда и биле изложени на најсвирепи злоставувања од страна на трговците, кои покрај тоа што го контрилерале градот, воделе и свои приватни судови и непречено апселе, мачеле и беселе работници и заради најмала непослушност (Rodolico 1971).

Меѓу тие работници ги сретнуваме најекстремните облици на социјални протести и најголемата отвореност за еретичките идеи (*Ibid.*: 56–59). Низ целиот 14 век, особено во Фландрија, текстилните работници непрекинато се бунеле против бискупите, благородништвото, трговците, дури и против најголемите занаетчиски гилди. Во Бриж, каде во 1348 најголемите занаетчиски гилди ја презеле власта, работниците продолжиле да се борат против нив. Годината 1335, во Гент, бунтот на локалната буржоазија бил надвладен од бунтот на ткајачите, кои се обиделе да воспостават „работничка демократија“, заснована на отфрлувањето на сите авторитети, освен на авторитетот на оние кои живеат од мануелна работа (Boissonnade 1927: 310–11). Иако тогаш ги поразила импресивната коалиција на сили (вклучувајќи го принцот, благородништвото, свештенството и буржоазијата), ткајачите повторно се кренале на бунт во 1378. Тогаш им успеало да воспостават нешто што (можеби донекаде претарано) би можело да се нарече прва „диктатура на пролетаријатот“ во историјата. Според Петер Босонад, нивната цел била да ги побунат „занаетчиите против газдите, надничарите против големите претприемачи, селаните против земјопоседниците и свештенството. Се зборувало дека размислувале и за истребување на целата буржоаска и аристократска класа, освен децата до возраст од 6 години“ (*Ibid.*: 311). Биле поразени дури во битката на отворено поле, кај Розебеке 1382, каде што 26.000 бунтовници ги загубиле животите (*Ibid.*).

Настаните во Бриж и Гент не биле изолирани случаи. И во Германија и Италија работниците се бунтувале во секоја можна прилика, заради што локалната буржоазија живеела во постојан страв. Во 1379 во Фиренца, работниците ја презеле власта, предводени од чомпите (*Ciompi*), физички работници од фирентинската текстилна индустрија.²⁸ И тие воспоставиле работничка управа, но таа траела само неколку месеци, пред да бидат це-

²⁸ Чомпите биле оние кои ја переле, чешлале и валале волната за да може понатаму да се обработува. Сметани се за прости работници и имале најнизок општествен статус. „Ciompro“ е погрден израз, кој значи да се биде валкан и бедно облечен, веројатно заради фактот дека чомпите работеле полуголи и секогаш намачкани со маст и боја. Нивниот бунт започнал во јуни 1382 г., а поттикнат од веста дека еден од нив, Симончино (Simoncino), е уапсен и мачен. Се зборувало дека со мачење од него било изnudено признание дека чомпите одржале таен состанок на кој, бакнувајќи се едни со други во уста, се заколнале дека меѓусебно ќе се бранат од злоставувањето на работодавците. Кога слушнале за апсењето на Симончино, работниците се вдале кон седиштето на волнарската гилда (*Palazzo dell'Arte*) и барале нивниот другар да биде ослободен. Откако го издејствувале неговото ослободување, ја зазеле зградата на гилдата, поставиле стражари на Понте Векио и од прозорците на гилдата ги развеале обележјата на „ниските гилди“ (*arti minori*). Ја зазеле и општинската зграда каде што тврделе дека откриле одаја полна со јамки, кои наводно биле наменети за нив. Откако навидум ја презеле контролата, чомпите составиле петиција со која барале да учествуваат во власта, повеќе да не бидат казнувани со отсекување рака заради неплаќање на долговите, богатите да плаќаат повисоки даноци и телесната казна да биде заменета со глоба. Во првата недела од август основале милиција и вовеле уште три сталежи, а напоредно течеле и подготовки за избори, на кои за првпат би учествувале и претставници на чомпите. Но нивната власт траела само еден месец. Волнарските магнати ги оставиле без работа и така ги довеле до гладување. По поразот, многумина биле уапсени, обесени или погубени со отсекување на главата;

лосно поразени во 1382 (Rodolico 1971). Работниците од Лиеж, во Ниските земји (Белгија, Холандија), имале повеќе успех. 1384 година, благородништвото и богатите („големите“, како што ги викале), немоќни да се спротивстават на буните кои траеле повеќе од еден век, конечно капитулирале. Оттогаш, „занаетчиите целосно доминираат во градот“, како главни арбитри во локалната власт (Pirenne 1937: 201; исто така, Fritz Roerig, *The Medieval Town*, 1967:91; *Die Europäische Stadt im Mittelalter*, 1932). Занаетчиите ги поддржале и побунетите селани во приморска Фландрија, во борбата која траела од 1323 до 1328, која Пирен ја опишува како „автентичен обид за социјална револуција“ (*Ibid.*: 195). Според еден фламански сведок, чија класна припадност е очигледна, „чумата на бунтот беше таква што на луѓето им се згади животот“ (*Ibid.*: 196). Оттаму, помеѓу 1320 и 1332, „добрите луѓе“ од Ипр го преколнувале кралот да не дозволи уривање на внатрешниот градски бастион, внатре чии сидини живееле, затоа што тој ги штител од „простиот свет“ (*Ibid.*: 202–03).

Црната смрт и кризата на работната сила

Пресврт во средновековните борби носи Црната смрт, која убила помеѓу 30 и 40 проценти од европската популација (Ziegler 1969: 230). Настапувајќи веднаш по Големата глад 1315-1322, која ја ослабила отпорноста на луѓето на болести (Jordan 1996), оваа незабележана демографска катастрофа длабоко го променила општествениот и политичкиот живот на Европа и практично означила почеток на нова ера. Општествените хиерархии биле превртени наопаку поради изедначувачкиот ефект на смртноста од болеста. Блискоста на смртта ја поткопала и општествената дисциплина. Соочени со можноста од ненадејна смрт, луѓето не се грижеле за работата или за почитувањето на општествените и сексуалните правила, туку се обидуваа што побаво да си поминат, забавувајќи се колку што можеле подолго, без размислување за иднината.

Меѓутоа, најважната последица од чумата било заострувањето на кризата на работната сила генерирана од класните судири; имено, десеткувањето на работната сила предизвикала исклучителен недостиг на труд, критично ја зголемило неговата цена и зацврстила решеноста на луѓето да ги разбијат оковите на феудалното владеење.

Според Кристофер Даер (Christopher Dyer), недостигот на работна сила предизвикан од епидемијата довел до промена на односот на силите во корист на пониските класи. Додека имало малку земја, селаните можеле да се држат под контрола, под закана дека ќе бидат протерани. Но, со оглед дека населението сега било десеткувано, а земја имало во изобилство, заканиите на земјопоседниците повеќе немале никакви сериозни последици, бидејќи селаните можеле слободно да се движат и да пронајдат нова земја која би ја обработувале (Dyer 1968: 26). На тој начин, додека летината гниела, а стоката слободна талкала по полињата, селаните и занаетчиите одненадеш станале господари на ситуацијата. Симптом на тој нов развој на настаните биле и штрајковите на закупците, засилени со закани за масовно заминување на друга земја или во друг град. Земјопоседничките хроники лаконски забележуваат како селаните „одбивале да платат“ (*negant solvere*). Во нив е забележано и дека селаните „повеќе не ги почитуваат обичаите“ (*negant consuetudines*) и

многу повеќе морале да го напуштат градот и тој егзодус го означува почетокот на опаѓањето на волнарската индустрија во Фиренца (Rodolico 1971: passim).

дека ги игнорирале наредбите на земјопоседниците да им ги поправат куќите, исчистат каналите или тргнат во потеря по пребежаните кметови (*Ibid.*: 24).

До крајот на 14 век, неплаќањето закуп и одбивањето на обврските станале колективен феномен. Цели села заедно се организирале да го прекинат плаќањето глоби, даноци и толиц; повеќе не ја признавале задолжителната комутација или пресудите на земјопоседничките судови - главните инструменти на феудалната власт. Во тој контекст, квантитот на закуп и неизвршени обврски станал помалку важен од фактот дека класниот однос, на кој почивала феудалната власт, бил поткопан. Еве како на почетокот од 16 век, еден писател чиишто зборови го одразуваат стојалиштето на благородништвото, ја сумира ситуацијата:

„Селаните се пребогати... не знаат што значи послушност; повеќе не го есапат законот, сакаат повеќе да нема благородништво... сакаат и тие да одлучуваат за тоа колкав закуп би требало да добиваме за нашата земја.“ (*Ibid.*: 33)

Како одговор на зголемената цена на трудот и колапсот на феудалната рента, преземени се разни обиди да се зголеми експлоатацијата на трудот, било преку повторно воведување на работната обврска, било, како во некои случаи, преку обновување на ропството. Во Фиренца увозот на робови бил одобрен во 1366.²⁹ Но таквите мерки само го заостриле класниот судир. Англиското благородништво се обидуvalo да ја заузда цената на трудот со помош на Статут за трудот, кој ја ограничуval максималната надница, што ја предизвикало Селанската буна од 1381. Востанието се ширело од округ во округ и завршило со марш на илјадници селани од Кент до Лондон, кои сакале да „поразговараат со кралот“ (Hilton 1973; Dobson 1983). Исто така, помеѓу 1379 и 1382, во Франција се случил „виор на револуции“ (Boissonnade 1927: 314). Во Безиер избувнале пролетерски востанија, каде што биле обесени четириесет ткајачи и чевлари. Побунетите работниците од Монпелје порачале дека „до Божиќ ќе продаваме христијанско месо по цена од шест пари за половина килограм“. Бунтови избиле во Каркасон, Орлеан, Амиен, Турне, Руен и конечно во Париз, каде што 1413 на власт доѓа „работничката демократија“.³⁰ Во Италија, најважен бил бунтот на „чомпите“. Тој започнал во јули 1382, кога текстилните работници ја присилиле буржоазијата да им отстапи дел од власта и вовеле мораториум на сите долгови на надничарите; прогласиле нешто што во суштина била диктатура на пролетаријатот

²⁹ По бранот на Црната смрт, секоја европска земја почнала да го осудува безделничењето и казнува скитањето, просјачењето и одбивањето работа. Во тој поглед, Англија ја презела иницијативата со донесувањето на Статутот од 1349 г., кој ги осудувал високите надници и безделничењето и пропишувал дека оние кои не работат и немаат средства за издржување мораат да прифатат работа. Слична уредба е донесена и во Франција во 1351 г., која на луѓето им препорачувала да не им даваат храна или преноќиште на здравите просјаци и скитници. Дополнителната уредба од 1345 г., пропишувала дека оние кои ќе продолжат да безделничат, минуваат времето во крчми, да се коцкаат или просат, мораат да почнат да работат или да се соочат со последиците; полесните престапници биле затворани во зандани, каде што живееле на леб и вода; потешките престапници биле јавно изложувани во окови, а на најтешките им бил втиснуван жиг на челото. Во француското законодавство се појавил нов елемент кој станал дел од модерната борба против скитниците: принудната работа. Во 1387 г., во Кастилија е донесена уредба која на неслужбени лица им дозволувала да апсат скитници и да ги вработуваат на еден месец без надница (Geremek 1985: 53–65).

³⁰ Концептот „работничка демократија“ може да делува неумесно кога ќе се примени на тие облици на управување. Но треба да се има предвид дека во Соединетите Држави, кои често се сметаат за демократска земја, ниеден индустриски работник сè уште не станал претседател и дека највисоките владини тела се составени исклучиво од претставници на економската аристократија.

(„Божји народ“), иако набрзо биле поразени од здружените сили на благородништвото и буржоазијата (Rodolico 1971).

„Сега е моментот“ - реченицата која често се појавува во писмата на Џон Бол - добро го илустрира духот на европскиот пролетаријат од крајот на 14 век, кога во Фиренца, на сидовите од крчмите и работилниците, почнало да се појавува тркалото на среќата, како симбол на неизбежната промена.

Во тој процес, политичкиот хоризонт и организациските димензии на селанските и занаетчиските борби се прошириле. Се побуниле сите региони, кои основале собранија и регрутирале војски. Селаните организирани во банди повремено ги напаѓале земјопоседничките стада и уништувале архивите со пишани траги за нивната кметовска служба. До почетокот на 15 век, судирите меѓу селаните и благородништвото се претворале во вистински војни, каква што била *remensas* во Шпанија, која траела од 1462 до 1486.³¹ Во 1467, со заговорот кој го предводел Ханс Бехајм (Hans Boeheim) од Никласхаузен, познат и како „Ханс кавалцијата“, во Германија започнува циклусот на „селански војни“. Тој ескалирал во четири крвави востанија, под водство на *Bundschuh* („Селански сојуз“), помеѓу 1493 и 1517, а кулминирал со големата војна која траела од 1522 до 1525 и која зафатила четири земји (Engels 1977; Blickle 1977).

Во сите тие случаи, бунтовниците не се задоволувале со барања за ограничување на феудалното владеење, ниту се ценкале за подобри животни услови. Нивна цел била укинување на власта на феудалните господари. „Стариот закон мора да се укине“, објавиле селаните за време на востанието во Англија од 1381. До почетокот на 15 век, барем во Англија, кметството и ропството навистина речиси исчезнале, иако бунтот бил политички и воено поразен, а неговите водачи сурово погубени (Titow 1969: 47).

Она што уследило се опишува како „златното доба на европскиот пролетаријат“ (Marx 1909, Vol. 1; Braudel 1967: 128ff.), што е сосема спротивно на вообичаениот приказ на 15 век, кој иконографски е овековечен како свет обземен со танцот на смртта и *memento mori*.

Во својата позната студија за надниците и животните услови во средновековна Англија, Торолд Роџерс (Thorold Rogers) изнесува утописка слика за тој период. „Никогаш претходно“, пишува Роџерс, „надниците (во Англија) не биле толку високи, а храната толку евтина“ (Rogers 1894: 326ff). Работниците понекогаш биле плаќани за секој ден во годината, иако во неделите и за време на многуте празници не работеле. Биле хранети од работодавците, а им бил исплатуван и *viaticum*, надомест за доаѓање на работа и враќање дома, за секој прејден километар. Покрај тоа, барале да бидат исплатувани во пари и да работат само пет дена неделно.

Како што ќе видиме, има разлози за внимание кога станува збор за размерите на таа корнукопија. Сепак, за голем дел од европското селанство, 15 век бил период на незабележана општествена моќ. Не само што недостигот на работна сила им донел водечка

³¹ *Remensas* била откупнина која кметовите во Каталонија морале да ја платат за да го напуштат имотот. По Црната смрт, селаните кои плаќале *remensas* морале да плаќаат и нов данок наречен „пет злоупотреби“ (*los malos usos*), кој на почетокот не се применувал толку доследно (Hilton 1973: 117–18). Новите даноци и судирите околу користењето на напуштени имоти биле причина за продолжената, регионална војна во која каталонските селани регрутирале по еден маж од секое трето домаќинство. Своите врски ги зајакнале со заклетви, одлуките ги носеле на селски заседанија и, за да ги заплашат земјопоседниците, поставувале крстови и други застрашувачки знаци по полињата. Во последната фаза од војната барале укинување на рентата и утврдување на селските сопственички права. (*ibid.*: 120–21; 133).

улога, туку и самата глетка на работодавецот во конкурентска борба за нивните услуги го зајакнал нивното самовреднување и избришал вековите на понижувања и потчинетост. „Скандалот“ со високите надници кои работниците ги барале, во очите на работодавците може да се спореди само со новата ароганција која работниците ја покажувале - со нивното одбивање да работат или да продолжат да работат откако би ги задоволиле своите потреби (што сега, со поголеми надници, можеле побрзо да го постигнат); нивната цврста решеност да ја изнајмат својата работна сила само за ограничени работи, наместо на подолго време; нивното барање други погодности, покрај надницата; и со нивното екстравагантно облекување, заради кое, според жалопојките на современите општествени критичари, не можеле да се разликуваат од господарите. „Слугите сега се господари, а господарите слуги“, се жалел Џон Говер (John Gower) во *Mirour de l'omme* (Огледало на човештвото, 1378), „селанецот сака да го имитира слободниот човек и да се облекува како него“ (Hatcher 1994: 17).

И положбата на безземјашите исто така се подобрила по Црната смрт (Hatcher 1994). Тоа не бил само англиски феномен. 1348 година, канониците од Нормандија се жалеле дека не можат да најдат никој кој би ја обработувал нивната земја, а да не бара повеќе отколку што шестмина слуги заработувале на почетокот од векот. Надниците двојно и тројно се зголемиле и во Италија, Франција и Германија (Boissonnade 1927: 316–20). Во рајнските и подунавските земји, дневната поделелска надница се изедначила со продажната цена на свињите и овците, а тие надници важеле и за жените, со оглед дека разликата меѓу женската и машката заработувачка драстично се намалила непосредно по Црната смрт.

За европскиот пролетаријат тоа не значело само достигнување на животниот стандард кој сè до 19 век останал ненадминат, туку и укинување на кметството. До крајот на 14 век, врзаноста за земјата на земјопоседникот практично исчезнала (Marx 1909, Vol. 1: 788). Кметовите насекаде биле заменети од слободни селани - сопственици на правото на земја или закупци - кои прифаќале работа само за значителен надомест.

Половата политика, подемот на државата и контрареволуцијата

Меѓутоа, до крајот на 15 век, контрареволуцијата ги зафаќа сите нивоа на општествениот и политичкиот живот. Политичките власти прво се обиделе да ги придобијат најмладите и најбунтовните работници, преку подмолна полова политика, која им овозможувала слободен пристап до секс и кој класниот антагонизам го претворила во антагонизам кон пролетерските жени. Како што покажа Жак Росио во *Средновековната проституција* (Jacques Rossiaud, *La Prostitution médiévale*, 1988), градските власти во Франција практично го декриминализирале силувањето, под услов жртвите да се жени од пониските класи. Во Венеција во 14 век, за силување на немажена пролетерска жена ретко се добивало нешто повеќе од млака шлаканица, дури и во честите случаи на групно силување (Ruggiero 1989: 91–108). Истото важи и за повеќето градови во Франција. Таму групното силување на пролетерски жени станало вообичаена практика, а силувачите тоа го правеле отворено и бучно, кога во парови или групи од дури петнаесетмина упаѓале ноќе во домовите на жртвите или ги влечеле низ улиците, при тоа не обидувајќи се да се сокријат или маскира-

ат. Оние кои го практикувале тој „спорт“ биле младите занаетчи и домашните слуги, како и синовите од имотни семејства, но без скршена пара во џеб, додека жртвите биле сиромашни девојки кои работеле како слугинки или перачки и за кои се зборувало дека нивните газди ги „чуваат за себе“ (Rossiaud 1988: 22). Во просек, половина од градската машка младина во одреден момент била вклучена во таквите напади, кои Росио ги опишува како некој вид класен протест, односно како средство со кое проleterските мажи - присилени долги години да го одложуваат бракот заради својата економска положба - се обидуваат да го „земат она што им припаѓа“ и на тој начин да им се одмаздат на богатите. Но последиците биле деструктивни за сите работници, затоа што државното охрабрување на силувањето ја поткопало класната солидарност остварена во текот на феудалната борба. Не треба да зачудува тоа што немирите до кои доаѓало заради таквата политика (тепачките, бандите од момчиња кои навечер талкаат по улиците во потрага по авантура нарушувајќи го јавниот мир), за власта, опседната со стравот од градски бунтови и верувањето дека сиромашните, доколку го преземат управувањето, би ги грабнале нивните жени и заеднички располагале со нив, изгледале како мала цена за намалувањето на општествените тензии (*Ibid.*: 13).

За проleterските жени, кои и господарите и слугите толку галантно ги жртвувале, цената која морале да ја платат била непресметлива. Еднаш силувани, не можеле лесно да го вратат своето место во општеството. Нивниот углед бидувал уништен, така што морале да го напуштат градот или да се оддадат на проституција (*Ibid.*; Ruggiero 1985: 99). Но не страдале само тие. Легализацијата на силувањето создала клима на интензивна мизогинија која ги деградила сите жени, без оглед на класната припадност. Тоа го десензибилизирило населението за насилството кон жените и на тој начин го подготвило теренот за ловот на вештерки, кој започнува во истиот период. Токму кон крајот на 14 век се одржуваат првите судења на вештерки, а Инквизицијата за првпат го забележува постоењето на исклучиво женски ерес и секти на обожувателки на ѓаволот.

Друг аспект на таа полова политика на раздор, која принцевите и градските власти ја спроведуваат за да го разбијат работничкиот бунт, била институционализирањето на проституцијата, што може да се согледа во отворањето на градски јавни куќи, кои брзо се прошириле низ Европа. Поттикнати од современата политика на високи надници, јавните куќи под државна управа биле гледани како добар лек за незадоволството на проleterската младина, која во „la Grand Maison“ - како што се нарекувале државните јавни куќи во Франција - можела да ужива во привилегијата порано резервирана за постарите мажи (Rossiaud 1988). Се сметало и дека градските јавни куќи се лек за хомосексуалноста (Otis 1985), која во неколку европски градови (на пример, во Падова и Фиренца) се практикувала нашироко и отворено, но од која по Црната смрт почнало да се стравува како причинител за деполуација.³²

³² Оттука, ширењето на јавните куќи било проследено со кампања против хомосексуалците, која стигнала дури до Фиренца, каде што хомосексуалноста била важен дел од општественото ткиво и „привлекувала мажи од сите возрасти, брачен статус и општествена положба“. Хомосексуалноста во Фиренца била толку популарна што проститутките често носеле машка облека за да привлечат муштерии. Знаци на промена во Фиренца биле двете иницијативи кои властите ги започнале во 1403 г., со кои градот им забранил на „содомитите“ да извршуваат јавни функции и основал надзорна комисија за искоренување на хомосексуалноста: Канцеларија за пристojност. Но значајно е дека главниот чекор на таа канцеларија биле подготовките за отворање нови јавни куќи, така што до 1418 г., властите и понатаму трагале по средства за искоренување на содомијата „од градот и округот“ (Rocke 1997: 30–32, 35). За промоцијата на државно финансираната прости-

Оттаму, помеѓу 1350 и 1450, во секој град и касаба во Италија и Франција, биле отворени државно спонзорирани јавни куќи, финансирани од даночни приходи, кои по број далеку ги надминувале оние од 19 век. Само во Амиен, во 1453, постоеле 53 јавни куќи. Покрај тоа, укинати се и сите ограничувања и казни во врска со проституцијата. Проститутките сега можеле да бараат муштерии во сите делови од градот, дури и пред црквите за време на миса. Повеќе не морале да се придржуваат на посебни правила во облекувањето или да носат видливи ознаки, затоа што проституцијата била официјално признаена како јавна дејност (*Ibid.*: 9–10).

Дури и црквата почнала на проституцијата да гледа како на легитимна активност. За државните јавни куќи се верувало дека претставуваат противотров за оргијастичките сексуални практики на еретичките секти и за содомијата, како и дека го штитат семејниот живот.

Од денешна перспектива, тешко е да се процени колку играњето на „картата секс“ ѝ помогнало на државата да го дисциплинира и подели средновековниот пролетаријат. Она што е сигурно е дека тој полов „Њу дил“ бил дел од поширок процес, кој како одговор на заострувањето на општествените судири водел кон централизација на државата, како единствен фактор способен да се спротивстави на општиот отпор и да ги зачува класните односи.

Во тој процес, како што ќе видиме подоцна во овој труд, државата станува главниот менаџер на класните односи и надзорник на репродукцијата на работната сила - што е улога која продолжува да ја игра и денес. Во тоа својство, државните службеници во многу земји носат закони кои ја ограничуваат цената на работата (утврдувајќи максимална надница), го забрануваат талкањето (сега строго казниво) (Geremek 1985: 61ff) и ги охрабруваат работниците да се репродуцираат.

На крај, сè пожестоките класни судири довеле до создавање нов сојуз помеѓу буржоазијата и благородништвото, без кој пролетерските буни можеби не би можеле да се започнат. Навистина е тешко да се прифати мислењето, кое е често меѓу историчарите, дека тие борби немале шанса за успех заради ограниченоста на своите политички хоризонти и „конфузната природа на нивните барања“. Во стварноста, целите на селаните и занаетчиите биле сосема јасни. Барале „секој човек да има исто колку и другиот“ (Pirenne 1937: 202), а за да ја остварат таа цел, се здружувале со сите кои „немале што да изгубат“, делувајќи складно, во различни области, не стравувајќи од судир со добро обучените војски на благородништвото, и покрај недостигот на воени вештини.

туција од страна на фирентинските власти, како лек за опаѓањето на популацијата и „содомијата“, види го и трудот на С. Trexler (1993):

„Како и другите италијански градови од 15 век, Фиренца верувала дека официјално спонзорираната проституција се бори против две неспоредливо поголеми морални и општествени зла: машката хомосексуалност - за чиешто практикување се сметало дека ја укинува разликата меѓу половите, а со неа и сите останати разлики и правила на однесување - и опаѓањето на потчинетата популација како резултат на недоволниот број бракови“ (стр. 32).

Трекслер укажува дека истата спрега помеѓу ширењето на хомосексуалноста, опаѓањето на популацијата и спонзорирањето на јавната проституција може да се најде и во Лука, Венеција и Сиена на крајот од 14 и почетокот на 15 век, додека „на почетокот од 15 век, проповедниците и државниците (од Фиренца) цврсто верувале дека ниеден град во кој мажите и жените изгледаат исто не може долго да опстане... еден век подоцна се прашувале дали може да опстане ако жените од (високите) класи не можат да се разликуваат од проститутките од јавните куќи“.

Ако биле поразени, тоа е затоа што сите сили на феудалната власт - благородништвото, црквата и буржоазијата - се здружиле против нив, и покрај нивните традиционални поделби, од страв од пролетерско востание. Сликата која ја имаме наследено, за буржоазијата во непрекината војна со благородништвото, која на својот барјак го истакнува барањето за еднаквост и демократија, е мошне искривена. До доцниот среден век, каде и да погледнеме, од Тоскана до Англија и Ниските земји, гледаме како буржоазијата веќе склучува сојуз со благородништвото во подјармувањето на ниските класи.³³ Имено, во селаните и демократски ориентираните ткајачи и чевлари од градовите, буржоазијата препознала непријател многу поопасен од благородништвото - непријател заради кој буржуите биле спремни да ја жртвуваат и за нив толку саканата политичка автономија. Според тоа, по два века борби за стекнување целосен суверенитет внатре градските сидини, урбаната буржоазија била таа која повторно ја воспоставила власта на благородништвото, доброволно потчинувајќи се на владеењето на принцевите, што претставува првиот чекор кон апсолутистичката држава.

³³ Во Тоскана, каде што демократизацијата на политичкиот живот отишла подалеку отколку во кој било друг дел од Европа, до половината на 15 век дошло до пресврт во таа тенденција и обновување на власта на благородништвото, со што трговската буржоазија сакала да го спречи подемот на пониските класи. Во тоа време, веќе дошло до органско претопување помеѓу трговските и благородничките семејства, преку бракови и поделба на привилегиите. Тоа ја укинало општествената мобилност, која била главното достигнување на урбаното општество и комуналниот живот во средновековна Тоскана (Luzzati 1981: 187, 206).

2. Акумулацијата на труд и деградацијата на жените: „Акумулација на труд“

„Се прашувам, не потекнуваат ли сите војни, крвопролевања и беда од тоа што еден човек се обидел да загосподари со друг?... И нема ли таа беда да исчезне... кога сите ограноци од човештвото ќе гледаат на земјата како на заедничко богатство.“ - Церард Винстенли, *Новиот закон на праведноста*, 1649 (Gerrard Winstanley, *New Law of Righteousness*)

„За него таа беше фрагментирана стока, за чиешто чувства и избори ретко кога водеше сметка: нејзината глава и срце беа отсечени од нејзиниот грб и раце, одвоени од нејзината матка и вагина. Нејзиниот грб и мускули беа присилени на полска работа... од нејзините раце се бараше да го негуваат и хранат белиот човек... Нејзината вагина, која служеше за сексуално уживање, беше портата кон нејзината матка, која беше предмет на неговата капитална инвестиција - капиталната инвестиција беше сексуалниот чин, а така настанатото дете, акумулираниот вишок.“ - Барбара Омоладе, „Срце на темнината“, 1983 (Barbara Omolade, „Heart of Darkness“, 1983)

Вовед

Развојот на капитализмот не бил единствениот можен одговор на кризата на феудалното владеење. Ширум Европа, големите комуналистички социјални движења и востанија против феудализмот со себе носеле ветување за ново, егалитарно општество, изградено врз темелите на општествената рамноправност и соработка. Меѓутоа, до 1525, нивниот најсилен израз, „Селанската војна“ во Германија или, како што ја нарекува Петер Блик-ле (Peter Blickle), „револуцијата на обичниот човек“, била разбиена.¹ Во одмаздата се ма-

¹ Петер Бликле се противи на концептот на „селанска војна“, со оглед на социјалниот состав на таа револуција, која во своите редови имала многу занаетчии, рудари и интелектуалци. Селанската војна ја комбинира идеолошката софистицираност, изразена во дванаесетте „точки“ изнесени од бунтовниците, и силната воена организација. Дванаесетте „точки“ вклучувале: одбивање на кметовската врзаност за земјата, намалување на даноците, укинувањето на законот за ловокрадство, право на собирање дрва, олеснување на работната обврска, намалување на рентите, право на користење на заедничките добра и укинување на данокот на смрт (Blickle 1985: 195–201). Исклучителната воена сила која бунтовниците ја покажале, делумно потекнувала од професионалните војници кои учествувале во бунтот, вклучувајќи ги и *Landsknechte* - познатите швајцарски војници, кои во тоа време биле елитни платенички трупи во Европа. *Landsknechte* ги предводеле селанските војски, ставајќи го своето воено знаење во нивна служба и, во разни случаи, одбивале да се борат против бунтовниците. Во еден случај, своето одбивање го објасниле со тоа што и тие потекнуваат од селаните и дека тие се оние кои во време на мир ги издржуваат. Кога станало јасно дека не може да им се верува, германските

сакрирани речиси сто илјади бунтовници. Потоа, во 1535, „Новиот Ерусалем“, обидот на анабаптистите од Минстер да го остварат царството божјо на земјата, исто така завршува со крвопролевање, при што движењето веројатно претходно било поткопано однатре, со патријархален пресврт на неговите водачи, кои наметнале полигамија со што предизвикале противење на жените во своите редови.² Со тие порази, проследени со ширењето на ловот на вештерки и последиците од колонијалната експанзија, завршува револуционерниот процес во Европа. Сепак, вооружената сила, сама по себе, не можела да ја спречи кризата на феудализмот.

До доцниот среден век, феудалната економија била осудена на пропаст, соочена со наталожувањето на кризата која траела повеќе од еден век. Нејзините размери можеме да ги согледаме врз основа на некои основни податоци, кои покажуваат дека помеѓу 1350 и 1500, дошло до голема промена во односите на моќ помеѓу работниците и газдите. Реалната надница пораснала за 100%, цените опаднале за 33%, рентите исто така забележале пад, работниот ден се скратил и се појавила тенденција кон локална самодоволност.³ Доказ за хроничната деакумулација до која дошло во тој период е и песимизмот на тогашните трговци и земјопоседници, како и мерките кои европските држави ги преземале за да го заштитат пазарот, сузбијат конкуренцијата и примораат луѓето на работа во наметнати услови. Како што покажуваат записите од феудалните земјопоседнички регистри, „работата не вредела ни доручек“ (Dobb 1963: 54). Феудалната економија не можела да се репродуцира, ниту пак капиталистичкото општество можело да „еволуира“ од неа, затоа

принцеви ги мобилизирале трупите на Швапската лига, доведени од далечните области, со цел да го скршат отпорот на селаните. За историјата на *Landsknechte* и нивното учество во Селанската војна, види Reinhard Baumann, *I Lanzichenecchi* (1994: 237–256).

² Во политичка смисла, анабаптистите биле спој од „социјалните движења од доцниот среден век и новото антиклерикално движење, поттикното од реформацијата“. Како и средновековните еретици, го осудувале економскиот индивидуализам и алчноста и се залагале за некој вид на христијански комунизам. Нивното освојување на Минстер се случило непосредно по Селанската војна, кога немирите и градските буни се прошириле од Франкфурт на Келн и други градови во северна Германија. Во 1531 г., занаетчиите ја презеле контролата над Минстер, го преименувале во Нов Ерусалем и под влијание на прогонетите холандски анабаптисти, во него воспоставиле комунална управа, заснована на делење на доброта. Како што пишува По-Чиа Хсиа, документите за Нов Ерусалем се уништени, така што за него знаеме само врз основа на раскажувањата на неговите непријатели. Затоа не треба да претпоставиме дека сè се одвивало како што е кажано. Според расположивите записи, жените од градот на почеток уживале висок степен на слобода; на пример, „можеле да се разведат од своите неверни мажи и склучат нови бракови“. Ситуацијата се променила во 1534 г., со одлуката на реформираната влада да ја воведо полигамијата, што предизвикало „активно спротивставување“ на жените, кои наводно биле изложени на апсења, па дури и погубувања (Po-Chia Hsia 1988a: 58–59). Не е јасно зошто е донесена таа одлука. Но таа епизода заслужува подетално истражување, ако се има предвид одлучувачката улога на занаетчиите во „транзицијата“ во однос на жените. Всушност, знаеме дека занаетчиите во неколку земји се залагале за протерување на жените од надничарските работни места, а ништо не укажува ниту дека се противеле на прогонот на вештерките.

³ За зголемувањето на реалните надници и падот на цените во Англија, види North и Thomas (1973: 74). За движењето на надниците во Фиренца, види Carlo M. Cipolla (1994: 206). За падот на вредноста на производството во Англија, види R. H. Britnell (1993: 156–171). За стагнацијата на земјоделското производство во голем број европски земји, види B. H. Slicher Van Bath (1963: 160–170). Родни Хилтон тврди дека во тој период дошло до „контракција на руралната и индустриската економија... која веројатно прво ја почувствувала владејачката класа... Благородничките приходи, како и индустриските и трговските профити, почнале да опаѓаат... Буните во градовите го дезорганизираа индустриското производство, а буните во селата го зајакнале отпорот на селаните кон плаќањето закуп. На тој начин рентите и профитот опаднале уште повеќе“ (Rodney Hilton 1985: 240–241).

што самодоволноста и новите високи надници овозможувале „благосостојба на луѓето“, но ја „исклучувале можноста за капиталистичка благосостојба“ (Marx 1909, Vol. 1: 789).

Токму во одговорот на таа криза, европската владејачка класа покренала глобална офанзива, која во наредните три века ќе ја промени историјата на планетата, поставувајќи ги темелите за капиталистички светски систем, во неуморниот обид да присвои нови извори на богатство, да ја прошири својата економска база и новите работници да ги стави под своја контрола.

Како што знаеме, „освојувањето, поробувањето, пљачкосувањето, убивањето, накратко силата“, биле столбовите на тој процес (*Ibid.*: 785). Оттаму, концептот на „премин во капитализам“ во многу што е фикција. Британските историчари од четириесеттите и педесеттите години на 20 век имаа обичај да зборуваат за период - од приближно 1450 до 1650 - во кој феудализмот во Европа се распаѓал, без да го замени некој нов општествено-економски систем, иако елементите на капиталистичкото општество почнале да попрамаат облик.⁴ Според тоа, концептот за „премин“ ни помага да размислуваме за долг период на промени и општества во кои капиталистичката акумулација коегзистирала со политичките формации кои сè уште не биле јасно капиталистички. Меѓутоа, тој поим подразбира постепен, линеарен развој, иако периодот на кој се однесува бил еден од најкрвавите и најиспрекинати во светската историја - период во кој дошло до апокалиптична преобразба и кој историчарите можат да го опишуваат само со најостри изрази: Железно доба (Kamen), Доба на грабеж (Hoskins) и Доба на камшик (Stone). Поимот „премин“ не може да ги евоцира промените кои го отвориле патот за напредување на капитализмот, како ни силите кои го обликувале. Затоа тој поим во оваа книга ќе го користам пред сè во темпорална смисла, онаму каде што говорам за општествени процеси карактеристични за „феудалната реакција“ и развојот на капиталистичките односи, заедно со Марксовиот концепт на „првобитна акумулација“, иако се согласувам со оние негови критичари кои сметаат дека мораме одново да го промислиме марксистичкото толкување на акумулацијата.⁵

Маркс поимот „првобитна акумулација“ го воведува на крајот од првиот том на *Капиталот*, за да го опише општественото и економско реструктурирање кое европската владејачка класа го започнала како одговор на кризата на акумулацијата, како и за (во полемиката со Адам Смит)⁶ да го утврди следното: (1) капитализмот не би можел да се

⁴ За Морис Доб (Maurice Dobb) и дебатата за преминот кон капитализам, види Harvey J. Kaye, *The British Marxist Historians*. New York: St. Martin's Press, 1984, 23–69.

⁵ Меѓу критичарите на Марксовото сфаќање на „првобитната акумулација“ се наоѓаат и Самир Амин (Samir Amin, 1974) и Марија Миес (Maria Mies, 1986). Додека Самир Амин се фокусира на Марксовиот евроцентризам, Марија Миес го нагласува Марксовото слепо гледиште за експлоатацијата на жените. Поинаква критика се среќава кај Јан Мулије Бутан (Yann Moulier Boutang, 1998), кој го обвинува Маркс за создавањето впечаток дека целта на владејачката класа во Европа била ослободување од непотребната работна сила. Мулије Бутан истакнува дека важело спротивното: експропријацијата на земјиштето имала за цел да ги врзе работниците за нивните работни места, а не да ја поттикне нивната мобилност. Прва грижа на капитализмот - инсистира Мулије Бутан - отсекогаш била да го спречи бегаштвото на работната сила (стр. 16–27).

⁶ Како што укажува Мајкл Перелман (Michael Perelman, 1985: 25–26), поимот „првобитна акумулација“ всушност го сковал Адам Смит, а Маркс го отфрлил заради неговиот аисториски карактер во Смитовата употреба. „За да ја истакне својата оддалеченост од Смит, Маркс го додава pejоративниот префикс „таканаречена“ на насловот на последниот дел од првиот том на *Капиталот*, кој го посветил на првобитната акумулација. Во суштина, Маркс ја отфрлил Смитовата мистична „претходна“ акумулација за да го насочи вниманието кон вистинското историско искуство“.

развие без претходна концентрација на капитал и труд; и дека (2) раздвојувањето на работникот од средствата за производство, а не воздржувањето на богатите, е извор на капиталистичкото богатство. Оттаму, првобитната акумулација е корисен концепт, затоа што ја поврзува „феудалната реакција“ и развојот на капиталистичката економија, и ги препознава историските и логичките услови за развојот на капиталистичкиот систем, каде што „примитивното“ (првобитното) укажува како на предусловите за постоењето на капиталистички односи, така и на одреден временски настан.⁷

Меѓутоа, Маркс првобитната акумулација ја анализира исклучиво од гледиште на надничарскиот индустриски пролетаријат: според него, главниот протагонист на револуционерниот процес на неговото време и засновањето на идното комунистичко општество. Оттаму, во неговото согледување, првобитната акумулација суштински се состои во експропријација на земјата од европското селанство и создавањето „слободен“, независен работник, иако го признава следното:

„Откривањето злато и сребро во Америка, истребувањето, поробувањето, погребувањето на домородното население во рудници, почетокот на освојување и пљачкосувањето на југоисточна Азија, претворањето на Африка во резерват за комерцијален лов на црни кожи... се главните моменти на првобитната акумулација...“ (Marx 1909, Vol. 1: 823)

Маркс увидува и дека „голем дел од капиталот кој денес се појавува во Соединетите Држави, без никаква потврда за потеклото, до вчера се наоѓаше во Англија, како капитализирана крв на деца“ (*Ibid.*: 829–30). За разлика од тоа, во неговиот дел никаде не се споменуваат длабоките трансформации кои капитализмот ги предизвикал во репродукцијата на работната сила и општествената положба на жената. Ниту некаде во својата анализа на првобитната акумулација го споменува „Големиот лов на вештерки“ од 16 и 17 век, иако таа државно спонзорирана кампања на застрашување била од клучно значење за поразот на европското селанство и забрзувањето на неговото протерување од земјата, со која дотогаш се располагало заеднички.

Во ова и во наредното поглавје ги дискутирам тие процеси, особено во Европа, и го тврдам следното:

1. Одземањето на средствата за издржување на европските работници и присилувањето на американските и африканските староседелци на робовска работа по рудниците и плантажите на „Новиот свет“, не биле единствениот начин за создавање и „акумулирање“ на светскиот пролетаријат.
2. Тој процес изискувал трансформација на телото во работна машина и присилување на жените на репродукција на работната сила. Пред сè, тоа изискувало уништување на моќта на жените, што како во Европа така и во Африка, е остварено преку истребување на „вештерките“.

⁷ За односот помеѓу историската и логичката димензија на „првобитната акумулација“ и неговите импликации по современите политички движења, види Massimo De Angelis, „Marx and Primitive Accumulation. The Continuous Character of Capital's 'Enclosures'“. Објавено во *The Commoner*, N. 2, septembar 2001, www.commoner.org.uk; Fredy Perlman, *The Continuing Appeal of Nationalism*, Detroit, Black & Red, 1985 (Објавено на македонски како Фреди Перлман, *Постојаната привлечност на национализмот*, на www.anarhistickabiblioteka.org); и Mitchel Cohen, „Fredy Perlman: Out in Front of a Dozen Dead Oceans“ (необјавен ракопис, 1998).

3. Според тоа, првобитната акумулација не е просто акумулација и концентрација на употребливата работна сила и капиталот. Тоа е и *акумулација на разликите и поделба внатре работничката класа*, со што хиерархиите засновани на родот, како и на „расата“ и староста, стануваат конститутивни елементи на класното владеење и формирањето на модерниот пролетаријат.
4. Оттаму, не можеме капиталистичката акумулација да ја поистовестиме со ослободувањето на работниците и работничките, како што (меѓу другите) тоа го имаат направено многу марксиста, или напредокот на капитализмот да го гледаме како одраз на историскиот прогрес. Напротив, капитализмот создал уште побрутални и поподмолни облици на поробување, на тој начин што во телото на пролетаријатот внел длабоки поделби, кои послужиле за интензивирање и прикривање на експлоатацијата. Во добар дел благодарение токму на тие наметнати поделби - особено на онаа помеѓу жените и мажите - капиталистичката акумулација и денес продолжува да го пустоши животот во секое коше од планетата.

Капиталистичката акумулација и акумулацијата на труд во Европа

Капитализмот, пишува Маркс, се појавува на лицето на земјата прекриен со крв и прашина од главата до петите (1909, Vol. 1: 834). И навистина, кога ќе го погледнеме почетокот на капиталистичкиот развој, стекнуваме впечаток дека се наоѓаме сред некој огромен концентрационен логор. Во „Новиот свет“ имаме потчинување на староседелските популации на режимите *mita* и *cuatrchil*,⁸ под кои мноштво луѓе биле приморани на површината на земјата да изнесуваат сребро и жива од рудниците во Хуанкавелика и Потоси. Во источна Европа се среќаваме со „второто кметство“, кое за земјата врзува селани кои никогаш порано не биле кметови.⁹ Во западна Европа ги имаме „оградувањето“, ловот на вештерки, жигосувањето, камшикувањето, затворањето скитници и просјаци во новоизградените работни и поправни домови, моделите на идниот затворски систем. На хоризонтот се укажува подемот на трговијата со робови, додека на морињата бродовите веќе ги превезуваат изнајмените слуги и осуденици од Европа во Америка.

⁸ За опис на системите на *encomienda*, *mita* и *catequil*, види (меѓу другото) André Gunder Frank (1978), 45; Steve J. Stein (1982); и Inga Clendinnen (1987). Според описот на Гундер Франк, *encomienda* била „систем под кој правото на располагање со трудот на индијанските заедници било пренесено на шпанските земјопоседници“. Но во 1548 г., Шпанците „почнале *encomienda de servicio* да ја заменуваат со *repartimiento* (наречен *catequil* во Мексико и *mita* во Перу), кој од поглаварот на индијанските заедници изискувал на шпанските *jefe repartidor* (судии за распределба) да им обезбедат одреден број на работни места месечно... Потоа, шпанските службеници таа работна сила ја дистрибуирале меѓу овластените претприемачи-работодавци, од кои се очекувало на работниците да им исплаќаат некоја минимална надница“ (1978:45). За настојувањата на Шпанците во Мексико и Перу да обезбедат задолжителна работа за време на различните фази на колонизацијата и катастрофалната последница на тоа врз колапсот на домородната популација, види Gunder Frank (*ibid.*: 43–49).

⁹ За дискусија во врска со „второто кметство“, види Immanuel Wallerstein (1974) и Henry Kamen (1971). Овде е важно да се нагласи дека селаните приморани на новото кметство сега произведувале за меѓународниот пазар на житарки. Со други зборови, и покрај навидум назадниот карактер на работниот однос кој им бил наметнат, во новиот режим тие станале составен дел од капиталистичката економија во развој и меѓународната капиталистичка поделба на трудот.

Она што можеме да го заклучиме врз основа на тоа сценарио е дека силата била главниот лост, главниот економски фактор во процесот на првобитната акумулација,¹⁰ затоа што капиталистичкиот развој подразбирал огромен скок во богатството кое владејачката класа го присвојувала и бројот на работници кои ги ставила под своја контрола. Со други зборови, првобитната акумулација се состоела од огромна акумулација на работна сила - „мртов труд“, во облик на ограбени добра и „жив труд“, во облик на човечки битија употребливи за експлоатација - остварена во размери невидени во дотогашната историја.

Значајно е тоа што во текот на првите три века од своето постоење, капиталистичката класа покажувала тенденција ропството и другите облици на принудна работа да ги наметне како главен работен однос - тенденција ограничена само од отпорот на работниците и опасноста од исцрпување на работната сила.

Тоа не важело само за американските колонии, каде што во текот на 16 век се формирала економија заснована на присилна работа, туку и за Европа. Подоцна ќе го дискутирам значењето на ропскиот труд и плантажниот систем за капиталистичката акумулација. Овде сакам да нагласам дека и во Европа, во текот на 15 век, ропството, никогаш целосно укинато, било обновено.¹¹

Како што документира италијанскиот историчар Салваторе Боно (Salvatore Bono), кому ја должиме најобемната студија на ропството во Италија, во текот на 16 и 17 век, во медитеранските земји имало многу робови, а нивниот број пораснал по Битката кај Лепанто (1571) и ескалацијата на непријателството со исламскиот свет. Боно проценува дека во Неапол живееле 10.000 робови, а во целото Наполитанско кралство околу 25.000 (еден процент од вкупното население). Слични бројки важат и за другите италијански градови, како и за јужна Франција. Во Италија бил развиен систем на јавно ропство, во кој градските власти приморувале илјадници грабнати странци - предци на денешните илегални имигрантски работници - да извршуваат разни јавни работи или да ги изнајмуваат на приватни лица за работа во земјоделството. Многумина биле осудени на галии, каде еден од најважните работодавци била ватиканската флота (Bono 1999: 6–8).

Ропството е „оној облик (на експлоатација) кон кој се стреми секој газда“ (Dockes 1982: 2). Европа не била исклучок. Тоа мора да се нагласи за да се разбие претставата за посебната врска меѓу ропството и Африка.¹² Но ропството во Европа останало ограничен

¹⁰ Овде ги повторувам зборовите на Маркс од првиот том на *Капиталот*: „Силата е... сама по себе, економска сила“ (1909: 824). Многу понеубедлива е следната Марксова забелешка: „Силата е бабица на секое старо општество бремено со ново“ (*ibid.*). Прво, бабиците на свет носат живот, а не деструкција. Таа метафора сугерира и дека капитализмот се „развиј“ од сили кои созреваа во утробата на феудалниот свет - претпоставка која и самиот Маркс ја отфрла во својата расправа за првобитната акумулација. Споредбата на силата со генеративната моќ на бабицата става добродушен превез врз процесот на акумулација на капиталот, сугерирајќи нужност, неминовност и, во крајна линија, прогрес.

¹¹ Ропството во Европа никогаш не било укинато и преживеало во одредени џебови, главно како женско домашно ропство. Но, кон крајот на 15 век, Португалците повторно почнуваат да увезуваат робови, главно од Африка. Обидите за наметнување на ропството продолжиле и во Англија во текот на 16 век, резултирајќи (по воведувањето на социјалната помош) со изградба на работни затвори и поправни домови, во што Англија била пионер.

¹² Види Samir Amin (1974). Нагласувањето на фактот дека ропството во Европа постоело во 16 и 17 век (и подоцна), значајно е и затоа што европските историчари често го „забораваат“ тоа. Салваторе Боно вели дека тој самонаметнат заборава е производ на „грабањето околу Африка“, кое се оправдувало како мисија која ќе го укине ропството на африканскиот континент. Боно тврди дека европските елити не можеле да признаат дека во Европа, наводната колевка на демократијата, меѓу вработените постоеле робови.

фемонен, со оглед дека материјалните услови за него не постоеле, иако стремежот на работодавците кон него сигурно бил силен, ако се има предвид дека ропството во Англија е прогласено за незаконско дури во 18 век. Обидот повторно да се воведат кметството исто така не успеал, освен на исток, каде што слабата населеност одела во корист на земјопоседниците.¹³ На запад, обновувањето на кметството било спречено од отпорот на селаните, кој кулминирал со „Селанските војни“ во Германија. Широкиот организациски фронт, кој се развивал во три земји (Германија, Австрија и Швајцарија), ги здружил работниците од сите области (селаните, рударите, занаетчиите, како и некои од најдобрите германски и австриски уметници)¹⁴ во таа „револуција на обичните луѓе“, која означила пресвртна точка во европската историја. Како и Болшевичката револуција во Русија во 1917, таа од темел ги протресла моќниците, претопувајќи се во нивната свест со анабаптистичкото заземање на Минстер, на тој начин оправдувајќи ги нивните стравувања за меѓународен заговор кој има за цел уривање на нивното владеење.¹⁵ По поразот на револуцијата, кој се случил истата година кога и освојувањето на Перу, и кој Албрехт Дирер (Albrecht Dürer) го одбележал со својата графика „Споменик на поразените селани“ (Thea 1998: 65, 134–35), наследила немилосрдна одмазда. „Илјадници лешеве лежеле меѓу Тирингија и Алзас, по полињата, шумите, во ендеците на илјадниците разурнати, запалени замоци... убиени, мачени, набиени на колци, расчеречени“ (*Ibid.*: 146, 153). Но, времето не можело да се врати назад. Во разни делови на Германија, како и на други територии зафатени од војната, обичајните права останале на сила; опстанале дури и некои облици на локалната територијална управа.¹⁶

¹³ Immanuel Wallerstein (1974), 90–95; Peter Kriedte (1978), 69–70.

¹⁴ Паоло Теа (Paolo Thea, 1998) уверливо ја реконструира приказната за германските уметници кои застанале на страна на селаните:

„За време на протестантската реформација, некои од најдобрите германски уметници од 16 век ги напуштиле своите лаборатории за да им се придружат на селаните во борбата... Пишувале нацрт документи инспирирани од начелата на евангелската сиромаштија, заедничкото делење добра и прераспределба на богатството. Понекогаш... земале оружје во рака за да ја поддржат таа цел. Бескрајниот список на оние кои по воениот пораз од мај-јуни 1523 г. се соочиле со свирепоста на пропишаните казни, кои победниците безмилосно ги спроведувале над поразените, вклучува и некои славни имиња. Меѓу нив се и Ратгет (Jörg Ratget), фрлен во зандана во Форцхајм (Штутгарт), Филип Дитман (Philipp Dietman), кому му била отсечена главата и Рајменшнајдер (Tilman Riemenschneider), кој бил расчеречен - обајцата до Вирцбург - како и Гриневалд (Matthias Grünewald), прогонуван од дворот во Мајнц, за кој работел. Холбајн Помладиот (Hans Holbein der Jüngere) бил толку вознемирен со таквите случувања што побегнал од Базел, град разорен од верските судири.“

Во Швајцарија, Австрија и Тирол, уметниците исто така учествувале во Селанската војна, вклучувајќи ги и оние како Лукас Кранх Постариот (Lucas Cranach) и безброј помалку познати сликари и бакоресци (*ibid.*: 7). Теа укажува дека длабоката посветеност на уметниците на целите на селаните се препознава и во новото вреднување на руралните мотиви кои го опишуваат селскиот живот - селани кои танцуваат, животни, билки - во германската уметност од 16 век (*ibid.*: 12–15, 73, 79, 80). „Селскиот предел оживеал... Во востанието попримил карактер, кој вредело да се опишува“ (*ibid.*: 155).

¹⁵ Европските власти од 16 и 17 век токму низ Селанската војна и анабаптизмот го толкувале и задружувале секој облик на општествен протест. Оддеците на анабаптистичката револуција се чувствувале и во Англија и Франција, поттикнувајќи крајно ревносна и строга реакција на секој предизвик упатен кон постоечката власт. „Анабаптист“ станало клетва, погрден израз и синоним за злосторнички намери, како што, во педесеттите години од 20 век во Соединетите Држави, бил изразот „комунист“ или како што денес е „терорист“.

¹⁶ Селската власт и привилегии опстанале во зафрлените делови на некои градови-држави. Во некои територијални држави, селаните „и понатаму одбивале да ги плаќаат долговите и даноците, како и работ-

Тоа бил исклучок. Онаму каде што отпорот на работниците со повторното воведување на кметството не можел да се скрши, одговорот бил протерување на селаните од нивната земја и воведување присилна наемна работа. Работниците кои се обидуваае независно да се вработат или да ги напуштат своите работодавци, биле казнувани со затвор или дури и смрт, во случај на повторен престап. „Слободниот“ пазар на труд не се развил во Европа сè до 18 век, а дури и тогаш договорната наемна работа можела да се добие само по цена на упорна борба, и тоа само за ограничена група работници, најмногу за мажите и возрасните. Меѓутоа, фактот дека ропството и кметството не можеле да се обноват значело дека кризата на работната сила во Европа, која го одбележила доцниот среден век, продолжила до 17 век, влошена од стремежот за максимизација на искористувањето на трудот, што ја загрозило репродукцијата на работната сила. Таа контрадикторност - која и понатаму го одликува капиталистичкиот развој¹⁷ - најдраматично експлодирала во американските колонии, каде што работата, болестите и дисциплинските казни уништиле две третини од домородната популација, во текот на неколкуте децении по освојувањето.¹⁸ Истата контрадикторност може да се најде и во срцето на трговијата со робови и експлоатацијата на робовскиот труд. Милиони Африканци умреле заради неподносливите животни услови во кои биле втурнати за време на „Преминот“ (преку Атлантикот) и на плантажите. Никогаш во Европа експлоатацијата на работната сила не попримила такви геноцидни размери, освен за време на нацистичкиот режим. И покрај сето тоа, во

ната обврска“; „ме оставаат да викам и ништо не ми даваат“, се жалел игуменот од Шусенрид, мислејќи на оние кои работеле на неговата земја (Blickle 1985: 172). Во Горна Швабија, иако кметството не било укинато, некои од главните селански жалби, околу наследните и брачните права, биле уважени со Спогодбата од Меминген во 1526 г. „И во Горна Рајна, во некои области дошло до спогодби позитивни за селаните“ (*ibid.*: 172–74). Во Швајцарија, во Берн и Цирих, кметството било укинато. За подобрување на судбината на „обичниот човек“ се преговарало и во Тирол и Салцбург (*ibid.*: 176–79). Но „вистинското дете на револуцијата“ биле територијалните пленуми, воспоставени во Горна Швабија по 1525 г., кои ги поставиле темелите на системот на самоуправа, кој останал на сила сè до 19 век. Новите територијални пленуми, кои се појавиле по 1525 г., „[исполниле] во ослабен облик, едно од барањата од 1525 г.: обичниот човек да мора да биде дел од територијалната управа, покрај благородништвото, свештенството и градовите“. Бликле заклучува: „Секаде каде што била остварена таа цела, не можеме да кажеме дека земјопоседниците ја крунисале својата победа и со онаа политичката, со оглед дека владетелот и понатаму зависел од согласноста на обичниот човек. Дури подоцна, во текот на формирањето на апсолутистичката држава, владетелот успеал да се ослободи од таа согласност“ (*ibid.*: 181–82).

¹⁷ Посочувајќи на сè поголемата пауперизација која капиталистичкиот развој ја предизвикал ширум светот, францускиот антрополог Клод Меијасу (Claude Meillassoux) во својата книга *Жените, храната и капиталот* (*Femmes, greniers et capitaux*, 1975; *Maidens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Community*, 1981) тврди дека таквата контрадикторност го осудува капитализмот на криза во иднина: „На крајот, империјализмот - како средство за репродукција на евтина работна сила - го води капитализмот во голема криза; имено, иако и понатаму има милиони луѓе... кои не се директно вклучени во капиталистички тип на вработување... колку од нив и понатаму се спремни да ги трпат општествените крахови, гладта и војните кои таквиот однос ги носи со себе со цел да опстанат и нахранат своите деца?“ (1981: 140).

¹⁸ Размерите на демографската катастрофа предизвикани од „колумбовската размена“ и понатаму се предмет на расправа. Проценките за опаѓањето на популацијата во Јужна и Средна Америка, во првиот век по Колумбо, многу се разликуваат, но современите научници се речиси едногласни во окарактеризување на неговите последици на ниво на американски холокауст. Андре Гундер Франк пишува: „За нешто повеќе од еден век, индијанското население опаднало за деведесет, па дури и деведесет и пет проценти, во Мексико, Перу и уште некои области“ (1978: 43). Слично на тоа, Нобл Дејвид Кук (Noble David Cook) тврди: „Веројатно девет милиони луѓе живееле во границите на денешно Перу. Еден век по контактот, бројот на жители изнесувал само една десеттина од оние кои живееле таму кога Европејците навлегле во андскиот свет“ (Cook 1981: 116).

16 и 17 век, приватизацијата на земјата и комодификацијата на општествените односи (одговорот на земјопоседниците и трговците на нивната економска криза), предизвикале општа сиромаштија, зголемување на смртноста и интензивен отпор, кои се заканувале да ја урнат новата капиталистичка економија. Според мене, тоа е историскиот контекст во кој треба да се смести историјата на жените и репродукцијата, во преминот од феудализмот кон капитализмот; имено, промените до кои напредокот на капитализмот довел во положбата на жените - особено на пролетерско ниво, како во Европа така и во Америка - пред сè биле диктирани од потрагата по нови извори на труд, како и по нови облици на мобилизација и поделба на работната сила.

За да го објаснам тоа, ги следам главните промени кои го обликувале напредокот на капитализмот во Европа - приватизацијата на жените и револуцијата на цените - покажувајќи дека тие, сами по себе, не биле доволни за воспоставување на самообновливиот процес на пролетаризација. Потоа, во општи црти, ги истражувам политиките со кои капиталистичката класа го дисциплинирала, репродуцирала и проширила европскиот пролетаријат, почнувајќи со нападот врз жените, чијшто исход е создавањето нов патријархален поредок, кој го дефинирам како „патријархат на надницата“. На крај, посочувам на производството на расни и сексуални хиерархии во колониите, истражувајќи во која мера тие можеле да формираат терен за судир или солидарност помеѓу староседелските, африканските и европските жени, како и помеѓу жените и мажите.

Приватизацијата на земја во Европа, производството на недостиг и раздвојувањето на продукцијата од репродукцијата

Од првите денови на капитализмот, осиромашувањето на работничката класа започнува со војна и приватизација на земјата. Тоа бил интернационален феномен. До средината на 16 век, европските трговци присвоиле најголем дел од земјата на Канарските острови и го претвориле во плантажи со шеќерна трска. Најмасивниот процес на приватизација на земјата и оградување се случил во Америка, каде што од почетокот на 18 век, Шпанците присвоиле една третина од комуналната домородна земја воспоставувајќи го системот *encomienda*. Загубата на земјата била и една од последиците на ловот на робови во Африка, кој многу тамошни заедници ги лишил од цветот на нивната младина.

Приватизацијата на земјата во Европа започнува на крајот од 15 век, напоредно со колонијалната експанзија. Таа попримила различни форми: протерување на закупците, поскапување на наемот и сè поголеми државни даноци кои ги принудувале луѓето на задолжување и продажба на земјата. Сите тие облици ги дефинирам како *присвојување на земјата*, затоа што дури и без примена на сила доаѓало до губење на земјата против волјата на поединците или заедницата, што го загрозувало нивниот опстанок. Мора особено да се споменат два облици на присвојување на земјата: војната - чиј карактер во тој период се променил, така што сега служел за промена на територијалните и економските аранжмани - и верската реформа.

„Пред 1494, војувањето во Европа главно се состоело од помали војни, во облик на краткотрајни и нередовни походи“ (Cunningham и Grell 2000: 95). Војните често се воделе на лето, за на селаните да им се даде време да ја завршат жетвата; војските потоа долго

би стоеле една спроти друга, без многу акција. Но, до 16 век, војните станале почести и поинакви, делумно заради технолошките иновации, но најмногу затоа што европските држави, со помош на богатите финансиери, почнале да се насочуваат кон територијални освојувања за да ги решат своите економски кризи. Воените походи станале подолги. Војските десеткратно се зголемиле и станале постојани и професионализирани.¹⁹ Најмугвани се платеници, кои немале врска со локалното население; а целта на војувањето била елиминација на непријателот, така што војната зад себе оставала пусти села, полиња прекриени со лешеве, глад и епидемии, како на сликата на Албрехт Дирер, „Четириот јавачи на апокалипсата“ (1498).²⁰ Тој феномен, чие трауматично влијание на населението го одразуваат бројни уметнички дела, го променил земјоделскиот пејзаж на Европа.

Многу договори за наем биле поништени и во текот на протестантската реформација, кога црковната земја била конфискувана, што започнало со голем грабеж на земја од страна на повисоките класи. Во Франција, општата глад за црковна земја на почетокот ги обединила ниските и високите класи во рамки на протестантското движење; но кога земјата била грабната, почнувајќи од 1563, очекувањата на занаетчиите и обичните работници – кои, „со страст настаната од огорченост и надеж“, барале експропријација на црковниот имот и биле мобилизирани со ветувањето дека и тие ќе го добијат својот дел – биле изневерени. Измамани биле и селаните, кои станале протестанти за да се ослободат од десетокот. Кога се кренале во одбрана на своите права, тврдејќи дека „Евангелието ветува земја за сите и нивно ослободување“, биле дивјачки нападнати заради повикување на бунт²¹ (*ibid.*: 192). И во Англија, најголемиот дел од земјата ги променил сопствениците во име на верската реформа. Хоскинс (W. G. Hoskin) тоа го опишува како „најголемиот пренос на земја во историјата на Англија, уште од норманското освојување“ или многу поконцизно, како „Големиот грабеж“.²² Меѓутоа, приватизацијата на земјата во Англија

¹⁹ За промената во карактерот на војувањето во рана модерна Европа, види Cunningham и Grell (2000), 95–12; Kaltner (1998). Канингем и Грел пишуваат: „Во деведесеттите години од 15 век, голема војска броела 20.000 луѓе, до половината на 16 век била двојно поголема, за на крајот од Триесетгодишната војна водечките европски држави да имаат активни војски од речиси 150.000 луѓе“ (2000: 95).

²⁰ Гравурата на Албрехт Дирер не е единствен приказ на „Четворицата јавачи“. Тука се и оние на Лукас Кранах (1522) и Матеус Мериан (Matheus Merian, 1630). Приказите на бојни полиња, колежи на војници и цивили, села во пламен, низи од обесени тела, се пребројни за да се споменуваат. Војната веројатно била главна тема на сликарството од 16 и 17 век, продирајќи во сите прикази, дури и оние навидум посветени на свети теми.

²¹ Тој исход ги открива двете души на реформацијата: народната и елитистичката, кои набрзо се поделиле на спротивни табори. Додека конзервативната страна на реформацијата ги нагласувала доблестите на работата и трупачето богатство, народната страна барала со општеството да управуваат „побожната љубов“, еднаквоста и комуналната солидарност. За класната димензија на реформацијата, види Henry Heller (1986) и Po-Chia Hsia (1988).

²² Црквата во Англија, пред реформацијата, поседувала помеѓу дваесет и пет и триесет проценти од селскиот имот. Од таа земја, Хенри XVIII продал шеесет и пет проценти (Hoskins 1976: 121–123). Оние кои имале најмногу корист од таа конфискација и потоа уште поревносно оградувајќи ја стекнатата земја, не биле старото благородништво, ниту оние кои најмногу зависеле од заедничките добра во своето издржување, туку пониското благородништво и „новите луѓе“, особено адвокатите и трговците, кои во имажинацијата на селаните биле олицетворение на алчноста (Cornwall 1977: 22–28). Токму на тие „нови луѓе“ селаните биле склони да го упатуваат својот гнев. Добар приказ на губитниците и добитниците во тој голем трансфер на земја кој го донела англиската реформација е табелата 15 кај Peter Kriedte (1983: 60), која покажува дека помеѓу дваесет и дваесет и пет проценти од земјата која црквата ја изгубила станала сопственост на пониското благородништво.

За влијанието на реформацијата во Англија врз закупот на земјам види и Кристофер Хил, кој пишува:

се одвивала главно преку „оградување“, феномен кој дотогаш толку се поврзувал со одземањето на „заедничките добра“ од работниците, што современите антикапиталистички активисти со него го означуваат секој напад врз општествените права.²³

„Оградувањето“ во 16 век бил технички поим, кој се однесувал на збирот стратегии со кои англиските лордови и богатите селани ја елиминирале заедничката сопственост над земјата и ги проширувале своите имоти.²⁴ Тоа главно означувало укинување на системот на отворени полиња, аранжман во кој селаните располагале со необележани парчиња земја на неоградени полиња. Оградувањето вклучувало и буквално кревање огради околу заедничките имоти и рушење на колибите на сиромашните селани, кои немале своја земја, но сепак можеле да преживеат благодарение на пристапот до заедничките добра врз основа на обичајното право.²⁵ Големи парцели земја биле оградени за да се направат ловишта, додека цели села биле урнати за да се добијат пасишта.

Иако оградувањето продолжило и во 18 век (Neeson 1993), уште во периодот пред реформацијата, на тој начин биле уништени повеќе од две илјади рурални заедници (Fryde 1996: 185). Уништувањето на селата било толку брутално што Круната во два наврати бара-ла истрага, прво во 1518, а потоа во 1548. Но и покрај тоа што биле формирани две кралски комисији, многу малку било направено за тој тренд да се запре. Наместо тоа, започнале жестоки судири, кои кулминирале со бројни востанија, пропратени со долги расправи за добрите и лошите страни на приватизацијата на земјата, кои продолжуваат и денес, заживеани со нападот на Светската банка врз последните заеднички добра на планетата.

„Не треба да се идеализираат манастирите како трпеливи земјопоседници за да се увиди дека има вистина во жалбите на современите дека новите сопственици го скратуваат и отежнуваат закупот и протеруваат закупците... Зарем не знаете, им вели Џон Палмер (John Palmer) на групата закупци кои ги исфрлал, дека со кралска милост се урнати сите куќи на поповите, калуѓерите и калуѓерките и дека сега дојде часот и ние центлмените да ги урнеме куќите на вас бедните никаквеци?“ (Hill 1958: 41).

²³ Види *Midnight Notes* (1990); види и *The Ecologist* (1993); и дебатата за „оградувањето“ и „заедничките добра“ во *The Commoner*, особено бр. 2 (септември 2001) и бр. 3 (јануари 2002).

²⁴ Оградувањето примарно значело „опкружување на парче земја со меѓа, ендеци или други препреки за слободниот приод на луѓе и животни, при што меѓата е знак за ексклузивна сопственост и окупација на земјата. На тој начин, со помош на оградувањето, заедничката употреба на земјата, обично проследена со одреден степен на заедничка сопственост над земјата, ќе биде укината и заменета со индивидуална сопственост и засебни поседи“ (G. Slater 1968: 1–2). Во текот на 15 и 16 век, колективната сопственост над земјата била укинувана на разни начини. Законските начини биле: а) кога една личност ги откупувала сите поседи и заедничките права кои припаѓале на нив; б) добивање посебна кралска дозвола за оградување или усвојување на закон за оградување во Парламентот; в) спогодба помеѓу земјопоседникот и закупецот, заверена во Судот на лордот канцелар; г) делумно оградување на неискористената земја од страна на земјопоседникот, според одредбите од Законот од Мертон (1235) и Вестминстер (1285). Меѓутоа, Роџер Менинг (Roger Manning) забележува дека „законските методи“... често прикривале употреба на сила, измама и заплашување против закупците“ (Manning 1998: 259). И Е.Б. Фрајд (E. B. Fryde) пишува дека „постојаното злоставување на закупците, во комбинација со заканите за исфрлување, штом се укаже законска можност“ и физичкото насилство, се користеле за да предизвикаат масовно протерување, „особено во бурните години на 1450–85 (односно, за време на Војната на розите)“ (Fryde 1996: 186). Томас Мор во *Утопија* (1516) ги изразува болката и пустошот предизвикани од таквите масовни протерувања кога зборува за овците кои станале толку алчни и диви што „ги јадат и голтаат и самите луѓе“. „Овците“ - додава - кои „јадат, уништуваат и проголтаат цели полиња, куќи и градови“.

²⁵ Во книгата *The Invention of Capitalism* (2000), Мајкл Перелман (Michael Perelman) го нагласува значењето на „обичајните права“ (на пример, правото на лов), забележувајќи дека тие често биле од животна значење, затоа што од нив зависела разликата помеѓу опстанок и целосна немаштија (стр. 38ff).

Накратко, аргументот на „модернизаторите“, од разни политички определувања, гласи дека приватизацијата на земјата ја зголемила ефикасноста на земјоделството и дека раселувањето до кое довела било значајно надоместено со големото зголемување на земјоделското производство. Наводно, земјата била исцрпена, и ако останела во рацете на сиромашните би престанала да раѓа - навестувајќи ја Герет Хардиновата „трагедијата на заедничките добра“ (Garret Hardin, „The Tragedy of the Commons“, *Science*, 1968).²⁶ Преземањето на земјата од страна на богатите овозможило нејзино закрепнување. Спред таа аргументација, паралелно со земјоделската иновација, оградувањето ја направило земјата попродуктивна, што го подобрило снабдувањето со храна. Од тоа гледиште, секое воздигнување на заедничкото располагање со земјата се отфрлува како „носталгија за минатото“, што би требало да значи дека земјоделскиот комунализам е назаден и неефикасен, а оние кои се залагаат за тоа се критикувани заради преголемата приврзаност за традицијата.²⁷

Но таа аргументација не држи. Приватизацијата на земјата и комерцијализацијата на земјоделството не го подобриле снабдувањето со храна на обичните луѓе, иако имало повеќе храна за пазарите и за извоз. На работниците им донеле два века гладување, како што и денес, дури и во најплодните делови од Африка, Азија и Јужна Америка, се шири неухранетоста, благодарение на неконтролираното уништување на заедничките земјишни посеји и политиката „извоз или смрт“, која ја наметнуваат програмите на Светската банка за „структурно прилагодување“. Ниту воведувањето нови земјоделски техники во Англија не можело да ја надокнади таа загуба. Напротив, развојот на аграрниот капитализам одел „рака под рака“ со осиромашувањето на селското население (Lis и Soly 1979: 102). За бедата до која довела приватизацијата на земјата сведочи и фактот дека само еден век по појавата на аграрниот капитализам, шеесет европски градови вовеле некој вид со-

²⁶ Есејот на Гарет Хардин за „трагедијата на заедничките добра“ (Garret Hardin, *Tragedy of the Commons*, 1968) беше едно од упориштата на кампањата во прилог на приватизацијата на земјата за време на седумдесеттите години од 20 век. Според Хардин, „трагедијата“ се состои во неминовноста на хобсијанскиот егоизам како детерминанта на човековото однесување. Според него, во некоја хипотетичка заедница, секој сточар сака да ја максимизира својата добивка без оглед на последиците на неговото делување по останатите сточари, така што „сите луѓе итаат кон уништување, секој следејќи го својот најдобар интерес“ (Наведено во Baden и Noonah, eds., 1998: 8–9).

²⁷ „Модернизацијата“ како одбрана на оградувањето има долга историја, но со неолиберализмот добива нова сила. Нејзин главен заговорник е Светската банка, која од владите на земјите од Африка, Азија, Јужна Америка и Океанија често бараше да ја приватизираат заедничката земја како услов за одобрување заеми (World Bank 1989). Класична одбрана на користа од зголемената продуктивност врз основа на оградувањето може да се најде кај Хариет Бредли (Harriett Bradley, *The Enclosures in England: An Economic Reconstruction*, 1968, првпат објавено во 1918). Поновата академска литература има усвоено поизедначен пристап кон проценката на трошоците и добивката, како во делата на Гордон Е. Мингај (Gordona E. Mingaya, 1997) и Роберт С. Даплесис (Roberta S. Duplessis, 1997: 65–70). Битката околу оградувањето денес ги надминува границите на научните дисциплини, така што тоа прашање го обработуваат и културолози. Пример за интердисциплинарен пристап е и збирката на Ричард Барт и Џон Мајкл Арчер (Richarda Burt и John Michael Archer), eds. *Enclosure Acts. Sexuality, Property and Culture in Early Modern England* (1994) - особено есеите на Џејмс Р. Симеон (James R. Simeon), „Landlord Not King: Agrarian Change and Interarticulation“ и на Вилијам Керол (William C. Carroll), „The Nursery of Beggary: Enclosure, Vagrancy, and Sedition in the Tudor-Stuart Period“. Вилијам Керол забележува дека уште во времето на Тудорите била развиена енергична одбрана на оградувањето, како и критика на заедничките добра, која ја заговарале гласноговорниците на класата на која оградувањето и било во интерес. Според тој пристап, оградувањето го поттикнало развојот на приватното претприемништво, кое од своја страна ја зголемило земјоделската продуктивност, додека заедничките добра биле „дувло и засолниште на крадци, никаквци и просјаци“ (Carroll 1994: 37–38).

цијална помош или се движеле во таа насока, при што скитниците станале меѓународен проблем (*Ibid.*: 87). Кон тоа веројатно придонел и порастот на популацијата; но неговото значење е пренагласено и тоа мора временски да се ограничи. Кон крајот на 16 век, речиси насекаде во Европа, популацијата стагнирала или опаѓала, само што овојпат работниците немале никаква корист од таквата промена.

Постојат и многу заблуди за ефикасноста на системот на отворени полиња во земјоделството. Неолибералните историчари тој систем го опишуваат како расипнички, но дури и некои заговорници на приватизацијата на земјата, како Јан де Врис (Jan de Vries, 1976), увиделе дека заедничкото располагање со земјата има многу предности. Тоа ги штитело селаните од лоша жетва, благодарение на различните парчиња земја до кои семејствата имале пристап; овозможувало и извршување на работата по соодветен распоред (со оглед дека секое парче земја барало посебно внимание во различно време), а го поттикнувало и демократскиот начин на живот, втемелен на самоуправа и самоодржливост, бидејќи сите одлуки - кога ќе почне жетвата, дали треба да се исуши некое мочуришно земјиште, колку животни можат да излезат на заедничките пасишта - ги носеле селските собранија.²⁸

Слично се гледало и на „заедничките добра“. Оцрнети во литературата од 16 век како извор на мрзливост и неред, заедничките добра биле од суштинско значење за репродукцијата на многу мали селани или безземјаша, кои преживувале само благодарение на слободниот пристап до ливадите на кои ги паселе кравите, или шумите, во кои собирале дрва, диви плодови и билки, или езерата и рибниците и други слободни простори на кои се собирале. Покрај тоа што го охрабрувале колективното одлучување и соработката, заедничките добра пружале и материјална основа за процут на селската солидарност и социјалност. Сите прослави, игри и собири на селската заедница се одвивале на заедничката земја.²⁹ Општествената функција на заедничките добра била од особена важност за жените, кои без многу права на земја и со помала општествена моќ, во голема мера зависеле од нив, во поглед на своето издржување, автономија и социјалност. Ако го парафразираме она што Алис Кларк (Alice Whitcomb Clark) го кажа за значењето на пазарот за жените во предкапиталистичка Европа, можеме да кажеме дека заедничките добра за жените биле и средиште на социјалниот живот, места на кои можеле да се сретнат, да разменат новости и да се посоветуваат, места на кои можел да се обликува женскиот поглед на комуналните случувања, независен од оној машкиот (Clark 1919, 1968: 51).

Таа мрежа на кооперативни односи, која Р. Х. Тоуни ја опишува како „примитивен комунизам“ на феудалното село, се урнала со укинувањето на системот на отворени полиња и оградувањето на заедничката земја (Tawney 1967). Со приватизацијата на земјата и поединечните работни договори наместо колективни, не дошло само до изумирање на кооперативниот земјоделски труд; се продлабочиле и економските разлики меѓу селското население, со оглед дека нагло се зголемил бројот на сиромашни безземјаша, кои немале ништо освен колиба и крава, и кое немале друг избор освен „на колена и со ша-

²⁸ De Vries (1976), 42–43; Hoskins (1976), 11–12.

²⁹ Заедничките добра биле место на народни прослави и други колективни активности, како што се спортски натпреварувања, игри и средби. Кога биле оградени, друштвеноста која била одлика на селската заедница била сериозно нарушена. Меѓу обредите на кои на тој начин им дошол крајот бил и „Молитвената процесција“ („Rogationtide perambulation“), годишна обиколка на полињата која требала да ги благослови идните жетви, но која сега била целосно оневозможена од оградите поставени околу полињата (Underdown 1985: 81).

пката во раце“ да молат за некаква работа (Secombe 1992). Општествената кохезија била разбиена,³⁰ семејствата се распаѓале, младите почнале да ги напуштаат селата за да се придружат на сè поголемата армија од скитници и занаетчиски работници - што наскоро станал социјален проблем на тоа време - а старите останувале препуштени сами на себе. Во особено тешка положба биле постарите жени, кои без поддршката од децата, запаѓале во беда или преживувале од позајмици, ситни кражби и одложено плаќање. Резултат на тоа било поларизирано селанство не само преку продлабочување на економските разлики, туку и со мрежа од омраза и презир, за што живо сведочат и записите за ловот на вештерки, кои покажуваат дека зад многу обвиненија за вештерство стоеле спорови околу барања за помош, испаша на животни на туѓа земја или неплатени закупи.³¹

Оградувањето ја загрозило и економската положба на многу занаетчии. Исто како што мултинационалните компании ги искористуваат селаните кои Светската банка ги протерала од нивната земја за да формира „слободни трговски зони“ каде што стоката се произведува по најниска цена, така и во 16 и 17 век капиталистичките трговци ја искористиле евтината работна сила до која можеле да дојдат во руралните области за да ја разбијат силата на градските гилди и уништат независноста на занаетчиите. Тоа особено важи за текстилната индустрија, која била реорганизирана како рурална домашна индустрија, на основа на „подизведувачкиот систем“, предвесникот на денешната „неформална економија“, која исто така почива на трудот на жените и децата.³² Но текстилните работници не биле единствените чијашто работа поевтинила. Штом останеле без пристап до земја, сите работници запаѓале во зависност незабележана уште од средниот век, со оглед дека нивниот безземјашки статус им дозволувал на работодавците да им ги намалуваат надниците и продолжуваат работниот ден. Во протестантските области тоа се случувало под превезот на верски реформи, кои двојно ја зголемила работната година со укинувањето на неработните светци.

Не зачудува што со присвојувањето на земјата дошло и до промена на ставот на работниците кон надницата. Додека во средниот век на надницата можело да се гледа како на инструмент за ослободување (во споредба со присилната работна обврска), по укинување-

³⁰ За разбирањето на социјалната кохезија, види (меѓу другото) David Underdown, *Revel, Riot and Rebellion: Popular Politics and Culture in England, 1603–1660* (1985), особено Поглавје 3, кое ги опишува и настојувањата на постарото благородништво да се дистанцира од *nouveaux riches*.

³¹ Kriedte (1983), 55; Briggs (1998), 289–316.

³² Домашните работилници биле проширување на аграрната, рурална индустрија, која капиталистичките трговци ја организирале за да ја искористат големата резервна работна сила произлезена од оградувањето. Со тој потег трговците сакале да ги урнат високите надници и моќта на градските гилди. Така настанал системот на домашни работилници (putting-out system) - систем во кој капиталистичките трговци на селските семејства им давале волна или памук за предење или ткаење, често и средства за работа, а потоа преземале готови производи. За значењето на тој систем и домашните работилници за развојот на британската индустрија говори и фактот дека целата текстилна индустрија, најважниот сектор во првата фаза на капиталистичкиот развој, била организирана на тој начин. Системот на домашни работилници имал две главни предности од стојалиште на работодавецот: намалување на опасноста од „комбинирање“ (здружување) и намалување на цената на трудот, со оглед дека домашната организација на работниците им обезбедувала бесплатни домашни услуги и поддршка од децата и жените, кои биле третираны како помошници и добивале мали „споредни“ надници.

то на слободниот пристап до земјата, надницата почнала да се доживува како инструмент за поробување (Hill 1975: 181ff).³³

Омразата на работниците кон надничарската работа била толку силна што Џерард Винстенли (Gerrard Winstanley), водачот на копачите (*Diggers*), изјавил дека нема никаква разлика дали некој живее под непријателска или братска власт доколку работи за надница. Тоа објаснува зошто со почетокот на оградувањето (во најширока смисла, која ги вклучува сите облици на приватизација на земјата) дошло до голем пораст на бројот на „вагабонти“ и „луѓе без господар“, кои попрво се препуштале на талкање и ризикувале пад во ропство или смрт - кои против нив ги пропишувале „крвавите“ закони - отколку да работат за надница.³⁴ Тоа ја објаснува и жилавата борба на селаните за одбрана на нивната земја од експропријација, колку мали и да биле тие имоти.

Борбата против оградувањето на земјата во Англија почнала кон крајот на 15 век и продолжила во текот на целиот 16 и 17 век, кога уривањето на оградите станало „најчестиот облик на социјален протест“ и симбол на класниот судир (Manning 1988: 311). Протестите против оградувањето често прераснувале во масовни востанија. Најозлогласено било Кетовото востание, наречено според неговиот водач, Роберт Кет (Robert Kett), кое избило во Норфолк, 1549. Тоа не било некој мал ноќен поход. Во својот зенит, востаниците броеле 16.000 луѓе, имале артилерија, ја поразиле државната војска од 12.000 луѓе и дури го зазеле Норич, во тоа време втор град по големина во Англија.³⁵ Составиле и програма, која доколку била остварена, би го запрела напредувањето на аграрниот капитализам и елиминирала сите остатоци од феудалната власт во земјата. Програмата се состоела од дваесет и две барања, кои Кет, селанец и кожар, му ги соопштил на лордот протектор. Првото гласело дека „отсега повеќе никој нема да оградува (земја)“. Во останатите точки барано е враќање на цената од пред шеесет и пет години, дека „сите слободни и мали закупци можат да ги користат сите заеднички добра“ и дека „сите слуги мораат да се ослободат, бидејќи нас бог нè ослободил со благородната крв на својот син“ (Fletcher 1973: 142–44). Тие барања се остварени во практика. Ширум Норфолк, започнало уривање на оградата, а бунтовниците се запрени дури при вториот напад на државната војска. Во ма-

³³ Надничарскиот труд толку се поистоветува со ропството што левелерите (Levellers) ги исклучиле надничарските работници од гласачкото тело, затоа што ги сметале за недоволно независни од своите работодавци за да можат слободно да гласаат. „Зошто некоја слободна личност од себе би правела роб?“, прашува Лисецот, лик од сатирата на Едмунд Спенсер (Edmund Spenser), *Mother Hubbard's Tale* (1951). А, пак, Џерард Винстенли (Gerrard Winstanley), лидерот на копачите (*Diggers*), изјавил дека нема никаква разлика дали некој живее под владение на непријателот или на брат ако работи за надница (Hill 1975).

³⁴ Herzog (1989), 45–52. Литературата за скитниците е обемна. Меѓу најважните се A. L. Beier (1974) и B. Geremek, *Poverty, a History* (1994).

³⁵ Fletcher (1973), 64–77; Cornwall (1977), 137–241; Beer (1982), 82–139. На почетокот од 16 век, буните против оградувањето го вклучувале и ниското благородништво, кое ја користело омразата на луѓето против оградувањето за зголемување на своите поседи и за правење паркови со цел да ги осигура своите феуди. Но по 1549 г., „водството на благородништвото во судирите околу оградувањето се намалило, така што иницијативата во аграрните протести сè повеќе ја преземале малите поседници, занаетчиите и работниците од домашните работилници“ (Manning 1988: 312). Менинг типичната жртва на буните против оградувањето ја опишува како „туѓинецот“. „Трговците кои се обидуваат да купат влезница во благородништвото биле особено подложни на буни против оградувањето, како и фармерите кои работеле на закупената земја. Новите сопственици и фармери биле мета на буни против оградување во 24 од 75-те случаи кои дошле до Свездената палата (Врховниот суд, The Star Chamber). Во слична категорија спаѓаат и случаите на шестмината отсутни центлмени“ (Manning 1988: 50).

сакрот кој тогаш уследил, убиени се околу 3.500 востаници. Стотици биле ранети. Кет и неговиот брат Вилијам биле обесени пред сидините на Норич.

Меѓутоа, борбата против оградувањето продолжила и во текот на владеењето на Џејмс I, со воочливо зголемено учество на жените.³⁶ Во тој период, во еден од секои десет бунтови против оградувањето, учествувале и жени. Некои од тие протести биле исклучиво женски. На пример, 1607 година, треесет и седум жени, предводени од „Капетанката Дороти“, ги нападнале копачите на јаглен кои работеле на нешто што тие го сметале за заедничка селска земја, во местото Торп Мур, во Јоркшир. Во 1608, четиресет жени се собрале да ги „урнат оградите и меѓите“ околу еден посед во Ведингхам (Линколншир); а во 1609, на еден имот во Данчрч (Ворвикшир), „педесет жени, вклучувајќи мажени жени, вдовици, стари моми, немажени девојки и слугинки, се собрале навечер за да ја урнат оградата и затрупаат ендекот (околу имотот)“ (*Ibid.*: 97). Повторно, во Јорк, во мај 1624, жените урнале една ограда и биле уапсени заради тоа - се зборувало дека „после својот подвиг уживале во тутун и пиво“ (Fraser 1984: 225–26). 1641 година, толпа составена главно од жени, на кои им потпомогнале и момчиња, ја пробила оградата околу едно поило во Бакден (*Ibid.*). Тоа се само некои примери за судири во кои жени со вили и коси во рацете се спротивставувале на оградувањето на земјата или исушувањето на изворите, кога тоа го загрозувало нивното издржување.

Силното присуство на жени се припишувало на уверувањето дека тие се наоѓаат над законот, бидејќи законски ги „покривале“ нивните мажи. Се зборува дека дури и мажи се облекувале како жени кога оделе да уриваат огради. Но тоа објаснување не треба да се зема здраво за готово. Имено, властите набрзо ја укинале таа привилегија и почнале да ги апсат и затвораат жените вмешани во бунтови против оградувањето.³⁷ Покрај тоа, не треба да се мисли дека жените немале свои причини за отпор кон експропријацијата на земјата. Токму спротивното.

Како и во случајот со комутацијата, жените биле тие кои најмногу ги погодила загубата на земјата и распаѓањето на селското заедништво. Делумно тоа било и затоа што на жените им било многу потешко да тргнат по примерот на скитниците и мигрантските работници, бидејќи номадскиот живот ги изложувал на машкото насилство, во време кога мизогинијата ескалирала. Жените биле помалку мобилни и заради бременоста и грижата околу децата, што е факт кој го превидуваат оние истражувачи кои бегството од служење (преку миграција и други облици на номадизам) го гледаат како парадигматски облик на борба. Жените не можеле да стапат ниту во платените војски, иако ги следеле како готвачки, перачки, проститутки и сопруги.³⁸ Но од почетокот на 17 век и таа опција исчезнала, бидејќи војските станале поуредени, а масата жени, кои претходно ги следела, била протерана од бојните полиња (Kriedte 1983: 55).

³⁶ Manning (1988), 96–97, 114–116, 281; Mendelson и Crawford (1998).

³⁷ На сè почестото учеството на жените во буните против оградувањето влијаело и популарното верување дека жените се наоѓаат „надвор до законот“ и дека можат некажнето да ги отстрануваат оградите (Mendelson и Crawford 1998: 386–387). Но Судот на Свездената палата се потрудил да ги увери луѓето во спротивното. 1905 г., една година по донесувањето на законот за вештерство на Џејмс I, се пропишува дека „ако жени извршат неовластен упад, учествуваат во бунт или нешто слично, против нив и нивните сопрузи ќе бидат преземени мерки, така што (сопрузите) ќе платат казна и отштета, без оглед дали упадот или престапот е направен со согласност на сопрузите. (Manning 1988: 98).

³⁸ Види, меѓу другото, Maria Mies (1986).

Оградувањето многу потешко ги погодило жените, бидејќи штом приватизацијата на земјата и монетаризацијата на општествените односи почнале да доминираат со економскиот живот, ним им било многу потешко да се издржуваат отколку на мажите, затоа што сè повеќе биле ограничувани на репродуктивниот труд, токму во време кога тој бил целосно безвреден. Како што ќе видиме, тој феномен, кој го следел преминот од натуралната кон парична економија, може, во секоја фаза од капиталистичкиот развој, да се припише на делувањето на неколку фактори. Сепак, јасно е дека во неговата основа се наоѓала комерцијализацијата на економскиот живот.

Со исчезнувањето на натуралната економија, која преовладувала во предкапиталистичка Европа, исчезнала и поврзаноста на продукцијата и репродукцијата, типична за сите општества засновани на производство наменето за употреба. Тие активности станале носители на различни општествени односи, а биле разделени и според полот. Во новиот монетарен режим, само производството за пазарот било дефинирано како активност која создава вредност, додека репродукцијата на работници почнала да се смета за безвредна од економско стојалиште и дури престанала да се сфаќа како работа. Репродуктивната работа и понатаму се плаќала - иако по пониска цена - кога се извршувала за класата на господари или надвор од домот. Но економското значење на репродукцијата на работна сила се задржало во границите на домаќинството, така што нејзината улога во акумулацијата на капиталот останала невидлива, мистифицирана како природен повик и крстена како „женска работа“. Покрај тоа, жените биле исклучени од многуте надничарски занимања, а кога би работеле за надница, заработувале ситни пари, во споредба со просечната надница за мажите.

Тие историски промени - кои кулминирале во 19 век, со појавата на домаќинки со полно работно време - ја редифинирале положбата на жените во општеството и во однос на мажите. Така настанатата полова поделба на трудот не само што ги врзала жените за репродуктивната работа туку и ја зголемила нивната зависност од мажите и им овозможила на државата и работодавците да ги искористат надниците на мажите како средство за контрола на женскиот труд. На тој начин, раздвојувањето на стоковото производство од репродукцијата на работната сила, овозможило развој на специфично капиталистичката употреба на надницата и пазарот како средства за акумулација на неплатен труд.

Но, што е најважно, раздвојувањето на продукцијата од репродукцијата создало и класа на пролетерски жени, лишени од сè, како што тоа биле и мажите, но кои, за разлика од своите машки сродници, во општество кое сè повеќе се монетаризирало, немале речиси никаков пристап до надници, што ги осудувало на состојба на хронична сиромаштија, економска зависност и невидливост како работнички.

Како што ќе видиме, обезвреднувањето и феминизацијата на репродуктивниот труд биле катастрофа и за машките работници, затоа што девалвацијата на репродуктивниот труд неминовно го девалвирала и неговиот производ: работната сила. Сепак, нема сомнение дека во „преминот од феудализам кон капитализам“, жените минале низ уникатен процес на општествена деградација, кој бил од темелно значење за акумулацијата на капиталот и тоа останал сè до денес.

Покрај тоа, кога ги набљудуваме тие процеси, не можеме да кажеме дека раздвојувањето на работниците од земјата и напредокот на монетарната економија ги оствариле целите на борбата која средновековните кметови ја воделе за да се ослободат од ропството. Не се работниците - машки или женски - оние кои биле ослободени со приватизацијата

на земјата. Она што се „ослободило“ бил капиталот, бидејќи земјата сега била „слободна“ да се користи како средство за акумулација и експлоатација, наместо да служи за издржување луѓе. Ослободени се големите земјопоседници, кои сега можеле да го стават на работниците најголемиот дел од трошоците за нивната репродукција, давајќи им некои средства за издржување само за да бидат директно вработени. Кога не би имало работа или кога работата не би била доволно профитабилна, како при кризите во тргувањето или земјоделското производство, работниците, наместо и понатаму да бидат плаќани, можеле да се отпуштат и оставаат да гладуваат.

Раздвојувањето на работниците од средствата за издржување и нивната нова зависност од монетарните односи значеле и дека реалните надници сега можат да се намалат, а женскиот труд дополнително да се девалвира во однос на машкиот, со помош на монетарната манипулација. Затоа не е случајно што цените на храната, кои два века стагнирале, веднаш по приватизацијата на земјата почнале да растат.³⁹

Револуцијата на цените и пауперизацијата на европската работничка класа

„Инфлацискиот“ феномен, кој заради своите погубни општествени последици е наречен Револуција на цените (Ramsey 1971), тогашните и подеценжните економисти (на пример, Адам Смит) го припишувале на златото и среброто од Америка, кои почнале да се „слеваат во Европа (преку Шпанија) како циновска река“ (Hamilton 1965: vii). Но, забележано е дека цените пораснале и пред тие метали да почнат да кружат по европските пазари.⁴⁰ Покрај тоа, златото и среброто, сами по себе не се капитал и можат да се употребат на други начини, на пример, за изработка на накит или златни куполи или за украсување на облеката. Ако служеле како средство за регулација на цената, кое можело дури и пченицата да ја претвори во скапоцена стока, тогаш тоа било затоа што биле вградени во капиталистичкиот свет во развој, во кој сè поголем дел од населението - една третина во Англија (Laslett 1971: 53) - бил лишен од пристап до земја и бил принуден да ја купува храната која сам ја произвел, и затоа што владејачката класа научила како да ја користи магичната моќ на парите за да ја урне цената на трудот. Со други зборови, цените скокнале заради развојот на националниот и интернационалниот пазарен систем, кој го охрабрувал извозот и увозот на земјоделските производи, на тој начин што трговците натрупувале добра за подоцна да ги продаваат по повисока цена. Во Антверпен, во септември 1565, „додека сиромашните буквално гладувале по улиците“, магацините се уривале под тежината на натрупаното жито (David Hackett Fischer 1996: 88).

³⁹ До 1600, реалните надници во Шпанија изгубиле триесет проценти од својата куповна моќ во однос на состојбата од 1511 (Hamilton 1965: 280). За Револуцијата на цените, види го класичното дело на Earla J. Hamilton, *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501–1650* (1965), кое го истражува влијанието на американското богатство врз неа; потоа, David Hackett Fischer, *The Great Wave: Price Revolution and the Rhythms of History* (1996), која се занимава со растот на цените од средниот век до денес - особено Поглавје 2 (стр. 66–113); и зборникот на трудови уреден од Peter Ramsey, *The Price Revolution in Sixteenth Century England* (1971).

⁴⁰ Braudel (1966), Vol. 1, 517–524.

Тоа биле околностите во кои доаѓањето на скапоценостите од Америка ја придвижиле масивната редистрибуција на богатството и новиот процес на пролетаризација.⁴¹ Зголемувањето на цените ги уништило малите селани, кои морале да се одречат од својата земја за да купат жито или леб, доколку жетвата не можела да ги прехрани нивните семејства, и создало класа на капиталистичките претприемачи, која акумулирала богатство инвестирајќи во земјоделство и позајмување пари, во време кога поседувањето пари за многу луѓе било прашање на живот или смрт.⁴²

Револуцијата на цените предизвикала и историски колапс на реалните надници, кој може да се спореди со она што се случи во нашето време ширум Африка, Азија и Јужна Америка, во земјите кои Светската банка и Меѓународниот монетарен фонд „структурно ги прилагодија“. До 1600, реалните надници изгубиле 30% од својата куповна моќ, во споредба со оние од 1511, а до стрм пад дошло и во други земји (Hamilton 1965: 28). Додека цените на храната пораснале осумкратно, надниците се зголемиле само трикратно (Hackett Fischer 1996: 74). Тоа не било дело на невидливата рака на пазарот, туку производ на државната политика, која, истовремено, на работниците им забранувала организирање, а на трговците им давала полна слобода во манипулирањето со цените и прометот

⁴¹ Еве како Петер Крите (1983) го сумира економскиот развој од тој период: „Кризата ги заострила разликите во примањата и сопственоста. Пауперизацијата и пролетаризацијата се одвивале напоредно со сè поголемата акумулација на богатството... Истражувањето на ситуацијата во Чипенхем, Кембриџшир, покажа дека жетвите (од крајот на 16 и почетокот на 17 век) довеле до дефинитивната промена. Помеѓу 1544 и 1712 г., средно големите фарми речиси исчезнале. Истовремено, уделот на поседите со 90 и повеќе ари земја се зголемил од 3% на 14%, а домаќинствата без земја од 32% на 63%“ (Kriedte 1983: 54–55).

⁴² Wallerstein (1974), 83; Le Roy Ladurie (1928–1929). Сè поголемиот интерес на капиталистичките претприемачи за позајмување пари можеби бил мотив за протерувањето на Евреите од повеќето европски градови и земји во 15 и 16 век - од Парма (1488), Милано (1489), Ценова (1490), Шпанија (1492) и Австрија (1496). Протерувањето и погромите траеле цел век. Сè додека во 1577 г. Рудолф II не ставил крај на тој бран, на Евреите им било забрането да живеат во поголемиот дел од Западна Европа. Штом позајмувањето пари станало вносни бизнис, таа активност, порано сметана недостојна за еден христијанин, била рехабилитирана, како што покажува и следниот дијалог помеѓу еден селанец и имотен граѓанин, напишан анонимно во Германија, околу 1521 г.:

„Селанец: Што ме води кај тебе? Ете, сакав да видам како го минуваш времето.

Граѓанин: Како го минувам времето? Седам овде и ги бројам своите пари, зарем не гледаш?

Селанец: Кажи ми, граѓанину, кој ти дал толку пари за по цел ден само да ги броиш?

Граѓанин: Сакаш да знаеш кој ми ги дал парите? Ќе ти кажам. Некој селанец ќе тропне на мојата врата барајќи да му позајмам десет или дваесет гулдени. Јас потоа го прашувам дали поседува некое добро пасиште или убава обработлива нива. Тој вели, „Да, граѓанину, имам добра ливада и убава нива, кои заедно вредат сто гулдени“. Јас потоа му велам: „Одлично! Дај ги ливадата и нивата како залог и ако се обврзеш дека ќе ми плаќаш еден гулден годишно на име камата, ќе добиеш позајмица од дваесет гулдени“. Среќен што слуша добри вести, селанецот одговара: „Со задоволство ќе се обврзам“. „Но, морам да ти кажам“, продолжувам јас, „ако навремено не ми ја плаќаш каматата, ќе ти ги одземам нивата и ливадата и ќе ги направам моја сопственост“. Но тоа многу не го загрижува селанецот и тој ми ги дава ливадата и нивата како залог. Му ги позајмувам парите и тој редовно ми плаќа камата, година или две; потоа ќе најде лоша жетва и тој доцни со плаќањето. Јас ја конфискувам неговата земја, го протерувам и ливадата и нивата сега се мои. И тоа не го правам само со селаните, туку и со занаетчиите. Ако некој трговец има добра куќа, му позајмувам пари на тоа име, и куќата набрзо ми припаѓа мене. На тој начин стекнав многу имот и богатство, и ете, затоа го минувам времето броејќи пари.

Селанецот: А јас мислев дека само Евреите се занимаваат со лихварство! Сега слушам дека тоа го прават и христијани.

Граѓанин: Лихварство? Кој зборува за лихварство? Никој не се занимава со лихварство. Она што должникот го плаќа е камата“ (G. Strauss: 110–111).

на добра. Предвидливо, во наредните неколку децении, реалните надници изгубиле две третини од својата куповна моќ, што се гледа по промените во дневната надница на англискиот сектор, изразена во килограми жито, помеѓу 14 и 18 век (Slicher Van Bath 1963: 327):

Година	Килограми жито
1351–1400	121,8
1401–1450	155,1
1451–1500	143,5
1501–1550	122,4
1551–1600	83
1601–1650	48,3
1651–1700	74,1
1701–1750	94,6
1751–1800	79,9

Треба да минат векови за надниците во Европа да се вратат на нивото од доцниот среден век. Состојбата до таа мера се влошила што во Англија, околу 1500, занаетчија морал да работи 40 недели за да оствари приход за кој на почетокот од векот му биле потребни 15 недели. Во Франција (види го графиконот), помеѓу 1470 и 1570, надниците опаднале за 60%⁴³ (Hackett Fischer 1996: 78). Колапсот на надниците бил особено погубен за жените. Во 14 век, тие примале половина од надницата на мажите за истата работа; но, до средината на 16 век, примале само третина од и онака намалената надница на мажите и повеќе не можеле да се издржуваат преку наемна работа, ниту во земјоделството ниту во производството, што несомнено влијаело на масовното ширење на проституцијата во тој период.⁴⁴ Она што уследило било апсолутно осиромашување на европската работничка класа, феномен толку раширен и универзален, што околу 1550 и долго потоа, работниците во Европа едноставно ги нарекувале „сиромавите“.

Доказ за тоа драматично осиромашување е и промената до која дошла во работничката исхрана. Месото исчезнало од нивните трпези, освен по некое парче сало, исто како и пивото и виното, солта и маслиновото масло (Braudel 1973: 127ff; Le Roy Ladurie 1974). Помеѓу 16 и 18 век, работничката исхрана главно се состоела од леб, главниот трошок во нивните буџети. Тоа било историско отстапување (без оглед што сметаме за прехранбена

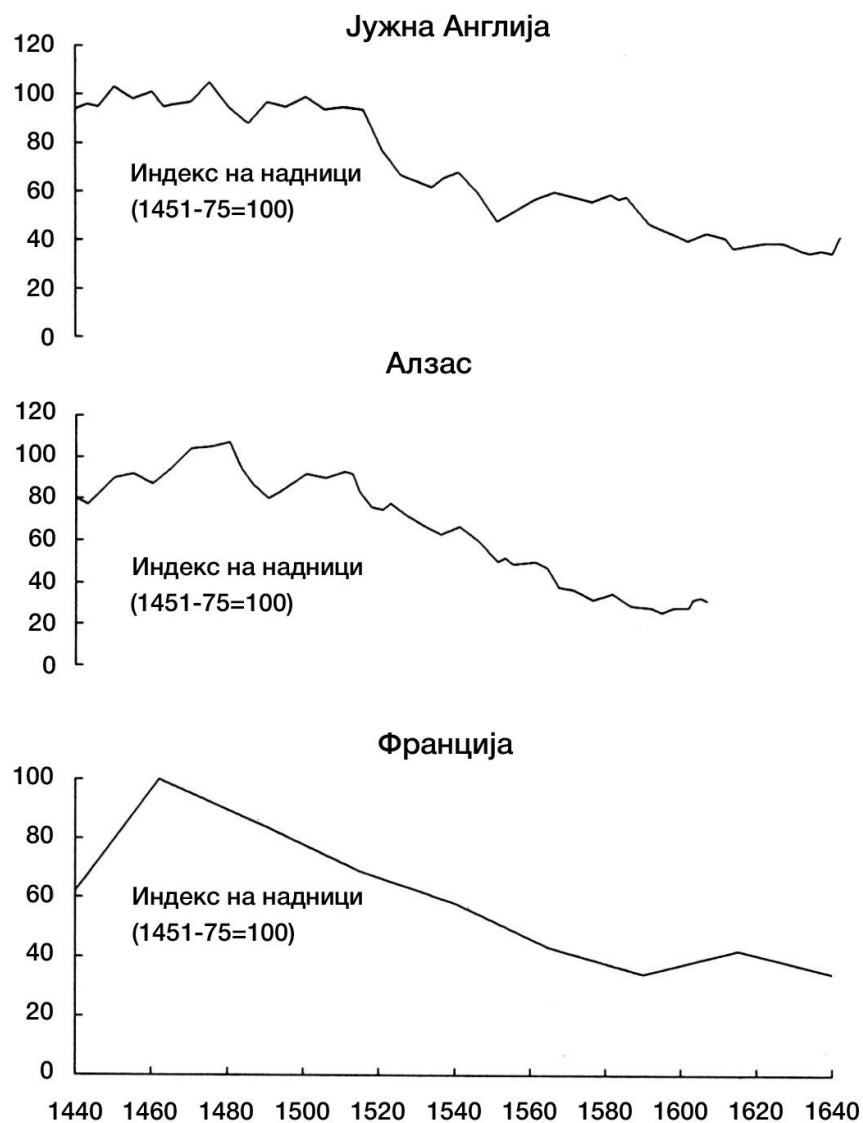
⁴³ За ситуацијата во Германија, Крите го пишува следното: „Поновите истражувања покажаа дека градежниот работник во Аугсбург (Баварија), во текот на првите три децении од 16 век можел нормално да ги издржува своите сопруга и две деца од својот годишен приход. Оттогаш, неговиот животен стандард почнува да опаѓа. Помеѓу 1566 и 1575 г., како и од 1585 г. до почетокот на Триесетгодишната војна, неговата надница повеќе не можела да обезбеди ни минимум издржување за неговото семејство“ (Kriedte 1983: 51–52). За осиромашувањето на европската работничка класа, заради оградувањето и Револуцијата на цените, види и С. Lis и Н. Soly (1979), 72–79. Како што пишуваат, во Англија, „помеѓу 1500 и 1600 г., цената на житото пораснала за шестпати, а надниците за трипати. Не изненадува тоа што за Френсис Бејкон, работниците и аргатите не биле ништо повеќе од „просјаци со дом“. Во истиот период, куповната моќ на аргатите и надничарите во Франција опаднала за четириесет и пет проценти. „Во Нова Кастилја... надничарската работа и сиромаштијата биле синоними“ (*ibid.*: 72–4).

⁴⁴ За порастот на проституцијата во 16 век, види , Nickie Roberts, *Whores in History: Prostitution in Western Society* (1992).

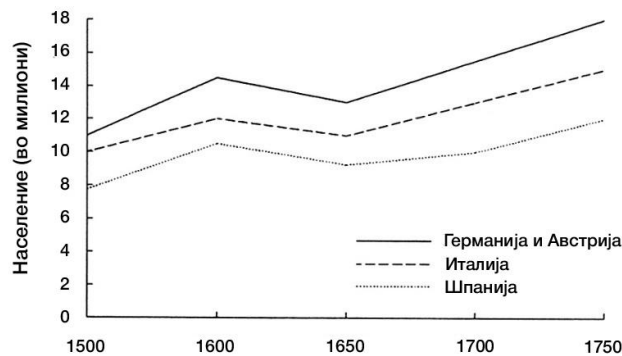
норма) во споредба со изобилството месо типично за доцниот среден век. Петер Крите (Peter Kriedte) пишува дека во тоа време „годишната потрошувачка на месо достигнала 100 килограми по човек, што е неверојатна количина дури и според денешните стандарди. До 19 век, таа количина паднала на 20 килограми годишно“ (Kriedte 1983: 52). И Бродел (Braudel) зборовува за крајот на „месојадната Европа“, наведувајќи го како сведок Хајнрих Милер (Heinrich Müller) од Швабија, кој во 1550 напишал:

„...некогаш во селската куќа поинаку се јадеше. Тогаш месото и храната беа во изобилство, секој ден; трпезите на селските панаѓури и гозби пукаа под тежината на послуженото. Денес навистина сè е променето. За само неколку години, какви тешки времиња, какви цени, А исхраната дури и на добростоечките селани речиси да е полоша од онаа на физичките работниците и слуги порано“ (Braudel 1973: 130).

Не исчезнало само месото, туку и недостигот на храна станал вообичаен, понекогаш влошен од лошите жетви, кога заради слаби приноси цената на житото однеднаш скокнувала, осудувајќи ги жителите на градовите на гладување (Braudel 1966, Vol. I: 328). Тоа е она што се случило во годините на глад, во четириесеттите и педесеттите години од 16 век, а потоа повторно во текот на осумдесеттите и деведесеттите, кои спаѓаат во најтешките периоди во историјата на европскиот пролетаријат, поклопувајќи се со општите немири и рекордниот број судења на вештерки. Но неухранетоста беснеела и во нормалните времиња, така што исхраната стекнала голема симболичка вредност како показател на статусот. Желбата за неа кај сиромашните достигнала епски размери, поттикнувајќи мечтаења за пантагруеловски оргии, како оние кои Рабле ги опишува во *Гаргантуа и Пантагруел* (Rableais 1552), но и кошмарни опсесии, како што е уверувањето, раширено меѓу селаните од североисточна Италија, дека вештерките ноќе талкаат по селата и се хранат со нивната стока (Mazzali 1988: 73).



Револуцијата на цените и падот на реалната надница, 1480-1640. Револуцијата на цените довела до историски колапс на реалната надница. За неколку децении, реалната надница изгубила две третини од куповната моќ. Сè до 19 век, реалната надница не го достигнала нивото кое го имала уште во 15 век (Phelps-Brown and Hopkins, 1981).



Овие табели ги откриваат општествените последици на Револуцијата на цените. Тие го прикажуваат растот на цените на житото во Англија помеѓу 1490 и 1650, потоа растот на другите цени и злосторствата против сопственоста во Есекс (Англија), помеѓу 1566 и 1602 и на крај, падот на популацијата, изразен во милиони, во Германија, Австрија, Италија и Шпанија, помеѓу 1500 и 1750 (Hackett Fischer, 1996).

Всушност, Европа која се подготвувала да стане прометејски придвижувач на светот, наводно предводејќи го човештвото кон нови технолошки и културни височини, истовремено била место каде што луѓето никогаш немале доволно да јадат. Храната станала предмет на толку интензивна желба, што се верувало дека сиромашните се спремни да ја продадат душата на ѓаволот само за да дојдат до неа. Европа била и место каде што селското население, особено по слабите жетви, се хранело со жиреви, диви корења или кора од дрва, додека многу скитале околу офкајќи и плачејќи, „толку гладни што би јаделе и живи мешунки од нивите“ (Le Roy Ladurie 1974); или упаѓале во градовите за можеби да добијат нешто од распределбата на житото или ги напаѓале куќите и амбарите на богатите, кои потоа би зеле оружје в раце затворајќи ги градските капии, за да ги држат изгладнетите надвор (Heller 1986: 56–63).

Дека преминот во капитализам за европските работници значел почеток на долг период на гладување - кој веројатно завршува дури со економската експанзија поттикната со колонизацијата - покажува и фактот дека, за разлика од 14 и 15 век, кога пролетерските борби биле насочени на барања за „слобода“ и помалку работа, борбите во 16 и 17 век главно биле поттикнувани од глад и попримале облик на напади на пекари и амбари и бунтови против извозот на локалните приноси.⁴⁵ Властите ги опишувале учесниците во нападите како „никаквици“, „сиромави“ и „бедници“, иако главно се работело за занаетчи, кои дотогаш едвај спојувале крај со крај.

Обично жените биле тие кои ги иницирале и предводеле бунтовите за храна. Во шест од триесет и една побуна заради храна во Франција, кои ги проучувала Ив-Мари Берсе (Ives-Marie Bercé), учествувале исклучиво жени. Во некои други, присуството на жените било толку упадливо што Берсе ги нарекува „женски бунтови“.⁴⁶ Коментирајќи го тој феномен, во случајот со Англија од 18 век, Шила Роуботам (Sheila Rowbotham) заклучува дека жените се истакнувале во таквите протести затоа што тие биле оние кои се грижеле за своите семејства. Но жените биле и најтешко погодени од високите цени, затоа што нивниот опстанок, без пристап до пари и работите за мажи, повеќе зависел од евтината храна. Тоа е причината зошто и покрај својата подредена положба, жените брзо излегувале на улица кога цените на храната би скокнале или кога би се разгласило дека залихите на жито се изнесени од градот. Тоа се случило и за време на востанието во Кордоба во 1652, кое почнало „рано наутро... кога некоја сиромашна жена липајќи минала низ улиците на сиромашниот квартал, носејќи го во раце телото на својот син починат од глад“ (Kamen 1971: 364). Истото се случило и во Монпелје во 1645, кога жените излегле на улица за да ги „од-

⁴⁵ Manning (1988); Fletcher (1973); Cornwall (1977); Beer (1982); Bercé (1990); Lombardini (1983).

⁴⁶ Kamen (1971); Bercé (1990), 169–179; Underdown (1985). Дејвид Андердаун забележува: „Истакнатата улога на жените во бунтовите (заради храна) е забележана од страна на многумина. Во 1608 г., во Саутхемптон, група жени одбила да чека корпорацијата да дебатира за тоа како да се постапи во врска со брод натоварен со жито на пат кон Лондон; упаднале на палубата и го заплениле товарот. Се сметало дека жени ги поттикнале бунтовниците во инцидентот во Вејмаут во 1621 г., додека во Дорчестер, 1631 г., група (од десетина заробенички на тамошниот работен дом) запрела запрега погрешно верувајќи дека е натоварена со жито; една од нив се жалела во врска со локалниот трговец дека „најдобрите плодови на земјата, како што се путерот, сирењето, житото, итн., ги праќа преку морето“ (Underdown 1985: 117). За учеството на жените во бунтовите заради храна, види и Sara Mendelson и Patricia Crawford (1988), кои пишуваат дека „жените имале истакната улога во бунтовите заради жито [во Англија]“. На пример, „[во] Мелдон, 1629 г., толпа од преку сто жени и деца се качила на бродовите за да го спречи изнесувањето на житото“. Ги предводела „капетанката Ен Картер (Ann Carter), која потоа била уапсена и обесена“ заради својата улога во протестот“ (*ibid.*: 385–86).

бранат своите деца од глад“ (*Ibid.*: 356). Во Франција, жените ги опседнувале пекарите кога би биле убедени дека житото ќе биде проневерено или кога би откриле дека богатите го купуваат најдобриот леб, а дека оној кој преостанува е полесен или поскап. Тогаш маса сиромашни жени се собирала околу пекарските складишта, барајќи леб и обвинувајќи ги пекарите дека ги кријат залихите. Бунтови избувнувале и на плоштадите каде што се одржувале житните пазари или долж патиштата по кои оделе запрегите со пченка наменета за извоз, како и на „бреговите од реките... каде што чамциите ги товареле вреќите (со жито)“. Во таквите случаи, бунтовниците „поставувале заседи за запрегите... вооружени со вили и стапови... мажите ги носеле вреќите, а жените собирале што е можно повеќе жито во своите скутови“ (Bercé 1990: 171–73).

Борбата за храна се водела и со други средства, како ловокрадство, ограбување на соседните ниви или домови и напади на куќите на богатите. 1532 година, во францускиот град Троа, се зборувало како сиромашните подметнувале пожари во куќите на богатите за да ги ограбат (Heller 1986: 55–56). Во Мехелен, во Ниските земји (Фландрија), гневните селани ги обележувале куќите на шпекулантите со крв (Hackett Fischer 1996: 88). Оттаму, не изненадува тоа што „злосторствата заради храна“ се толку застапени во дисциплинските процеси од 16 и 17 век. Значајно е и враќањето на темата „ѓаволската гозба“ во судењето на вештерките, што требало да значи дека уживањето во печено овчешко, бел леб и вино сега се сметало за дијаболичен чин кога се работело за „обичните луѓе“. Но главното оружје кое на сиромашните им стоело на располагање во борбата за опстанок биле нивните изгладнети тела, како кога во време на глад орди скитници и просјаци, полумртви од глад и болести, ги опколувале поимотните граѓани, фаќајќи ги за раце, покажувајќи им ги своите рани и присилувајќи ги да живеат во постојан страв како од зараза, така и од бунт. „Не можете да минете по улица или да застанете на некој плоштад“, пишува еден Венецијанец од средината на 16 век, „а да не ве заобиколи толпа која бара милостина: гледате дека гладта им е испишана на лицата, очите им се како прстени без скапоцени камења, на нивните бедни тела облик им дава само кожата распната на коските“ (*ibid.*: 88). Еден век подоцна, во Фиренца, ја затекнуваме речиси истата глетка. „Беше невозможно да се слуша мисата“, се жалел извесен Балдучи (G. Balducci), во април 1650, „до толку пречеа сите тие бедници, голи и прекриени со рани, во текот на службата“⁴⁷ (Braudel 1996, Vol. II: 734–35).

Државната интервенција во репродукцијата на трудот: помошта на сиромашните и криминализацијата на работничката класа

Битката за храна не била единствениот фронт во борбата против ширењето на капиталистичките односи. Луѓето насекаде масовно се спротивставувале на уништувањето на дотогашниот начин на живот, борејќи се против приватизацијата на земјата, уникување-

⁴⁷ Слични биле и коментарите на некој лекар од италијанскиот град Бергамо за време на гладта од 1630 г.: „Разулавената толпа полумртви луѓе кои ги напаѓаа сите минувачи по улиците, на плоштадите, во црквите и на праговите од куќите, предизвикуваше гадење и страв, така што животот стана неподнослив, а да не зборувам за смрдеата која се ширеше од нив, како и за постојаните сцени на умирање... во тоа не би можел да поверува никој кој тоа не го доживеал“ (Наведено во Carlo M. Cipolla 1993: 129).

то на обичајното право, наметнувањето нови даноци, зависноста од надницата и постојаното присуство на војски во своја близина, кои биле толку омразени што луѓето со итање ги затворале портите од своите градови за да спречат војници да се сместат меѓу нив.

Помеѓу 1530 и 1670, во Франција имало околу илјада „*émotions*“ (востанија), од кои многу зафатиле цели провинции и изискувале интервенција на војската (Goubert 1986: 205). Во Англија, Италија и Шпанија, наидуваме на слична слика,⁴⁸ која укажува дека предкапиталистичкиот свет на селото, кој Маркс го отпиша како „рурален идиотизам“, можел да произведе високо ниво на борба, која во тој поглед нималку не заостанувала зад онаа која ја водел индустрискиот пролетаријат.

Во средниот век, миграциите, талкањето и порастот на „злосторствата против имотот“ биле оружјата на сиромашните и обесправените; тие појави попримиле масовни размери. Ако може да им се верува на поплаките на тогашните власти, сè врвело од скитници, кои оделе од град до град, ги преминувале границите, спиеле во стоговите сено или се тискале пред градските порти - цело едно човештво кое живеело како засебна дијаспора и со децении се измолкнувало од контролата на властите. Само во Венеција, во 1545, забележано е присуството на шест илјади скитници. „Во Шпанија, скитници ги преполнувале патиштата и застанувале во секој град“⁴⁹ (Braudel, Vol. II: 740). Почнувајќи од Англија, која во тој поглед секогаш била пионер, државата донела нови, многу поостри закони против скитниците, кои наложувале затворање и смртна казна во случај на повторен престап. Но тие репресивни мерки немале ефект и патиштата ширум Европа, во текот на 16 и 17 век, останале да бидат места на раздвиженост и средби. По нив минувале еретици во бегство од прогон, отпуштени војници, занаетчи и други „прости луѓе“ во потрага по работа, а потоа и странски занаетчи, селани протерани од земјата, проститутки, разбојници, ситни крадци и професионални просјаци. Пред сè, по патиштата на Европа течеа приказните, судбините и искуствата на новиот пролетаријат. Истовремено, стапката на криминалитет ескалирала, до таа мера што можела да се насети голема рехабилитација и повторно преземање на украдените комунални добра.⁵⁰

Овие аспекти на преминот во капитализам (макар во европски рамки), денес можат да изгледаат како нешта од минатото или, како што Маркс пишува во *Grundrisse* (1973: 459), како „историски предуслов“ за капиталистичкиот развој, кој ќе биде надминат од позрели облици на капитализам. Но суштинската разлика помеѓу тие појави и општествените последици на новата фаза на глобализацијата, на кои денес сме сведоци, ни го кажуваат спротивното. Пауперизацијата, буните и ескалацијата на „криминалот“ се структурни

⁴⁸ За протестите во 16 и 17 век во Европа, види Henry Kamen, *The Iron Century* (1972), особено Поглавје 10, „Popular Rebellion 1550–1660“ (стр. 331–385). Камен пишува дека „Кризата од 1595–7 се почувствувала ширум Европа, со последици во Англија, Франција, Австрија, Финска, Унгарија, Литванија и Украина. Можеби никогаш порано во европската историја истовремено не избиле толку народни бунти“ (стр. 336). Во Неапол, бунти избиле 1595, 1620 и 1647 (*ibid.*: 334–35, 350, 361–63). Во Шпанија, бунти избиле во Каталонија 1640, во Гренада 1648, во Кордоба и Севилја 1652. За немирите и буните во Англија во 16 и 17 век, види Cornwall (1977), Underdown (1985) и Manning (1988). За буните во Шпанија и Италија, види Braudel (1976, Vol. II), 738–739.

⁴⁹ За скитниците во Европа, покрај Беир (Beier) и Геремек, види и Braudel (1976), Vol. II, 739–743; Kamen (1972), 390–394.

⁵⁰ За зголемувањето на криминалот непосредно по Револуцијата на цените, види го графиконот во оваа книга. Види и Richard J. Evans (1996), 35; Kamen (1972), 397–403; и Lis и Soly (1984). Лис и Соли пишуваат како „расположивите докази укажуваат на тоа дека вкупната стапка на криминал значително пораснала во елизабетанската и раната стјуартска Англија, особено помеѓу 1590 и 1620“ (стр. 218).

елементи на капиталистичката акумулација, со оглед дека капитализмот мора да ја лиши работната сила од сопствените средства за репродукција и да ѝ го наметне своето владение.

Тоа што до 19 век, во индустријализираните делови на Европа, мнозинството екстремни облици на пролетерска борба и буни исчезнале, не противречи на ова тврдење. Пролетерската беда и борба не завршиле; само се намалиле во мера во која екстремната експлоатација била извезена, прво преку институционализација на ропството, а подоцна преку продолжување на ширењето на колонијалната доминација.

Кога станува збор за периодот на „транзиција“, во Европа тоа и понатаму било време на интензивни општествени судири, кое го подготвило теренот за збирот од државни интервенции, кои судејќи по нивните последици, имале три главни цели: (а) создавање подисциплинирана работна сила; (б) сузбивање на општественото негодување; и (в) врзување на работниците за наметнатите работи. Да се осврнеме сега на овие цели.

При обидот за наметнување работна дисциплина, започнал напад против сите облици на колективна социјалност и сексуалност, вклучувајќи ги спортот, танците, собирањата во пивници, прославите и други групни ритуали, кои биле извор на поврзаност и солидарност меѓу работниците. Сето тоа било санкционирано со вистински порој од укази: во Англија, помеѓу 1601 и 1606, донесени се дваесет и пет укази само за регулирање на работата на пивниците (Underdown 1985: 47–48). Питер Берк, во својот труд на таа тема, зборува за тоа како за кампања против „народната култура“ (Peter Burke, 1978). Но гледаме дека станувало збор за десоцијализација или деколективизација на репродукцијата на работната сила, како и за обиди за наметнување попродуктивно користење на слободното време. Тие процеси во Англија врвот го достигнале со доаѓањето на пуританците на власт по Граѓанската војна (1642–49), кога стравот од општествената недисциплина поттикнал забрана за сите пролетерски собири и забави. Но „моралната реформација“ била подеднакво интензивна и во непротестантските области, каде во истиот период верските процеси ги замениле песната и танцот, кои дотогаш се изведувале пред црквите. Дури и личниот однос со бог бил приватизиран: во протестантските области, со воведувањето на личната исповед. Самата црква, како комунално средиште, престанала да биде место на каква било социјална активност освен онаа посветена на култот. Последица на тоа било што физичкото оградување, до кое довеле приватизацијата на земјата и омеѓувањето на заедничките добра, било влошено од процесот на општествено оградување, додека репродукцијата на работници се поместила од отворените полиња во куќите, од заедницата на семејството, од јавниот (заеднички посед, црквата) во приватниот простор.⁵¹

Второ, во децениите помеѓу 1530–1560, во најмалку шеесет европски градови бил воведен систем на социјална помош, како на иницијатива на локалните власти, така и преку директна интервенција на централната држава.⁵² Вистинските цели на тој систем и понатаму се дебатираат. Додека во поголем дел од литературата посветена на тоа прашање на воведувањето јавна помош се гледа како на одговор на хуманитарната криза која ја заг-

⁵¹ Во Англија, меѓу моментите на друштвеност и колективна репродукција на кои им дошол крајот со исчезнувањето на отворените полиња и заедничките добра, биле и процесите кои секоја пролет се одржувале со цел благословување на нивите - кои повеќе не можеле да се одржуваат со оглед дека полињата биле оградени - како и танцовите приредувани околу мајското дрво на Први мај (Underdown 1985).

⁵² Lis и Soly (1979), 92. За институцијата Јавна помош, види Germek, *Poverty: A History* (1994), Поглавје 4: „The Reform of Charity“ (стр. 142–177).

розувала општествената контрола, францускиот марксист Јан Мулије Бутанг (Yann Moulier Boutang) во својата обемна студија за принудниот труд, инсистира дека главната цел била „големото врзување“ на пролетаријатот, односно обидот да се спречи бегство на работната сила.⁵³

Во секој случај, воведувањето јавна помош го означило пресвртот во ставот на државата кон односот помеѓу работниците и капиталот, како и во дефиницијата на самата улога на државата. Тоа било и првото признавање на *неодржливоста* на системот на капиталистичко владеење исклучиво преку глад и терор. Тоа бил и првиот обид за реконструкција на државата како гарантор на класните односи и главен надзорник на репродукцијата и дисциплинирањето на работната сила.

Предвесници на оваа улога можат да се најдат уште во 14 век, кога, соочена со ширењето на антифеудалната борба, државата се појавила како единствениот фактор способен да се спротивстави на работничката класа, која била регионално обединета, вооружена и која повеќе не се ограничувала на барања во рамки на политичката економија на земјопоседничките имоти. 1531 година, со донесувањето на Статутот за работници во Англија, кој ја утврдил максималната надница, државата формално ја презела одговорноста за управување со трудот и репресијата над него, кои лордовите повеќе не можеле да ги гарантираат. Но дури со воведувањето на јавната помош, државата почнала да полага право на „сопственост“ над работната сила, при што капиталистичката „поделба на трудот“ била востановена и внатре владејачката класа, што на работодавците им овозможило да се ослободат од секоја одговорност за репродукцијата на работници, сигурни дека државата ќе интервенира, или со морков или со стап, за да излезе на крај со неминовните кризи. Со таа иновација дошло и до скок во управувањето со општествената репродукција, што за последица го имало воведувањето на демографското бележење (пописи на населението, следењето на стапките на морталитет, наталитет, бракови) и примената на сметководството врз општествените односи. Како пример може да послужи работата на Канцеларијата за сиромашни од Лион (Bureau des pauvres), која до крајот на 16 век го совладала пресметувањето на бројот на сиромашни, количината намирници потребни за секое дете или возрасен и која водела евиденција на мртвите, со цел да спречи некој да бара помош во име на починатата личност (Zemon Davis 1968: 244–46).

Паралелно со таа нова „општествена наука“, се развила и интернационална дебата за администрирањето на јавната помош, која ги наговестува современите дебати за социјалната држава. Дали треба да им се помогне само на оние кои се неспособни за работа, кои тука се нарекуваат „оправдано сиромашни“, или треба да им се помогне и на „телесно способните“ работници, кои не можат да најдат работа? Тие прашања биле од суштинско значење од гледиште на општествената дисциплина, бидејќи главна цел на јавната по-

⁵³ Yann Moulier Boutang, *De l'esclavage au salariat* (1998), 291–293. Само делумно се согласувам со Бутанг кога вели дека помошта за сиромашните не била толку одговор на бедата предизвикана со експропријацијата на земјата и инфлацијата на цените колку мерка која требала да го спречи одливот на работници и на тој начин да формира локален пазар на труд (1998). Како што веќе беше истакнато, Бутанг го пренагласува степенот на мобилност на осиромашениот пролетаријат со оглед дека не ја зема предвид посебната положба на жените. Понатаму, го потценува степенот во кој таа помош била последица на борба - борба која не може да се сведе на заминување на работната сила, затоа што вклучувала и пресметки, масовни походи на изгладнетото селско население на градовите (редовна појава во средината од 16 век во Франција) и други облици на напади. Во тој контекст, не е случајно што Норич, средиштето на Кетовата буна, станал средиште и модел на реформата Помош за сиромашните.

мош била работниците да се врзат за нивните работни места. Но, во тие прашања ретко се доаѓало до консезус.

И додека хуманистичките реформисти, како Хуан Луис Вивес (Juan Luis Vives)⁵⁴ и гласноговорниците на богатото граѓанство ги увидувале економските и дисциплинаторските предности на полибералната и поцентрализирана распределба на милостината (која сепак не ја вклучувала дистрибуцијата на леб), дел од свештенството силно се спротивставувал на забраната за поединечни прилози. Но, независно од разликата во системите и ставовите, помошта се одредувала со таква скржавост што тоа предизвикувало исто онолку судири колку и олеснувања. Примателите на помош биле огорчени заради понижувачкиот ритуал кој им бил наметнат, како што се носењето „знак на сиромаштија“ (дотогаш резервиран за лепрозните и Евреите) или, како во Франција, учество во годишните процесии на сиромашните, во кои морале да парадираат и пејат црковни химни со свеќи во рацете; и жестоко протестирале кога помошта не им била веднаш доделувана или кога не одговарала на нивните потреби. Како одговор на таа ситуација, во некои француски градови биле кревани бесилки во време на распределбата на храна или кога од сиромашните би се барало да работат во замена за храната која ја примале (Zemon Davis 1968: 249). Во Англија, како што одминувал 16 век, примањето јавна помош - овојпат и за децата и за старите - станало условено од затворањето на примателите во „работни домови“, каде служеле како заморчиња во експерименти со разни работни програми.⁵⁵ Следствено, нападот врз работниците, кој започнал со оградувањето и Револуцијата на цените, во текот на векот довел до *криминализација на работничката класа*, односно до создавање големи маси пролетери, кои или биле затворани во нови работни домови и домови за превоспитување или се обидуваале да преживеат надвор од законот, во отворен антагонизам со државата - секогаш на чекор од камшикот или јамката околу врат.

Од гледна точка на создавањето вредна работна сила, тоа претставувало несомнен неуспех, а постојаната преокупираност со прашањето на општествена дисциплина, во политичките кругови од 16 и 17 век, укажува дека тогашните државници и претприемачи било мошне свесни за тоа. Згора на тоа, општествената криза, поттикната од општото бунтовништво, во втората половина на 16 век била влошена од новиот економски грч, во голема мера предизвикан од намалувањето на населението во шпанска Америка по освојувањето и слабеењето на колонијалните економии.

⁵⁴ Шпанскиот хуманист Хуан Луис Вивес (Juan Luis Vives), кој бил запознаен со системите за помош на сиромашните во Фландрија и Шпанија, бил еден од главните заговорници на јавната милостина. Во своето дело *De subvention pauperum* (1526) пишува дека „световната власт, пред црквата, треба да ја преземе одговорноста за помош на сиромашните“ (Geremek 1994: 187). Нагласувал и дека властите треба да пронајдат работа за работно способните и инсистирал дека „на разузданите, расипаните, крадците и безделничарите треба да им се дадат најтешките и најслабо платени работи, за нивниот пример да послужи како предупредување за останатите“ (*ibid.*).

⁵⁵ Главно дело за подемот на работните и поправните домови е *The Prison and the Factory: Origins of the Penitentiary System* (1981) на Dario Melloso и Massimo Pavarini. Авторите укажуваат дека главната цел на затворањето била разбивањето на чувствата на идентитет и солидарност кај сиромашните. Види и Geremek (1994), 206–229. За плановите на англиските поседници за затворање на сиромашните во нивните парохии, види Marx, *Capital*, Vol. 1 (1909: 793). За Франција, види Foucault, *Madness and Civilisation* (1965), особено Поглавје 2: „The Great Confinement“, стр. 38–64.

Намалувањето на населението, економската криза и дисциплинирањето на жените

Помалку од еден век по Колумбовото пристигнување на американскиот континент, сонот на колонизаторите за неограничени залихи на работна сила (како ехо на процената на истражувачите за „бескрајниот број стебла“ во американските шуми) бил разбиен.

Европејците во Америка донеле смрт. Процените за колапсот на популацијата, кој го погодил тој регион по колонијалната инвазија, варираат. Но речиси без исклучок, последиците од него научниците ги именуваат како „Американскиот холокауст“. Според Дејвид Станард, еден век по освојувањето, популацијата во цела Јужна Америка опаднала за 75 милиони луѓе, што претставувало речиси 95% од нејзините жители (David Stannard, 1992: 268–305). Таква е проценката и на Андре Гундер Франк, кој пишува дека „за нешто повеќе од еден век, индијанската популација во Мексико, Перу и некои други региони, опаднала за деведесет проценти“ (André Gunder Frank, 1978: 43). Во Мексико, популацијата опаднала „од 11 милиони во 1519, на 6,5 милиони во 1565 и 2,5 милиони во 1600“ (Wallerstein 1974: 89n). До 1580, „болестите... со помош на бруталноста на Шпанците, уби- ле или протерале најголем дел од луѓето од Антилите и од низините во Нова Шпанија, Перу и карипското крајбрежје“ (Crosby 1972: 38), а набрзо потоа ќе покосат уште повеќе во Бразил. Црквата го рационализирала тој „холокауст“ како божја казна за Индијанците, заради нивното „бестијално“ однесување (Williams 1986: 138); но, неговите економски последици не биле игнорирани. Покрај тоа, до осумдесеттите години од 16 век, популацијата почнала да опаѓа и во западна Европа, што продолжило и во текот на 17 век, достигнувајќи го врвот во Германија, каде што исчезнала една третина од населението.⁵⁶

Со исклучок на Црната смрт (1345-1348), тоа била криза на популацијата без преседан, при што статистиките, колку и да се страшни, кажуваат само дел од приказната. Смртта удрила по „сиромашните“. Во најголем дел, не биле богатите оние кои страдале кога чумата или малите сипаници ги погодиле градовите, туку занаетчиите, физичките работници и скитниците (Kamen 1972: 32–33). Умирале во толкав број што улиците биле поплочени од нивните лешеве, додека властите зборувале за заговор и го поттикнувале населението на лов на злосторниците. Но опаѓањето на населението се припишувало и на ниската стапка на наталитет и воздржувањето на сиромашните од тоа да се репродуцираат. Тешко е да се каже колку тоа обвинување било оправдано, со оглед дека демографските евиденции пред 17 век биле прилично невоједначени. Но знаеме дека до 16 век, брачната возраст пораснала во сите општествени класи и дека во истиот период бројот на

⁵⁶ Додека Хакет Фишер (Hackett Fischer) опаѓањето на популацијата во Европа во 17 век го поврзува со социјалните последици на Револуцијата на цените (стр. 91-92), Петер Крите нуди посложена слика, дотолку што смета дека демографското опаѓање било комбинација на малтузијански и општествено-економски фактори. Според него, опаѓањето било одговор како на зголемувањето на населението на почетокот од 16 век, така и на присвојувањето на голем дел од земјоделските приходи од страна на земјопоседниците (стр. 63).

Роберт Дуплесис (Robert S. Duplessis, 1997) изнесува интересен увид кој ја поткрепува мојата аргументација за врската помеѓу демографското опаѓање и пронаталистичката државна политика. Имено, тој пишува дека закрепнувањето по популационата криза од 17 век било многу побрзо отколку по Црната смрт. По епидемијата од 1348 г., бил потребен цел век за популацијата да почне да расте, додека во 17 век, процесот на растење започнал по помалку од половина век (стр. 143). Таа проценка укажува на далеку поголема стапка на наталитет во Европа во 17 век, што веројатно може да се припише на жестоките напади врз секој облик на контрацепција.

напуштени деца - нова појава - почнал да расте. Наидуваме и на жалби на свештениците, кои од проповедалниците ги обвинувале младите за тоа што не склучуваат бракови и не се размножуваат, затоа што не сакаат на свет да донесат уште усти кои би морале да ги хранат.

Врвот на демографската и економската криза биле децениите помеѓу дваесеттите и триесеттите години на 17 век. Во Европа, како и во колониите, пазарот се намалил, трговијата запрела, невработеноста се проширила, а некое време се чинело дека на младата капиталистичка економија и се заканува крах. Имено, интеграцијата помеѓу колонијалните и европските економии достигнала точка во која реципрочните последици на кризата нагло го забрзувале нејзиниот општ тек. Тоа била првата меѓународна економска криза; или „Општа криза“, како што ја нарекуваат некои историчари (Kamen 1972: 307ff; Hackett Fischer 1996: 91).

Тоа бил контекстот во кој прашањето за односот помеѓу трудот, популацијата и акумулацијата на богатството станале главна тема на политичката дебата и стратегијата за производство на првите елементи на популациската политика и режимот на „биомок“. ⁵⁷ Незрелоста на применетите концепти, кои често ги помешувале „населноста“ со „население“, и бруталноста на начините на кои државата почнала да го казнува секое однесување кое го попречувало растот на популацијата, не треба да нè залажуваат во тој поглед. Мојата теза гласи дека популациската криза од 16 и 17 век, а не крајот на гладта во Европа во 18 век (како што тврди Фуко) е таа која од репродукцијата и растот на популацијата направила државни прашања, како и главни теми на интелектуалниот дискурс. ⁵⁸ Понатаму, тврдам дека интензивирањето на прогонот на „вештерките“ и новите дисциплинаторски методи, кои државата ги усвоила во тој период со цел да управува со раѓањето и да ја разбие женската контрола над репродукцијата, исто така потекнуваат од таа криза. Доказите за овие тврдења се бројни, но треба да истакне дека имало и други фактори кои придонеле кон зајакнување на решителноста на европските структури да воспостават контрола над исклучиво женската репродуктивна функција. Меѓу нив мораме да ги вброиме и се поголемата приватизација на поседите и економските односи, кои (меѓу буржоазијата) поттикнале нова вознемиреност во однос на прашањето за родителство и однесувањето на жените. Слично на тоа, во обвинението дека вештерките ги жртвуваат децата на ѓаволот

⁵⁷ „Биомок“ е концептот кој Фуко го користи во својата студија *Историја на сексуалноста* (History of Sexuality: An Introduction, 1978) за да ја опише промената од авторитарен облик на владеење кон подецен-трализиран, насочен кон „поттикнување на животните моќи“, до кој дошле во Европа во 19 век. „Биомок“ го изразува сè поголемиот интерес, на државно ниво, за санитарната, сексуалната и казнената контрола врз индивидуалните тела, како и за зголемувањето на популацијата, нејзиното движење и нивното сместување во сферата на економијата. Според таа парадигма, подемот на биомокта одел рака под рака со подемот на либерализмот и го означил крајот на судската и монархистичката држава.

⁵⁸ Оваа разлика ја правам имајќи ја на ум анализата на Фукоовските концепти за „популација“ и „биомок“ од страна на канадскиот социолог Брус Кертис (Bruce Curtis). Кертис поимот „населеност“, кој се користел во 16 и 17 век, го спротивставува на поимот „популација“, кој во 19 век станал основа на модерната демографска наука. Тој укажува дека „населеноста“ била органски и хиерархиски концепт. Меркантилистите го употребувале кога се занимавале со оној дел од општествениот корпус кој го создава богатството, односно, со постоечките и потенцијалните работници. Подоцнежниот концепт на „популација“ е атомистички. „Популацијата се состои од големо мноштво неиздиференцирани атоми, распоредени во апстрактен простор и време“, пишува Кертис, „со сопствени закони и структури“. Сепак, сметам дека помеѓу тие два поими постои континуитет, со оглед дека и во меркантилистичкиот и во либералниот период на капитализмот, поимот популација бил оперативен кога станува збор за репродукцијата на работната сила.

- што била клучна тема на „големиот лов на вештерки“ од 16 и 17 век - ја препознаваме не само преокупираноста со опаѓањето на популацијата туку и стравот на поседничката класа од нивните потчинети, особено од жените од пониските класи, кои, како слугинки, просјачки или исцелителки, имале многу можности да влезат во домовите на своите работодавци и да им нанесат штета. Меѓутоа, не може да е чиста случајност тоа што истовремено со опаѓањето на популацијата и формирањето на идеологијата која го нагласувала централното значење на трудот во економскиот живот, во европските законици биле воведени строги казни за жените обвинети за репродуктивни злосторства.

Развојот кој ја следел популациската криза - експанзионистичката популациска теорија и воведувањето политики кои промовирале раст на популацијата - е добро документиран. До средината на 16 век, идејата дека бројот на граѓани го одредува богатството на нацијата станал еден вид на општествен аксиом. „Според моето мислење“, пишува францускиот политички мислител и демонолог, Жан Боден (Jean Bodin), „никогаш не треба да има страв од премногу поданици или премногу државјани, затоа што силата на државата се состои од луѓе“ (*Commonwealth*, книга VI). Италијанскиот економист Џовани Ботеро (Giovanni Botero, 1533–1617) има попретфинет пристап, дотолку што ја видел потребата од рамнотежа помеѓу бројот на луѓе и средствата за издржување. Сепак, сметал дека „големината на некој град“ не зависи од неговата физичка големина или обемот на неговите сидини, туку исклучиво од бројот на неговите жители. Изреката на Анри IV, дека „силата и богатството на некој крал лежат во бројот и изобилството на неговите граѓани“, ја сумира демографската мисла на таа епоха.

Заинтересираноста за растот на популацијата својот врв го достигнала со подемот на меркантилизмот, кој од постоењето голема популација направил клучен услов за напредокот и силата на нацијата. Меинстрим економистите често го отфрлаат меркантилизмот како сиров систем на мисла, заради неговата претпоставка дека богатството на нациите е пропорционално на квантитетот на работници и парите со кои располагаат. Бруталните средства кои меркантилистите, во својата глад за работна сила, ги користеле за да ги принудат луѓето на работа придонеле за нивната лоша ретупација, со оглед дека повеќето економисти настојуваат да ја одржат илузијата дека капитализмот поттикнува слобода, а не принуда. Меркантилната класа била таа која ги измислила работните затвори, прогонуваала скитниците, „транспортирала“ криминалците во американските колонии и инвестирала во трговијата со робови, постојано истакнувајќи ја „корисноста на сиромаштијата“ и прогласувајќи го „безделничењето“ за општествена чума. Оттаму, не е препознаено дека во меркантилистичката теорија и практика можеме да пронајдеме најдиректен израз на условите за првобитната акумулација и првата капиталистичка политика јасно насочена кон проблемот на репродукција на работната сила. Таа политика, како што видовме, имала своја „интензивна“ страна, која се состоела во наметнување на тоталитарен режим спремен да ги искористи сите средства за од секој поединец да извлече максимум работа, без оглед на возраста и состојбата. Но, имала и своја „екстензивна“ страна, која се состоела во напори насочени кон зголемување на популацијата, што потоа би ја зголемило и војската и работната сила.

Како што забележува Ели Хекшер (Eli Hecksher), „речиси фанатичниот копнеж за пораст на популацијата надвладае во сите земји во периодот кога меркантилизмот бил на

својот врв,⁵⁹ во втората половина од 17 век“ (Heckscher 1966: 158). Паралелно со тоа, се зацврстило и ново сфаќање за човечките суштества, кое ги прикажувало само како суровина, работници и одгледувачи, кои ѝ стојат на располагање на државата (Spengler 1965: 8). Но дури и пред меркантилизмот да го достигне својот врв, во Франција и Англија државата усвоила сет на пронаталистички мерки, кои во комбинација со социјалната помош, го формирале ембрионот на капиталистичката репродуктивна политика. Донесени се закони кои го наградувале бракот и казнувале целибатот, по примерот на оние кои, со истата цел, биле усвоени во подоцнежното Римско царство. Семејството добило на значење како клучна институција за обезбедување пренос на сопственост и репродукција на работна сила. Истовремено се започнува со следење на демографските промени и мешање на државата во надзорот на сексуалноста и семејниот живот.

Но главната иницијатива која државата ја преземала за да го обнови саканото ниво на популација, била започнувањето вистинска војна против жените, јасно насочена кон разбивање на контролата која тие ја имале над своите тела и репродукцијата. Како што ќе видиме подоцна во оваа книга, таа војна пред сè се водела преку ловот на вештерки, кој буквално го демонизирал секој облик на контрола на раѓањето и непрокреативна сексуалност, така што ги обвинувал жените за жртвување на децата на ѓаволот. Но, се потпираше и на новата дефиниција на репродуктивниот злостор. Така што, почнувајќи од 16 век, додека португалските бродови се враќале од Африка со своите први човечки товари, сите европски влади започнале со строго казнување на контрацепцијата, абортусот и чедоморството.

Оваа последна практика била до некаде толерирана во средниот век, барем кога станувало збор за сиромашни жени; но сега станала смртен грев и се казнувала построго од повеќето машки злосторства.

„Во Нирнберг, во 16 век, казната за мајките кои извршиле чедоморство била давење; во 1580, кога главите на три жени биле заковани за губилиштето како пример за јавноста, казната била променета во отсекување на главата.“ (King 1991: 10)⁶⁰

⁵⁹ Врвот на меркантилизмот е во втората половина на 17 век, а неговата доминација со економскиот живот се поврзува со имињата на Вилијам Пети (William Petty, 1623–1687) и Жан Батист Колбер (Jean Baptiste Colbert), министерот за финансии на Луј XIV. Меѓутоа, меркантилистите од крајот на 17 век само го систематизирале или примениле она што се развивало уште од 16 век. Жан Боден (Jean Bodin) во Франција и Џовани Ботеро (Giovanni Botero) во Италија, се сметаат за протомеркантистички економисти. Една од првите систематични формулации на меркантилистичката економска теорија се наоѓа во Thomas Mun, *England's Treasure by Foreign Trade* (1622).

⁶⁰ За дискусија околу новите закони за чедоморство, види (меѓу другото) John Riddle (1997), 163–66; Merry Wiesner (1993), 52–53; и Mendelson и Crawford (1998), кои пишуваат дека „злосторството на чедоморство е она кое самостојните жени можеле да го направат пред која била друга општествена група. Едно истражување на чедоморството од почетокот на 17 век покажа дека од шеесет мајки, педесет и три биле самохрани, а шест вдовици“ (стр. 149). Статистиката покажува и дека чедоморството било казнувано уште почесто отколку вештерството. Маргарет Кинг (Margaret King) пишува дека во Нирнберг, „помеѓу 1578 и 1615 г., четиринаесет жени биле погубени заради тоа злосторство, но само една вештерка. Од осумдесеттите години на 16 век до 1606 г., парламентот од Руен покренал еднаков број обвиненија против чедоморство и вештерство, но чедоморството го казнувал многу построго. Калвинистичка Женева имала многу поголема стапка на погубувања заради чедоморство отколку заради вештерство; од 1590 до 1630 г., девет од единаесет жени обвинети за чедоморство биле погубени, во споредба со една од триесет осомничени за вештерство“ (стр. 10). Тие процени ги потврдува и Мери Виснер, која пишува дека „во Женева, на пример, во периодот 1595–1712 г., погубени се

Биле воведени нови облици на надзор над жените со цел да се спречи прекин на бременоста. Во Франција, со кралскиот указ од 1556, од жените се барало да ја пријават секоја бременост, а оние чии новороденчиња би починале пред да бидат крстени, а по непријавено породување, биле осудувани на смрт, без оглед дали направиле некаков престап. Слични докази се донесени и во Англија и Шкотска, 1624 и 1690. Развиена е шпионска мрежа, која ги надгледувала немажените мајки, лишени од каква било помош. Дури и пружањето засолниште на немажените бремени жени било прогласено за нелегално, од страв дека тие така би можеле да им побегнат на очите на јвноста, додека оние кои би се спријателиле со нив биле јавно критикувани (Wiesner 1993: 51–52; Ozment 1983: 43).

Како последица на тоа, голем број жени биле изложени на прогон, при што во Европа, во текот на 16 и 17 век, повеќе жени биле погубени заради чедоморство отколку заради кое било друго злосторство, освен вештерството, обвинение кое исто така подразбирало убивање деца и други нарушувања на репродуктивните норми. Значајно е и тоа дека и во случај на чедоморство и вештерство, прописите кои ги ограничувале законските одговорности на жените биле укинати. На тој начин, жените за првпат влегле во европските судници, во свое име, како законски зрели личности, под обвинение дека се вештерки или дека убиле деца. Покрај тоа, сомнежот кој во тој период се појавил кон бабиците - што довело кон воведување машки доктори во собите за породување - повеќе доаѓал од стравот на властите заради чедоморство отколку од наводната медицинска нестручност на бабиците.

Со маргинализацијата на бабиците започнува процес во кој жените ја изгубиле контролата над раѓањето и биле сведени на пасивна улога во носењето деца на свет, додека на машките доктори почнало да се гледа како на вистински „дарители на живот“ (како во алхемичарските мечти на ренесансните волшебници). Со тој исечок, надвладаа новата медицинска практика, која во итните случаи давала предност на животот на фетусот пред оној на животот на мајката. Тоа било во спротивност со традиционалниот процес на породување, над кој жената ја имала контролата; за да се постигне тоа, од собата за породување прво требала да се исфрли заедницата на жени која се собирала околу постелата на идната мајка, а бабиците да се стават под надзор на докторите или да се најмат со цел да ги надгледуваат жените.

Во Франција и Германија, бабиците морале да станат шпиони за државата за да продолжат со својата работа. Од нив се очекувало да ги пријават сите нови породувања, да ги откријат татковците на вонбрачно родените деца и да ги испитаат жените за кои постоел сомнеж дека се породиле во тајност. Требало и меѓу локалните жени да го забележат секој знак на лактација кога тие на скалите од црквата би здогледале сираци (Weisner 1933: 52). Ист вид соработка се барал и од роднините и соседите. Во протестантските земји и градови, од соседите се очекувало да ги шпионираат жените и да ги пријават сите релевантни сексуални детали: доколку некоја жена би примала маж кога нејзиниот сопруг би бил надвор од домот или доколку би влегла со маж во куќата и заклучела вратата зад себе (Ozment 1983: 42–44). Во Германија, пронаталистичката крстоносна војна отишла дотаму што жените биле казнувани доколку не се напругале доволно за време на породувањето или доколку не покажувале доволно ентузијазам за своето потомство (Rublack 1996: 92).

25 од 31 жена обвинети за чедоморство, во споредба со 19 од 122 обвинети за вештерство“ (1993: 52). Жените биле осудувани на смрт заради чедоморство сè до 18 век.

Исходот од тие политики, кои траеле два века (жените во Европа заради чедоморство биле убивани сè до крајот на 18 век), бил потчинувањето на жените на раѓањето. Додека во средниот век жените можеле да користат разни облици контрацепција и имале неспорна контрола над породувањето, нивните матки сега станале јавен простор, под контрола на мажите и државата, а раѓањето било ставено во директна служба на капиталистичката акумулација.

Во тој поглед, судбината на жените од западна Европа, во време на првобитната акумулација, била слична на онаа на женските робови од американските колонијални плажи, кои, особено по крајот на трговијата со робови во 1807, биле присилени на своите господари да им раѓаат нови работници. Таа споредба очигледно пати од сериозни ограничувања. Европските жени не биле отворено изложени на сексуални напади - иако пролетерските жени можеле непречено да бидат силувани, а потоа згора и казнети за тоа. Не морале ни да минуваат низ агонијата на одземање на децата, кои потоа се продавале на пазарски аукции. Покрај тоа, економската корист од наметнатото раѓање не била толку очигледна. Во тој поглед, состојбата на поробените жени многу појасно ја открива вистината и логиката на капиталистичката акумулација. Но и покрај сите разлики, женското тело во обата случаи било претворено во инструмент за репродукција на трудот и проширување на работната сила, третирано како природна машина за раѓање, која функционира во склад со ритми надвор од контрола на жените.

Тој аспект на првобитната акумулација недостасува во Марксовата анализа. Освен забелешките во *Комунистичкиот манифест* за употребата на жената во буржоаското семејство - како произведувачка на наследник, која го гарантира преносот на семејната сопственост - Маркс никогаш не уважил дека раѓањето би можело да биде поле на експлоатација и, со самото то, поле на отпор. Тој никогаш не помислил дека жените би можеле да ја одбијат репродукцијата или дека таквото одбивање би можело да стане дел од класната борба. Во *Grundrisse* (1973: 100), тврди дека капиталистичкиот развој се одвива независно од растот на популацијата затоа што благодарение на зголемената продуктивност, трудот кој капиталот го експлоатира постојано се намалува во однос на „константниот капитал“ (односно, капиталот инвестиран во машини и други производни средства), што води до заклучокот за „вишок популација“. Но таа динамика, која Маркс ја дефинира како „закон на популацијата типичен за капиталистичкиот облик на производство“ (*Capital*, vol. 1: 698ff), може да надвлее само кога раѓањето би било чисто биолошки процес или активност која автоматски реагира на економската промена, и кога капиталот и државата не би морале да се грижат дека „жените ќе стапат во штрајк против правењето деца“. Всушност, Маркс тоа го претпоставувал. Тој воочил дека капиталистичкиот развој е проследен со раст на популацијата, чиито причини повремено ги дискутирал. Но, како и Адам Смит, тој раст го гледал како „природна последица“ на економскиот развој, при што во првиот том од *Капиталот* на дефиницијата за „вишок популација“ постојано го спротивставувал нејзиниот „природен раст“. Маркс никогаш не одговори на прашањето зошто раѓањето би било „природен факт“, наместо општествена, историски одредена активност, во која се инвестирани разни интереси и односи на моќ. Ниту, пак, помислувал дека мажите и жените би можеле да имаат различни интереси во однос на правењето деца, активност која тој ја сметал за родово неутрална и неодредена.

Во стварноста, раѓањето и промените на популацијата се далеку од автоматски или „природни“, така што државата, во сите фази од капиталистичкиот развој, морала да при-

бегнува кон регулација и принуда за да ја прошири или намали работната сила. Тоа особено важи за времето на пробив на капитализмот, кога мускулите и коските на работниците биле главни средства за производство. Но дури и подоцна - сè до денес - државата не штедела напори во своите обиди од рацете на жените да ја одземе контролата над репродукцијата и да одлучува кои деца треба да се родат, каде, кога или во колкав број. Последица на тоа е дека жените често биле присилувани да раѓаат против своја волја и да се отуѓат од своите тела, од својот „труд“, дури и од своите деца, многу подлабоко отколку што тоа го доживеале останатите работници (Martin 1987: 19–21). Невозможно е да се опишат болката и очајот низ кои минувала жената која гледала како нејзиното тело се свртува против самата неа, како што тоа мора да се случи при несакана бременост. Тоа особено важи во ситуациите во кои вонбрачната бременост се казнувала и кога жената со дете била исклучувана од општеството или осудувана на смрт.

Девалвирањето на женскиот труд

Криминализацијата на женската контрола над раѓањето е појава чиешто значење не може да биде пренагласено, како во поглед на нејзините последици по жените, така и во поглед на нејзините последици по капиталистичката организација на трудот. Како што е добро документирано, жените во средниот век располагале со разни контрацептивни средства, кои главно се состоеле од билки, од кои правеле напитоци или „песари“ (супозиториуми), за забрзување на менструацијата, предизвикување абортус или состојба на стерилност. Во книгата *Билките на Ева: историја на контрацепцијата на Запад* (1997), американскиот историчар Џон Ридл (John Riddle) состави обемен каталог на најчесто користените супстанции и нивните очекувани или најверојатни последици.⁶¹ Криминализацијата на контрацепцијата на жените им го одзела тоа знаење кое се пренесувало од генерација на генерација, давајќи им некаква автономија во поглед на раѓањето. Се чини дека во некои случаи тоа знаење не било изгубено, туку отишло во илегала; сепак, кога контролата на раѓањето повторно се појавила на општествената сцена, контрацептивните методи повеќе не биле наменети за жените туку биле осмислени така што да ги користат мажи. Овде засега нема да се занимавам со демографските последици на таа промена, иако посочувам на делото на Ридл за дискусија на таа тема. Само сакам да нагласам дека одземајќи им ја контролата над сопствените тела, државата ги лишила жените од најосновниот предуслов за физички и психолошки интегритет, и мајчинството го деградирала на ниво на принуден труд, покрај тоа што ги ограничила жените на репродуктивна работа на начин непознат во претходните општества. Сепак, присилувањето на жените на раѓање против нивна волја или (како што тоа го вели една феминистичка песна од седумдесеттите години) да „произведуваат деца за државата“,⁶² само делумно ја одредило улогата на жените во новата полова поделба на трудот. Дополнителен аспект на тоа е дефиницијата на жените како неработнички, процес со кој феминистичките историчарки се имаат многу занимавано, и кој до крајот на 17 век речиси бил завршен.

Жените дотогаш го изгубиле тлото под нозете дури и во професиите кои биле нивна привилегија, како што се правењето пиво и акушерството, при што нивното вработува-

⁶¹ Интересен напис по тоа прашање напиша Роберт Флечер (Robert Fletcher), „The Witches Pharmacopeia“.

⁶² Референца на италијанската феминистичка песна од 1971, „Aborto di Stato“ (Државен абортус).

ње подлегнало на нови рестрикции. На пролетерските жени им било особено тешко да најдат каква била работа, освен онаа која подразбирала најнизок статус: како домашни служавки (професија на една третина од женската работна сила), физички работнички на селски имоти, ткајачки, предалки, везилки, торбарки, дадилки. Како што вели Мери Визнер (Merry Wiesner), покрај другите, се ширела претпоставката (во правото, книгите, уредбите на гилдите) дека жените не би требало да работат надвор од домот и дека во „производството“ би требало да се вклучат само за да им помогнат на своите сопрузи. Се сметало дури и дека сите работи кои ги извршуваат жените дома не биле „работа“ и дека се безвредни, дури и кога се извршувале за пазарот (Wiesner 1993: 83ff). Доколку некоја жена би шиела облека, тогаш тоа била „домашна работа“ или спаѓала во „одржување на домаќинството“, дури и ако облеката не била за членовите на семејството; но тоа била „продуктивна“ работа кога би ја извршувал некој маж. Така изгледало обезвреднувањето на женскиот труд во време кога градските власти им наложувале на гилдите да го надгледуваат производството со кое жените (особено вдовиците) се занимавале дома, затоа што тоа не била вистинска работа и затоа што на жените им била потребна за да не завршат на социјална помош. Мери Визнер додава дека жените ја прифаќале таа фикција и дека дури и се извинувале што бараат работа, велејќи дека мораат да го прават тоа за да се издржуваат (*Ibid.*: 84–85). Набрзо, сета женска работа, доколку се извршувала дома, била дефинирана како „одржување на домаќинството“, а дури и онаа која се извршувала надвор од домот била плаќана помалку отколку машката работа и никогаш доволно за жените да можат да живеат од неа. Бракот се сметал за вистинската кариера на жената, додека неспособноста на жените сами да се издржуваат се земала здраво за готово, до таа мера што кога некоја самостојна жена, која сакала да живее во некое место, била протерувана дури и доколку би работела за надница.

Заедно со одземањето на земјата, ова губење на моќта во поглед на надничарското вработување, довел до омасовување на проституцијата. Како што прикажува Ле Рој Ладири (Emmanuel Le Roy Ladurie), во Франција насекаде можел да се забележи пораст на бројот на проститутки:

„Од Авињон до Нарбон и Барселона, ‘жените за уживање’ (*femmes de debauché*) се распоредувале покрај градските порти, по улиците во кварталите на црвените фенери... по мостовите... (така што) до 1594 ‘срамниот промет’ процветал како никогаш порано.“ (Le Roy Ladurie 1974: 112–13)

Ситуацијата била слична и во Англија и Шпанија, каде што во градовите секојдневно пристигнувале сиромашни жени од селата, а дури и жените на занаетчиите ги дополнувале семејните приходи со таа работа. Во 1631, политичките власти во Мадрид објавиле проглас со кој го осудуваат тој проблем, жалејќи се дека многу бездомнички сега талкаат по градските улици, сокаци и крчми, наведувајќи мажи да грешат со нив (Vigil 1986: 114–15). Но штом проституцијата станала главен облик за издржување на голем дел од женската популација, институционалниот став кон неа се променил. Додека во доцниот среден век проституцијата била официјално прифатена како нужно зло, а проститутките имале корист од режимот на високи надици, ситуацијата во 16 век била обратна. Во клима на изразена мизогинија, проследена со напредокот на протестантската реформација и ловот на вештерки, проституцијата прво била подвргната на нови рестрикции, а потоа криминализирана. Помеѓу 1530 и 1560, градските бордели биле насекаде затворани, а

проститутките, особено уличните, изложени на строго казнување: протерување, камшикување и други сурови казни. Меѓу нив била и „коклицата за нуркање“ или *accabussade* - „свирепа театарска претстава“, како што тоа го опишува Ники Робертс (Nickie Roberts) - каде што жртвите биле врзувани, понекогаш и присилувани да влезат во кафез, а потоа повеќекратно нурнувани во река или во езеро, речиси до давење (Roberts 1992: 115–16). Во меѓувреме, во Франција од 16 век, силувањето проститутки повеќе не се сметало за злосторство.⁶³ И во Мадрид е донесена одлука на бездомничките и проститутките да не им се дозволува да се задржуваат и спијат на улиците и под градските тремови и, доколку бидат фатени, да им бидат удрени сто камшици, а потоа да се протераат од градот на шест години, откако претходно ќе им се избричат главите и веѓите.

Како да се објасни таквиот драстичен напад врз жените работнички? И како исклучувањето на жените од сферата на општествено признаената работа и монетарните односи било поврзано со наметнувањето на присилното мајчинство врз нив и со ловот на вештерките, кој тогаш попримил масовни размери?

Кога од денешна перспектива ќе се осврнеме на овие појави, по четири века капиталистичко дисциплинирање на жените, можеби се чини дека одговорите се наметнуваат сами од себе. Иако женската надничарска работа, домашната работа и (платената) сексуална работа и понатаму пречесто се проучуваат засебно, денес можеме подобро да увидиме дека дискриминацијата која жените ја трпеле во рамки на надничарската работна сила потекнува директно од нивната улога како неплатени домашни работнички. Врз основа на тоа, можеме забраната на проституцијата и протерувањето на жените од организираниите работни места да ги поврземе со создавањето на улогата на домаќинка и реконструирањето на семејството како место за производство на работна сила. Меѓутоа, од теоретско и политичко стојалиште, суштинското прашање гласи, под кои услови таквата деградација била можна и кои општествени сили ја поддржувале или учествувале во неа?

Одговорот, во овој случај, гласи дека важен фактор во обезвреднувањето на женскиот труд била кампањата која ја започнале занаетчиските работници, почнувајќи од 15 век, со цел да ги исклучат жените од своите работилници, наводно за да се заштитат од нападот на капиталистичките трговци, кои ги вработувале жените за пониска цена. За таквите настојувања на занаетчиите постојат изобилство докази.⁶⁴ Без оглед дали во Италија, Франција или Германија, калфите од властите барале да не им дозволат на жените да им бидат конкуренција, ги протерувале од своите редови, стапувале во штрајкови доколку забраната не била почитувана и дури одбивале да работат со мажи кои работеле со жени. Се чини дека занаетчиите биле заинтересирани и за ограничувањето на жените на работа дома, затоа што со оглед на нивните економски тешкотии, „мудрото управување на домаќинството од страна на жените“ за нив станало неопходен услов за избегнување банкрот и зачувување на независноста на работилницата. Зигрид Браунер (Sigrid Brauner), авторот на наведениот цитат, зборува за значењето кое германските занаетчи го придавале на тоа општествено правило (Brauner 1995: 96–97). Жените се обиделе да се спротивстават на тој напад, но соочени со разните тактики на заплашување кои машките работници ги

⁶³ Margaret L. King, *Women of the Renaissance* (1991), 78. За затворањето на јавните куќи во Германија, види Merry Wiesner, *Working Women in Renaissance Germany* (1986), 194–209.

⁶⁴ Опширен преглед на местата и годините во кои жените биле протерувани од занаетите има во David Herlihy, *Women, Family and Society in Medieval Europe: Historical Essays*. Providence: Berghahn, 1978–1991. Videti и Merry Wiesner (1986), 174–185.

користеле против нив, не успеале во тоа. Оние кои би се осмелиле да работат надвор до домот, во јавниот простор или за пазарот, биле прикажувани како сексуално агресивни подмолнички, па дури и како „курви“ и „вештерки“ (Howell 1986: 182–83)⁶⁵ Има докази дека тој бран на мизогинија, кој до крајот на 15 век ги преплавил европските градови - и кој може да се согледа во машката опседнатост со „битката за чакшири“ и ликот на непослушната жена, која во популарната литература била прикажувана како го тепа својот сопруг или јава на неговиот грб - извирал и од тој (самопоразителен) обид жените да се избркаат од работното место и од пазарот.

Од друга страна, јасно е дека тој обид не би успеал доколку немал поддршка од властите. Но властите очигледно увиделе дека тоа е во нивен интерес. Имено, покрај пацификацијата на занаетчиите, исфрлувањето на жените од занаетите ја овозможило неопходната основа за нивното врзување за репродуктивниот труд и за нивното искористување како најниско платени работнички во домашната индустрија.

Жените: новите заеднички добра и замената за изгубената земја

Сојузот на еснафот и градските власти, заедно со постојаната приватизација на земјиштето, бил тој во кој е искована новата положа поделба на трудот или, според зборовите на Керол Пејтман, „новиот договор помеѓу половите“ (Carol Pateman, 1988), кој жените ги дефинирал во рамки (мајки, сопруги, ќерки, вдовици) кои ја криеле нивната положба како работнички, при што на мажите им бил овозможен слободен пристап до нивните тела и нивниот труд, како и до телата и трудот на нивните деца.⁶⁶

Според тој нов општествен-полов договор, пролетерските жени за машките работници станале замена за земјата изгубена со оградувањето, нивното најосновно средство за репродукција и заедничко добро, кое секој можел да го присвои и користи по волја. Одеците од тоа „првобитно присвојување“ можат да се слушнат и во концептот на „заедничката жена“ (Karras 1989),⁶⁷ кој во 16 век се однесувал на оние кои се занимавале со проституција. Но во новата организација на работата, *секоја жена (освен оние кои ги приватизирале буржоаските мажи) станала заедничко добро*, бидејќи штом женските активности биле дефинирани како неработа, женскиот труд почнал да се доживува како природен ресурс, кој им стои на располагање на сите, ништо помалку од воздухот кој го дишаме или водата која ја пиеме.

⁶⁵ Martha Howell (1986), Поглавје 8, стр. 174–183. Марта Хауел пишува: „Комедиите и сатирите од тој период, на пример, често пазарчиците и продавачките ги прикажуваат како караконцули, со карактеризација која не само што ги исмевала или навредувала заради учеството на пазарот, туку често била набиена и со сексуална агресивност“ (стр. 182).

⁶⁶ Во својата темелна критика на теоријата на општествениот договор од 17 век, формулирана од Томас Хобс и Џон Лок, Керол Пејтман (Carol Pateman, 1988) вели дека „општествениот договор“ почивал на уште потемелен „полов договор“, кој на мажот му го признавал правото на присвојување на телото и трудот на жената.

⁶⁷ Рут Карас (Ruth Mazo Karras, 1996) пишува дека „обична“ (*common*) жена значело жена која стои на располагање на сите мажи - за разлика од „обичен маж“ (*common man*), што означувало личност со скромно потекло и можело да се користи во навредлива или пофална смисла - и не подразбирало ниту непристојно однесување ниту класна солидарност“ (стр. 138).

За жените тоа бил историски пораз. Со нивното исклучување од занаетите и обезвреднувањето на репродуктивниот труд сиромаштијата била феминизирана, а за да се зајакне машкото „првобитно присвојување“, развиен е нов патријархален поредок, кој жените ги редуцирал на двојна зависност: од работодавците и од мажите. Фактот дека нерамноправниот однос помеѓу мажите и жените, како и дискриминаторската полова поделба на трудот, постоеле и пред појавата на капитализмот, не треба да нè одврати од оваа оценка. Имено, во предкапиталистичка Европа, потчинетоста на жените кон мажите била ублажена од фактот дека имале пристап до заедничките добра и другите заеднички средства, додека во новиот капиталистички режим *самите жени станале заедничко добро*, со оглед дека нивниот труд бил дефиниран како природен ресурс, кој се наоѓа надвор од сферата на пазарните односи.

Патријархатот на надницата

Во овој контекст значајни се и промените до кои дошло во семејството, кое во тој период почнало да се одвојува од јавната сфера и да го поприма своето модерно значење, како главен центар за репродукција на работната сила.

Како противтежа на пазарот, инструмент за приватизација на општествените односи и, пред сè, за пропагирање на капиталистичката дисциплина и патријархалното владеење, семејството во периодот на првобитната акумулација се јавува и како најважната институција за присвојување и прикривање на женскиот труд.

Тоа особено добро се гледа во случајот на работничкото семејство. Таа тема не е доволно проучувана. Претходните расправи давале предност на семејството на машките потомци, веројатно затоа што, во времето со кое се занимаваме, тоа бил доминантниот облик и модел на родителските и брачните односи. Поголем интерес има и за семејство како политичка институција, не како работно место. Оттаму, она што на тој начин се нагласува е дека во новото буржоаско семејство мажот станал претставник на државата, задолжен за дисциплинирање и надзор на „потчинетите класи“, категории во кои, според политичките теоретичари од 16 и 17 век (на пример, Жан Боден), спаѓале неговите жена и деца (Schochet 1975). Оттаму, следува и поистоветувањето на семејството како микродржава и микроцрква, како и барањето на властите неомужетите работници да живеат под кров и власт на газдата. Исто така се истакнува и дека внатре буржоаското семејство, жената изгубила добар дел од својата моќ, бидејќи во основа била исклучена од семејните бизниси и ограничена на грижа за домаќинството.⁶⁸

Но она што недостига во таа слика е увидот дека власт слична на онаа која во повисоката класа мажот ја имал над своите жена и деца, врз основа на *сопственоста*, им била доделена и на работниците над нивните жени и деца, врз основа на *исклучувањето на жените од надничарската работа*.

Добар пример за тој тренд е семејството работници од домашната дејност, во системот на услужното производство. Далеку од тоа да избегнуваат брак и правење семејство,

⁶⁸ За семејството во периодот на „транзиција“, види Lawrence Stone (1977); и André Burguière и François Lebrun, „Priests, Prince and Family“ („La Famille en Occident du XVIe au XVIIIe siècle: Le prêtre, le prince et la famille“, 1986), во Burguière, et. al., *A History of Family: The Impact of Modernity* (1996), Vol. II, 95ff (*Histoire de la famille: Le choc des modernités*, 1988).

работниците од домашната дејност зависеле од нив, затоа што жените можеле да им „помогнат“ во работата која ја извршувале за трговците, при што се грижеле за нивните физички потреби и им раѓале деца, кои од најрана возраст можеле да работат на разбој или на некое помошно работно место. Оттаму, дури и во периодот на опаѓање на популацијата, работниците од домашната дејност продолжиле да се размножуваат; нивните семејства биле толку големи што еден Австриец од 17 век, набљудувајќи ги работниците од своето гратче, за нив рекол дека во своите домови се натискани како врапци на кровна греда. Она што е воочливо во тој вид аранжман е тоа што мажот, иако жената работела рамо до рамо со него и исто така произведувала за пазарот, бил тој кој сега ја присвојувал нејзината надница. Тоа важело и за останатите работнички кога би се омажиле. Во Англија, „оженетиот маж... имал законско право на приходите на својата жена“, дури и кога нејзината работа била грижа околу децата или доење. Затоа се случувало кога парохијата би вработила жени на тие работни места, официјалните записи „често го прикривале (нивното) присуство како работнички“, забележувајќи ги само исплатите на име на мажите. „Тоа дали исплатата ќе биде на име на мажот или жената зависело од волјата на чиновникот“ (Mendelson and Crawford 1998: 287).

Таквата политика, која ги спречувала жените да располагаат со сопствени пари, ги создала материјалните услови за нивно потчинување на мажите и присвојување на нивниот труд од страна на машките работници. Во таа смисла зборувам за *патријархат на надницата*.⁶⁹ Мораме исто така одново да го промислиме концептот на „надничарско ропство“. Ако е точно дека во новниот режим на надничарски труд мажите станале само формално слободни, тогаш во преминот кон капитализам, групата работници која била најблизу до ропски услови ја сочинувале жените од работничката класа.

Истовремено - ако се имаат предвид бедните услови во кои живееле надничарите - домашната работа која жените ја извршувале за да ги репродуцираат своите семејства била нужно ограничена. Мажени или не, пролетерските жени морале да заработат некакви пари, во што и се обидуваале извршувајќи најразлични работи. Згора на тоа, домашната работа изискува и некој репродуктивен капитал: мебел, прибор, облека, пари за храна. Но надничарите живееле бедно, „робувајќи ден и ноќ“ (како што се јадосувал еден занаетчија од Нирнберг 1524), само за да се спасат од глад и нахранат своите жени и деца (Brauner 1995: 96). Оние најсиромашните живееле само со кров над глава, во колиби, заедно со други семејства, во кои се чувале и животни и во кои немало никаква хигиена (запоставена и кај оние подобро стоечките); облеката им се состоела од партали, а исхраната, во најдобар случај, од леб, сирење и малку зеленчук. Оттаму, во тој период, во работничката класа, не ја наоѓаме класичната фигура на домаќинка со полно работно време. Дури во 19 век - како одговор на првиот интензивен циклус на борби против индустриската работа -

⁶⁹ За карактерот на патријархализмот од 17 век и особено за концептот на патријархалната власт во теоријата за општествениот договор, види Pateman (1988); Zilla Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism* (1981); и Margaret R. Sommerville, *Sex and Subjection: Attitudes to Women in Early Modern Society* (1995). Во својата анализа за промените до кои теоријата за општествениот договор довела во Англија, Сомервил тврди дека следбениците на таа теорија го поддржувале потчинувањето на жените кон мажите во иста мера како и патријархалистите, но тоа го оправдувале на пинаков начин. Бидејќи барем формално биле посветени на начелото за „природна еднаквост“ и „спогодбена власт“, во одбрана на машката надмоќност се повикувале на теоријата за „природна инфериорност“ на жените, според која жените можат да се согласат на присвојување на нивната сопственост и право на глас од страна на мажите откако ќе ја сфатат својата суштинска слабост и нужна зависност од мажите.

„модерното семејство“, формирано околу неплатениот репродуктивен труд на вистинските домаќинки, станува општа појава во работничката класа, прво во Англија, а подоцна и во Соединетите Држави.

Развојот на таквото семејство (по усвојувањето на Законот за фабриките, кој го ограничувал вработувањето на жени и деца во фабриките) бил одраз на првото долгорочно инвестирање на капиталистичката класа во репродукцијата на работната сила кое ја надминувало нејзината бројчена експанзија. Тоа бил плод на спогодба, направена под закана за востание, помеѓу доделувањето повисоки надници, доволни за издржување на „невработените“ жени и уште поголемиот степен на експлоатација. Маркс за тоа говори како за промена од „апсолутен“ кон „релативен вишок вредност“, односно, за промена од експлоатација заснована на максимално продолжување на работниот ден и минималните надници, кон режим во кој повисоките надници и пократкото работно време биле компензирани со зголемување на продуктивноста на трудот и темпото на производство. Од капиталистичка перспектива, тоа била општествена револуција која го надминала долготрајното определување за ниски надници. Таа настанала од новата спогодба помеѓу работниците и работодавците, повторно заснована на исклучување на жените од режимот на надници - со што е завршена нивната регрутација во раната фаза на Индустриската револуција. Тоа бил и знак на ново капиталистичко изобилство, производ на два века експлоатација на ропскиот труд, кој наскоро ќе биде засилен од нова фаза на колонијалната експанзија.

Наспроти тоа, во 16 и 17 век, и покрај опсесивната грижа за големината на популацијата и бројот на „работни сиромашни“, реалното инвестирање во репродукцијата на работна сила било исклучително мало. Со самото тоа, најголем дел од својот репродуктивен труд, пролетерските жени не го извршувале за своите семејства туку за семејствата на своите работодавци или за пазарот. Во просек, една третината од женската популација во Англија, Шпанија, Франција и Италија, работела како послуга. Оттаму, одложувањето на бракот и дезинтеграцијата на семејството (англиските села од 16 век минувале низ годишен обрт на населението од педесет проценти) биле тренд меѓу пролетаријатот. На сиромашните често им било забранувано да се женат кога постоел страв дека нивните деца би можеле да станат јавен товар, а кога тоа би се случило, децата им биле одземани и праќани на работа во парохијата. Се проценува дека повеќе од една третина од популацијата на рурална Европа останала невенчана; во градовите тој процент бил уште поголем, особено меѓу жените; во Германија, четириесет проценти од жените биле или „стари моми“ или вдовици (Ozment 1983: 41–42).

Иако домашната работа на пролетерските жени била сведена на минимум, а морале и постојано да работат за пазарот, внатре работничката заедница во транзицискиот период, сепак ја забележуваме појавата на половата поделба на трудот, која ќе стане типична за капиталистичката организација на работата. Во нејзиното средиште се наоѓа сè поголемата разлика помеѓу машкиот и женскиот труд, темелејќи се на сè поголемата разновидност на работите кои ги извршувале жените и мажите и, пред сè, станувајќи носител на поинакви општествени односи.

Колку и да биле осиромашени и обесправени, надничарските мажи и понатаму можеле да имаат корист од работата и надниците на своите жени, или можеле да купат услуги од проститутките. Во таа прва фаза на пролетаризација, проститутката била онаа која за работните мажи имала улога на жена, која готвела и перела за нив, покрај тоа што и

сексуално ги опслужувала. Покрај сè, криминализацијата на проституцијата, која ги казнувала жените, но речиси и да не ги засегала машките муштерии, го зајакнала машкото владеење. Секој маж сега можел да уништи некоја жена, така што едноставно ќе ја наре-чел проститутка или така што јавно би открил дека му удовилила на неговите сексуални барања. Жените морале да ги тераат мажите да се заколнат дека „нема да им ја одземат честа“ (единствената преостаната сопственост), бидејќи се претпоставувало дека сега се ноаѓаат во раце на мажите, кои (како и феудалните господари) можеле да располагаат со нивниот живот и смрт (Cavallo и Cerutti 1980: 346ff).

Припитомувањето на жените и редефинирањето на женственоста и машкоста: жените како дивјачките на Европа

Ако го имаме предвид обезвреднувањето на женскиот труд и статус, не треба да нè изненадува тоа што непослушноста на жените и методите за нивно „скротување“ се меѓу главните теми на литературата и општествената политика во периодот на „транзиција“ (Underdown 1985a: 116–36).⁷⁰ Жените не би можеле да бидат целосно обезвреднети како работнички и лишени од автономија во однос на мажите доколку не биле изложени на интензивна општествена деградација; и навистина, во текот на 16 и 17 век, жените ја изгубиле потпората во сите области од општествениот живот.

Клучна област на промена во тој поглед било правото, така што во тој период забележуваме постојана ерозија на женските права.⁷¹ Едно од најважните права кои жените го изгубиле било правото на самостојна економска активност, како *femme soles* (немажени жени). Во Франција, го изгубиле правото да склучуваат договори или да се појавуваат пред суд во свое име, бидејќи биле прогласени за легални „имбецили“. Во Италија, сè поретко се појавувале на судовите за да се жалат на злоставување. Во Германија, кога некоја жена од средната класа ќе станела вдовица, било вообичаено да ѝ се додели старател, кој би ги водел нејзините работи. На жените во Германија им било забрането и да живеат сами или со други жени, а кај сиромашните, дури и со сопствените семејства, затоа што се сметало дека таму нема да бидат доволно контролирани. Накратко, покрај економската и социјална девалвација, жените минале и низ процес на правна инфантилизација.

Загубата на женската општествена моќ може да се согледа и во новата сексуална диференцијација на просторот. Во медитеранските земји, тие не биле протерани само од надничарските занимања, туку и од улиците, каде што жените без придружба можеле да бидат изложени на потсмев и напади (Davis 1998). И во Англија („женскиот рај“, во очите на некои италијански посетители), на присуството на жени во јавноста почнало да се гледа со негодување. Не било пожелно да седат пред своите куќи или близу прозорците; биле подучувани и да не минуваат време со пријателките (во тој период, изразот „gossip“

⁷⁰ Види Underdown (1985a), „The Taming of the Scold: The Enforcement of Patriarchal Authority in Early Modern England“, во Antony Fletcher и John Stevenson (1985), 116–136; Mendelson и Crawford (1998), 69–71.

⁷¹ За губењето на женските права во Европа во 16 и 17 век, види (меѓу другото) Merry Wiesner (1993), која пишува: „Ширењето на Римското право имало главно негативни последици по граѓанскиот статус на жената во раниот модерен период, како заради гледиштето кое законодавците го презеле од тој правен концепт, така и заради фактот што тоа водело кон построга примена на постоечките закони (стр. 33).

- пријателка - почнува да поприма погрдно значење). Дури им се препорачувало и дека по мажачката не би требало пречесто да ги посетуваат своите родители.

Начинот на кој новата полова поделба на трудот ги преобликувала машко-женските односи, може да се воочи и според дебатата која во научната и популарната литература се водела околу природата на женските доблести и пороци, еден од главните канали за идеолошко редефинирање на родните односи во преминот кон капитализам. Она што произлегува од тие дебати, на почеток нарекувани „la querelle des femmes“ (расправа за жените), е новиот интерес за таа тема, што укажува дека старите норми се распаѓале и дека јавноста почнала да стекнува свест за тоа дека основните елементи на сексуалната политика минуваат низ реконструкција. Во таа дебата можат да се забележат два тренда. Од една страна, конструирани се нови културни канони, кои максимално ги нагласувале разликите помеѓу жените и мажите, создавајќи нагласено поженствени или помажествени прототипови (Fortunati 1984). Од друга страна, утврдено е дека жените се природно поинфериорни од мажите - прекумерно емотивни и сладострасни, неспособни да се грижат за себеси - и дека затоа мораат да бидат ставени под машка контрола. Како и кај осудата за вештерство, постигнат е консензус во врска со тоа, кој ги надминува сите верски и интелектуални разлики. Од проповедалниците до пишаните страници, хуманистите, протестантските реформатори и контрареформациските католици, се здружиле во непрекинато и опсесивно оцрнување на жените.

Жените биле обвинувани дека се неразумни, суетни, диви, расипни. Особено бил обвинет женскиот јазик, кој бил согледуван како инструмент на отпор. Но главна престапничка била непослушната жена, која заедно со „озборувачката“, „вештерката“ и „курвата“, била омилена тема на драматурзите, популарните писатели и моралистите. Во таа смисла, Шекспировото дело *Кроткото на опаката* (*The Taming of the Shrew*, 1593) било манифест на епохата. Казнувањето на женското спротивставување на патријархалниот авторитет се барало и славело во безбројни мизогини дела и списи. Англиската литература од елизабетанскиот период или од времето на Џејмс I, изобилува со такви теми. Типично за тој жанр е делото на Џон Форд, *Шметам што е курва* (John Ford, *Tis a Pity She's a Whore*, 1633), кое завршува со дидактичко убиство, погубување и смрт на три од вкупно четирите женски ликови. Меѓу останатите класични дела кои се занимавале со дисциплинирањето на жените спаѓаат памфлетот на Џосеф Светнам, *Обвинение против развратните, безделнични, непослушни и превртливи жени* (Joseph Swetnam, *The Arraignment of Lewd, Idle, Froward, and Unconstant Women*, 1615) и анонимниот памфлет *Женски парламент* (*The Parliament of Women*, 1646), сатира на сметка на жените од средната класа, која ги прикажува како носат закони со кои би можеле да стекнат надмоќ над своите сопрузи.⁷² Во меѓувреме, усвоени биле нови закони и методи на измачување наменети за контрола на женското однесување во домот и надвор од него, со кои книжевното оцрнување на жените се претопувало во конкретен политички проект, со цел жените да се лишат од секаква автономија

⁷² Откако на драмите и трактатите од тој период ги додал и судските записи, Андердаун заклучува дека „записите помеѓу 1560 и 1640 година... откриваат интензивна преокупација со жените, на кои се гледало како на видлива закана по патријархалниот поредок. Жени кои се караат и тепаат со своите соседи, самостојни жени кои одбиваат да стапат во служба, жени кои доминираат над своите мажи или ги тепаат: се чини дека сето тоа многу почесто избива на површина отколку во периодот кој непосредно претходел и следел. Не треба да се превиди и дека тоа бил и период во кој обвинувањата за вештерство го достигнале својот врв“ (Underdown 1985a: 119).

и општествена моќ. Во Европа од Добата на разумот, на жените обвинети за озборување им биле ставани маски како на кучиња и така биле водени по улиците; проститутките биле камшикувани, затворани во кафези и мачени со нурнување во вода, додека жените обвинети за прелјуба биле казнувани со смрт (Underdown 1985a: 117ff).

Не е претерано да се каже дека во литературата која се развила на таа тема по освојувањето на Америка, жените биле третираны на истиот непријателски и отуѓен начин како и „дивите Индијанци“. Паралелата не е случајна. Во обата случаи, книжевното и културно оцрнување било во служба на проектот на експропријација. Како што ќе видиме, демонизацијата на американските староседелци служела како оправдување за нивното поробување и грабежот на нивните ресурси. Во Европа, нападот на жените бил изговор за присвојување на нивниот труд од страна на мажите и криминализација на нивната контрола над репродукцијата. Цената на отпорот секогаш била истребување. Ниедна од тактиките употребени против европските жени и колонијалните поданици не би успеала доколку не била проследена со кампања на терор. Во случајот со европските жени, најважната улога во создавањето на нивната општествена функција и деградацијата на нивниот општествен идентитет имал ловот на вештерките.

Дефиницијата на жените како демонски суштества, како и свирепите и понижувачки практики на кои биле изложени, оставиле неизбришлива трага во колективната женска психа и нивното чувство за сопствените можности. Во секој поглед - општествен, економски, културен, политички - ловот на вештерки означува пресвртница во животите на жените; тој бил еквивалент на историскиот пораз на кој алудира Енгелс во *Потеклото на семејството, приватната сопственост и државата* (1884), согледувајќи во него причина за пропаста на матријархалниот свет. Имено, ловот на вештерки уништил цел свет на женски практики, колективни односи и системи на знаење, кои биле темел на женската моќ во предкапиталистичка Европа и предуслов на нивниот отпор во борбата против феудализмот.

Од тој пораз произлегол нов модел на женственост: идеалната жена и сопруга - пасивна, послушна, штедлива, молчалива, вредна и чедна. Таа промена почнала кон крајот на 17 век, откако жените подолго од еден век биле изложени на државен тероризам. Откако жените биле поразени, сликата за женственоста развиена во периодот на „транзицијата“ била отфрлена како непотребна алатка, и била заменета со нова, покротка. Додека во времето на ловот на вештерки жените биле прикажувани како диви суштества, ментално слаби, незаситно сладострасни, бунтовни, непослушни, без самоконтрола, до 18 век таа слика била преобратена. Жените сега биле опишувани како пасивни, асексуални суштества, попослушни и поморални од мажите, способни на нив да извршат морално влијание. Дури и нивната ирационалност сега станала вредност, како што тоа го објаснува францускиот филозоф Пјер Бел во својот *Историски и критички речник* (Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 1740), кој ја фали силата на женскиот „мајчински инстинкт“, велејќи дека во него треба да се гледа вистински божји изум, кој гарантира дека жените, и покрај тешкотиите на породувањето и одгледувањето деца, ќе продолжат да се репродуцираат.

Колонизацијата, глобализацијата и жените

Додека одговорот на популациската криза во Европа бил потчинување на жените на репродукцијата, во колонијална Америка, каде што колонизацијата уништила деведесет и пет проценти од староседелското население, одговорот бил трговијата со робови, која на европската владејачка класа ѝ донела неограничени залихи на работна сила.

Уште на почетокот од 16 век, приближно милион африкански робови и домородни работници произведувале вишок вредност за Шпанија во колонијална Америка, по многу поголема стапка на експлоатација отколку работниците во Европа, што ги унапредило оние сектори од европската економија кои се развивале во правец на капитализмот (Blaut 1992a: 45–46).⁷³ До 1600, само Бразил во шеќер извезол двојно поголема вредност од вредноста на европскиот извор во волна истата година (*Ibid.*: 42). Стапката на акумулација била толку висока што бразилските плантажи на шеќерна трска ги удвојувале своите капацитети секои две години. Златото и среброт исто така играле клучна улога во решавањето на капиталистичката криза. Златото извезено од Бразил ја оживеало трговијата и индустријата во Европа (DeVries 1976: 20). До 1640, увезени се повеќе од 17.000 тони, што на капиталистичката класа ѝ донело огромна предност во пристапот до работна сила, стока и земја (Blaut 1992a: 38–40). Но вистинското богатство бил трудот акумулиран преку трговијата со робови, затоа што овозможил облик на производство кој не можел да се наметне во Европа.

Денес се смета дека системот на плантажи ја поттикнал Индустриската револуција, како што тоа го тврди Ерик Вилијамс, кој забележува како нема ни една цигла во Ливерпул и Бристол која не е зацементирана со африканска крв (Eric Williams 1944: 61–63). Но капитализмот не би направил ниеден чекор, доколку не била европската „анексија на Америка“ и „крвта и потта“ кои во текот на два века пристигнувале во Европа од плантажите. Тоа мора да се нагласи за да сфатиме од какво суштинско значење било ропството за историјата на капитализмот и зошто, повремено но систематично, секојпат кога на капиталистичкиот систем му се заканувала голема економска криза, капиталистичката класа морала да започне процес на „првобитна акумулација“, односно процес на опсежна колонизација и поробување, како оној на кој сведочиме денес (Bales 1999).

Системот на плантажи бил од клучно значење за развојот на капитализмот, не само заради огромната количина вишок работна сила акумулирана преку него, туку и затоа што востановил модел на управување со трудот, извозно ориентирано производство, економска интеграција и интернационална поделба на трудот, кој дотогаш станал парадигма на капиталистичките класни односи.

Со својата огромна концентрација на работници и својата заробена работна сила, откорната од родината, која не можела да смета на локална поддршка, плантажата ја наговестила не само фабриката туку и подоцнежната употреба на имиграцијата и глобализацијата за намалување на цената на трудот. Пантажата била клучниот чекор, особено

⁷³ Џејмс Блаут укажува дека во неколкуте децении по 1492 г., „стапката на раст и промени драматично пораснала и дека Европа влегла во период на забрзан развој“ (James Blaut 1992a). Тој пишува: „Колонијалниот потфат од 16 век произведувал капитал на разни начини. Еден од нив бил ископувањето злато и сребро. Друг бил плантажното земјоделство, главно во Бразил. Трет бил трговијата со зачини, ткаенини и многу други нешта со Азија. Четврт елемент бил профитот кој се враќал во европските фирми од разни производни и трговски операции во Америка... Петти бил ропството. Акумулацијата од тој ресурс била огромна“ (стр. 38).

но во формирањето на интернационалната поделба на трудот, кој (преку производството на „потрошувачки добра“) ја интегрирал работата на робовите во репродукцијата на европската работна сила, држејќи ги робовските и надничарските работници географско и социјално раздвоени.

Колонијалното производство на шеќер, чај, тутун, рум и памук - покрај лебот, најважните стоки за производството на работна сила во Европа - не попримило пошироки размери до половината на 17 век, кога ропството било институционализирано, а надниците во Европа почнале (скромно) да растат (Rowling 1987: 51, 76, 85). Меѓутоа, мора да се истакне, тоа е затоа што со ширењето на тоа производство воведени се два механизми кои значително ја преуредиле репродукцијата на трудот на интернационално ниво. Од една страна, создадена е глобална подвижна лента, која ја урнала цената на стоките неопходни за производство на работна сила во Европа и ги поврзала работниците во Азија, Африка и Јужна Америка како произведувачи на „евтини потрошувачки“ добра (дополнително поевтинети преку употребата на ескадрони на смртта и воено насилство) наменети за „развиените“ капиталистички земји.

Од друга страна, надницата од метрополите станала средство со кое добрата произведени со робовски труд доаѓале на пазарот, каде што се остварувала вредноста на производот од таквиот труд. На тој начин, како и со женската домашна работа, дополнително е уцврстена интеграцијата на робовскиот труд во производството и репродукцијата на работната сила во метрополите, а надницата била редефинирана како инструмент за акумулација, односно, како лост за мобилизирање не само на трудот на работниците платени со неа, туку и на трудот на разните работници чијшто ненадничарски карактер останувал скриен зад системот на надници.

Дали европските работници знаеле дека купуваат производи кои потекнуваат од робовски труд и, доколку знаеле, дали имале некакви забелешки? Тоа е прашањето кое би сакала да им го поставам, но на кое не можам да одговорам. Она што е сигурно е дека историјата на чајот, шеќерот, румот, тутунот и памукот е далеку поважна отколку што можеме да заклучиме врз основа на придонесот на тие стоки - како сировини или средства за размена во трговијата со робови - кон развојот на фабричкиот систем. Имено, она што патувало со тој „извоз“ не била само крвта на робовите, туку и семејството на новата наука на експлоатација, како и новата поделба на работничката класа, во која надничарскиот труд, наместо да биде алтернатива на ропството, бил направен зависен од него и претворен (како и женскиот неплатен труд) во средство за проширување на неплатениот дел на надничарскиот работен ден.

Животите на робовските работници во Америка и надничарските работници во Европа биле толку тесно поврзани што на Карибите, кога на робовите требало да им се додели парче земја („provision grounds“ - дворно место) кое би го обработувале за себе, колку земја ќе добијат и колку време ќе им биде одобрено за обработување, зависело од цената на шеќерот на светскиот пазар - која во најголема мера била одредувана од динамиката на работничките надници и работничките борби околу репродукцијата (Morrissey 1989: 51-59).

Меѓутоа, би било погрешно да се заклучи дека интеграцијата на робовскиот труд во производството на европскиот надничарски пролетаријат создала заедница на интереси помеѓу европските работници и капиталистите од метрополите, наводно зацврстена од заедничката желба за евтини увозни добра.

Како и освојувањето на Америка, трговијата со робови за европските работници всушност била епохална несреќа. Како што видовме, ропството (како и ловот на вештерки) било главното поле за експериментирање со методите за контрола на трудот, кое подоцна е увезено во Европа. Ропството ги погодило и надниците на европските работници, како и нивниот правен статус; имено, не е чиста коинциденција тоа што дури со крајот на ропството, надниците во Европа забележуваат одлучувачки раст, а европските работници стекнуваат право на организирање.

Исто така, тешко е да се замисли дека европските работници имале корист од освојувањето на Америка, барем во почетната фаза. Да не заборавиме дека интензитетот на антифеудалната борба бил тој кој ги натерал ниското благородништво и трговците да се насочат кон колонијална експанзија и дека конквистадорите доаѓале од редовите на најомразените непријатели на европската работничка класа. Важно е да се има предвид и дека Освојувањето ја снабдувало европската владејачка класа со злато и сребро, со кои биле плаќани наемничките војски, кои ги поразиле урбаните и руралните востанија; и дека истите години кога Араваците, Ацтеките и Инките биле потчинети, работниците во Европа биле исфрлувани од своите домови, жигосувани како животни и палени како вештерки.

Според тоа, не треба да се претпоставува дека европскиот пролетаријат секогаш бил соучесник во пљачкувањето на Америка, иако некои пролетери секако биле. Благородништвото толку малку сметало на соработката од „ниските класи“, што Шпанците само на малкумина им дозволиле да се качат на бродовите. Во текот на целиот 16 век, само 8.000 Шпанци легално се иселиле во Америка, про што свештениците сочинувале 17% од вкупниот број иселеници (Hamilton 1965: 299; Williams 1984: 38–40). Дури и подоцна, на луѓето им било забранувано независно да се населуваат во прекуморските земји, заради страв од нивна соработка со локалното население.

За повеќето пролетери од 17 и 18 век, пристапот до Новиот свет значел служење на одредено време и „транспорт“, казна која англиските власти ја усвоиле за да се отарасат од осуденици, политички и верски непослушници и од големата маса скитници и просјаци создадена од оградувањето. Како што Питер Лајнбо и Маркус Редикер посочуваат во својата книга *Стоглавата хидра: скриената историја на револуционерниот Атлантук* (Peter Linebaugh and Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra: The Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, 2000), стравот на колонизаторите од неограничето иселување бил оправдан, доколку се имаат предвид бедните животни услови кои владееле ширум Европа, како и привлечноста на приказните за Новиот свет кои кружеле околу, во кои тој е опишуван како чудесна земја во која луѓето се слободни од закрепостеност и тиранија, господари и алчност, и каде што повеќе не постои „мое“ и „твое“, туку сè е заедничко (Linebaugh and Rediker 2000; Brandon 1986: 6–7). Привлечноста на новиот свет била толку голема што визијата за новото општество кое ја довела со себе очигледно влијаела на политичката мисла на просветителството, на тој начин придонесувајќи кон појавата на новото сфаќање на слободата, како отсуство од господари, што во европската политичка теорија претходно не постоела како идеја (Brandon 1986: 23–28). Не изненадува тоа што некои Европејци посакале да се „изгубат“ во тој утописки свет, каде што, како што Лајнбо и Редикер моќно посочуваат, можеле да го обноват изгубеното искуство на заедничките добра (2000: 24). Некои со години живееле со индијанските племиња, и покрај ограничувањата наметнати врз оние кои се населувале во американските колонии и високата цена која ја плаќале до-

колку би биле фатени, со оглед дека бегалците биле сметани за предавници и казнувани со смрт. Таква била и судбината на некои млади англиски доселеници од Вирџинија, кои откако побегнале да живеат со Индијанците, биле фатени и потоа осудени од страна на колонијалниот совет на „палење, распнување на тркало... бесење или стрелање“ (Koning 1993: 61). „Ужасот создавал граници“, коментираат Лајнбо и Редикер (2000:34). Сепак, дури и во 1699, Англичаните и понатаму имале големи потешкотии во тоа да ги убедат луѓето кои Индијанците ги заробиле да се одречат од својот индијански начин на живот.

„Никакви убедувања, преколнувања, солзи (известува еден современик)... не можеле да ги наговорат многумината од нив да ги напуштат своите индијански пријатели. Од друга страна, Англичаните мошне грижливо ги образувале, облекувале и подучувале индијанските деца, но ниту еднаш не се случило некое дете да посака да остане, туку секогаш се враќале кај своите народи“ (Koning 1993: 60).

Судбината на европските пролетери кои се пријавувале како должнички слуги или пристигнувале во Новиот свет како казненици, во почетокот не била многу поинаква од онаа на африканските робови, со кои работеле рамо до рамо. Нивната омраза кон господарите била подеднакво силна, така што плантажерите на нив гледале како на закана, па од почетокот на 17 век почнале помалку да ги користат, при што донеле и прописи врз основа на кои тие биле разделувани од Африканците. Но строгата расна граница била повлечена дури кон крајот на 18 век (Mouler Boutang 1998). Сè дотогаш, можноста од сојуз помеѓу белците, црните и домородците, како и стравот од таквото поврзување во имагинацијата на европската владејачка класа, дома и на плантажите, биле постојано присутни. Шекспир на тој страв му дава глас во својата драма *Луњата* (*The Tempest*, 1612), каде што го опишува заговорот кој Калибан, домородниот бунтовник и син на вештерка, го сквал со Тринкуло и Стефано, европски поморски пролетери, сугерирајќи на тој начин на можноста од фатален сојуз на угнетените и правејќи од нив драмска противтежа на Просперовото магично решавање на кавгите меѓу господарите.

Тој заговор во *Луњата* завршува срамно, така што се испоставува дека европските пролетери не се ништо повеќе од ситни крадци и пијаници, додека Калибан моли за прошка од својот колонијален господар. Кога поразените бунтовници ќе бидат изведени пред Просперо и неговите поранешни непријатели, Себастијан и Антонио (кои сега се смирени со него), наидуваат на потсмев и размислувања за сопственоста и распределбата:

XXXXXXXXXX. Ха, ха!

Што наказы се ова, велможо Антонио?

Се на продажба?

XXXXXXXXXX. Најверојатно. Едниот е како
вистинска риба, па сигурно има пазарна вредност.

XXXXXXXXXX. Погледајте го само рувото на луѓево,
велможи,
па кажете дали се чесни. Овој апаш накажан,
роден е од мајка вештерка, многу моќна,
узурпаторка на месечината, на приливите и
одливите,
што чинеше злоупотреба без нејзина дозвола.
Тројцава ме ограбија, а овој полу-ѓавол,
зашто копиљ ѓаволски е, заговараше заедно со нив
да ме убијат. Двајца од баткиве треба
да ги знаете, тие се ваши, а изродов темничаански
го признавам за свој.

-Шекспир, *Луњата*, чин петти, сцена прва, 1612. (Препев на Драги Михајловски, *Сите драми и сонети*, Каприкорнус 2013)

Меѓутоа, надвор од сцената, заканата и понатаму била присутна. „И на Бермудите и на Барбадос, откриени се заговори на белите слуги со африканските робови, откако во средината на 17 век од Британските острови таму биле префрлени илјадници казненици“ (Rowling 1987: 57). Во Вирџинија, врвот на сојузништвото помеѓу црните и белите слуги било Бејконовото востание од 1675-76, кога африканските робови и британските должнички слуги се здружиле во борба против своите господари.

Тоа е причината зошто од четириесеттите години на 17 век, акумулацијата на поробениот пролетаријат во јужноамериканските колонии и на Карибите била проследена со изградба на расни хиерархии, кои ја попречувале опасноста од такви сојузи. Донесени се закони кои на Африканците им ги одземале претходно одобрените граѓански права, како што се државјанството, правото да се носи оружје, како и правото да даваат судски искази или да се обратат на судот заради претрпена неправда. Пресвртот уследил кога ропството станало наследна состојба, а робосопствениците стекнале право да ги тепаат и убиваат своите робови. Покрај тоа, забранети се браковите помеѓу „црнци“ и „белци“. Подоцна, по Американската војна за независност, должничкото служење на белците, оценето како остаток од британското владеење, било укинато. Последица од тоа било претворањето на колонијална Америка, до крајот на 17 век, во „општество со робови и ропско општество“ (Moulier-Boutang 1998: 189), со што можноста од солидарност помеѓу Африканците и белците била сериозно поткопана. „Белец“ во колониите станал не само симбол за општествена и економска привилегираност, „кој се употребувал да ги означи оние кои од 1650 се нарекувале 'христијани', а потоа 'Англичани' или 'слободни луѓе'“ (*ibid.*: 194), туку и морален атрибут, средство за натурализација на општествената хегемонија. Наспроти тоа, изразите „црнец“ или „Африканец“ станале синоними за стока, што одело дотаму да слободните црни луѓе - чие присуство во Америка од 17 век и понатаму било значајно - морале да докажуваат дека се слободни.

Полот, расата и класата во колониите

Дали заговорот на Калибан би имал поинаков исход доколку неговите протагонисти беа жени? Што ако поттикнувач не беше Калибан туку неговата мајка Сикоракс, моќната алжирска вештерка, која Шекспир ја крие во позадина од драмата, и ако наместо Тринкуло и Стефано беа сестрите на вештерката, кои истовремено со освојувањето на Америка, во Европа биле палени на клади?

Прашањето е реторичко, но укажува на природата на проблемот на половата поделба на трудот во колониите, како и на врските кои таму можеле да се воспостават помеѓу европските, староседелските и африканските жени, врз основа на заедничкото искуство на полова дискриминација.

Во романот *Јас, Титуба, црната вештерка од Салем*, Мариз Конде дава увид во ситуацијата која можела да доведе до такво поврзување, опишувајќи како Титуба и нејзината нова господарка, младата сопруга на пуританецот Самјуел Парис, си пружале поддршка една на друга во отпорот кон неговиот убиствен презир кон жените (Maryse Condé, *Moi, Tituba sorcière... Noire De Salem*, 1992).

Уште поистакнат пример доаѓа од Карибите, каде што англиските жени од ниската класа, „транспортирани“ како казненици или должнички слугинки, станале значаен дел од работната сила на плантажите со шеќерна трска. „Сметани за неподобни за брак од страна на имотните бели мажи и дисквалификувани како домашна послуга“, заради својата дрскост и бунтовнички стремежи, „белите безземјашки морале да работат на плантажите, на јавните градежни работи и во градскиот услужен сектор. Во тие светови, тесно се поврзале со заедницата на робови и поробените црни мажи.“ Основале домаќинства и имале деца со нив (Beckles 1995: 131–32). Соработувале или им биле конкуренција на робинките и во трговијата со произведени или украдени добра.

Но со институционализацијата на ропството, проследено со олеснувања за белите работници, и со зголемувањето на бројот на жените кои пристигнувале од Европа како жени на плантажерите, ситуацијата драстично се променила. Белите жени добиле предност без оглед на општественото потекло, или се мажеле во редовите на белата структура на власта, а кога тоа било можно и самите имале робови, обично женски, кои ги извршувале домашните работи“ (*Ibid.*).⁷⁴

Меѓутоа, тоа не бил автоматски процес. Како и сексизмот, расизмот прво морал да биде озаконет и наметнат. Кога станува збор за најважните забрани, мораме уште еднаш да споменеме дека бракот и сексуалните односи помеѓу црните и белците биле забранети, белите жени кои се мажеле за црни робови биле осудувани, а децата од таквите бракови останувале робови до крајот на животот. Тие закони, кои во Мериленд и Вирџинија се донесени во шеесеттите години од 17 век, докажуваат дека поделеното, расистичко општество било воспоставено одозгора и дека интимните односи помеѓу „црните“ и „белците“ сигурно биле мошне чести, штом за нивно елиминирање била неопходна закана со доживотно ропство.

Како да го следеле сценариото со ловот на вештерки, новите закони го демонизирале односот помеѓу белите жени и црните мажи. Кога биле донесени, во текот на шеесеттите

⁷⁴ Пример за таков случај се Бермудите, наведен кај Elaine Forman Crane (1990). Крејн пишува дека неколку бели жени на Бермудите поседувале робови - обични женски - благодарение на чиј труд можеле да одржат одредено ниво на економска автономија (стр. 231-258).

години од 17 век, ловот на вештерките во Европа бил при крај, но во Америка сите табуа кои ја опкружувале вештерката и црниот ѓавол биле оживеани, овојпат на штета на црните луѓе.

„Поделба на владеј“ станала официјална политика и во шпанските колонии, по периодот кога бројчената инфериорност на колонистите наложувала полиберален став кон меѓуетничките односи и склучувањето сојузи со локалните поглавари преку бракови. Но во текот на четириесеттите години од 16 век, кога бројот на местици (*mestizos*) почнал да ги нарушува колонијалните привилегии, воспоставена е „расата“ како клучен фактор за пренос на сопственоста, додека расната хиерархија требала да ги раздвои домородците, местиците и мулатите (*mulattos*), како едни од други, така и од белата популација (Nash 1980).⁷⁵ Забраните во поглед на бракот и женската сексуалност исто така служеле за наметнување на општественото исклучување. Но во шпанска Америка, сегрегацијата долж расните линии успеала само делумно, попречувана од населувањето, опаѓањето на населението и формирањето на бел урбан пролетаријат, без некакви изгледи за економски напредок, и со самото тоа склон попрво да се поистовети со местиците и мулатите отколку со високата бела класа. И додека во карибските плантажерски општества разликите помеѓу Европејците и Африканците со тек на времето се зголемувале, во јужноамериканските колонии можело да дојде до „прегрупирање“, особено меѓу Европејките од ниската класа, местичките и африканските жени, кои покрај тешката економска положба, ги споделувале тешкотиите кои изникнувале од двојните стандарди вградени во законот, што ги правело подложни на машко злоставување.

Знаци од тоа „прегрупирање“ можат да се најдат во записниците кои во Мексико, во текот на 18 век, Инквизицијата ги водела за истрагите спроведувани со цел искоренување на магиските и еретичките верувања (Ruth Behar 1987: 34–51). Задачата била безнадежна, така што Инквизицијата наскоро изгубила интерес за тој проект, уверена дека народната магија повеќе не претставува закана за политичкиот поредок. Но сведоштвата кои ги собрала го откриваат постоењето на бројни размени помеѓу жените, во нешта кои се однесуваат на магични мелеми или љубовни напитки, што со тек на времето создало нова културна реалност, изникната од среќавањето на африканските, европските и домородните магиски традиции. Како што вели Рут Беар:

„Индијанките на шпанските исцелителки им ги дале колибрите за да предизвикаат сексуална привлечност, мулатките на местичките жени им покажале како да ги скротат своите мажи, а лоба врачарките ја запознале којотката со ѓаволот. Тој систем на 'народни' верувања се одвивал паралелно со системот на црковни верувања и се ширел низ Новиот свет со иста брзина како и христијанството, така што по некое време било невозможно да се каже што од него е 'индијанско', 'шпанско' или 'африканско'“ (*Ibid.*).⁷⁶

⁷⁵ Џун Неш пишува: „Важна промена се случила 1549 г., кога расното потекло, заедно со законски одобрени брачни врски, станало фактор во одредувањето на правото на наследство. Според новиот закон, ниеден мулат (потомок на црн човек и индијанска жена), местик и личност со потекло од вонбрачна врска не може да држи Индијанци на *encomienda*-ma... Местик и незаконски потомок речиси станале синоними“ (June Nash 1980, стр. 140).

⁷⁶ *Coyota* била жена со местичко и индијанско потекло. Види Ruth Behar (1987), стр. 45.

Асимилиран во очите на Инквизицијата како народ „лишен од разум“, тој разновиден женски свет кој го опишува Рут Беар, е впечатлив пример на сојузите кои, преминувајќи ги границите на колонијализмот и бојата, жените можеле да ги изградат врз основа на заедничкото искуство и интереси за размена на традиционалните знаења и практики кои им стоеле на располагање во контролирањето на репродукцијата и борбата против половата дискриминација.

Како и дискриминацијата врз основа на „расата“, тоа било нешто повеќе од културен багаж кој колонизаторите го донеле од Европа, со своите коња и коњи. Таа стратегија, во иста мера како и уништувањето на комунализмот, ја диктирале специфичните економски интереси и потребата за создавање услови за капиталистичка економија, и како таква секогаш се прилагодувала на непосредната задача.

Во Мексико и Перу, каде што опаѓањето на населението наложувало поголемо задржување на жените на домашните работи, шпанските власти вовеле нова полова хиерархија, која на домородните жени им ја одземала автономијата, а на нивните машки сонародници им дала поголема моќ над нив. Според новите закони, жените станале сопственост на мажите и морале (спротивно на традиционалните обичаи) да прејдат во домовите на своите сопрузи. Развиен бил и систем на *compadrazgo* (кумство, кородителство), кој дополнително ги ограничил нивната права, така што авторитетот над децата го префрлил во рацете на мажите. Покрај тоа, со цел да се обезбеди домородните жени да ги репродуцираат работниците неопходни за работа во рудниците (*mita*), шпанските власти пропишале никој да не може да ги раздвои сопрузите од жените, што значело дека жените морале да ги следат свои мажи без оглед дали го сакале тоа или не, дури и во областите за кои се знаело дека се логори на смртта, заради загадувањето предизвикано од ископувањето руда (Cook Noble 1981: 205–6).⁷⁷

Вклучувањето на француските езуити во дисциплинирањето и подучувањето на Монтање-Наскапи народите во средината од 17 век во Канада, е добар пример за тоа како половите разлики се зголемиле. Приказната ја раскажува покојната антропологинка Еленор Ликок, во својата книга *Митот за машката доминација* (Eleanor Leacock, *Myths of Male Dominance*, 1981), во која го проучува дневникот на еден од протагонистите. Тоа е отецот Пол Лежен (Paul Le Jeune), езуитски мисионер, кој во типичен колонијален манир, се придружил на една француска трговска испостава за да ги покрстува Индијанците и претвори во граѓани на „Нова Франција“. Монтање-Наскапи биле номадски народ, кој живеел мошне складно, од лов и риболов, во источниот дел на Лабрадор. До доаѓањето на Лежен, нивната заедница веќе била нарушена од присуството на Европејците и ши-

⁷⁷ Најубиствени биле рудниците за жива, како оној во Хуанкавелика, во кој илјадници работници умирале од бавно труење, во страшни маки. Дејвид Нобл Кук за тоа пишува: „Работниците од рудникот во Хуанкавелика се соочувале и со непосредни и со долгорочни опасности. Престојот под земја, поплавите и одроните како резултат на попуштање на гредите, биле секојдневни закани. Посредни ризици по здравјето биле слабата исхрана, лошата вентилација во подземните комори и големата разлика во температурата помеѓу внатрешноста на рудникот и разредената андска атмосфера... Работниците кои во рудниците престојувале подолго време веројатно ја имале најлошата судбина. Од ударите на алатот за разбивање руда, воздухот бил исполнет со прашина и ситни честичи. Индијанците ја вдишувале прашината, која во себе содржела четири опасни супстанции: испарувања на жива, арсен, арсен-пентоксид и ционобер. Долготрајната изложеност... резултирала со смрт. Позната како *mal de la mina*, или рударска болест, во поодминатите стадиуми била неизлечива. Во полесните случаи доаѓало до улцерација и гниење на непцата“ (David Noble Cook 1981: 205–6).

рењето на трговијата со крзно, така што мажите, склони кон склучување трговски сојузи со дојденците, биле подложни на тоа да им дозволат на Французите да им диктираат како би требало да ги уредат своите односи (Leacock 1981: 39ff).

Како што често се случувало при контактите на Европејците со домородното американско население, Французите биле восхитени од великодушнoста на Монтање-Наскапи, од нивната смисла за соработка и рамнодушност кон статусот, но биле и ужаснати од нивниот „недостиг на морал“; виделе дела Наскапите не знаат за приватна сопственост, авторитет, машка супериорност и дека често одбивале да ги казнуваат своите деца (Leacock 1981: 34–38). Езуитите решиле сето тоа да го променат, подучувајќи ги Индијанците на основните елементи на цивилизацијата, убедени дека тоа е неопходно за од нив да направат доверливи трговски партнери. Во тој дух, прво ги подучиле дека „мажот е газда“, дека „во Франција жените не командуваат со своите мажи“ и дека нокните љубовни средства, разводите по желба на кој било од партнерите и сексуалната слобода од обете страни, пред или по склучувањето брак, мораат да се забранат. Еве еден впечатлив разговор на таа тема кој Лежен го водел со еден Индијанец:

„Му реков дека не е чесно за жената да сака уште некој маж освен нејзиниот сопруг и дека тоа зло е присутно меѓу нив, така што ни тој самиот не е сигурен дали неговиот син, кој беше присутен, навистина е негов. Тој одговори, 'Немаш ни ронка памет'. Вие Французите ги сакате само своите деца; но ние ги сакаме сите деца од нашето племе'. Почнав да се смеам, сфаќајќи колку е наивно неговото филозофирање.“ (*Ibid.*: 50)

Со поддршка од гувернерот на Нова Франција, езуитите успеале да ги убедат Наскапите да изберат одредени поглавари и да ги доведат „своите“ жени во ред. Типично, едно од оружјата кое го користеле било убедувањето дека премногу независните жените кои не се покоруваат на своите мажи се ѓаволски суштества. Кога разгневени од обидите на мажите да ги потчинат, жените Наскапи почнале да бегаат, езуитите ги наговарале мажите да тргнат во потера по нив и да им се заканат со заробување:

„Таквите чиновни на правда“ - гордо коментирал Лежен во еден конкретен случај - „во Франција никог не зачудуваат, затоа што таму е вообичаено да се постапува на таков начин. Но, меѓу овие луѓе... каде што секој себеси се смета за слободен по раѓање, како некакво диво животно кое скита по големите шуми... необично е, всушност, вистинско чудо е да се види како некоја безусловна наредба се почитува или како се спроведува каква било строга постапка или чин на правда.“ (*Ibid.*: 54)

Меѓутоа, најголемата победа на езуитите е тоа што ги убедиле Наскапите дека треба да ги тепаат своите деца, уверени дека преголемата попустливост на „дивјаците“ кон нивните потомци е најголемата препрека во нивното покрстување. Леженовиот дневник го бележи првиот случај на јавно тепање на едно девојче, кога еден од нејзините роднини им укажал на присутните за значењето на таа морничава лекција: „Ова е првото казнување со тепање (рече тој) кое го извршуваме над некој од нашиот народ...“ (*Ibid.*: 54–55).

Својата обука по машка надмоќност, машките Наскапи ја должат на фактот што Французите сакале да им го всадат „инстинктот“ за приватна сопственост, за од нив да направат доверливи партнери во трговијата со крзно. Тоа било сосема поинаку од ситуацијата на плантажите, каде што половата поделба на трудот била непосредно диктирана од потребата на плантажерите за работна сила и цената на стоката на светскиот пазар која робовите ја произведувале.

Како што тоа го документираат Барбара Буш (Barbara Bush) и Мариета Морисеј (Marietta Morrissey), сè до укинувањето на трговијата со робови, жените и мажите биле изложени на ист степен на експлоатација; плантажерите сметале дека за нив попрофитабилно е робовите да ги тераат на работа и „трошат“ до смрт, отколку да ја поттикнуваат нивната репродукција. Во такви услови, ниту половата поделба на трудот ниту половите хиерархии, не доаѓале до израз. Африканските мажи со ништо не влијаеле на судбината на своите женски партнерки и роднини; што се однесува до жените, далеку од тоа дека имале посебен третман, од нив се очекувало да работат на полето како и мажите, особено кога постоела голема побарувачка на шеќер и тутун, и биле подложени на истото сурово казнување, дури и кога биле бремени (Bush 1990: 42–44).

Затоа се чини иронично дека во ропството жените „оствариле“ приближна еднаквост со мажите од својата класа (Momsen 1993). Но нивниот третман никогаш не бил ист. Жените добивале помалку храна; за разлика од мажите, биле изложени на сексуални напади од страна на своите господари; и казнувани се посурово, затоа што покрај физичката агонија, жените морале да трпат и сексуално понижување и повреди на фетусите секогаш кога биле бремени.

Нова страница е завртена во 1804, кога трговијата со робови била укината, а кариписките и американските плантажери преминале на политиката на „одгледување робови“. Како што укажува Хилари Беклс (Hilary Beckles), сопствениците на плантажи од островот Барбадос се обидуваа да ги контролираат репродуктивните навики на робинките уште од 17 век, „(поттикнувајќи ги) да имаат помалку или повеќе деца во одреден временски распон“, во зависност од потребата за полски работници. Но дури кога приливот на африкански робови престанал, управувањето со женските сексуални односи и репродуктивните навики станало посистематично и поинтензивно (Beckles 1989: 92).

Во Европа, присилувањето на жените да раѓаат довело до наметнување смртна казна за користење контрацепција. На плантажите, каде што робовите станале скапоцена стока, промената кон политика на одгледување ги направила жените поподложни на сексуални напади, иако водела и кон одредено „подобрување“ на нивните работни услови: скратување на работното време, градење породилишта, обезбедување бабици при породувањето и проширување на општествените права (на пример, правото на патување и собирање) (Beckles 1989: 99–100; Bush 1990: 135). Но тие промени не можеле да ја намалат штетата која работата во полињата им ја нанесувала на жените, ниту огорчувањето кое жените го чувствувале заради загубата на слободата. Со исклучок на Барбадос, обидите на плантажерите да ја прошират работната сила преку „природна репродукција“ не успеале, така што стапката на наталитет на плантажите останала „ненормално ниска“ (Bush 1990: 136–37; Beckles 1989: *ibid.*). Дали таа појава била последица на отворениот отпор кон продолжувањето на ропството или последица на физичкото пропаѓање предизвикано од тешките животни услови кои жените ги трпеле и понатаму е предмет на дебата (Bush 1990: 143ff). Но како што посочува Барбара Буш, постојат добри причини кои укажуваат

на тоа дека главна причина за тој неуспех било одбивањето на жените да раѓаат, затоа што веднаш по укинувањето на ропството, дури и кога економските услови во некои аспекти се влошиле, заедниците на ослободените робови почнале да растат (Bush 1990).⁷⁸

Женското одбивање на виктимизацијата исто така ја преобликувало половата поделба на трудот, како што тоа се случило на Карибите, каде што поробените жени станале полуслободни продавачки на пазарите на производи кои ги одгледувале во своите „дворни места“ (на Јамајка „polinks“), кои плантажерите им ги давале на робовите за сопствено издржување. Плантажерите ја усвоиле таа мера за да ја намалат цената на репродукцијата на работната сила. Но пристапот до „дворните места“ се покажал корисен и за робовите; ја зголемил нивната мобилност и им овозможил времето одобрено за нивно обработување да го искористат за други активности. Бидејќи сега можеле да произведат мали приноси, за исхрана или за продажба, тоа ја поттикнало нивната независност. Најпосветени на успехот на дворните места биле жените, кои ги продавале плодовите, повторно присвојувајќи го и репродуцирајќи го, внатре системот на плантажи, она што некогаш во Африка било нивно главно занимање. Последица на тоа било што до половината на 18 век, поробените жени од Карибите сами се избориле за своето место во плантажната економија, придонесувајќи за ширењето, ако не и за создавањето, на островскиот пазар на храна. Тоа го постигнале подеднакво како произведувачки на најголемиот дел на храна наменет за робовите и белата популација, и како пилјарки и продавачки на пазар на плодови кои самите ги одгледувале, надополнети со стока украдена од продавниците на газдите или која ја добивале преку размена со други робови или онаа која нивните господари им ја давале за продажба.

Токму на тој начин робинките стапиле во контакт и со белите пролетерки, често поранешни должнички слугинки, дури и кога овие вторите биле издвоени од полската работна сила и ослободени. Нивниот однос понекогаш бил непријателски: европските пролетерски жени, кои главно преживувале така што одгледувале и продавале храна, понекогаш ги краделе производите кои робинките ги носеле на пазарот или се обидуваале да ја спречат нивната продажба. Но обете групи жени соработувале и во изградбата на широката мрежа купопродажни односи, која се измолкнувала на законите на колонијалните власти, повремено загрижени дека тие активности би можеле да ги одведат робовите надвор од нивна контрола.

И покрај законите кои ги спречувале да тргуваат или кои ги ограничувале местата за продажба, поробените жени продолжиле да ги шират пазарните активности и да ги обработуваат дворните места, на кои почнале да гледаат како на свои, така што до крајот на 18 век почнале да формираат протоселанство, кое практично имало монопол над островските пазари. Според некои историчари, на тој начин, дури и пред ослободувањето, ропството на Карибите практично било укинато. Поробените жени - спротивно на сите очекувања - биле клучната сила во тој процес; тие биле оние кои, со својата одлучност, го обликувале развојот на робовската заедница и островските економии, и покрај бројните обиди на властите да ја ограничат нивната автономија.

Поробените кариписки жени имале одлучувачко влијание и врз културата на белото население, особено врз белите жени, преку своите активности како исцелителки, врачар-

⁷⁸ Барбара Буш укажува дека робинките, ако сакале да абортираат, секако знаеле како да го изведат тоа врз основа на знаењето донесено од Африка (Bush 1990: 141).

ки, експертки во магиските практики, како и на темел на својата „доминација“ во кујните и спалните соби на своите господари (Bush 1990).

Не изненадува што биле сметани за срцето на робовската заедница. Посетителите биле воодушевени од нивните песни, шамии и фустани, како и од нивниот екстравагантен начин на говор, кој денес се сфаќа како облик на исмевање на нивните господари. Африканките и креолките влијаеле и на обичаите на сиромашните бели жени, за кои современите велеле дека се однесуваат како Африканки, одејќи со децата врзани околу колковите, носејќи на главите чинии со плодови (Beckles 1989: 81). Но нивно главно достигнување бил развојот на политиката на самостојност, заснована на стратегиите на преживување и женските мрежи. Тие нивни практики и вредности, во кои Розелин Терборг Пен (Rosalyn Terborg Penn) ги препознава главните столбови на современiot африкански феминизам, ја рedefинирале африканската заедница во дијаспората (стр. 3-7). Не само што ги поставиле темелите на новиот женски африкански идентитет, туку и темелите на новото општество посветено - и покрај обидите на капитализмот да ги наметне скудноста и зависноста како структурни животни услови - на повторно присвојување и враќање во женски раце на главните средства за издржување, почнувајќи од земјата, производството на храна и меѓугенерациското пренесување знаење и соработка.

Капитализмот и половата поделба на трудот

Како што покажува оваа кратка историја на жените и првобитната акумулација, изградбата на новиот патријархален проект, кој од жените направил слугинки на машката работна сила, била главниот аспект на капиталистичкиот развој.

Врз таа основа, можела да се наметне половата поделба на трудот, која не ги раздвојувала само работите кои жените и мажите би требале да ги извршуваат, туку и нивните искуства и животи, како и нивниот однос кон капиталот и другите сектори на работничката класа. Оттаму, ништо помалку од интернационалната поделба на трудот, половата поделба на трудот пред сè била однос на моќ, поделба внатре работната сила, со што дала огромен поттик на акумулацијата на капиталот.

Тој момент мора да се нагласи, доколку се има предвид склоноста дека скокот кој капитализмот го остварил во продуктивноста на трудот се припишува само на специјализацијата на работните задачи. Во стварноста, користа која капиталистичката класа ја извлекла од земјоделскиот и индустрискиот труд, како и во рамки на самиот индустриски труд - што Адам Смит го воздигнува во својата ода кон поризводството на игли - бледее во споредба со онаа која ја имала од деградацијата на трудот и општествената положба на жените.

Како што покажав, разликата во општествената моќ на жените и мажите и прикривањето на женскиот неплатен труд под велот на природната инфериорност, му овозможиле на капитализмот неизмерно да го прошири „неплатениот дел од работниот ден“ и да ја искористи (машката) надница за акумулација на женскиот труд; тоа често служело и за пренасочување на класниот антагонизам во антагонизам помеѓу мажите и жените. Затоа првобитната акумулација пред сè била акумулација на разлики, нееднаквост, хиерархии и поделби кои ги отуѓиле работниците, како едни од други, така и од самите себеси.

Како што видовме, машките работници често биле соучесници во тој процес, кога настојувале да ја зачуваат својата моќ во однос на капиталот преку обезвреднување и дисциплинирање на жените, децата и населението кое капиталистичката класа го колонизирала. Но цената на власта која мажите им ја наметнувале на жените, благодарение на пристапот до надничарскиот труд и нивниот признат придонес кон капиталистичката акумулација, биле самоотуѓувањето и „првобитната деакумулација“ на нивната лична и колективна моќ.

Во следните поглавја понатаму го истражувам тој процес на деакумулација, дискутирајќи ги трите главни аспекти на преминот од феудализмот во капитализам: конституирањето на пролетерското тело во работна машина, прогонот на жените како вештерки и создавањето „дивјаци“ и „канибали“ како во Европа, така и во Новиот свет.

Табели

Дистрибуција на земјата по социјални групи во Европа и Велс

1436 (без Велс)	1690
-----------------	------

Големите земјопоседници | 15–20% | 15–20% Ниското благородништво | 25% | 45–50%
Независните селани | 20% | 25–33% Црквата и Круната | 25–33% | 5–10%

3. Големиот Калибан: ██████████ ██████████

████████████████████ ██████████

„Животот не е ништо друго освен движење екстремитети... Имено, што е срцето ако не пружина; и што се нервите, ако не мноштво жици; а зглобовите само бројни калеми, кое целото тело го ставаат во движење.“ -Хобс, *Левијатан*, 1650

„Но ќе станам многу поблагородно суштество и истиот миг кога ќе почувствувам дека моите природни потреби ме сведуваат на ниво на свер, мојот дух ќе се воздигне, ќе се вивне и ќе полета кон друштвото на ангелите.“ - Котон Матер (Cotton Mather), *Дневник 1680–1708*

„Сожалете се на мене... моите пријатели се многу сиромашни, а мајка ми тешко болна, а јас ќе умрам идната среда наутро и затоа се надевам дека ќе бидете толку добри да им дадете малку пари на моите пријатели за ковчег и покров, да го однесат моето тело од дрвото на кое ќе умрам... и не бидете малодушни... Затоа се надевам дека ќе го имате предвид и моето кутро тело, зашто и вие да сте на мое место, би сакале телото да не ви заврши кај хирург.“ - Писмо на Ричард Тробин (Richard Trobin), осуден на смрт во Лондон, 1739

Големиот Калибан

Еден од предусловите за капиталистичкиот развој бил и процесот кој Мишел Фуко го дефинираше како „дисциплинирање на телото“, кој, според моетовидување, всушност претставувал обид на државата и црквата моќта на поединецот да ја преобразат во работна сила. Ова поглавје испитува како тој процес бил замислен и прикажан во филозофските расправи од тоа време, како и стратешките интервенции кои ги предизвикал.

Новото сфаќање на личноста, кое можело да се забележи во сите области - на театарската сцена, на проповедалниците, во политичката и филозофската имажинација - се појавило во 16 век, во оние делови од западна Европа кои биле најзафатени од протестантската Реформација и подемот на меркантилната буржоазија. Неговото најидеално олицетворение бил шекспировиот Просперо од драмата *Луњата* (1612), кој ја поврзува небесната спиритуалност на Ареил со сировата материјалност на Калибан. Меѓутоа, неговиот лик го изразува стравот од воспоставената рамнотежа кој ја поништува секоја гордост заради „човековото“ (читај, машкото) единствено место во Големиот синцир на постоењето.¹

¹ Просперо е „новиот човек“. Шекспир дидактички ја објаснува неговата несреќа како последица на претераниот интерес за книги по магија, од кои на крајот се одрекува во корист на поактивен живот во своето матично кралство, во кое неговата моќ нема да почива на магија туку на поинакво управување со поданиците. Но уште за време на прогонството на островот, неговите активности наговестуваат нов светски поредок, во

Иако го поразува Калибан, Просперо мора да признае дека „ова битие на мракот е мое“, на тој начин потсетувајќи ја својата публика дека нашата човечка подвоеност на ангел и свеп навистина е проблематична.

Во 17 век, она што кај Просперо било потсвесно чувство е формализирано како судир помеѓу разумот и телесната страст, кој ги реконцептуализира јудео-христијанските теми со цел да произведе нова антрополошка парадигма. Исходот потсетува на средновековните судири помеѓу ангелот и ѓаволот околу сопственоста над душите на луѓето кои умираат. Но тој судир сега е прикажан внатре самата личност, преуредена како бојно поле на кое спротивставените елементи се борат за превласт. На една страна се наоѓаат „силите на разумот“: штедливоста, разбраноста, чувството за одговорност, самоконтролата. На другата страна се наоѓаат „ниските телесни нагони“: развратноста, мрзливоста, систематичното трошење на виталните сили на личноста. Битката се води на многу фронтови, затоа што разумот мора постојано да биде на штрек од нападот на телесното себство и да ја спречи „мудроста на телото“ (според зборовите на Лутер) да ги расипе силите на умот. Во екстремни случаи, личноста станува поприште на војна на сите против сите:

„Нека бидам ништо, ако со компасот на својата душа не го пронајдам поприштето на битката кај Лепант: битката на страста против разумот, разумот против верата, верата против ѓаволот и мојата совест против сите.“ (Thomas Browne 1928: 76)

Во тој процес доаѓа до промена во полето на метафоричното, со оглед дека филозофската претстава на индивидуалната психологија почнува да позајмува слики од државната политика кон телото, на тој начин прикажувајќи пејзаж населен со „владетели“ и „бунтовни поданици“, „мноштва“ и „бунтови“, „синцири“ и „заповеднички наредби“, па дури и (како кај Томас Браун) целати (*ibid.*: 72).² Како што ќе видиме, тој конфликт помеѓу разумот и телото, кај филозофите опишан како судир помеѓу „подобриот“ и „полошиот вид“, не може да се припише само на барокниот вкус за фигуративно изразување, подоцна потиснат во корист на „помажествен“ јазик.³ Битката која дискурсот за личноста од 17

кој власта не се стекнува со магично стапче туку со поробување на многуте Калибани во далечните колонии. Просперовото експлоататорско располагање со Калибан ја најавува улогата на господарот од плантажите, кој нема да се воздржува пред ниеден облик на мачење за своите поданици да ги принуди на работа.

² „Секој човек е свој најголем непријател и, така да кажеме, свој крвник“, пишува Томас Браун (Thomas Brown). И Паскал, во своите *Мисли*, изјавува: „Човекот е растргнат од внатрешната војна помеѓу разумот и страста. Кога би имал само разум, без страст... Кога би имал само страст, без разум... Но бидејќи ги има обете, тој не може да мине без раздор... Затоа секогаш е поделен, секогаш спротивставен самиот на себеси (*Pensées*, 412: 130). За судирот помеѓу страста и разумот, како и за „кореспонденцијата“ помеѓу човековиот „микрокосмос“ и „политиката кон телото“ во елизабетанската литература, види Tillyard, 1966: 75–79; 94–99.

³ Реформата на јазикот - клучна тема во филозофијата на 16 и 17 век, од Бејкон до Лок - била главната преокупација на Џозеф Гланвил, кој во својата расправа *Vanity of Dogmatizing* (1665), откако ја изразил својата приврзаност кон картезијанскиот поглед на светот, се залагал за јазик кој би можел да опишува јасни и засебни ентитети (Glanvill 1970: xxvi–xxx). Како што во воведот за Гланвиловите дела Медкалф (S. Medcalf) сумирано го објаснува тоа, јазикот кој би можел да опише таков свет би бил мошне сличен на математика, составен од зборови со голема воопштеност и јаснотија; би прикажал слика за универзумот во склад со неговата логичка структура; би правел остра разлика помеѓу духот и материјата, како и помеѓу субјективното и објективното и „би ја избегнувал метафората како начин на спознавање и опишување, затоа што метафората почива на претпоставката дека универзумот не се состои од целосно засебни ентитети, па затоа и не може да се опише во засебни, позитивни поими...“ (*ibid.* xxx).

век ја замислувал како се одвива во микрокосмосот на поединецот, секако е втемелена во реалноста на тоа време. Тоа бил само еден аспект од една поширока реформа, при што, во „Добата на разумот“, буржоазијата во подем настојувала да ги преобликува подредените класи во согласност со потребите на новата капиталистичка економија.

Тој обид на буржоазијата, да создаде нов вид индивидуа преку војната која ја започнала против телото, стана нејзиниот историски белег. Според Макс Вебер, реформата на телото се ноаѓа во самото средиште на буржоаската етика, затоа што капитализмот ја присвојува „крајната цел на животот“, наместо да го третира како средство за задоволување на човековите потреби; затоа од нас бара да се одречеме од правото на секое спонтано уживање во животот (Weber: 1958: 53). Капитализмот се обидува да ја надмине и „природната состојба“, така што ги урива природните бариери и го продолжува работниот ден преку границите кои ги одредуваат сонцето, годишните времиња и самото тело, како што тоа било во прединдустриското општество.

И Маркс во отуѓувањето од телото гледа специфична одлика на капиталистичкиот работен однос. Со тоа што трудот го претвора во стока, капитализмот ги присилува работниците својата активност да ја потчинат на еден надворешен поредок, над кој немаат контрола и со кој не можат да се поистоветат. Оттука, трудот станува основа за самоотуѓувањето: работникот „се чувствува себеси само надвор од својата работа, додека во својата работа се чувствува надвор од себеси. Дома е кога не работи, а кога работи не е дома“ (Marx 1961: 72). Покрај тоа, со развојот на капиталистичката економија, работникот станува (иако само формално) „слободен сопственик“ на „својата“ работна сила, која (за разлика од стоката) може да се стави на располагање на купувачот на ограничено време. Тоа подразбира дека тој „мора постојано да се грижи за својата работна сила“ (за својата енергија, своите способности), „како за своја сопственост, како за сопствена стока“ (Marx: 1906, Vol 1: 186).⁴ И тоа води кон чувство на одвоеност од телото, кое на тој начин се реифицира, се редуцира на предмет со кој личноста повеќе не се поистоветува непосредно.

Сликата на работникот кој слободно го отуѓува сопствениот труд или кој со сопственото тело се соочува како со капитал кој треба да се испорача на највисокиот наддавач, се однесува на работничка класа веќе обликувана од капиталистичката работна дисциплина. Но дури во втората половина од 19 век можеме да го воочиме тој вид на работник - скроман, разбран, одговорен, горд што има часовник (Thompson 1964) и спремен наметнатите услови на капиталистичкиот облик на производство да ги согледа како „очигледни природни закони“ (Marx 1909, Vol.1: 809) - кој ја олицетворува капиталистичката утопија и кој на Маркс му служи како референтна точка.

Во периодот на првобитната акумулација, ситуацијата била радикално поинаква; новата буржоазија тогаш открила дека „ослободувањето на работната сила“ - односно протерувањето на селанството од заедничката земја - не е доволно за осиромашените пролетери да се принудат на надничарска работа. За разлика од Милтоновиот Адам, кој бил протеран од рајот и радосно го прегрнал животот посветен на работа,⁵ селаните лишени

⁴ Маркс не прави разлика помеѓу работниците и работничките во својата расправа за „ослободувањето на работната сила“. Меѓутоа, постои причина за задржувањето на машкиот род при описот на процесот. Иако биле „ослободени“ од заедничките добра, жените не биле насочени на патот кон пазарот на работна сила.

⁵ „Со работа морам да го заслужам својот леб; а што потоа? Безделничењето беше полошо; Мојот труд ќе ме издржува“, одговара Адам на стравите на Ева во врска напуштањето на блажената градина (Milton, *Paradise Lost*, стихови 1054–56, стр. 579).

од земја и осиромашените занаетчи не прифатиле мирно да работат за надница. Често попрво станувале просјаци, скитници или криминалци. Создавањето дисциплинирана работна сила бил долг процес. Во 16 и 17 век, омразата кон надничарскиот труд била толку интензивна што многу пролетери попрво го прифаќале ризикот од бесилка отколку да се потчинат на новите работни услови (Hill 1975: 219–39).⁶

Тоа била првата криза на капитализмот, далеку посериозна од сите трговски кризи кои ги загрозувале темелите на капиталистичкиот систем во раната фаза од неговиот развој.⁷ Како што е добро познато, одговорот на буржоазијата бил воспоставување вистинско владеење на терор, кој бил наметнуван преку заострување на казните (особено за престапи против сопственоста), воведувањето „крвави закони“ против скитниците, кои требало да ги врзат работниците за наметнатите работни места, како што порано кметовите биле врзани за земјата, и преку сè поголемиот број погубени. Само во Англија, во текот на триесет и осумте години владеење на Хенри VIII, биле обесени 72.000 луѓе; а тој масакр продолжил до крајот на 16 век. Во текот на седумдесеттите години од 16 век, 300 или 400 „никаквеци“ биле „расчеречени на губилиштата, на едно или друго место, секоја година“ (Hoskins 1977: 9). Само во Девон, и тоа само во 1598, биле обесени седумдесет и четири луѓе (*Ibid.*).

Но насилството на владејачката класа не се ограничувало само на репресивните мерки против престапниците. Тоа целело и кон радикална трансформација на личноста, со намера кај пролетаријатот да го искорени секој облик на однесување кој се противел на наметнувањето построга работна дисциплина. Димензиите на тој напад се согледуваат во цивилното законодавство кое од средината на 16 век почнало да се воведува во Англија и Франција. Игрите биле забранети, особено разните облици на коцкање, затоа што, покрај тоа што биле бескорисни, кај луѓето го поткопувале чувството за одговорност и нивната „работна етика“. Крчмите биле затворени, исто како и јавните бањи. Голотијата се казнувала, како и многуте други „непродуктивни“ облици на сексуалност и социјализирање. Било забрането да се пие, пцуе и колне.⁸

Тој опсежен процес на општествен инженеринг бил контекстот во кој почнале да се обликуваат новиот концепт за телото и новата политика кон телото. Новоста е во тоа што телото било нападнато како извор на сите зла, а истовремено било проучувано со истата онаа страст која, во истиот тој период, го инспирирала истражувањето на небесните тела.

⁶ Како што укажува Кристофер Хил, сè до 15 век, наемниот труд можел да изгледа како изборена слобода, бидејќи луѓето сè уште имале пристап до заедничките добра и располагале со сопствена земја, така што не зависеле само од надницата. Но од 16 век, на оние кои работеле за надницата, земјата им била одземена; згора на тоа, работодавците тврделе дека надниците биле само дополнителен приход, па ги држеле на најниското можно ниво. Оттаму, работата за надница значела пад на дното на општествената скала и луѓето очајнички се бореле да ја избегнат таквата судбина (Hill 1975: 220–22). Во 17 век, надничарскиот труд и понатаму бил сметан за облик на ропство, до таа мера што левелерите ги исклучувале надничарските работници од своите редови, сметајќи ги за недоволно независни слободно да ги избираат своите претставници (Macpherson 1962: 107–59).

⁷ Кога во 1662 г. Џејмс I побарал од Томас Мор да ги истражи причините за економската криза која ја погодила земјата, тој во заклучокот од својот извештај вината за проблемите на нацијата ја префрлил на мрзливоста на англиските работници. Особено ја истакнал „распространетата лепрозна безгриженост, криволов, празнувања, кавги и трошење на времето на безделничење и уживање“, кои, според него, ја довеле Англија во подредена положба во конкурентската трка со вредните Холанѓани (Hill 1975: 125).

⁸ Wright 1960: 80–83; Thomas 1971; Van Ussel 1971: 25–92; Riley 1973: 19ff; Underdown 1985: 7–72.

Зошто телото имало толку средишна улога во државната политика и интелектуалниот дискурс? Во искушение сме да одговориме дека опседнатоста со телото била одраз на стравот кој пролетаријатот го предизвикувал кај владејачката класа.⁹ Тоа бил страв кој секој буржуј или благородник го чувствувал кога каде и да одел, на улица или на патување, се наоѓал опкружен од застрашувачка толпа која проси или се спрема да го ограби. Тоа бил страв и на оние кои управувале со администрацијата на државата, чијашто консолидација била постојано загрозувана - но и поттикнувана - од ризикот од востанија и општествени немири.

Меѓутоа, тоа не е сè. Не смееме да заборавиме дека просјачкиот и бунтовен пролетаријат - заради кој богатите морале да патуваат во кочи или да одат на спиење со два пиштоли под перница - бил истиот оној субјект кој сè повеќе се воочувал како извор на сето богатство. Тоа бил истиот оној пролетаријат за кој меркантилистите, првите економисти на капиталистичкото општество, упорно повторувале (иако не без скриени намери) „колку повеќе, толку подобро“ и често приговарале заради тоа што премногу тела се трошат на бесилките.¹⁰

Требало да минат многу децении за концептот за вредноста на трудот да влезе во пантеонот на економската мисла. Но тоа дека работата („трудољубивоста“), повеќе отколку земјата или кое било друго „природно богатство“, е главниот извор на акумулација, била добро позната вистина во време кога, заради ниското ниво на технолошки развој, човечките суштества биле најважниот производствен ресурс. Како што изјавил Томас Мун (Thomas Mun; син на лондонски трговец застапник на меркантилистичкото гледиште):

„...знаеме дека нашите природни богатства не носат толкава корист колку нашата трудољубивост... Имено, железото од рудникот не вреди многу кога ќе се спореди со употребата и користа кои од него се добиваат откако ќе се ископа, обработи, транспортира, купува, продава, излее во оружје, во мускети... кога ќе се претопи во сидра, шрафови, клинови, шајки и слично, кои се користат за бродови, куќи, запреги, кочи, плугови и други орудија“ (Abbot 1946: 2).

⁹ До каде одел стравот кој ниските класи („простациите“, „поганата сорта“, во жаргонот од тоа време) го предизвикувале кај владејачките класи, укажува и оваа приказна од списанието *Social England Illustrated* (1903). Во 1580 г., Френсис Хичкок (Francis Hitchcock), во памфлетот насловен „Новогодишен подарок за Англија“ (*New Year's Gift for England*), предложил сиромашните од земјата да се регрутираат во морнарицата, образложувајќи го тоа на следниот начин: „сиромашните луѓе се... склони на учество во бунтови или да се придружат на секој кој би можел да го нападне овој благороден остров... тие можат да бидат и водичи на војниците или вооружените луѓе кон имотите на богатите. Имено, тие можат со прст да покажат како овде го има тоа и тоа, овој овде го има ова, оној таму она и на тој начин да втурнат во смрт многу имотни луѓе...“. Меѓутоа, предлогот на Хичкок бил отфрлен; му било забележано дека англиската бедотија, доколку биде примена во морнарицата, би можела да ги грабне бродовите или замине во пирати (*Social England Illustrated* 1903: 85–86).

¹⁰ Ели Ф. Хекшер (Eli Filip Heckscher) пишува: „Во своето најважно теоретско дело, *Расправа за даноците и придонесите* (A Treatise of Taxes and Contributions, 1662) [сер Вилијам Пети/William Petty], како замена за сите казни ја предлага принудната работа, што би ја зголемило работната сила и јавното богатство“. Пети пишува: „Зошто презадолжените арамии да не бидат казнувани со ропство, наместо со смрт? Како робови би морале многу да работат и тоа по мала цена, колку што ќе издржи нивната природа, и тоа би било како на Комонвелтот да му додаваме двајца луѓе, без ниеден да му одземеме“ (Heckscher 1962, II: 297). Во Франција, Колбер (Colbert) на судот му предлагал што повеќе затвореници да осуди на галиите, за да се „одржи тој корпус нужен за државата“ (*ibid.*: 298–99).

Дури и Шекспировиот Просперо инсистира на тој клучен економски факт во малиот говор за вредноста на трудот кој го одржува пред Миранда, откако оваа ја покажува својата крајна згрозеност од Калибан:

*Ама сега засега
не можеме без него. Тој ни го пали огнот,
ни носи дрва, и врши друго што
нам ни е од полза. Еј! Робу! Калибане!
Црна земјо, еј! Јави се!*

-Шекспир, *Луњата*, чин први, сцена втора, 1612. (Препев на Драги Михајловски, *Сите драми и сонети*, Каприкорнус 2013)

Според тоа, телото доаѓа во прв план на општествените политики затоа што се покажува не само како свер нечувствителен на работниот поттик, туку и како магацин за работна сила, како средство за производство, како главна работна машина. Тоа е причината зошто во стратегиите кои биле применувани на него откриваме толку насилство, но и интереси; а истражувањето на телесните движења и својства станало појдовна точка за повеќето теоретски шпекулации од тоа време - без оглед дали, како кај Декарт, сакале да ја докажат бесмртноста на душата или, како кај Хобс, сакале да ги истражат премисите за управување со општеството.

Една од централните преокупации на новата механицистичка филозофија била токму *механиката на телото*, чиешто конститутивни елементи - од циркулацијата на крвта до динамиката на говорот, од сетилната надразба до волните и неволни движења - биле разгледувани засебно и биле класифицирани со своите компоненти и можности. Декартовата *Расправа за човекот*, објавена 1664,¹¹ е вистински анатомски прирачник, иако анатомијата со која се занимава е психолошка исто колку и физичка. Основната задача која Декарт си ја поставил била да воспостави онтолошка поделба на чисто ментален и чисто физички домен. Секој облик на однесување, став или перцепција бил дефиниран во тие рамки; нивните граници се означени, нивните можности извагани, толку темелно што се стекнува впечаток дека „книгата за човековата природа“ била за првпат отворена или, уште повеќе, дека е откриена нова земја и дека освојувачите сега се подготвуваат во своите мапи да ги впишат нејзините патишта, да ги попишат нејзините природни ресурси, да ги проценат нејзините предности и маани.

Во таа смисла, Хобс и Декарт биле вистински претставници на своето време. Грижата која ја демонстрирале при проучувањето на деталите на телесните и психолошките факти повторно се сретнува во пуританската анализа на *склоностите* и индивидуалните *таленти*,¹² која го означува почетокот на буржоаската психологија, во овој случај експ-

¹¹ *Расправа за човекот* (Traité de l'Homme), објавена дванаесет години по смртта на Декарт, под насловот *L'Homme de René Descartes* (1664), го означува почетокот на неговиот „зрел период“. Во неа, применувајќи ја Галилејовата физика на истражувањето на својствата на телото, се обидел сите физиолошки функции да ги објасни како материја во движење. „Би сакал да сфатите“, пишува Декарт при крајот од *Расправата*, „...дека сите функции кои ги припишав на машината... следуваат природно... од карактеристиките на органите - ништо помалку отколку што движењето на часовникот или некој друг автомат следува од распоредот на неговите тегови и запчаници“ (Traité: 113).

¹² Според пуританското начело, бог на „човека“ му дал посебни дарби за занимавање со одреден Позив; оттаму потребата за детално преиспитување на себеси, за Позивот кој ни е наменет да биде препознаен (Morgan 1966: 72-73; Weber 1958: 47ff).

лицитно посветена на проучувањето на сите човечки способности во поглед на нивниот потенцијал за работа и придонес кон дисциплината. Дополнителен белег на новиот интерес за телото и „промената на однесувањето и обичаите од старите времиња на која може да укаже телото“ (според зборовите на еден доктор од 17 век) бил и развојот на *анатомијата* како научна дисциплина, по нејзиното долго прогонство во интелектуалното подземје во текот на средниот век (Wightman 1972: 90–92; Galzinga 1978).

Но иако телото на филозофската и медицинската сцена се појавило како главен протагонист, воочлива карактеристика на тие истражувања била неговото деградирачко сфаќање. Анатомскиот „театар“¹³ и го изложува на јавноста демистифицираното, десаκραлизирано тело, кое само начелно може да се сфати како пребивалиште на душата, но всушност се третира како одвоена стварност (Galzinga 1978: 163–64).¹⁴ Во очите на анатомите, телото е фабрика, како што вели и насловот кој Андреас Везалиус му го дал на своето епохално дело за „умешноста на дисецирањето“: *De humani corporis fabrica libri septem* (1543). Во механицистичката филозофија, телото се опишува по аналогија со *машината*, често со нагласок на неговата *инерција*. Телото се сфаќа како сирова материја, целосно лишено од какви било рационални квалитети: тоа не знае, тоа не сака, тоа не чувствува. Телото е само „збир од составни делови“, пишува Декарт во 1643 во својата *Расправа за методот* (1973, Vol.1, 152). Оддегот од тоа го наоѓаме и кај Никола Малбранш (Nicolas Malebranche), кој во *Дијалог за метафизиката и религијата* (1688), го поставува главното прашање, „Дали телото може да мисли?“ и на него брзо одговара: „Не, тоа е надвор од секој сомнеж, затоа сите модификации на една таква екстензија (духот) се состојат само во одредени меѓусебни растојанија; а очигледно е дека тие односи не се забележување, расудување, уживање, желби, чувства, зборови, мисли“ (Popkin 1966: 280). И за Хобс телото е само конгломерат од механички движења, кое лишено од автономна моќ, делува на основа на надворешни фактори, во игра на привлекување и одбивање во која сè е регулирано како во некој автоматски механизам (*Leviathan*, Прв дел, поглавје IV).

Меѓутоа, кога се работи за општествените дисциплини, точно е она што Мишел Фуко го кажа за механицистичката филозофија од 17 и 18 век. И тука се сретнуваме со перспектива поинаква од средновековниот аскетизам, во кој деградацијата на телото имала чисто негативна функција во настојувањето да се докаже минливата и илузорна природа на земските уживања и на тој начин да се афирмира потребата за одрекување од самото тело.

¹³ Како што покажа Џована Ферари (Giovanna Ferrari), една од главните иновации воведени од анатомијата во Европа во 16 век бил „анатомскиот театар“, во кој дисецирањата биле приредувани како јавни церемонии, со правила слични на оние кои важеле при изведбите на театарски претстави:

„Како во Италија така и во странство, јавните часови по анатомија на почетокот од модерното доба се развиле во ритуализирани церемонии, кои се одржувале на посебно уредени места. Ако се погледнат некои нивни карактеристики, веднаш паѓа во очи нивната сличност со театарските претстави: поделбата на лекциите на различни фази... институцијата плаќање влез и изведувањето музика со цел да се забави публиката, правила кои требало да го уредат однесувањето на посетителите и грижата околу „продукцијата“. В. С. Хекшер (W. S. Heckscher) дури тврди дека многу општи црти на театарската техника првобитно биле осмислени заради изведувањето на јавните часови по анатомија“ (Ferrari 1987: 82–83).

¹⁴ Според Марио Галциња (Mario Galzinga), епистемолошката револуција која во 16 век ја извела анатомијата, е родното место на механицистичката парадигма. Анатомското *coupure* (расекување) било она кое ја пресекло врската помеѓу микрокосмосот и макрокосмосот, а од телото направило одделна реалност и место на производство, според зборовите на Везалиус (Vesalius): фабрика (*fabrica*).

Во механицистичката филозофија воочуваме нов буржоаски дух, кој пресметува, класифицира, кој ги утврдува разликите и деградира телото за да ги рационализира неговите способности, не само заради негово поголемо потчинување туку и заради максимизацијата на неговата општествена употребливост (*Ibid.*: 137–138). Далеку од тоа дека се одрекувале од телото, механицистичките теоретичари настојувале да го концептуализираат на начин неговите операции да бидат посфатливи и поподложни на контрола. Оттаму гордоста (наместо сожалување) со кое Декарт инсистира дека „машината“ (како што упорно го нарекува телото во својата *Расправа за човекот*) е само автомат и дека неговата смрт не треба да се жали ништо повеќе отколку кршењето на некое орудие.¹⁵

Се разбира, ниту Хобс ниту Декарт не зборуваат многу за економските прашања и би било апсурдно во нивните филозофии да се бараат секојдневните преокупации на англиските и холандските трговци. Сепак, не можеме да го занемариме значајниот придонес кои нивните шпекулации за човековата природа го пружиле на новата капиталистичка наука за работата. Да се постави телото како механичка материја, лишено од каква било внатрешна телеологија - „окултни доблести“, кои му ги припишувале природната магија и народното празноверие од тоа време - значело да се направи сфатлива можноста на неговото потчинување на работниот процес, кој сè повеќе се потпираше на униформни и предвидливи облици на однесување.

Кога неговиот состав еднаш бил разграден, а тоа сведено само на орудие, телото можело да се отвори за бескрајно манипулирање со неговите способности и можности. Можеле да се истражуваат пороците и границите на имажинацијата, доблестите на навиките, употребата на стравот, како одредени страсти можат да се заобиколат или неутрализираат, односно како тие би можеле порационално да се искористат. Механицистичката филозофија придонела кон зголемувањето на контролата на владејачката класа над природниот свет, во што контролата над човечките суштества била првиот и најнужен чекор. Како што и *природата*, редуцирана на „Голема машина“, можела да се освои, како што (според зборовите на Бејкон) „можело да се продри во сите нејзини тајни“, тако и *телото*, лишено од своите окултни моќи, можело да се „ внесе во системот на потчинување“ со цел неговото однесување да може да се пресмета, организира, технички промисли и вклучи во односите на моќ“ (Foucault 1975; 1977: 26).

Декарт телото го поистоветува со природата, затоа што обете се создадени од истите честици и се однесуваат во склад со униформните физички закони поставени од божјата волја. Оттаму, картезијанското тело не само што се осиромашува и лишува од секоја магиска доблест, туку, во тоа големо онтолошко раздвојување коешто Декарт го прави помеѓу суштината на човечноста и нејзината случајна состојба, тоа се раздвојува и од личноста; тоа буквално се дехуманизира. „Јас не сум ова тело“, инсистира Декарт во своите *Медитации* (1641). И навистина, во неговата филозофија телото се вбројува меѓу нештата слични на часовничкиот механизам, така што непопречената волја сега може да го промислува како предмет на својата доминација.

¹⁵ Во *Страстите на душата* (член VI), Декарт ја минимизира „разликата помеѓу живото и мртвото тело“: „...можеме да судиме за тоа дека телото на живиот човек се разликува од телото на мртвиот човек исто како за некој часовник или некој друг автомат (односно, машина која сама се движи) кога е навиеен и кога во себеси ги содржи начелата на телесното движење... и кога истиот тој часовник ќе се расипе и кога начелото на неговото движење ќе престане да делува“ (Descartes 1973, Vol. I, *ibid.*).

Како што ќе видиме, Декарт и Хобс изразуваат два различни проекти во однос на телото. Кај Декарт, редуцирањето на телото на механичка материја го овозможува развојот на самодвижечки механизми, што од телото прави субјект потчинет на волјата. За разлика од тоа, кај Хобс, механизацијата на телото се оправдува со целосното потчинување на поединецот на моќта на државата. Меѓутоа, во обата случаи, исходот е нова дефиниција на телесните атрибути, која телото идеално го прави ускладено со правилноста и автоматизмот кои ги изискува капиталистичката работна дисциплина.¹⁶ Го нагласувам зборот „идеално“, затоа што во годините кога Декарт и Хобс ги пишувале своите расправи, владејачката класа морала да се соочи со телесност многу поинаква од онаа која се јавувала во нивните замисли.

Всушност, тешко е да се помират непокорните тела кои ја прогонуваат општествената литература во „Железното доба“, со своите слики налик часовнички механизми, со кои телото било претставувано во делата на Декарт и Хобс. Меѓутоа, иако наизглед биле оддалечени од секојдневната класна борба, во шпекулациите на обајцата филозофи ја наоѓаме првата концептуализацијата на развојот на телото во работна машина, што била една од главните задачи на првобитната акумулација. На пример, кога Хобс вели дека „срцето е само пружина... а зглобовите само бројни калеми“, во неговите зборови го препознаваме буржоаскиот дух, за кој работата е *услов и мотив за постоење на телото*, но и кој има потреба сите телесни сили да ги преобрази во работна сила.

Тој проект е од клучно значење за да се сфати зошто толку голем број филозофски и религиозни шпекулации од 16 и 17 век изгледаат како вистинска *вивисекција на човековото тело*, која пресудува кои негови својства ќе можат да живеат, а кои ќе мораат да умрат. Тоа била вистинска *општествена алхемија*, која не се занимавала со претворање на металот во злато, туку на телесните сили во работна сила. Имено, истиот оној однос кој капитализмот го воспоставил помеѓу земјата и работата, почнал да се применува и на телото и трудот. Додека на почетокот трудот изгледал како динамична сила која може бескрајно да се развива, на телото се гледало како на инертна, јалова материја, која може да ја придвижи само волјата, во услови слични на оние кои Њутновата физика ги воспоставила помеѓу масата и движењето, каде што масата тежнее кон инерција сè додека на неа не се примени некоја сила. Како и земјата, телото требало да се култивира, а пред сè да се скрши, со цел да може да се дојде до неговото скриено богатство. Имено, иако телото е *услов за постоењето на работната сила*, тоа е и нејзината граница, како главен елемент на отпор на нејзиното искористување. Според тоа, не било доволно да се пресуди дека телото *само по себе* нема никаква вредност. Телото морало да умре, за работната сила да би можела да живее.

Она што умрело било сфаќањето на телото како складиште на магиски моќи, кое преовладувало во средновековниот свет. Поточно, тоа било уништено. Имено, во позадина на новата филозофија ја откриваме иницијативата на државата, при што она што филозофите го класифицирале како „ирационално“ било жигосано како злостор. Таа државна

¹⁶ Во тој контекст особено е важен нападот на „имагинацијата“ (*vis imaginativa*), која во природната магија од 16 и 17 век била сметана за моќна сила со која маѓесникот може да влијае на своето опкружување и да донесе „здравје и болест, не само во своето тело, туку и во други“ (Easlea 1980: 94ff). Хобс едно поглавје од Левијатан посветува на докажувањето дека имагинацијата е само „закржлавано сетило“, нималку поинакво од помнењето, само постепено ослабено со отстранувањето на предметите од нашата перцепција (Прв дел, Поголавје 2); критика на имагинацијата има и во делото на сер Томас Браун, *Religio Medici* (1642).

интервенција била неопходниот „поттекст“ на механицистичката филозофија. „Знаењето“ може да стане „моќ“ само ако може да ги наметне своите ставови. Тоа значи дека механичкото тело, телото-машина, не би можело да стане модел на општествено однесување доколку државата не го уништела широкиот распон на предкапиталистички верувања, практики и општествени субјекти, чие постоење противречело на правилноста на телесното однесување кое го ветувала механицистичката филозофија. Тоа е причината зошто, во пикот од „Добата на разумот“ - добата на скептицизмот и методолошкиот сомнеж - се среќаваме со жестоки напади на телото, со силна поддршка од многуте заговорници на новата доктрина.

Тоа е начинот на кој мораме да го толкуваме нападот против вештерството и против магискиот поглед на светот, кој и покрај нападите на црквата преовладувал меѓу народот во текот на средниот век. Во основата на магијата се наоѓало анимистичкото сфаќање на природата, кое не прифаќало никакво раздвојување на материјата и духот, и кое согласно со тоа, космосот го замислувало како *жив организам* исполнет со окултни сили, во кои секој елемент е во „симпатичка“ врска со остатокот од целината. Во таа перспектива, во која на природата се гледало како на универзум од знаци и пораки, кои означувале невидливи афинитети кои требало да бидат дешифрирани (Foucault 1970: 26–27), секој елемент - растенија, билки, метали и најголемиот дел од човековото тело - имал свои специфични доблести и моќи. Оттаму, биле развиени разни практики за откривање на тајните на природата и потчинување на нивните моќи на човековата волја. Од гледање во дланка до гатање, од употреба на враџби до симпатичко лекување, магијата отворила голем број можности. Постоела магија која носела победа во играњето карти, со која можеле да се свират непознати инструменти, која ве правела невидливи, ви носела нечија љубов, правела неранливи во војна, помагала да се успијат децата (Thomas 1971; Wilson 2000).

Искоренувањето на тие практики бил неопходен услов за капиталистичката рационализација на трудот, со оглед дека магијата била недозволив облик на моќ и средство за *стекнување нешто што го посакуваш без работа*, односно одбивање да се работи на дело. „Магијата ја убива трудољубивоста“, се жалел Френсис Бејкон, признавајќи дека ништо не му е толку одбивно како претпоставката дека нешто може да се добие со незначителен напор наместо со сопствената пот (Bacon 1870: 381).

Покрај тоа, магијата почива на квалитативно поимање на просторот и времето, што не може да се усклади со правилниот работен процес. Како можеле новите претприемачи да ги наметнат правилните работни обрасци на пролетаријат кој верува дека постојат среќни и несреќни денови, односно денови кога може да се патува и денови на кои не треба да се мрда од дома, денови погодни за венчавки и денови кога секоја работа треба внимателно да се избегнува? Подеднакво некомпатибилно со капиталистичката работна дисциплина било и сфаќањето на космосот кое на индивидуата ѝ припишувало посебни моќи: магнетска привлечност, моќ да се стане невидлив, да се напушти сопственото тело, со магиски враџби да се зароби нечија волја.

Можеби не би било одвишно да се истражи дали тие моќи биле вистински или имагинарни. Би можело да се каже дека сите предкапиталистички општества верувале во нив и дека во поново време се среќаваме со поинакво вреднување на тие практики кои, во времето за кое зборуваме, биле осудувани како вештерство. Да го споменеме само сè поголемиот интерес за практиките на парapsихологијата и биофидбекот, кои сè повеќе се

применуваат и во официјалната медицина. Оживувањето на магиските верувања денес е можно затоа што тие повеќе не претставуваат општествена закана. Механизацијата на телото до таа мера е вградена во поединецот што, барем во индустриските општества, оставањето простор за верување во окултното не ја загрозува правилноста на општественото однесување. И на астрологијата може да ѝ се дозволи враќање, со оглед дека дури и најстраствениот конзумент на астрални табели сосема автоматски ќе го провери својот часовник пред да дојде на работа.

Меѓутоа, тоа не била опција за владејачката класа од 17 век, која во таа почетна и експериментална фаза од капиталистичкиот развој, сè уште не успеала да ја воспостави општествената контрола неопходна за неутрализирање на магиската практика, ниту функционално да ја интегрира магијата во организацијата на општествениот живот. Од нејзино гледиште, не било толку важно дали моќите за кои луѓето велеле дека ги поседуваат или кои тежнеле да ги поседуваат, биле вистински или илузорни, затоа што самото постоење на магиските верувања било извор на општествена непослушност.

На пример, да го погледнеме широко распространетото верување во можноста да се пронајде скриено богатство со помош на магии (Thomas 1971: 234–37). Тоа секако била препрека за воспоставувањето строга и спонтано прифатена работна дисциплина. Подеднакво заканувачко било и *прорекувањето*, омилено кај пониските класи, кое особено за време на Англиската граѓанска војна (исто како и порано, во средниот век), служело за формулирање борбена програма (Elton 1972: 142ff). Пророштвата не биле само израз на фаталистичка резигнација. Во текот на историјата тие биле средство со кое „сиромашните“ ги екстернизираше своите желби, придавале легитимитет на своите планови и потоа ги спроведуваале на дело. Хобс го препознал тоа кога предупредул дека „Нема ништо... што луѓето толку добро ги насочува во нивните настојувања како што е предвидувањето на исходот на нивните делување; пророштвата многупати биле главната причина на проречените настани“ (Hobbes, „Behemoth“, Works VI: 399).

Но без оглед на опасноста која магијата ја претставувала, буржоазијата морала да се бори со нејзината моќ затоа што таа го поткопувала начелото на лична одговорност, со оглед дека детерминантите на општественото делување ги сместувала меѓу свездите, надвор од дофатот и контролата на буржоазијата. Оттаму, во рационализацијата на просторот и времето, карактеристична за филозофските шпекулации од 16 и 17 век, прорекувањето било заменето со *пресметка на веројатноста*, чијашто предност, од гледиште на капиталистот, била во тоа што иднината можела да се антиципира само под претпоставката на правилност и непроменливост на системот; односно, само доколку се поаѓа од претпоставката дека иднината ќе биде иста како и минатото, без големи промени, без револуции кои би ги нарушиле координатите на личното одлучување. Слично на тоа, буржоазијата морала да се бори и со претпоставката дека може да се биде на две места истовремено, затоа што *фиксирањето на телото во просторот и времето*, односно индивидуалното просторно-временско поистоветување, е суштински предуслов за регуларноста на работниот процес.¹⁷

¹⁷ Хобс пишува: „Ниеден човек не може да замисли некој предмет, а да не го замисли на некое место... ниту нешто може да биде во целина и на едно и на друго место; ниту две или повеќе нешта можат да заземаат исто место во ист момент“ (Leviathan: 72).

Некомпатибилноста на магијата со капиталистичката работна дисциплина и барањето за општествена контрола е една од причините за кампањата на терор која државата ја започнала против неа - терор кој бил безрезервно поддржан од многумина кои денес се посочуваат како основачи на научниот рационализам: Жан Боден, Мерсен (Marin Mersenne), механицистичкиот филозоф и член на Кралското друштво, Ричард Бојл (Richard Boyle) и учителот на Њутн, Исак Бароу (Isaac Barrow).¹⁸ Дури и материјалистот Хобс, иако од одредена дистанца, го одобрувал тоа. „Кога станува збор за вештерките“, пишува, „мислам дека нивното вештерство нема никаква вистинска моќ; но тие сепак оправдано се казнувани, заради лажното верување дека можат да направат некакво зло и дека тоа им е целта, која ќе се обидат да ја остварат доколку им се укаже можност“ (*Leviathan* 1963: 67). Додава и дека луѓето, кога би се искоренило тоа празноверие, „би биле многу посклони на граѓанска послушност отколку што тоа сега е случај“ (*Ibid.*). Хобс бил добро информиран. Кладите на кои гореле вештерките и другите практикувачи на магии, како и занданите во кои биле мачени, станале лаборатории во кои се наталожило многу знаење за општествената дисциплина и телото. Тука се отстранувале ирационалностите кои ја попречувале трансформацијата на поединецот и општественото тело во збир на предвидливи механизми, подложни на контрола. Тука се развила и научната употреба на мачењето, затоа што крвта и маките биле неопходни за да се „огледа животно“ способно за правилно, воденачено и еднообразно однесување, неизбришливо жигосано од сеќавањето на новите правила (Nietzsche 1965: 189–90).

Значаен елемент во тој контекст била осудата на злосторството (*maleficium*) на абортус и контрацепција, која женското тело - *uterus* сведен на машина за репродукција на работната сила - го ставила во надлежност на државата и медицинската професија. На тоа ќе се навратам подоцна, во поглавјето за ловот на вештерките, каде што објаснувам зошто ловот на вештерки бил врвот на државната интервенција против пролетерското тело во модерната ера.

Овде само нагласувам дека и покрај сето насилство на државата, дисциплинирањето на пролетаријатот во текот на 17 и 18 век напредувало мошне бавно, заради силниот отпор на кој наидуvalo и кој не можел да се скрши дури ни со стравот од погубување. Карактеристичен пример е отпорот кој Питер Лајнбо го анализира во својот текст „Тајбурншката буна против хирурзите“ (Linebaugh, „The Tyburn Riots Against the Surgeons“, 1975). Лајнбо пишува како на почетокот од 17 век во Лондон, за време на некое погубување, пријателите и роднините на осуденикот се бореле да ги спречат хируршките помошници да го земат телото за анатомски истражувања (Linebaugh 1975). Битката била жестока, затоа што стравот од дисецирање не бил ништо помал од стравот од смрт. Дисецирањето ја отстранувало можноста осуденикот да се врати во живот по лошо изведеното бесење, како што тоа често се случувало во Англија во 18 век (*Ibid.*: 102–04). Меѓу луѓето било раширено магиското поимање на телото, според кое телото продолжува да живее и по смртта и дека со смртта стекнува нови моќи. Се верувало дека мртвите имаат моќ да се „вратат“ и извршат

¹⁸ Меѓу оние кои го поддржувале ловот на вештерки бил и сер Томас Браун, лекар, со репутацијата на еден од првите заговорници на „научната слобода“, чиешто дело, во очите на неговите современници, „поседувало опасна доза на скептицизам“ (Gosse 1905: 25). Томас Браун лично придонел за смртта на две жени обвинети дека се „вештерки“, кои, доколку не било негово мешање, би биле поштедени од бесилка, со оглед дека обвиненијата против нив биле крајно апсурдни (Gosse 1905: 147–49). За детална анализа на случајот види Gilbert Geis и Ivan Bunn (1997).

својата последна одмазда над живите. Се верувало и дека лешот има исцелителски моќи, така што многу болни луѓе се собирале околу бесилката во очекување дека допирањето на делови од телото на мртовецот ќе делува чудотворно како и допирањето на кралот (*Ibid.*: 109–10).

Оттаму, дисекцијата изгледала како уште едно понижување, како втора и уште поголема смрт, така што осудениците своите последни денови ги минувале во обид да обезбедат нивните тела да не завршат во рацете на хирурзи. Таа битка, која забележливо се одвивала на прагот од бесилката, истовремено го илустрира и насилството кое управувало со научната рационализација на светот и судирот на две спротивставени сфаќања на телото, два спротивставени облици на интерес за него. Од една страна е сфаќањето за телото кое го согледува како обдарено со моќи дури и по смртта; лешот не предизвикува гадење и не се третира како нешто гнило или апсолутно туѓо. Од другата страна, телото се смета за мртво дури и кога сè уште е живо, дотолку што се сфаќа како механичка направа која може да се расклопи како и која било друга машина. „Под бесилката, на крстопатот на патот за Тајбрн и Едвар“, пишува Питер Лајнбо, „откриваме дека историјата на лондонската сиромаштија и историјата на лондонската наука се вкрстуваат“. Тоа не била случајност; не било случајно ни тоа што напредокот на анатомијата зависел од способноста на хирурзите да се дограбат до телата на обесените во Тајбрн.¹⁹ Развојот на научната рационализација бил тесно поврзан со обидот на државата да ја наметне својата контрола врз непослушната работна сила.

Во одредувањето на новите ставови кон телото, тој обид бил поважен од развојот на технологијата. Како што тврди Дејвид Диксон, поврзувањето на новиот научен поглед на светот со сè поголемата механизација на производството може да пројде само како метафора (David Dickson 1979: 24). Часовничкиот механизам и разните автоматски направени, кои толку го привлекувале Декарт и неговите современици (на пример, хидраулично придвижувани статуи), секако служеле како модел за новата наука, како и за шпекулациите на механицистичката филозофија за движењето на телото. Точно е дека, почнувајќи од 17 век, анатомските аналогии почнале да се применуваат и во индустриските работилници: рацете биле лостови, срцето пумпа, белите дробови мегови, очите леќи, тупаницата чекан (Mumford 1962: 32). Но тие механички метафори не го одразуваат влијанието на технологијата *per se*, туку фактот дека *машината станала модел на општествено однесување*.

Мотивациската сила на потребата за општествена контрола се воочува и во областа на астрономијата. Класичен пример е Едмонд Халеј (Edmond Halley), член на Кралското друштво, кој во 1695, по повод појавата на кометата која подоцна ќе биде наречена според него, ширум Англија организирал клубови во кои ја објаснувал предвидливоста на природните појави, побивајќи го народното верување дека кометите се весници на општествени немири. Тоа дека движењето на научната рационализација се вкрстува со

¹⁹ Во сите европски земји во кои во 16 век цутела анатомијата, властите донесе укази кои дозволувале телата на погубените да се користат за анатомски истражувања. Во Англија, „Колеџот на доктори влегол во полето на анатомијата во 1565 г., кога Елизабета и на лекарите им дала право да располагаат со телата на дисецираните злосторници“ (O'Malley 1964). За соработката помеѓу власта и анатомите од 16 и 17 век во Болоња, види Giovanna Ferrari, стр. 59, 60, 64, 87–8, која укажува дека не само телата на погубените, туку и на оние „најниските“ меѓу умрените во болниците биле резервирани за анатомите. Во еден случај, казната за доживотен затвор била преиначена во смртна каза со цел да им се удоволи на барањата на научниците.

дисциплинирањето на општественото тело, уште подобро се гледа од примерот на општествените науки. Поточно, гледаме дека нивниот развој зависел од хомогенизацијата на општественото однесување и изградбата на прототипска индивидуа, од која би можело да се очекува само послушност. Според зборовите на Маркс, тоа била „апстрактна индивидуа“, конструирана униформно, како општествен просек и субјект на радикална декарактеризација, така што сите нејзини способности можат да се согледаат само во своите најстандардизирани аспекти. Изградбата на таква индивидуа била основата за развојот на она што Вилијам Пети (William Petty) подоцна ќе го нарече (служејќи се со терминологијата на Хобс) *политичка аритметика* - нова наука која секој облик на општествено однесување го проучувала во рамки на *броеви, вагање и премерување*. Проектот на Пети бил остварен со развојот на *статистиката и демографијата* (Wilson 1966; Cullen 1975), кои на општественото тело ги изведуваат истите оние операции кои анатомијата ги изведувала на телото на индивидуата, со оглед дека и тие ја дисецираат популацијата и проучуваат нејзините промени - од стапките на наталитет до стапките на морталитет, од старосната до професионалната структура - во нејзините најкрупни и највообичаени аспекти. Исто така, од стојалиштето на тој процес на апстрахирање, преку кој индивидуата минала во преминот кон капитализам, можеме да согледаме дека развојот на „човечката машина“ бил главниот технолошки скок, најважниот чекор во развојот на производствените сили кој се одиграл во периодот на првобитната акумулација. *Со други зборови, можеме да увидиме дека човечкото тело, а не парната машина, дури ниту часовничкиот механизам, било првата машина развиена од капитализмот.*

Но, ако телото е машина, веднаш се јавува следниот проблем: како да се натера да работи? Од механицистичката филозофија потекнуваат два различни модели на управување со телото. Од една страна, тука е картезијанскиот модел, кој поаѓајќи од претпоставката за чисто механичкото тело, зборува за можноста за развој на механизмите на самодисциплина, самоуправување и самоуредување во индивидуата, оставајќи простор за доброволни работни односи и управување засновани на согласност. Од друга страна, тука е моделот на Хобс, кој ја оспорува можноста за постоење разум ослободен од телото, кој ги екстернализира командните функции и ги доделува на апсолутниот авторитет на државата.

Развојот на теоријата на самоуправување, почнувајќи од механизацијата на телото, се наоѓа во фокусот на Декартовата филозофија, кој (да се потсетиме) своето интелектуално формирање не го завршил во францускиот монархистички апсолутизам, туку во буржоаска Холандија, толку блиска на неговиот дух што ја избрал за свое престојувалиште. Декартовата доктрина имала двојна задача: да го оспори верувањето според кое надворешните фактори (како што се ѕвездите и небеската интелигенција) можат да влијаат на човековото однесување, и да ја ослободи душата од секоја телесна условеност, за да може над телото да има неограничен суверенитет.

Декарт верувал дека би можел да ги оствари обете тие задачи доколку би ја докажал механичката природа на животинското однесување. Ништо не предизвикува толку многу заблуди, пишува тој во *Светот* (*Le Monde*, 1633), колку верувањето дека животните имаат душа слична на нашата. Оттаму, во текот на подготовките за пишувањето на *Расправа за човекот*, многу месеци посветил на проучување на анатомијата на животинските ор-

гани; секое утро одел во кланица за да го гледа расчерекувањето на животните.²⁰ Дури и самиот извел бројни вивисекции, веројатно утешен од своето убедување дека како обични ѕверови, „лишени од разум“, животните кои ги дисецирал не можат да почувствуваат никаква болка (Rosenfield 1968: 8).²¹

Докажувањето на бруталноста на животните за Декарт било од суштинско значење, затоа што верувал дека во тоа би можел да го најде одговорот на своето прашање за местото, природата и опсегот на силата која управува со човековото однесување. Верувал дека во дисецираните животни може да го пронајде доказот дека телото е способно само за механички, неумислени движења; дека, со самото тоа, тоа не е составен дел од личноста; и дека, според тоа, човечката суштина се наоѓа исклучиво во нематеријалните способности.

²⁰ Според Декартовиот прв биограф, Адриен Беје (Adrien Baillet, 1649–1706, *La vie de monsieur Des-Cartes*, I–II, 1691), додека се подготвувал за пишување на својата *Расправи за човекот* во Амстердам, во текот на 1629 г. „Декарт секојдневно ги посетувал градските кланици и изведувал дисекции на разни делови од животни:

„...беше насочен на тоа да ја оствари својата замисла, на што ја посвети целата зима која ја мина во Амстердам. На отецот Мерсен (Mersenne) му призна дека желбата за спознавање на тие нешта го навела речиси секој ден да оди кај еден касапин со цел да присуствува на колењата; и дека оттаму можел дома да го понесе кој било животински орган за на мира да го дисецира. Често одел и на други места каде што се задржувал подолго, не наоѓајќи ништо срамно или недостојно во својата положба при таквата практика, сама по себе недољжна, а која можела да доведе до мошне корисни резултати. Па така, се пошегувал и со една пакосна и завидна личност која... се обидела да го прикаже како криминалец и го обвинила дека, оди по касабии и гледа како убиваат свињи... Не го занемаруваше она што Везалиус и најискусните меѓу останатите автори го пишуваа за анатомијата. Но самиот себеси се подучи на многу потемелен начин, лично дисецирајќи животни од различни видови“ (Наведено во Descartes 1972: xiii–xiv).

Во писмото до Мерсен од 1633 г., Декарт вели: „Моментално ја проучувам анатомијата на главите на разни животни, за да дознаам од што се состојат имагинацијата, помнењето...“ (Cousin Vol.IV: 255). А во писмото од 20 јануари детално ги опишува експериментите во вивисекција: „Откако ќе ги распорите градите на жив зајак... можете лесно да ги видите градниот кош и срцевата аорта... Во продолжението од вивисекцијата, додека животното сè уште беше живо, го отсеков делот од срцето кој се вика апекс (врвот)“ (*ibid.* Vol VII: 350). Конечно, во јуни 1640, во одговорот кон Мерсен, кој го прашал како животните чувствуваат болка ако немаат душа, Декарт го уверува дека не чувствуваат; имено, болката постои само ако постои и свест, која кај пониските суштества не постои (Rosenfield 1968: 8).

Таквата аргументација ефикасно обесчувствила многу од Декартовите научно ориентирани современници за болката која им ја нанесувале на вивисецираните животни. Еве како Никола Фонтен (Nicholas Fontaine) ја опишал атмосферата која владеела во Порт-Ројал, врз основа на верувањата во животинскиот автоматизам: „Тешко можеше да се најде личност која не зборуваше за автомати... Тепаа кучиња, сосема рамнодушно, и ги исмеваа оние кои се сожалуваа на тие суштества како божем да чувствуваат болка... Велеа дека животните се часовнички механизми; дека врисоците кои ги испуштаат кога ќе ги удриле се само звук од мала пружина која реагира на допир, но дека телото е лишено од чувства. Преку шепите ги заковуваа кутрите животни на даски за да можат да ги вивисецираат и проучуваат движењето на крвта, што беше предмет на големи расправи“ (Rosenfield 1968: 54).

²¹ Декартовата доктрина за механичката природа на животните е целосна инверзија на сфаќањето за животните кое преовладувало во средниот век и се одржало сè до 16 век, според кое тие биле интелигентни, одговорни суштества, со мошне развиена имагинација, па дури и надарени со способност за говор. Како што покажа Едвард Вестермарк (Edward Westermarck) и, во поново време, Естер Коен (Esther Cohen), во неколку европски земји животните биле изведувани пред суд и понекогаш осудувани на јавно погубување за извршените злодела. Добивале адвокат, а целата процедура - процесот, пресудата, погубувањето - се изведувала со сите формалности. На пример, во 1565 г., граѓаните на Арл барале протерување на скакулците од градот, додека во друг случај биле екскомуницирани црвите кои ја преплавиле парохијата. Последното судење на животно е одржано во Франција во 1845 г. Животните биле водени на суд и како сведоци во *compurgatio* (одбрана пред суд со давање заклетва за невиност и обезбедување доволен број сведоци; *заб. на прев.*). Човек обвинет за убиство би се појавил на суд со својата мачка или петел, во нивно присуство давајќи збор дека е невин, по што бил ослободуван (Westermarck 1924: 254ff; Cohen 1986).

За Декарт, и човековото тело е автомат, но она што го издвојува „човекот“ од животните и го прави „господар“ на светот кој го опкружува е присуството на мислите. Оттаму, душата, која Декарт ја поместува од космосот и телесната сфера, се враќа во самото средиште на неговата филозофија, обдарена со неограничена моќ под маската на индивидуалниот разум и волја.

Дури кога ќе се смести во бездушниот свет и тело-машината, картезијанскиот човек, како и Шекспировиот Просперо, може да го отфрли своето магично стапче и да се почувствува не само одговорен за сопствените постапки, туку и како средиште на сите моќи. Со оглед дека е раздвоено од сопственото тело, рационалното себство секако ја губи солидарноста со својата телесна реалност и природа. Меѓутоа, неговата осаменост е кралска: во картезијанскиот модел на личноста, не постои егалитарен дуализам помеѓу мислечката глава и тело-машината, постои само однос помеѓу господар и роб, со оглед дека главната задачата на волјата е доминација над телото и природниот свет. Според тоа, во картезијанскиот модел на личноста ја согледуваме истата онаа централизација на командни функции која во тој период се спроведувала на ниво на државата: со оглед дека задача на државата била да управува со општественото тело, така и умот станал суверен на новата личност.

Декарт признава дека надмоќта на духот над телото не е лесно извојувана, затоа што разумот мора да се справи со внатрешните контрадикции. Оттаму, во *Страстите на душата* (1650), развива приказ на постојана борба помеѓу ниските и високите способности на душата, кој го опишува во речиси милитаристички рамки, повикувајќи нè да бидеме храбри и да завладееме со оружјата со кои ќе им одолееме на нападите на нашите страсти. Мораме да бидеме подготвени да претрпиме привремени порази, затоа што нашата волја нема секогаш да биде во состојба да ги промени или заузда страстите. Меѓутоа, таа може да ги неутрализира, така што ќе ги пренасочи на нешто друго или така што ќе го ограничи нивното влијание врз телото. Со други зборови, таа може да успее во тоа да ги спречи *страстите* да станат *дела* (Descartes 1973, I: 354–55).

Воспоставувајќи хиерархиски однос помеѓу духот и телото, Декарт ги развил теоретските премиси за воведувањето на работната дисциплина која била нужна за развојот на капиталистичката економија. Имено, првенството на духот над телото подразбира дека волјата може (во принцип) да ги контролира телесните потреби, реакции и рефлексии; таа може да наметне правилен режим на неговите витални функции и да го присили телото да работи во склад со надворешните налози, независно од неговите желби.

Што е најважно, надмоќта на волјата го овозможува вградувањето на механизмите на власт. Оттука, другата страна на механизацијата на телото е развојот на разумот како судија, инквизитор, менаџер, администратор. Тука ги пронаоѓаме корените на буржоаската субјективност, во смисла на самоуправување, самопоседување, почитување на законите, одговорност, со помнењето и идентитетот како главни последици. Тука се среќаваме со првиот продор на „микромоќите“, кои Мишел Фуко ги опишува во својата критика на судско-дискурзивниот модел на власт (Foucault 1977). Меѓутоа, картезијанскиот модел покажува дека власта може да се децентрализира и распространи низ општественото тело само во онаа мера во која ќе успее да се центрира во личноста, која на тој начин се реконституира како микродржава. Со други зборови, со тоа што се децентрализира, моќта не го губи својот вектор - односно, својата содржина и намери - туку само ја стекнува поддршката на себството за сопствена промоција.

Да ја земеме предвид, во тој контекст, тезата која ја предолжи Брајан Исли (Brian Easlea), според која најголемата корист која картезијанскиот дуализам ја донел за капиталистичката класа била христијанската одбрана на бесмртноста на душата, како и можноста да се порази атеизмот присутен во природната магија, кој бил исполнет со субверзивни импликации (Easlea 1980: 132ff). Исли објаснува дека одбраната на религијата била главна тема на картезијанизмот, кој, особено во својата англиска верзија, никогаш не заборавал дека „без дух нема бог; без бискуп, нема крал“ (*Ibid.*: 202). Ислиевата аргументација е привлечна: сепак, нејзиното инсистирање на „реакционерните“ елементи на Декартовата мисла го спречува да одговори на прашањето кое самиот го поставува. Зошто стегата на картезијанизмот во Европа била толку силна, што дури и по пресметките на Њутновата физика со верувањето во природниот свет испразнет од окултни сили и ширењето на верската толеранција, продолжил да го обликува доминантниот поглед на светот? Сметам дека популарноста на картезијанизмот во средната и високата класа била директно поврзана со програмата за *самосовладување*, која ја проморивала Декартовата филозофија. Општествените импликации на таа програма биле важни за елитните Декартови современици заради одржување на хегемонистичкиот однос помеѓу човекот и природата, на што картезијанскиот дуализам му дал легитимитет.

Развојот на самоуправувањето (односно самоконтролата, саморазвивањето) станува суштинско барање во капиталистичкиот општествено-економски систем, во кој самопоседувањето било сметано за темелен општествен однос, при што дисциплината повеќе не почива само на надворешна принуда. Општественото значење на картезијанската филозофија делумно лежи во фактот дека таа на сето тоа му дала интелектуално оправдување. На тој начин, Декартовата теорија за самоуправување ја *поразува, но и приграбува* активната страна на природната магија. Имено, таа ја заменува непредвидливата моќ на волшебникот (која е втемелена на суптилната манипулација со астралните влијанија и совпаѓања) со еден далеку попрофитабилен облик на моќ - моќ на која не би требало да ѝ биде ускратена ни една душа - воспоставена исклучиво преку управување и доминација на телото, надополнета од управувањето и доминацијата над телата на блиските. Според тоа, не можеме да кажеме како Исли (повторувајќи ја критиката на Лајбниц) дека картезијанизмот не успеал своите начела да ги преточи во комплет од практични правила, односно дека не успеал да им покаже на филозофите - и пред сè на трговците и индустријалците - каква корист би можеле да имаат од него во својот обид да воспостават контрола над материјата на светот (*Ibid.*: 151).

Ако картезијанизмот не успеал да пружи технолошки превод на своите формули, тој сеедно обезбедил прецизни информации за понатамошниот развој на „човечките технологии“. Неговите увиди за динамиката на самоконтролата ќе доведат до создавање нов модел на личност, во кој индивидуата истовремено ќе биде и господар и роб. Токму затоа што толку добро ги протолкувала барањата на капиталистичката работна дисциплина, Декартовата филозофија до крајот на 17 век се проширила низ Европа и го преживеала дури и напредувањето на виталистичката биологија, како и сè побрзото застарување на механицистичката парадигма.

Причините за Декартовиот триумф се најјасни кога неговиот приказ на личноста ќе го споредиме со оној на неговиот англиски ривал, Томас Хобс. Хобсовиот биолошки монизам го отфрла постулатот за нематеријалниот дух или душа, кој е основата на Декартовиот концепт на личноста, а со него и картезијанската претпоставка дека човековата волја

може да се ослободи од телесниот и нагонскиот детерминизам.²² За Хобс, човековото однесување е конгломерат од рефлексни акции, кои следат прецизни природни закони и кои ја принудуваат индивидуата непрекидно да тежнее кон моќ и доминација над другите (*Levithan*: 141ff). Оттаму војната на сите против сите (во хипотетичката природна состојба), како и нужноста од постоење апсолутистичка власт, која преку страв и казнување го обезбедува опстанокот на поединецот во општеството.

„Имено, природните закони како што се чесноста, праведноста, скромноста, милосрдие и накратко, кон другите да се однесуваме како што би сакале да се постапува кон нас, сами по себе, без страв од некоја сила која сè би надгледувала, се во спротивност со нашите природни страсти, кои нè водат кон пристрасност, гордост, одмазда и слично.“ (*Ibid.*: 173)

Како што е добро познато, Хобсовата политичка доктрина предизвикала скандал меѓу неговите современници, кои ја сметале за опасна и субверзивна, до таа мера што и покрај неговата силна желба, Хобс никогаш не бил примен во Кралското друштво (Bowle 1952: 163).

Наместо Хобсовиот, надвладеал картезијанскиот модел, затоа што ја изразува веќе присутната тенденција за демократизација на механизмот на општествена дисциплина, доделувајќи ѝ ја на индивидуалната волја командната функција, која во Хобсовиот модел се наоѓала исклучиво во раце на државата. Како што истакнувале многу критичари на Хобс, темелите на јавната дисциплина мораат да бидат вкоренети во срцата на луѓето, затоа што во недостиг на внатрешно законодавство тие неизбежно се насочуваат кон револуција (Наведено во Bowle 1951: 97–98). „Кај Хобс“, објаснува Хенри Мур (Henry Moore), „нема место за слобода на волјата и со самото тоа, за грижа на совеста или разум, туку само за она што му одговара на оној со најдолгиот меч“ (Наведено во Easlea 1980: 159). Уште поексплицитен е Александер Рос (Alexander Ross), кој забележува дека „грижата на совест е онаа која ги одвраќа луѓето од востанија, ниеден закон или сила не се толку моќни... ниеден судија толку строг, ниеден мачител толку свиреп, како што е тоа обвинувачката совест“ (Наведено во Bowle 1952: 167).

Критиката со која современите го дочекале Хобсовиот атеизам и материјализам сигурно не била водена од чисто религиозни причини. Неговото сфаќање на поединецот како машина која ја придвижуваат само нејзините апетити и одбивности, било отфрлено не само затоа што го елиминирало концептот на човечка природа создадена по ликот божји, туку и затоа што ја елиминирала можноста за некој облик на општествена контрола кој не би зависел во целост од челичното владеење на државата. Во тоа, тврдам, се

²² Постои струја која тврди дека Хобсовата антимеханистичка перспектива всушност на телото му придавала поголема сила и динамизам отколку картезијанскиот приказ. Хобс ја отфрлил Декартовата дуалистичка онтологија, а особено неговото сфаќање на духот како нематеријална, бестелесна супстанца. Гледајќи ги телото и духот како монистички континуитет, за менталните операции можел да говори врз основа на физичките и психолошките начела. Сепак, ништо помалку од Декарт, го обезвреднувал човековиот организам со тоа што му го оспорувал самостојното движење и телесните промени ги сведувал на механизми на акција и реакција. На пример, сетилото за перцепција за Хобс е производ на акција и реакција врз основа на отпорот кој сетилниот орган им го пружа на импулсите на атомите кои пристигнуваат од надворешниот предмет; „имагинацијата е закржлавено сетило“. И кај него разумот е само сметачка машина. Ништо помалку отколку кај Декарт, телесните операции кај Хобс се сфаќаат во рамки на механичката каузалност, како потчинети на истите општи закони кои управуваат со светот на неживата материја.

состои главната разлика помеѓу Хобсовата филозофија и картезијанизмот. Меѓутоа, тоа не може да се согледа ако инсистираме само на оние феудални елементи на Декартовата филозофија, а особено ако во неговата одбрана на постоењето бог, со сето она што оди со тоа, гледаме одбрана на моќта на државата. Ако предност му дадеме на феудалниот Декарт, го превидуваме фактот дека елиминирањето на религиозните елементи кај Хобс (односно верувањето во постоење бестелесни супстанции) всушност било одговор на демократизацијата која ја подразбирал картезијанскиот модел на себевладеене, кон кој Хобс несомнено немал доверба. Како што покажало делувањето на пуританските секти за време на Англиската граѓанска војна, себевладеенето можело лесно да се претвори во субверзивна идеја. Имено, пуританското повикување за препуштање на управувањето со сопственото однесување на индивидуалната совест и нејзино устоличување во врховен судија на вистината, во рацете на други секти се радикализирано во анархично одбивање на постоечките власти.²³ Примерот на копачите (Diggers) и рантерите (Ranters), како и на многу механицистички проповедници, кои во име на „светлината на совеста“ се спротивставувале на државното законодавство и на приватна сопственост, сигурно го убедил Хобс дека повикувањето на „разум“ е опасно оружје со две острици.²⁴

Судирот помеѓу картезијанскиот „теизам“ и Хобсовиот „материјализам“ со тек на времето се разрешил преку нивното заемно усвојување, во смисла дека (како што постојано се случувало во текот на историјата на капитализмот) децентрализацијата на командната функција, преку нејзиното поместување во поединецот, на крај била остварена само до степенот до кој дошло до централизација на државната власт. Во рамки на дебатата која се водела за време на Англиската граѓанска војна, тоа би можело да се изрази на следниов начин: „ниту копачите ниту апсолутизмот“ туку нивната добро пресметана мешавина, при што демократизацијата на командната функција почивала на плешките на државата, секогаш подготвена, како њутновски бог, да го наметне својот режим на оние кои би отишле предалеку во поглед на самоопределувањето. Суштината на проблемот најлуцидно ја изразил Џозеф Гленвил (Joseph Glanvil), картезијански член на Кралското друштво, кој во полемиката против Хобс објаснувал дека клучното прашање е контролата на умот над телото. Меѓутоа, тоа не значело само контрола на владејачката класа (умот *par excellence*) над телото-пролетаријат, туку, што е подеднакво важно, развивање на способноста за самоконтрола во самата личност.

²³ Во *Бехемот* Хобс се жали: „Откако Библијата беше преведена на англиски, секој човек, дури и секое дериште и блудница кои можат да читаат англиски, помислија дека сега лично зборуваат со семоќниот бог и разбираат што тој вели ако секој ден, еднаш или двапати, прочитаат неколку страници од Светото писмо. Почита и послушноста кон реформираната црква, како и кон бискупите и пасторите, се отфрлени и сега секој може да суди за религијата и изигрува толкувач на Светото писмо“ (*Behemoth*: 190).

Уште додава и како „голем број луѓе ги напуштаат своите парохии и градови во работните денови и оставаат работата“ за да ги слушаат механицистичките проповедници (стр. 194).

²⁴ Пример е „Новиот закон на праведност“ (1649) на Џерард Винстенли, во кој најпознатиот „копач“ прашува:

„Дали светлината на разумот е таа која пропишала некои луѓе да ги натрупуваат плодовите на земјата во своите вреќи и амбари додека други се угнетени од беда? Дали светлината на разумот го донела законот кога оној кој не располага со такво изобилие ќе позајми нешто од оној кој има и потоа да нема да му врати, овој вториот да има право да го затвори и изгладнува неговото тело во зандана? Дали светлината на разумот го донела законот еден дел од човечкиот род да може да убива друг ако тој не ги следи неговите стапки?“ (Winstanley 1941: 197).

Како што покажува Фуко, механизацијата на телото не подразбирала само потиснување на желбите и чувствата или оние облици на однесување кои било потребно да се искоренат. Тоа значело и развивање нови способности во поединецот кои во однос на самото телото би делувале како *другост*, на тој начин станувајќи двигатели на неговата трансформација.

Со други зборови, исходот од тоа отуѓување од телото бил развојот на индивидуален *идентитет*, сфатен токму како „другост“ во однос на телото и кој е во постојан судир со него.

Појавата на тоа *алтер его* и објавата на историската војна помеѓу духот и телото, го означуваат раѓањето на индивидуата во капиталистичкото општество. Карактеристична одлика на индивидуата обликувана од капиталистичката работна дисциплина е дека таа кон сопственото тело се поставува како кон нешто туѓо, што треба да се процени, развие и држи на узда, за од него да се добијат посакуваните резултати.

Како што укажавме, развојот на самоуправувањето и самодисциплината меѓу „ниските класи“ долго време останал само предмет на шпекулации. За тоа колку малку се очекувало од „обичните луѓе“ да се дисциплинираат себеси зборува и фактот дека во Англија, сè до доцниот 18 век, сто и шеесет престапи се казнувале со смрт (Linebaugh 1992), а секоја година илјадници „обични луѓе“ биле протерувани во колониите или осудувани на галии. Згора на тоа, кога народот се повикувал на разум, тоа било од антиавторитарни причини, со оглед дека за народот самоконтролата повеќе значела отфрлување на постојечката власт отколку усвојување на начелата на општественото владеење.

Во текот на 17 век, самоуправувањето останало буржоаска привилегија. Како што укажува Исли, кога филозофите зборувале за „човекот“ како рационално битие, со тоа мислеле само на малата елита бели, возразни мажи од високата класа. „Големото мнозинство луѓе“, пишува Хенри Пауер (Henry Power), англиски следбеник на Декарт, „попрво потсетува на Декартовиот автомат, со оглед дека му недостасува моќта на расудување, па оттаму само метафорички можат да се наречат луѓе“ (Easlea 1980: 140).²⁵ „Подобриот сој“ го делел мислењето дека пролетаријатот е друга раса. Во нивните очи, сомничави од страв, пролетаријатот бил „големиот свер“, „стоглавото чудовиште“, диво, бесно, склоно кон секаков вид испади (Hill 1975: 181ff; Linebaugh and Rediker 2000). И на индивидуално ниво, ритуалниот речник ги поистоветува масите со чисто нагонски суштества. Оттаму, во елизабетанската книжевност, просјациите секогаш се „алчни“, а изразите како „груби“, „неучтиви“, „своглави“, „бунтовни“ се среќаваат во секоја расправа за ниската класа.

Во тој процес, телото не само што ги загубило сите свои натуралистички конотации, туку се појавува и како *тело-функција*, во смисла дека телото станува чисто релационен поим, кој повеќе не означува ниеден конкретен факт туку се поистоветува со секоја пречка на доминацијата на разумот. Тоа значело дека пролетаријатот станал „тело“, но и дека телото станало „пролетаријат“, при што особено слабата, ирационална жена („жената во нас“, како што вели Хамлет) или „дивиот“ Африканец, биле дефинирани само преку сво-

²⁵ Постојат основи за претпоставката дека тој сомнеж во човечноста на „ниските класи“ бил причината зошто меѓу првите критичари на картезијанскиот механизам само неколкумина приговарале на Декартовото механичко сфаќање на човековото тело. Како што укажува Леонора Коен Розенфилд (Leonora Cohen Rosenfield), „тоа е едно од чудните нешта во врска со целата таа расправа, тоа што никој од жестоките бранители на животинската душа во тој ран период, не земал мотка за да го одбрани човековото тело од валкањето на механизмот“ (Rosenfield 1968:25).

јата ограничена функција, односно преку својата „другост“ во однос на разумот и третирани како внатрешен субверзивен фактор.

Но борбата против „големиот свер“ не била насочена само на „понискиот сој луѓе“. Владејачката класа ја водела таа борба и против сопствената „природна состојба“. Како што видовме, буржоазијата, ништо помалку од Просперо, морала да признае дека „тоа суштество на мракот“ е нејзино, односно, дека Калибан е дел од неа (Brown 1988; Tyllard 1961: 34–35). Таа свест преовладува во литературата од 16 и 17 век. Терминологијата открива многу. Дури и оние кои не го следеле Декарт го гледале телото како свер кој треба постојано да биде надгледуван. Неговите нагони се споредувани со „поданици“ со кои треба да се управува, додека сетилата биле затвор во кој била заробена разумната душа.

*О, кој ли, од овие окови, ќе ја ослободи
Душата потчинета на толку многу начини?*

Се прашувал Ендрју Марвел (Andrew Marvell) во својот „Дијалог помеѓу душата и телото“.

*Прангите на коските ѝ ги оковуваат
Нозете и заробуваат рацете.
Окото ја заслепува, а
Топотењето на увото заглушува.
Душата е окована во синџир
од артерии, вени и нерви.*

(Наведено во Hill 1964b: 345)

Судирот помеѓу телесните барања и разумот бил клучна тема на елизабетанската книжевност (Tyllard 1961: 75), додека меѓу пуританците се развививала идејата за тоа дека во секој човек постои „антихрист“. Дебатите за образованието и „човековата природа“, кои во меѓувреме се воделе меѓу „средниот сој“ и биле фокусирани на конфликтот помеѓу телото и духот, го поставувале клучното прашање за тоа дали човечките суштества се волни или неволни чинители.

Но дефиницијата на новиот однос кон телото не останала на чисто идеолошко ниво. Во секојдневниот живот, се појавиле многу практики кои укажувале на длабоката трансформација која се одвивала на тоа поле: користењето прибор за јадење, развојот на срам во однос на голотијата, воведувањето „манири“ кои требале да пропишат како некој треба да се смее, оди, кива, се однесува на маса и во која мера некој смее да пее, да се шегува и игра (Elias 1978: 129ff). И додека индивидуата сè повеќе се одвојувала од телото, тоа, пак, станало предмет на постојано набљудување, како да се работело за непријател. Телото почнало да предизвикува страв и гадење. „Човечкото тело е полно со валканост“, изјавил Џонатан Едвардс (Jonathan Edwards), чијшто став бил типичен за пуританското искуство, во кое потчинувањето на телото била секојдневна практика (Greven 1977: 67). Особено одбивни биле оние телесни функции кои директно ги соочувале „луѓето“ со нивната „анималност“. Пример е и случајот на Котон Матер, кој во својот *Дневник* признава дека се почувствувал понижен кога еден ден, додека уринирал покрај сид, здогледал куче кое го правело истото.

„Помислив, 'Колку е само расипано и пакосно човечкото поколение, во својата смртна појавност! Природните нужди нè унижуваат и на некој начин ставаат на исто ниво со кучињата!... Соодветно на тоа, одлучив да направам редовна навика од тоа секојпат кога ќе застанам да извршам некоја природна потреба, во својот дух да обликувам некоја света, возвишена, божествена мисла.“ (*Ibid.*)

Големата медицинска страст од тоа време, *анализата на телесните секрети* - од која се извлекувани секакви заклучоци за психолошките тенденции на индивидуата (нејзините пороци и доблести) (Hunt 1970: 143–46) - исто така потекнува од сфаќањето на телото како легло на валканост и скриени опасности. Јасно е дека таквата опседнатост со човечките секрети делумно го изразува гадењето кое средната класа почнала да го чувствува кон непродуктивните аспекти на телото - гадење несомнено засилено од урбаното опкружување, во кое одложувањето на изметот претставувало логистички проблем, покрај тоа што изметот изгледал како чист отпад. Но во таа опсесија можеме да ја видиме буржоаската потреба за регулирање и чистење на тело-машината од секој елемент кој би можел да ја прекине неговата активност и создаде „мртво време“ кое го троши трудот. Секретите толку многу се анализирале и презирале затоа што биле сметани за симбол на „болните сокови“, за кои се верувало дека кружат низ телото и дека од нив извираат сите перверзни склоности на човековите суштества. За пуританците, секретите биле видлив знак за расипаноста на човековата природа, некој вид првобитен грев, кој требало да биде предизвикан, покорен и протеран. Оттаму употребата на средства за чистење, повраќање и клистирање кај децата или „опседнатите“, за од себе да ја исфрлат својата расипаност (Thorndike 1958: 553ff).

Во тој опсесивен обид за покорување на телото во неговите најинтимни катчиња, гледаме одраз на истата онаа страст со која, во истиот тој период, буржоазијата настојувала да го покори - би можеле да кажеме „колонизира“ - туѓото, опасно, непродуктивно суштество какво што во нејзините очи бил пролетаријатот. Имено, пролетаријатот бил големиот Калибан на тоа доба. Пролетаријатот бил „материјално битие само по себе сирово и необработено“, заради што Пети препорачал да биде доделен на државата, која со својата разумност „мора да го подобри, да управува со него и да го обликува во своја корист“ (Furniss 1957: 17ff).

Како и Калибан, пролетаријатот бил олицетворение на „болните сокови“ скриение во општественото тело, почнувајќи од ужасните чудовишта како безработниците и пијаниците. Во очите на нивните господари, нивниот живот бил чиста инерција, но истовремено и неконтролирана страст и незауздана фантазија, секогаш подготвена да експлодира во бунтовнички немири. Пред сè, нивниот начин на живот значел недисциплина, недостиг на продуктивност, неконтролираност, желба за непосредно физичко задоволство; нивната утопија не била живот посветен на работа туку Земјата Дембелија („The Land of Cockaigne“; Burke 1978; Graus 1987),²⁶ со куќи од шеќер и реки од млеко, во која не само што сè можело да се добие без работа туку на луѓето им било плаќано да јадат и пијат:

²⁶ Франтишек Граус (František Graus) вели дека „името ‚Cockaigne‘ (The Land of Cockaigne) првпат се јавува во 13 век (*Cucaniensis* веројатно потекнува од *Kucken*) и се чини дека било користено во пародии“, со оглед дека контекстот во кој првпат се сретнува е сатиричен приказ на еден англиски манастир од времето на Едвард II (Graus 1967: 9). Граус понатаму ја испитува разликата помеѓу средновековниот концепт на „Земја на чудата“ и модерниот концепт на Утопија:

За еден час спиење
со длабок сон
без будење
се заработуваат шест франци
а ако добро се испие
се заработува пиштол;
Ова е земја на веселба,
во неа заработуваш десет франци на ден
ако водиш љубов.

(Burke: 190)

Идејата за преобразување на тоа мрзливо суштество, кое животот го замислува како продолжен карневал, во неуморен работник, на почетокот веројатно изгледала како очајнички потфат. Тоа буквално значело „светот да се преврти наопаку“, но на целосно капиталистички начин, така што инерцијата кон командување да се замени со отсуство на желба и автономна волја, а *vis erotica* (еротската сила) да стане *vis lavorativa* (работна сила) и каде потребата ќе се доживува само како недостаток на нешто, апстиненција и вечна немаштија.

Оттаму таа борба против телото, која ја обликувала раната фаза на капиталистичкиот развој и која продолжила, на разни начини, сè до денес. Оттаму таа механизација на телото, која била проект на филозофијата на природата и фокусна точка на првите експерименти во организирањето на државата. Ако појдеме од ловот на вештерките кон шпекулациите на механицистичката филозофија и пуританската детална анализа на индивидуалните својства, гледаме дека сите тие наизглед спротивставени патеки на општественото законодавство, верските реформи и научните рационализации на универзумот ги поврзува една нишка. Тоа бил обид за рационализирање на човековата природа, чишто сили требало да се пренасочат и потчинат на развојот и формирањето на работната сила.

Како што видовме, телото во тој процес сè повеќе се политизирало; тоа се денатурализирало и дефинирало како „другост“, како надворешна рамка на општествените дисциплини. Оттаму, раѓањето на телото во 17 век истовремено било и неговиот крај, со оглед дека концептот на телото повеќе не означувал конкретен органски факт и дека, наместо тоа, станало политички означувач на класните односи и непрекинатото поместување на границите кои тие односи ги создавале на мапата на човечката експлоатација.

„Во модерно време, основната идеја за можноста да се изгради идеален свет значи дека Утопија мора да ја населуваат идеални битија кои се ослободиле од сите свои недостатоци. Жителите на Утопија се одликуваат со праведност и интелигенција... Од друга страна, утописката визија од средниот век поаѓа од човекот онаков каков што и кој се стреми да ги оствари своите сегашни желби“ (*ibid.*: 6).

На пример, во Земјата Дембелија (*Schlaraffenland*), храна и пиење има во изобилство, никој нема желба со усул „да се задоволи“, туку само да се прејадува, за што се копнеело и во секојдневниот живот:

„Во Земјата Дембелија... постои и извор на младоста, во кој мажите и жените влегуваат од едната страна за на другата да излезат како zgodни момчиња и девојки. Приказната потоа продолжува со ставот „масо, постави се“, кој толку добро го одразува едноставното сфаќање на идеалниот живот“ (Graus 1967: 7–8).

Со други зборови, идеалот на Земјата Дембелија не подразбира некаква рационална замисла или поим за „прогрес“, туку е многу „поконкретен“, „цврсто потпирајќи се на селскиот амбиент, опишувајќи состојба на совршенство која во модерно време не знае за понатамошен напредок“ (Graus, *ibid.*).

4. Големiot лов на вештерки во Европа

Une bête imparfaicte, sans foy, sans crainte, sans costance.

(Несовршена сверка, без вера, без страв, без доследност) - француска изрека за жените од 17 век.

Долу од половина

тие се кентаури, иако од половина нагоре жени.

На боговите му припаѓа само до појас;

надолу на ѓаволот. Тука е темницата, тука е адот,

тука е сулфурната јама, огнот, гарежот, жарот,

пузата.

-Шекспир, *Кралот Лир*, чин четврти, појава пет, 1608. (Препев на Драги Михајловски, *Сите драми и сонети*, Каприкорнус 2013)

„Вие сте вистински хиени кои нè мамите со својот убав изглед, а кога лудоста ќе нè доведе во ваш дофат, скокоте на нас. Вие сте предавнички на мудроста, попречувачки на трудољубивоста... вие сте затки на доблеста и пратови кои нè тераат во порок, грев и пропаст. Вие сте рај за безумниците, чума за мудрите и голема грешка на природата.“ - Волтер Чарлтон (Walter Charleton), *The Ephesian Matron* (*Дамата од Ефес*, според мотивите од *Сатирикон* и Ла Фонтен), 1659.

Вовед

Ловот на вештерки е слабо застапен во историската граѓа за пролетаријатот. Сè до денес, тој останува еден од најмалку истражените феномени од европската историја,¹ или поточно, од светската историја, доколку имаме предвид дека обвинувањето заради обожување на ѓаволот мисионерите и конквистадорите го пренеле во „Новиот свет“, како оружје за потчинување на локалното население.

Тоа што жртвите во Европа главно биле жени од селата, до некаде ја објаснува рамнодушноста со која историчарите порано гледале на тој геноцид, рамнодушност која се граничела со соучесништво, со оглед дека отстранувањето на вештерките од страниците на историјата придонело кон тривијализација на нивното физичко отстранување на кладите, што создавало впечаток дека се работи за помалку значајна појава, ако не и за чисто фолклорна тема.

Дури и оние кои го истражувале ловот на вештерки (во минатото исклучиво мажи), често биле достоини наследници на демонолозите од 16 век. Иако го осудувале истребу-

¹ Како што забележува Ерик Миделфорт, „Со само неколку исклучоци, проучувањето на ловот на вештерките остана импресионистичко... Навистина е запрепастувачки колку малку пристojни прегледи на вештерството можат да се најдат во Европа, прегледи кои се обидуваат да ги опишат сите судења на вештерки во одреден град или област“ (Midelfort 1972: 7).

вањето на вештерките, многу од нив ги опишувале како ништожни безумнички, измачувани од халуцинации, така што нивниот прогон можел да се објасни како процес на „социјална терапија“, кој требало да ја зајакне соседската поврзаност (Midelfort 1972: 3), или можел да се опишува во медицински рамки, како „паника“, „лудило“ и „епидемија“, изрази кои служеле како оправдување за ловот на вештерки и деполитизацијата на нивните злосторства.

Има мноштво примери за мизогинијата која го инспирирала научниот пристап кон ловот на вештерки. Како што Мери Дејли (Mary Daly) укажа уште во 1978, најголем дел од литературата на таа тема е напишан од „гледниште на целатите на жените“, кој ги оцрнува жртвите на прогонот опишувајќи ги како општествени неуспеси („обесчестени“ жени или фрустрирани во љубовта) или дури и како перверзни личности, кои уживаат во тоа да ги предизвикуваат машките инквизитори со своите сексуални фантазии. Дејли го наведува примерот на *Историја на психијатријата* на Ф. Г. Александер и Шелдон Т. Селесник, во кој можеме да прочитаме:

„...обвинетите вештерки често си играле во рацете на обвинителите. Една вештерка признала вина така што пред судот отворено зборувала за своите сексуални фантазии; истовремено, нашла некое еротско задоволство во тоа што детално зборувала за тоа пред машките обвинители. Таквите жени, со сериозни емотивни пореметувања, биле особено подложни на убедувањето дека во себеси носат демони и ѓаволи и дека требале да признаат дека се во брак со злите духови, како што и денес некои пореметени личности, под влијание на новинските наслови, фантазираат дека се убијци по кои трага полицијата.“ (Daly 1978: 213. F. G. Alexander and S. T. Selesnick, *The History of Psychiatry*, 1966)

Има исклучоци во тенденцијата да се обвинуват жртвите, како во првата така и во втората генерација истражувачи на ловот на вештерките. Меѓу овие вторите, треба да ги имаме на ум Алан Макферлејн (Alan Macfarlane 1970), Е. В. Монтер (E. W. Monter 1969, 1976, 1977) и Алфред Соман (Alfred Soman 1992). Но дури со појавата на феминистичкото движење, ловот на вештерки излезе од подземјето на кое беше осуден, благодарение на идентификувањето на феминистките со вештерките, кои набрзо беа прифатени како симбол на женскиот бунт (Bovenschen 1978: 83ff).² Феминистките брзо сфатија дека стојци илјади жени не можеле да бидат масакрирани и подвргнати на најсурови мачења

² Еден одраз на таквата идентификација е создавањето на WITCH, мрежа од автономни феминистички групи која имаше важна улога во почетната фаза од движењето за ослободување на жените во Соединетите Држави. Како што објаснува Робин Морган (Robin Morgan), во антологијата *Sisterhood is Powerful* (1970), WITCH настанува во Њујорк 1968 г., на Ноќта на вештерките, но „заедници“ набрзо се основани уште во неколку градови. Што им значел ликот на вештерката на тие активистки се гледа и по летокот напишан од њујоршката група, во кој, по потсетувањето дека вештерките први се занимавале со контрола на раѓањето и абортуси, пишува:

„Вештерките отсекогаш биле жени кои се осмелувале да бидат храбри, агресивни, интелегентни, неконформистички, љубопитни, независни, сексуално ослободени, револуционерни... ВЕШТЕРКАТА (WITCH) живее и се смее во секоја жена. Ти си вештерка со самото тоа што си жена, нескротлива, гневна, радосна и бесмртна“ (Morgan 1970: 605–6).

Меѓу северноамериканските феминистички авторки, кои историјата на вештерките најодлучно ја поистоветуваат со борбата за ослободување на жените, се Mary Daly (1978), Starhawk (1982) и Barbara Ehrenreich и Deidre English, чијашто книга *Witches, Midwives and Nurses: A History of Women Healers* (1973), на многу феминистки, вклучувајќи ме и мене, им послужи како вовед во историјата на ловот на вештерки.

доколку не претставувале закана за структурите на моќ. Сфатија и дека таа војна против жените, која траела најмалку два века, го означува пресвртот во историјата на европските жени, „првобитниот грев“ во процесот на општествена дезинтеграција низ кој минале жените со напредокот на капитализмот, па оттаму и феномен на кој мораме постојано да се навраќаме доколку сакаме да ја сфатиме мизогинијата која и понатаму ги карактеризира институционалните праткики и машко-женските односи.

Наспроти тоа, марксистичките историчари, дури и кога се занимаваат со „преминот во капитализам“, со само неколку исклучоци, ловот на вештерките го препуштија на заборава, како тој да е нешто неважно за историјата на класната борба. Меѓутоа, димензиите на масакрот требало да разбудат некаков сомнеж, со оглед дека стотици илјади жени биле запалени, обесени и измачувани за помалку од два века.³ Како нешто значајно, требало да биде воочено и тоа што ловот на вештерки се појавил паралелно со колонизацијата и истребувањето на населението од Новиот свет, со оградувањето во Англија, со почетокот на трговијата со робови, со воведување на „крвавите закони“ против скитниците и просјациите, за својот врв да го достигне во периодот на промената на власта, помеѓу крајот на феудализмот и капиталистичкото „полетување“, кога европското селанство било на врвот од својата моќ, но и кога го доживеало и својот историски пораз. Меѓутоа, сè досега, тој аспект на првобитната акумулација остана вистинска тајна.⁴

³ Колку вештерки биле запалени? Тоа е контроверзно прашање во проучувањето на ловот на вештерки и тешко е да се одговори на него, со оглед дека многу судења не биле забележани или, доколку биле, бројот на погубени жени не бил наведен. Освен тоа, многу документи во кои наидуваме на референци на судења заради вештерство сè уште не се проучени или се уништени. Во текот на 1970-те, Монтер (E. W. Monter), на пример, забележува како било невозможно да се пресмета бројот на секуларните судења на вештерки во Швајцарија затоа што тие се споменуваат само во фискалните записи кои сè уште не биле анализирани (1976: 21). Триесет години подоцна, проценките и понатаму значително варираат.

И додека некои феминистички научнички тврдат дека бројот на погубени вештерки го достигнува бројот на Евреи убиени од страна на нацистичка Германија, според Ен Л. Барстоу (Anne L. Barstow), врз основа на досегашните резултати на архивските истражувања, може да се претпостави дека во распон од три века приближно 200.000 жени биле обвинети за вештерство, а помал број од нив биле убиени. Меѓутоа, Барстоу признава дека е многу тешко да се утврди колку жени биле погубени или умреле од мачењето на кое биле изложени.

„Многу записи не ги наведуваат пресудите од судењата... [или] не ги вклучуваат личностите кои умреле во затвор... Некои, во очај заради мачењето, извршиле самоубиство во затворите... Многу обвинети вештерки биле убиени во затворите... Некои умреле во затвор од последици на мачењето“ (Barstow: 22–3).

Ако се земат предвид и оние кои биле линчувани, Барстоу заклучува дека се убиени најмалку 100.000 жени, но додава дека оние кои ја избегнале таквата судбина биле „упропадени за цел живот“, бидејќи еднаш обвинети, „сомнежите и злонамерноста ги следеле до гроб“ (*ibid.*). И додека контроверзата околу размерот на ловот на вештерки продолжува, Миделфорт и Ларнер изнесоа одредени регионални проценки. Миделфорт (1972) откри дека во југозападна Германија биле запалени најмалку 3.200 вештерки, и тоа само помеѓу 1560 и 1670 г., во периодот кога „повеќе не биле палени само по една или две вештерки, туку на десетици и стотици“ (Lea 1922: 549). Кристина Ларнер (Christina Lerner, 1981) проценува дека во Шкотска, помеѓу 1590 и 1650 г., биле погубени 4.500 жени; но и таа смета дека бројката сигурно е многу поголема, бидејќи правото на лов на вештерки било пренесено на локалните судии кои не само што имале одврзани раце, туку не морале ниту записници да водат.

⁴ Две феминистички авторки - Стархок и Марија Миес - го поставија ловот на вештерки во контекст на првобитната акумулација и дојдоа до многу слични заклучоци како оние од оваа книга. Во книгата *Dreaming the Dark* (1982), Стархок го поврзува ловот на вештерки со одземањето на заедничките добра од европските селани, со социјалните последици од инфлацијата на цените предизвикани од приливот на американско злато и сребро во Европа и со подемот на професионалната медицина. Исто така, забележува:

Палењето на вештерките и иницијативата на државата

Она што не е препознаено, е фактот дека ловот на вештерки бил еден од најважните настани во развојот на капиталистичкото општество и формирањето на модерниот пролетаријат. Имено, започнувањето на кампањата на терор против жените, без преседан во историјата, го ослабело отпорот на европското селанство на нападот кој против него го започнале благородништвото и државата, во време кога селската заедница веќе почнала да се распаѓа под здружениот притисок од приватизацијата на земјата, зголемените даноци и проширувањето на државната контрола над сите аспекти на општествениот живот. Ловот на вештерки го продлабочил јазот помеѓу жените и мажите, ги подучил мажите да се плашат од моќта на жените и го уништил универзумот од практики, верувања и општествени субјекти чиешто постоење не можело да се усклади со капиталистичката работна дисциплина, со што бил редефиниран главниот елемент на општествената репродукција. Во тој поглед, слично како и истовремениот напад врз „народната култура“ и „големото затворање“ на сиромашните и скитниците во работни затвори и поправни домови, ловот на вештерки претставувал суштински аспект на првобитната акумулација и „транзицијата“ во капитализам.

Подоцна ќе разгледаме кои стравови на владејачката класа требало да ги разбие ловот на вештерки и кои биле неговите последици за положбата на жените во Европа. Овде сакам да нагласам дека, спротивно на гледиштето распространето од просветителството, ловот на вештерки не бил последниот грч на феудалниот свет во изумирање. Добро познато е дека во „празноверниот“ среден век немало никаков прогон на вештерки; самиот концепт на „вештерство“ не се развил сè до доцниот среден век, при што во „Мрачното доба“ никогаш немало масовни судења и погубувања, и покрај фактот дека магијата го исполнувала секојдневниот живот и дека, уште од доцното Римско царство, владејачката класа стравувала од неа како од орудие на непослушните меѓу робовите.⁵

Во 7 и 8 век, во законите на новите германски кралства, бил воведен злосторот *maleficium* (вештерство), кој бил присутен и во римскиот кодекс. Тоа било време на арапските освојувања, кои во срцата на европските робови очигледно ја разгореле надежта за

„[Вештерката] повеќе ја нема.. [но] Стравовите и силите против кои таа се борела за време на нејзиниот живот, живеат и понатаму. Доволно е да ги прелистаме весниците и да ги прочитаме истите обвиненија против безделничарската сиромаштија... Експропријаторите се преселија во Третиот свет, уништувајќи култури, пљачкосувајќи ги ресурсите на земјата и луѓето... Ако го вклучиме радиото, ќе го слушнеме потпукнувањето од огнот... Но и борбата продолжува“ (Starhawk 1997: 218–9).

Додека Стархок ловот на вештерки го истражува главно во контекст на подемот на пазарната економија во Европа, Марија Миес во книгата *Patriarchy and Accumulation on a World Scale* (1986), ловот на вештерки го поврзува со процесот на колонизација и сè поголемата доминација над природата, карактеристична за напредокот на капитализмот. Таа смета дека ловот на вештерки бил дел од обидот на новата капиталистичка класа да воспостави контрола над продуктивниот капацитет на жените, пред сè на нивната генеративна моќ, во контекст на половата и меѓународната поделба на трудот втемелена на експлоатацијата на жените, колониите и природата (Mies 1986: 69–70; 78–88).

⁵ Уште од доцното Римско царство, владејачката класа на магијата гледала со сомнеж, како на дел од идеологијата на робовите и инструмент на непослушност. Пјер Доке ја наведува *De re rustica* од Колумела (Columella), дело на римскиот агроном од доцната Република, кој пак го цитира Като (Cato), кој вели дека блискоста со астролозите, гатачите и маѓесниците треба да се држи под контрола, бидејќи тие опасно влијаат на робовите. Колумела советува дека *villicus* (надзорникот) „не треба да принесува жртви без одобрение од господарот. Тој исто така не треба да се гледа со гатачи или маѓесници, со тие два вида на луѓе кои неуките души ги трујат со неосновано празноверие“ (Наведено во Dockès 1982: 213).

ослободување, инспирирајќи ги и самите да се фатат за оружје и кренат против своите господари.⁶ Оттаму, таа законска иновација можеби била одговор на стравот кој владејачката елита го чувствувала заради напредувањето на „Сарацените“, за кои се зборувало дека се големи познавачи на магиските вештини (Chejne 1983: 115–32). Но во тоа време под *maleficium* се подразбирале само казнивите магиски практики кои можеле да нанесат штета на личности и предмети, додека црквата ги критикувала оние кои верувале во магиски дела.⁷

До средината на 15 век, ситуацијата се променила. Во тоа време на народни востанија, епидемии и почетокот на феудалната криза, наидуваме на првите судења на вештерки (во јужна Франција, Германија, Швајцарија, Италија), првите описи на Сабатот⁸ и развојот на доктрината за вештерство, која волшебништвото го прогласила за облик на ерес и најтешко злосторство против бога, природата и државата (Monter 1976: 11–17). Помеѓу 1435 и 1487, напишани се дваесет и осум расправи за вештерството (Monter 1976: 19), кулмуирајќи во предвечерјето на Колумбовото патување со објавувањето на озлогласениот трактат *Malleus Maleficarum* (Вештерскиот чекан), од 1486, кој заедно со новата папска була од 1484 по однос на тоа прашање, *Summis desiderantes*, на Инокентие VIII, покажал дека

⁶ Доке го наведува следниот извадок од делото на Жан Боден, *Les Six livres de la République* (1576): „Моќта на Арапите се зголеми само на тој начин [кога на робовите им дадоа или ветија слобода]. Имено, штом капетанот Омар, еден од заповедниците на Мехмет, им вети слобода на робовите кои го следеа, за неколку години привлече толку многу од нив што стана господар на целиот Исток. Гласините за слободата и освојувањето изведени од робовите ги разгореа срцата на робовите во Европа, па и тие се фатија за оружје, прво во Шпанија во 781 г., а потоа во кралството за време на Карло Велики и Луј Побожниот, што може да се види според указите од тоа време донесени против заговори меѓу робовите... Тој пламен одеднаш избувнува и во Германија, каде што робовите, земајќи оружје во раце, ги нападнаа имотите на принцевите и на градовите, така што дури и Луј, кралот на Германците, беше присилен да ги собере сите свои сили за да ги разбие. Тоа, малку по малку, ги принуди христијаните да го олеснат служењето и да ги ослободат робовите, задржувајќи само некои *corvées*...“ (Наведено во Dockes 1982: 237).

⁷ За најважен текст кој ја документира толеранцијата на црквата кон магиските верувања се смета *Canon Episcopi* (10 век), кој „неверници“ ги нарекува оние кои веруваат во демони и ноќни летања, тврдејќи дека таквите „илузии“ се дело на ѓаволот (Russell). Меѓутоа, во своето истражување за ловот на вештерките во југозападна Германија, Ерик Миделфорт ја оспорува идејата дека црквата во средниот век била скептична и толерантна кон вештерството. Особено е скептичен кон толкувањето, за кој смета дека го говори токму спротивното од она што му се припишува. Имено, не треба да заклучиме дека црквата ги толерирала магиските практики врз основа на тоа што авторот на *Canon Episcopi* го нападнал верувањето во магијата. Според Миделфорт, ставот на *Canon Episcopi* е ист како и ставот кој црквата го имала сè до 18 век. Црквата го осудувала верувањето дека се можни магиски дела, затоа што во него гледала манихејска ерес, која на вештерките и ѓаволите им давала божествена моќ. Дури сметала дека е исправно да се казнуваат оние кои се занимаваат со магија, бидејќи негуваат зли намери и се здружуваат со ѓаволот (Midelfort 1975: 16–19).

Миделфорт нагласува дека дури и во Германија од 16 век, свештенството инсистирало на тоа дека не треба да се поттикнува верувањето во моќта на ѓаволот. Но тој посочува дека (а) на повеќето судења покренати и водени од секуларната власт не се обрнувало внимание на теолошките дистинкции; (б) дека разликата помеѓу „злите намери“ и „злобното постапување“ немала многу практични последици, со оглед дека на крајот и многу свештеници препорачувале дека вештерките треба да се казнуваат со смрт.

⁸ Monter (1976), стр. 18. Во средновековната литература сабатот првпат се појавува во средината од 15 век. Росел Хоуп Робинс (Rossell Hope Robbins) пишува:

„Раниот демонолог Јоханес Нидер (Johannes Nieder, 1435) не знаел за Сабатот, но анонимниот француски тракт *Errores Gazariarum* (1459) носи детален приказ на „синагогата“. Никола Жакие (Nicholas Jaquier), околу 1458 г., го користи зборот „сабат“, иако неговиот приказ останал на ниво на скица; „сабат“ се јавува и во извештајот за прогонот на вештерки во Лион во 1460... до 16 век, Сабатот станал составен дел од вештерството“ (1959:415).

црквата во вештерството гледа нова закана. Меѓутоа, за интелектуалната клима која владеела во време на ренесансата, особено во Италија, карактеристичен бил скептицизмот кон сè што имало врска со натприродното. Италијанските интелектуалци, од Лудовик Ариосто (Ludovico Ariosto) до Џордано Бруно и Никола Макијавели, иронично гледале на приказните на свештениците за ѓаволските дела, нагласувајќи ја, спротивно на тоа (особено во случајот на Бруно), злата моќ на златото и парите. „*Non incanti ma contanti*“ (не враџби туку парички), било мотото на јунакот од една од комедиите на Бруно, кој ја илустрира перспективата на интелектуалната елита и аристократските кругови од тоа време (Parinetto 1998: 29–99).

Од средината на 16 век, во децениите кога шпанските конквистадори го покорувале американското население, бројот на жени обвинети дека се вештерки ескалирал, а иницијативата во прогонот преминала од Инквизицијата на секуларните судови (Monter 1976: 26). Ловот на вештерки врвот го достигнал помеѓу 1580 и 1630, во периодот кога феудалните односи веќе почнале да отстапуваат пред економските и политичките институции типични за меркантилниот капитализам. Токму во тој долг „Железен век“, и речиси според премолчен договор помеѓу земјите кои често војувале едни против други, бројот на клади се зголемил, а државата почнала да го осудува постоењето на вештерки и да презема иницијатива во нивниот прогон.

Каролина - *Constitutio Criminalis Carolina*, законик кој во 1532 го донел католичкиот цар Карло V - за првпат пропишува дека вештерството се казнува со смрт. Во протестантска Англија, прогонот бил легализиран со три укази на Парламентот од 1542, 1563 и 1604, при што овој последниот одредувал смртна казна дури и ако немало никаква штета на личности или предмети. По 1550, законите и уредбите кои од вештерството направиле најтежок злостор и го поттикнувале населението да ги поткажува оние за кои се сомневало дека се вештерки, донесени се во Шкотска, Швајцарија, Франција и шпанска Холандија. Во наредните години биле и проширени, за да се зголеми бројот на оние кои би можеле да бидат погубени и за, повторно, од *вештерството како такво*, наместо од штетата која тоа наводно ја предизвикувало, да се направи најтешко злосторство.

Механизмите на прогон потврдуваат дека не станувало збор за спонтан процес, за „движење одоздола, на кое владејачките и административните класи морале да одговорат“ (Christina Larner 1983: 1). Како што Кристина Ларнер покажа на примерот на Шкотска, ловот на вештерки изискувал голема официјална организација и администрација.⁹ Пред соседот да почне да го обвинува соседот или пред цели заедници да бидат обеземени од „паника“, спроведувана е упорна индоктринација, а властите јавно изразуваат страв од распространувањето на вештерките, при што нивните претставници оделе од место до место за да ги подучуваат луѓето како да ги препознаат, а во некои случаи со себе носеле

⁹ Судијата на вештерки биле скапи, со оглед дека можеле да траат со месеци и да бидат извор на приход за многу луѓе (Robbins 1959: 111). Исплатите за „услуги“ и за оние кои учествувале - судијата, хирургот, мачителот, писарот, стражарите - вклучувајќи ги и храната и виното за нив, бесрамно се вклучени во записниците од судењата, покрај трошоците за погубувањето и држењето на вештерките во затвор.

Види ја тебалата на крајот од поглавјето

Трошоците на судењето ги плаќале роднините на жртвата, а „ако жртвата била без скршена пара“, ги покривале жителите на градот или земјопоседникот (Robbins, *ibid.*). Меѓу другото, види и Robert Mandrou (1968: 112) и Christina Larner (1983: 115).

списоци со имиња на осомничени вештерки, заканувајќи се дека ќе го казнат секој оној кој ги крие или им помага (Larner 1983: 2).

Во Шкотска, со одлука на Абердинскиот синод (1603), на свештениците на презбитеријанската црква им било наредено во своите парохии да бараат од луѓето под заклетва да изјават дали се сомневаат дека некоја личност е вештерка. Во црквите биле поставувани кутии за поткажувачите да можат да останат анонимни; потоа, откако некоја жена би била прогласена за сомнителна, свештеникот од проповедалницата барал од верниците да сведочат против неа и им забранувал да ѝ пружаат каква била помош (Black 1971: 13). И во други земји поткажувањето е охрабрувано. Во Германија тоа била задача на „посетителите“, кои ги именувала лутеранската црква со согласност на германските принцеви (Strauss 1975: 54). Во северна Италија, свештениците и властите биле тие кои ги разгледувале сомнежите и кои настојувале тоа да доведе до обвиненија; исто така се грижеле обвинетите жени да бидат целосно изолирани, така што, меѓу другото, ги принудувале на своите фустани да носат одредени ознаки за луѓето да ги избегнуваат (Mazzali 1988: 112).

Ловот на вештерки бил и првиот прогон во Европа кој се служел со мултимедијална пропаганда за да создаде масовна психоза меѓу населението. Насочувањето на вниманието на јавноста на опасноста од вештерки со помош на памфлети за најпознатите судења, кои откривале детали од направените ужаси, била една од првите задачи на печатот (Mandrou 168: 136). За таа задача се мобилизирани и уметници, меѓу нив и Германецот Ханс Балдунг (Hans Baldung), кому сме должни за некои од најцрните прикази на вештерките. Меѓутоа, правниците, судиите и демонолозите, често олицетворени во иста личност, биле оние кои најмногу придонеле кон прогонот. Тие биле оние кои ја систематизирале аргументацијата, одговарале на критиките и усовршувале законската машина, која до крајот на 16 век обезбедила стандардизирање, речиси бирократски формат на судењата, па оттаму и големата сличност на сведочењата од различни земји. Во таа своја работа, мажите од законот можеле да сметаат на поддршката од најугледните интелектуалци на своето време, вклучувјќи и филозофи и научници кои денес се слават како татковци на модерниот рационализам. Меѓу нив бил и англискиот политички теоретичар Томас Хобс, кој и покрај својот скептицизам во поглед на реалноста на вештерството, го одобрувал прогонот како средство за општествена контрола. Жесток непријател на вештерките - опсесивен во својата омраза кон нив и во повиците за крвопролевање - бил и Жан Боден, славниот француски правник и политички теоретичар, кого историчарот Тревор Ропер (Trevor Roper) го нарекува Аристотел и Монтескје на 16 век. Боден, кој се смета за автор на првата расправа за инфлацијата, учествувал во многу судења и напишал цел том „докази“ (*Demomania*, 1580), во кои барал вештерките да бидат палени живи наместо „милосрдно“ да бидат задавени пред да бидат фрлени во оган, дека треба да им се прават рани за месото да почне да им гние пред смртта и дека треба да се палат и деца.

Боден не бил изолиран случај. Во тој „век на гении“ - Бејкон, Кеплер, Галилеј, Шекспир, Паскал, Декарт - век кој го посведочил триумфот на Коперниканската револуција, раѓањето на модерната наука и развојот на филозофскиот и научниот рационализам, вештерството станало една од омилените теми на европската интелектуална елита. Судии, правници, државници, филозофи, научници, теолози, сите биле преокупирани со

тој „проблем“, пишуваале памфлети и демонологии, споделувајќи го мислењето дека станува збор за најстрашно злосторство и повикувајќи на негово казнување.¹⁰

Оттаму, нема сомнеж дека ловот на вештерки бил водечка *политичка* иницијатива. Нагласувањето на тој факт не значи намалување на улогата која црквата ја имала во тој прогон. Римокатоличката црква го обезбедила метафизичкото и идеолошкото губилиште за ловот на вештерки и го поттикнувала нивното прогонување, како што претходно го поттикнувала и прогонувањето на еретиците. Без Инквизицијата, без бројните папски укази кои ги повикувале световните власти да ги откриваат и казнуваат „вештерките“ и пред сè, без вековите црковна мизогина кампања против жените, ловот на вештерки не би бил возможен. Но спротивно на стереотипот, ловот на вештерки не бил само плод на папскиот фанатизам или махинација на римската Инквизиција. На пикот од тој процес, световните судови ги водеа повеќето судења, додека во областите на делување на Инквизицијата (Италија и Шпанија), бројот на погубени останал компаративно низок. По протестантската реформација, која ја поткопала моќта на католичката црква, Инквизицијата почнала дури да ја гаси жартата со која властите ги прогонувале вештерките, наместо тоа засилувајќи го прогонот на Евреите (Milano 1963: 287–9).¹¹ Освен тоа, Инквизицијата отсекогаш зависела од соработката на државата во спроведувањето на своите егзекуции, со оглед дека свештенството сакало да се поштеди од непријатноста на крвопролевање. Соработката помеѓу црквата и државата била уште потесна во протестантските земји, каде што државата станала црква (како во Англија) или каде што црквата станала држава (како во Женева и, во помала мера, во Шкотска). Еден огранок на власта ги носел и спроведувал законите, а религиозната идеологија отворено укажувала на своите политичка конотации.

Политичката природа на ловот на вештерки дополнително го илустрира фактот дека католичките и протестантските нации, во војна едни против други во секој друг поглед, го здружувале оружјето и споделувале причините за прогон на вештерките. Оттаму, не е претерано да се каже дека *ловот на вештерки бил првиот заеднички терен во политиката на новите европски национални држави, првиот пример на европско обединување, по расколот предизвикан од реформацијата*. Имено, преминувајќи ги сите граници, ловот на вештерки се проширил од Франција и Италија до Германија, Швајцарија, Англија, Шкотска и Шведска.

Кои стравови ја поттикнале така оркестрираната политика на геноцид? Зошто толку многу насилство? И зошто главни мети биле жените?

¹⁰ Х. Р. Тревор-Ропер пишува: „[Ловот на вештерки] бил поттикнуван од култивирани папи од добата на ренесансата, од големите протестантски реформатори, од светците на контрареформацијата, од научниците, правниците и свештениците... Ако тие два века биле добата на светлина, тогаш мораме да признаеме дека, во таа смисла, мрачниот век бил макар поцивилизиран...“ (Trevor-Roper 1967: 122ff).

¹¹ Cardini 1989: 13–16; Prosperi 1989: 217ff; Martin 1989: 32. Како што Рут Мартин пишува за делувањето на инквизицијата во Венеција: „Споредбата на бројот на смртни казни кои ги донеле инквизицијата, односно цивилните судови, изведена од [P.F.] Грендлер (Grendler), го навела да заклучи дека „италијанската инквизиција била многу повоздржана од цивилните судови“, а дека за „венецијанската инквизиција биле карактеристични полесни казни и глоби наместо суровост“, што е заклучок кој го потврдуваат поновите истражувања на Монтер (E. W. Monter) за медитеранската инквизиција... Кога станува збор за судењата во Венеција, казната не била ниту погубување ниту мачење, а служењето на галии било реткост. Ретко се одредувани и долги затворски казни, а доколку и се донеле, слично како и со прогонството, често после кратко време биле укинувани... На молбите на затворениците да ги префрлат во домашен притвор, заради лошо здравје, исто така се гледало благонаклоно“ (Martin 1989: 32–33).

Верувањата во ѓаволот и промените во обликот на производство

Мора веднаш да се истакне дека на овие прашања ни денес нема сигурни одговори. Главната тешкотија се состои во тоа што обвиненијата против вештерките биле толку гротескни и неверојатни што не можат да се доведат во врска со каква било мотивација или злосторство.¹² Како да се објасни фактот дека во неколку европски земји, повеќе од два века *стотици илјади* жени биле изведувани пред суд, мачени, живи палени и бесени под обвинение дека ги продале своите души и тела на ѓаволот и дека, со помош на магија, убиле мноштво деца, им ја пиеле крвта, правеле напитки од нивното месо, предизвикувале смрт кај соседите, ја уништувале стоката и летината, привикувале бури и правеле многу други грозоти? (Меѓутоа, дури и денес, некои историчари очекуваат да поверуваме дека ловот на вештерки бил сосема рационален во контекст на тогашната структура на верување!)

Дополнителен проблем е тоа што денес не можеме да го слушнеме гласот на жрвите, со оглед дека од нив останале само признанијата кои ги обликувале инквизиторите, обично добиени по мачење. И колку и да имаме слух - како, на пример, Карло Гинзбург (Carlo Ginzburg 1991) - за остатоците од традиционалниот фолклор кои избиваат од пукнатините на забележаните признанија, не постои начин да ја утврдиме нивната веродостојност. Освен тоа, истребувањето на вештерките не може да се објасни просто како производ на алчноста, со оглед дека никакво богатство споредено со она извлечено од Америка не можело да се стекне од погубувањето и конфискацијата на имотот на жените кои во повеќето случаи биле многу сиромашни.¹³

Тоа е причината зошто некои историчари, како Брајан Левак, се воздржуваат од изнесување какви било објаснувачки теории и се задоволуваат со тоа да ги утврдат само предусловите за ловот на вештерки - на пример, преминувањето на законските процедури од приватен во јавен обвинителен систем, до кој дошло во доцниот среден век, централизацијата на државната власт, влијанието на реформацијата и контрареформацијата на општествениот живот (Brian Levack 1987).

Меѓутоа, нема потреба од таков агностицизам, ниту пак мораме да се прашуваме дали ловците на вештерки навистина верувале во обвиненијата кои ги покренувале против своите жртви или само цинично ги користеле како инструменти за општествена репре-

¹² Има докази и за значајната промена во тежината на одредени обвиненија, со природата на злосторството најчесто поврзувана за вештерството и со социјалниот состав на тужителите и обвинетите. Можеби најважната промена е тоа што во раната фаза од прогонот (на судењата од 15 век), на вештерството главно било гледано како на колективно злосторство кое можело да се согледа во масовните собири и организирања, додека во 16 век почнало да се сфаќа како индивидуално злосторство, како зол занает, за кој се специјализирале изолирани вештерки - што бил знак на крах на комуналните врски предизвикан од сè поголемата приватизација на земјата и ширењето на комерцијалните односи во тој период.

¹³ Германија е исклучок од овој шаблон, со оглед дека таму ловот на вештерки погодил многу припадници на буржоазијата, вклучувајќи и членови на градските совети. Главната причина за таквиот прогон во Германија веројатно била конфискацијата на имотот, доколку се има предвид фактот дека таму таа достигнала размери невидени во другите земји, освен во Шкотска. Сепак, според Миделфорт, легалноста на тие конфискации била контроверзна; а дури и во случај на имотни семејства, не било одземено повеќе од трети-на од имотот. Миделфорт додава дека и во Германија „не постои сомнеж дека повеќето погубени луѓе биле сиромашни“ (Midelfort 1972: 164–169).

сија. Ако ги погледнеме историскиот контекст на ловот на вештерки, родот и класата на обвинетите, како и последиците од нивното прогонување, тогаш мораме да заклучиме дека ловот на вештерки во Европа бил напад врз отпорот на жените кон ширењето на капиталистичките односи, како и врз моќта која жените ја имале врз основа на својата сексуалност, контролата над репродукцијата и исцелителските вештини.

Ловот на вештерки бил важен и за изградбата на новиот патријархален поредок, во кој телата на жените, нивниот труд, нивните сексуални и репродуктивни моќи, биле ставени под контрола на државата и претворени во економски ресурси. Тоа значи дека ловците на вештерки не биле толку заинтересирани за казнување заради некој конкретен престап колку заради елиминација на општите облици на женско однесување, кои повеќе не ги толерирале и кои во очите на населението требале да ги направат да изгледаат страшни. Фактот дека обвиненијата на судењата често се однесувале на настани од неколку децении претходно, дека вештерството било прогласено за *crimen exceptum*, односно за злостор кој морал да се испитува со посебни средства, вклучувајќи и мачење, и дека морал да се казнува дури и во отсуство на каква било докажана штета по личност или предмети - сето тоа укажува дека мета на ловот на вештерки (како што тоа често бил случај со политичката репресија и периодите на интензивни општествени промени и судири) не биле општествено признаените злосторства туку од порано усвоените практики и групи на личности кои требало да се искоренат од заедницата со помош на терор и криминализација. Во тој поглед, обвинението за вештерство имало и функција слична на „велепредавство“ (кое, што е значајно, во англискиот легален код е внесено во истиот тој период) и обвинението за „тероризам“ во наше време. Самата магловитост на обвинението - фактот дека е невозможно да се докаже, при што истовремено буди најголемо можно ужаснување - значела дека можела да се користи за казнување на секој облик на протест и предизвикување сомнеж и кон најобичните аспекти од секојдневниот живот.

Првиот увид во вистинското значење на ловот на вештерки во Европа може да се пронајде во тезата која Мајкл Таусиг ја изнесе во своето класично дело *Ѓаволот и фетишиизмот на стоката во Јужна Америка*, во кое тврди дека верувањето во ѓаволот се јавувало во оние историски периоди кога еден облик на производство бил заменуван од друг. Во тие периоди, радикално не се менувале само материјалните услови за живот туку и метафизичката основа на општествениот поредок - на пример, сфаќањето како настанува вредноста, што генерира живот и раст, што е „природно“, а што антагонистичко во однос на постоечките обичаи и општествените односи (Michael Taussig 1980: 17ff). Својата теорија Таусиг ја развива на основа на истражувањето на верувањата на колумбиските земјоделски работници и боливиските рудари во времето кога во обете земји почнале да се вкоренуваат монетарните односи, кои во очите на луѓето изгледале како нешто смртносно, па дури и дијаболично, во споредба со постарите и сè уште живи облици на производство ориентирани кон основните потреби. Оттаму, во случаите кои ги истражувал Таусиг, сиромашните били оние кои се сомневале дека богатите го обожуваат ѓаволот. Меѓутоа, неговата асоцијација помеѓу ѓаволот и стоковиот облик нè потсетува дека зад ловот на вештерки стоело и проширувањето на руралниот капитализам, кој подразбирал укинување на обичајните права и кој го предизвикал првиот инфлациски бран во модерна Европа. Тие феномени не воделе само кон пораст на сиромаштијата, гладта и општественото дислоцирање (Le Roy Ladurie 1974: 208) туку и кон пренос на власта во рацете на новата класа „модернизатори“, која на комуналните облици на живот, типични

за предкапиталистичка Европа, гледала со страв и гадење. Токму на иницијатива на таа протокапиталистичка класа, ловот на вештерки бил преземен како „платформа на која можела да се прогонува широкиот спектар на народни верувања и практики“ (Norman and Roberts 2000: 65) и како оружје со кое можело да се скрши отпорот кон општественото и економско реструктуирање.

Значајно е тоа што во Англија мнозинството судења на вештерки се одвиле во Есекс, каде што до 16 век најголем дел од земјата бил ограден,¹⁴ додека во оние делови од Британските острови во кои не дошло до приватизација на земјата, ниту пак таа била на повидок, нема записи за лов на вештерки. Во тој контекст, најисклучителни примери се Ирска и Шкотските Западни Гори, каде што нема ни трага од прогон, веројатно заради системот на колективно располагање со земјата и фактот дека во обете области превласт и натаму имале родните врски, што ја спречувало поделбата на заедничките имоти и појавата на оној вид соучесништво со државата кое и го правело можен ловот на вештерки. И додека во англицизираната и приватизирана шкотска низија, каде што простата економија се повлекувала под влијанието на презбитеријанската реформација, ловот на вештерки однел најмалку 4.000 жртви или еден процент од женската популација, во горите и во Ирска, жените биле безбедни во периодот на ловот на вештерки.

Тоа дека ширењето на капитализмот, со сите негови последици (експропријацијата на земја, продлабочувањето на општествените разлики, уништувањето на колективните односи), бил одлучувачкиот фактор во позадината на ловот на вештерките го покажува и фактот дека повеќето обвинети биле сиромашни селски жени - работнички од полињата, надничарки - додека оние кои ги обвинувале биле богати и престижни членови на заедницата, често нивните работодавци и земјопоседници, односно поединци од локалните структури на моќ, по правило тесно поврзани со централната државната власт. Дури кога прогонот напреднал, а стравот од вештерките се раширил меѓу популацијата (како и стравот да се биде обвинет заради вештерство или заради „субверзивно здружување“), обвинувањата почнале да пристигаат и од соседите. Во Англија вештерките главно биле постари жени, кои зависеле од јавна помош, или жени кои преживувале така што оделе од кука до кука просејќи за малку храна, врчва вино или млеко; доколку биле мажени, нивните мажи биле физички работници, но тие често биле вдовици кои живееле сами. Нивната сиромаштија отскокнува во признанијата. Ѓаволот би им се укажал во време на немаштија за да ги увери како отсега „повеќе никогаш нема да им фали нешто“, иако парите кои наводно им ги давал во таквите прилики наскоро се претворале во пепел - детаљ кој можеби укажува на хиперинфлацијата вообичаена за тоа време (Larner 1983: 95; Mandrou 1968: 77). Кога станува збор за ѓаволските злосторства на вештерките, тие се манифестираат како класна борба која се водеа на селско ниво: „урочливо око“, клетва на просјачка на која ѝ е ускратена милостина, доцнење во плаќањето рента, барање за

¹⁴ Сериозна анализа на односот помеѓу промената во располагањето со земјата - пред сè приватизацијата на земјата - и ловот на вештерки, сè уште недостига. Алан Макфарлејн, кој прв укажа на значајната врска помеѓу оградувањето на земјата во Есекс и ловот на вештерки во истата област, подоцна самиот го оспори тоа (Macfarlane 1978). Но врската помеѓу тие две појави е надвор од секој сомнеж. Како што видовме (во второто поглавје), приватизацијата на земјата била значаен фактор - кој делувал директно и индиректно - во пауперизацијата низ која минале жените во периодот кога ловот на вештерки попримил масовни размери. Откако земјата била приватизирана и се развила трговија со земја, жените станале ранливи на двоен процес на присвојување: од страна на имотните купувачи на земја и од страна на своите машки сродници.

јавна помош (Macfarlane 1970: 97; Thomas 1971: 565; Kittredge 1929: 163). Бројните начини на кои класната борба придонела за создавањето на англиската вештерка се илустрирани во обвинението против Маргарет Харкет (Margaret Harkett), стара вдовица од 65 години, обесена во Тајбџн 1585:

„Набрала без дозвола корпа крушки од овоштарникот на соседот. Кога ѝ било кажано да ги врати, бесно ги фрлила; оттогаш овоштарникот не родил ни една крушка. Подоцна слугата на Вилијам Годвин не ѝ дал квасец, по што неговата пивара пресушила. Ја удрил чуварот, кога ја фатил како собира дрва во шумата на земјата од господарот; чуварот полудел. Еден сосед не сакал да ѝ даде коњ; сите коњи пцовисале. Друг за пар чевли ѝ платил помалку отколку што барала; после тоа умрел. Еден господин му кажал на својот слуга да не ѝ дава кисело млеко; после тоа повеќе не можеле да прават путер или сирење.“ (Thomas 1971: 556)

Сличен образец се сретнува и во случајот со жените кои биле „претставени“ на судовите во Челмсфорд, Виндзор и Осит. Мајка Вотерхаус, обесена во Челмсфорд во 1566, била „многу сиромава жена“, за која се велело дека просела за малку леб или путер и дека била во „кавга“ со многу соседи (Rosen 1969: 76–82). Елизабет Стил, мајка Девел, мајка Маргарет и мајка Датон, погубени во Виндзор во 1579, исто така биле сиромашни вдовици; мајка Маргарет живеела во дом за сиромашни, како и нивната наводна предводничка, мајка Седер, и сите тие проселе и наводно се одмаздувале кога би им била ускратена милостина (*Ibid.*: 83–91). Бидејќи не ѝ дале малку стар квасец, Елизабет Францис, една од челмсфордските вештерки, го проколнала соседот, кој после тоа страдал од тешки главоболки. Мајка Стаунтон промрморела нешто сомнително и се оддалечила откако соседот на ѝ дал квасец, после што неговото дете тешко се разболело (*Ibid.*: 96). Урсула Кемп, обесена во Осит во 1582, направила една госпоѓа да куца, откако таа не ѝ дала малку сирење; предизвикала и изгореници на задникот на детето на Агнес Ледердејл, откако таа не сакала да ѝ даде парче сапун. Алис Њумен го отерала во смрт Џонсон, собирачот на милостина за сиромашните, затоа што не сакал да ѝ даде некоја пара; го казнила и Бател, затоа што не ѝ дал месо (*Ibid.*: 119). Сличен образец сретнуваме и во Шкотска, каде што обвинетите исто така биле сиромашни селанки, кои сè уште имале некое мало парче земја, но кои едвај преживувале и доаѓале во судир со соседите затоа што ја пуштале стоката да пасе на нивната земја и затоа што не плаќале рента (Larner 1983).

Ловот на вештерки и класниот бунт

Како што покажуваат овие случаи, ловот на вештерки се ширел во општественото опкружување во кое „подобриот сој“ живеел во постојан страв од „ниските класи“, за кои секако можело да се претпостави дека негуваат зли мисли, со оглед дека во тој период изгубиле сè што имале.

Тоа што тој страв се манифестираше како напад врз народната магија не треба да нè изненадува. Битката против магијата отсекогаш го следела развојот на капитализмот, а го следи и денес. Магијата го дозволува верувањето дека светот е жив, непредвидлив и дека секоја ствар е обдарена со некаква сила - „...водата, дрвата, материјата, зборовите...“

(Wilson 2000: xvii) - така што секој настан се толкува како израз на некоја окултна моќ која мора да се дешифрира и потчини на сопствената волја. Она што тоа го подразбирало во секојдневниот живот, опишано е, веројатно со одредени претерувања, во писмото кое еден германски свештеник го напишал по обиколката на едно село од својата парохија во 1594:

„Употребата на враџби е толку распространета што ниеден маж или жена не започнува некоја работа... без претходно да не побараат потпора во некаков знак, враџба, магија или некое паганско средство. На пример, за време на некоја макотрпна работа, додека го земаат или спуштаат детето... кога ја изведуваат стоката на испаша... кога ќе изгубат некој предмет или не можат да го најдат... кога ноќе ги затвораат прозорците... кога некој ќе се разболе или ако кравата им се однесува чудно, веднаш одат кај бајачка да дознаат кој ги ограбил, кој им фрлил магија или за да добијат некаква амајлија. Секојдневното искуство на тие луѓе не знае за граници во користењето на празноверието... Секој се занимава со празноверни практики, со зборови, имиња, рими, името божје, Светото тројство, Дева Марија или дванаесетте апостоли... Тие зборови се изговараат и јавно и тајно; се испишуваат на парчиња хартија, голтаат, носат како амајлии. Исто така, прават чудни знаци, звуци и гестови. А се занимаваат со магија и со помош на билки, корења и гранчиња од одредени дрва; имаат и посебен ден и место за секое од тие нешта.“ (Strauss 1975: 21)

Како што укажува Стивен Вилсон во книгата *Магиски универзум* (Stephen Wilson 2000), луѓето кои ги практикувале тие ритуали главно биле сиромави кои се бореле против државата, секогаш на работ на пропаст, така што копнееле за тоа да ги „скротат и намамат тие управувачки сили, па дури и да манипулираат со нив... за да се заштитат од штета и зло, а да се стекнат со добро кое се состоело во плодност, благосостојба, здравје и живот“ (стр. xviii). Но во очите на новата капиталистичка класа, тоа анархично, молекуларно сфаќање на распространетоста на моќта во светот претставувало анатема. За природата да се стави под контрола, капиталистичката организација на трудот морала да ја отфрли непредвидливоста својствена за магиските практики и можноста од воспоставување привилегиран однос со природните елементи, како и верувањето во постоењето сили достапни само на одредени поединци, кои, оттаму, не можат лесно да се генерализираат и искористат. Магијата била и препрека за рационализацијата на работниот процес и закана за воспоставувањето на начелото на лична одговорност. Пред сè, магијата изгледала како облик на одбивање на работата, непослушност и како инструмент на изворниот отпор кон власта. Светот морал да се ослободи од враџбите за со него да може да се доминира.

До 16 век, нападот врз магијата бил во полн залет, а негови најчести мети биле жените. Дури и кога не биле искусни бајачки или волшебнички, ги повикувале да препознаат заболени животни, да ги лечат соседите, да помагаат во барањето изгубени или украдени нешта, да прават амајлии или љубовни напитки, да ја прорекнуваат иднината. Иако ловот на вештерки напаѓал широк спектар на женски практики, токму тие нивни способности - како бајачки, исцелителки, волшебнички и пророчици - биле главната причина

за нивното прогонување.¹⁵ Имено, нивното владеење со магиските сили ја поткопувало моќта на авторитетот и државата, пружало вера на сиромашните во нивната способност да манипулираат со природното и општествено опкружување и на тој начин можеби да го урнат постоечкиот поредок.

Од друга страна, магиските вештини кои жените ги негувале со генерации, тешко би можеле да се преувеличат во демонски заговор доколку во позадината на тој процес не се одвивала општествена криза и борба. Совпаѓањето помеѓу општествено-економската криза и ловот на вештерки го воочил Хенри Кејмен, кој забележал дека „токму во периодот на најголем скок на цените (од крајот на 16 век до првата половина на 17), имало најмногу обвиненија и судења“ (Henry Kamen 1972: 249).¹⁶

Уште позначајно е совпаѓањето на интензивирањето на прогонот и експлозијата на урбани и рурални бунтови. Тоа биле „селански војни“ против приватизацијата на земјата, вклучувајќи ги и востанијата против „оградувањето“ во Англија (1549, 1607, 1628, 1631), кога стотици мажи, жени и деца, вооружени со вили и мотики, почнале да ги уриваат оградите кренати околу заедничките добра, објавувајќи: „Отсега повеќе не мораме да работиме“. Во Франција, помеѓу 1593 и 1595, избил бунт на „глодарите“ (croquants) против десетокот, високите даноци и поскапувањето на лебот, што предизвикало масовна глад во голем дел од Европа.

Во тие буни, жените често биле оние кои ги иницирале и предводеле дејствијата. Добар пример е буната која избила во Монпелје во 1645, која ја започнале жените за да ги спасат своите деца од глад, како и буната во Кордоба од 1652, која исто така ја кренале жени. Згора на тоа, жените биле оние кои и продолжувале со отпорот (откако буната ќе била задушена, а многу мажи заробени и погубени), иако на поприкриен начин. Токму тоа веројатно се случило во југозападна Германија, каде што ловот на вештерки уследил две децении по завршувањето на Селанската војна. Пишувајќи на таа тема, Ерик Миделфорт (Erik Midelfort) го исклучува постоењето на врска помеѓу тие два феномени (1972: 68). Меѓутоа, не се запрашува дали можеби имало некои семејни или комунални врски, како што се оние кои Ле Рој Ладури ги пронајде во Севен,¹⁷ меѓу илјадниците селани кои помеѓу 1476 и 1525 постојано кревале вооружени востанија против феудалната власт, за на крај да бидат брутално поразени, и многуте жени од таа област кои неполни две децении потоа страдале на кладите. Сепак, можеме лесно да замислиме како ужасната репресија која ја спроведувале германските принцези и безбројните селани кои биле распнати, обезглавени и живи изгорени, наталожиле неизгаслива омраза и тајни планови за

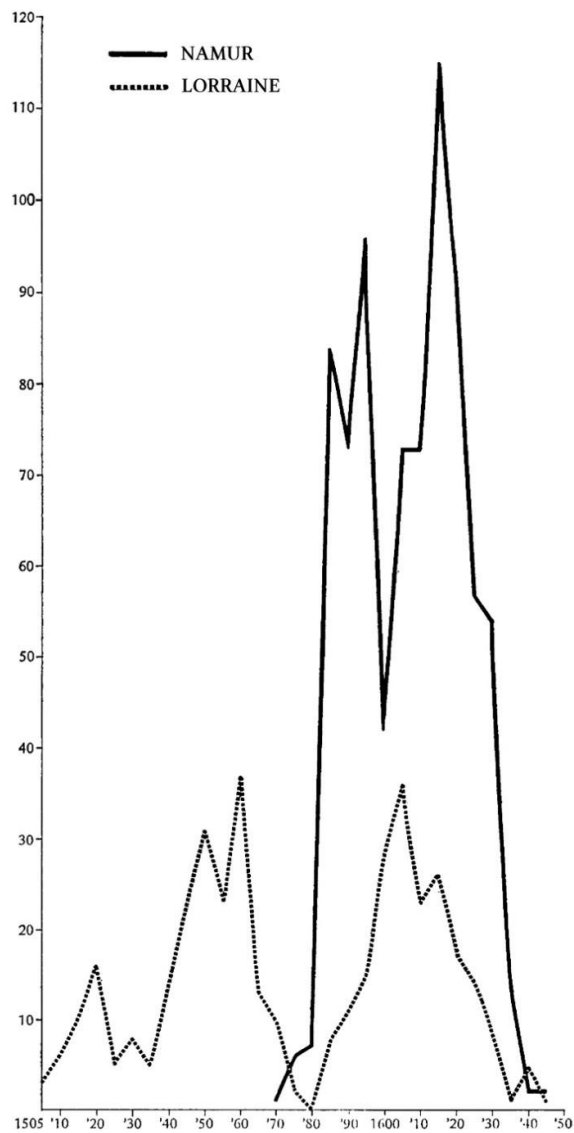
¹⁵ Меѓутоа, како што ловот на вештерки се ширел, разликата помеѓу професионалната вештерка и оние кои ѝ се обраќале за помош или се занимавале со магиски практики, без особени претензии за стручност, почнала да бледее.

¹⁶ И Миделфорт ја воочува врската помеѓу Револуцијата на цените и прогонот на вештерките. Во освртот на ескалацијата на судењата на вештерки во југозападна Германија по 1620 г., пишува:

„Во годините 1622-1623, дошло до целосен крах на кованите пари. Парите биле толку безвредни што цените ги пробиле сите граници. Освен тоа, растот на цените на храната не зависел од монетарната политика. 1625 година донела студена пролет и лоша жетва, од Вирцбург и Витемберг до целата долина на Рајна. Следната година, долината на Рајна била погодена од глад... Таквите услови, сами по себе, ги кренале цените високо над она што многу работници можеле да си дозволат“ (1972: 123-24).

¹⁷ Ле Рој Ладури пишува: „Помеѓу разулавените востанија (sic) [ловот на вештерки] и автентичните народни буни, кои во тие планини пикот исто така го достигнале околу 1580-1600 г., постоеле низа географски, хронолошки и понекогаш семејни случајности“ (Le Roy Ladurie 1987: 208).

одмазда, пред сè кај постарите жени, кои сето тоа го виделе и помнеле, знаејќи на бројни начини да го покажат своето непријателство кон локалните елити.



Овој графикон, кој ја прикажува динамиката на судењата на вештерки помеѓу 1505 и 1650, се однесува на областите Намир и Лорен во Франција, но е репрезентативен и за прогонот на вештерки во други европски земји. Насекаде клучни децении се оние помеѓу 1530 и 1640, кога цените на храната ескалирале. (Преземено од Henry Kamen, 1972)

Прогонот на вештерки се ширел на таков терен. Тоа била класна војна водена со други средства. Во тој контекст, не можеме да ја превидиме врската помеѓу стравот од востание и инсистирањето на прогонителите на Вештерскиот сабат или Синагогата,¹⁸ познатиот ноќен собир, каде што наводно се собирале илјадници луѓе, често доаѓајќи од мошне оддалечени места. Дали со евоцирање на ужасите на Сабатот, вистински или измислен, властите целеле на стварни облици на организација, не може со сигурност да се утврди. Но нема сомнеж дека во опседнатоста на судиите со тие ѓаволски собири, зад одекот на прогонот на Евреите, можеме да го слушнеме одекот на тајните собири на селаните, одржувани ноќе, на пусти ливади и по шумите, каде што ги ковале своите бунтови.¹⁹ Италијанската историчарка Луиз Мураро пишува за тоа во книгата *La Signora del Gioco* (Господарка на играта, 1977), во која го истражува судењето на вештерките кое се одвило во италијанските Алпи на почетокот од 16 век:

„На судењето во Вал ди Фиеме, една од обвинетите спонтано им раскажала на судиите како една ноќ, додека била во планина со својата свекрва, во далечината здогледала голем оган. 'Бегај, бегај', извикала нејзината свекрва, 'тоа е оганот на Дамите од игра'. 'Игра' (*gioco*) во многу дијалекти од северна Италија е најстариот назив за Сабат (на судењето во Вал ди Фиеме, сè уште се споменува женска фигура која управува со играта)... Во истата таа област во 1525, избила голема селанска буна. Селаните барале укинување на десетокот и даноците, слободен лов, право секое село да избира свештеник... Палеле замоци, манастири и куќи на свештеници. Но биле поразени и масакрирани, а оние кои преживеале биле прогонувани од властите долги години потоа.“

Мураро заклучува:

„Оганот на Господарката на играта се губи во далечина, а во прв план избиваат огновите на бунтот и кладите на репресијата... Но изгледа дека постои врска помеѓу подготовките за селанската буна и таинствените ноќни собири... и дека оние кои знаеле за тоа ја чувале тајната за тие забранети собири, повикувајќи се на старата легенда... Ако вештерките имале некакви тајни, оваа би можела да е една од нив.“ (Muraro 1977: 46–47)

Класниот бунт, заедно со сексуалните престапи, бил средишниот елемент во описите на Сабатот, кој е прикажуван и како чудовишна сексуална оргија и како субверзивно политичко собирање, со кулминација во прикажувањето на злосторството кое го извршиле

¹⁸ Во опседнатоста со Сабатот или Синагогата, како што уште се нарекувале собирите на вештерките, ја наоѓаме потврдата за континуитетот помеѓу прогонот на вештерките и прогонот на Евреите. Како еретици и пропагатори на арапската мудрост, Евреите биле сметани за волшебници, трујачи и обожаватели на ѓаволот. На сликата за Евреите како ѓаволски суштества придонеле и приказните кои ја следеле практиката на обрежување, кои велеле дека Евреите ритуално убиваат деца. „Одново и одново, Евреите беа опишувани [во многу драми и цртежи] како „ѓаволи од пеколот, непријатели на човековиот род“ (Trachtenberg 1944: 23). За врската помеѓу прогонот на Евреите и ловот на вештерките, види и Carlo Ginzburg, *Ecstasies* (1991), поглавјата 1 и 2.

¹⁹ Референца на конспираторите од „Bundschuh“, германскиот селански сојуз од Алзад, чијшто симбол била клопка, кој во деведестетите години од 15 век планирал востание против црквата и дворот. Фридрих Енгелес за нив пишува дека се собирале навечер на осамениот рид Хунхер (Engels 1977: 66).

учесничките и ѓаволот кој им наредува на вештерките да се побунат против своите господари. Значајно е и дека пактот помеѓу вештерките и ѓаволот се нарекувал *conjuratio*, како што се нарекувал и пактот кој често го склучувале робовите и работниците во заедничката борба (Dockes 1982: 222; Tigar and Levy 1977: 136) и дека во очите на обвинителите ѓаволот претставувал ветување за љубов, моќ и богатство, заради кои некоја личност била спремна да си ја продаде душата, односно да го прекрши секој природен и општествен закон.

Според Хенри Кејмен, баучот на канибализмот, средишната тема во морфологијата на Сабатот, исто така потсетува на морфологијата на буните, со оглед дека побунетите работници понекогаш покажувале презир кон оние кои ги продале своите тела заканувајќи им се дека ќе ги изедат.²⁰ Кејмен наведува што се случило во Роман (Дофине, Франција), зимата 1580, кога селаните кои се побуниле против десетокот објавиле дека „три дена пред Божиќ месото на христијаните ќе биде на продажба“, за потоа, за време на карневалот, „водачот на бунтовниците, нагрнат со крзно од мечка, да јаде деликатеси нарекувани христијанско месо“ (Kamen 1972: 334; Le Roy Ladurie 1981: 189, 216). Во Неапол, за време на бунтот против високата цена на лебот, бунтовниците го распарчиле телото на судијата одговорен за поскапувањето и го нуделе неговото месо за продажба (Kamen 1972: 335). Кејмен укажува дека јадењето човечко месо било симбол на целосното извртување на општествените вредности, кое се вклопувало во сликата за вештерката како олицетворение на морална изопаченост, на која сугерираат многу обреди припишувани на вештерството: мисата изведена наназад, танцувањето во насока обратна од стрелките на часовникот (Clark 1980; Kamen 1972). Вештерките навистина биле симбол на „светот превртен наопаку“, честа слика во средновековната литература, поврзана со миленаристичките стремежи кон уривање на постоечкиот општествен поредок.

Субверзивната, утописка димензија на вештерскиот Сабат, иако од друг агол, ја нагласува и Лучијано Паринето (Luciano Parinetto), кој во својата книга *Streghe e Potere* (Вештерките и моќта, 1998) инсистира на потребата од модерно толкување на тие собири, на тоа нивните престапнички одлики да се согледаат од гледиштето на новата капиталистичка работна дисциплина. Паринето укажува дека ноќната димензија на Сабатот ја нарушувала современата капиталистичка регулација на работното време и претставувала закана за приватната сопственост и сексуалната ортодоксија, со оглед дека ноќните сенки ја замаглувале разликата помеѓу половите, како и помеѓу „моето и твоето“. Паринето исто така тврди дека *летањето*, *патувањето*, како значаен елемент во обвиненијата против вештерките, треба да се толкува како напад врз мобилноста на имигрантските и патувачките работници, што бил нов феномен, чијшто одраз го гледаме и во стравот од скитници, кој толку ги преокупирал властите од тоа време. Паринето заклучува дека ноќниот Сабат, согледан во таа историска специфичност, се укажува како демонизација на утопијата олицетворена во бунтот против господарите и отфрлувањето на сексуалните улоги,

²⁰ Италијанскиот историчар Лучијано Паринето посочува дека темата на канибализмот можеби била увоз од Новиот свет, со оглед дека канибализмот и обожувањето на ѓаволот се претопувале во извештаите за „Индијанците“ кои ги испраќале конквистадорите и нивните црковни соучесници. Како поддршка за таа врска, Паринето го наведува *Compendim Maleficarum* од Франческо Марија Гвацо (Francesco Maria Guazzo, 1608), кој според него, покажува дека во своите прикази на вештерките како канибали, европските демонолози биле под влијание на извештаите од Новиот свет. Меѓутоа, вештерките во Европа биле обвинувани дека ги жртвуваат децата на ѓаволот многу порано од освојувањето и колонизацијата на Америка.

и дека претставува начин на користење на просторот и времето спротивен на новата капиталистичка работна дисциплина.

Во таа смисла, постои континуитет помеѓу ловот на вештерките и претходниот прогон на еретиците, кој исто така казнувал одредени облици на општествена субверзија под изговорот за наметнување верска ортодоксија. Значајно е дека ловот на вештерки прво се проширил во областите во кои своевременно прогонот на еретиците бил најинтензивен (јужна Франција, Јура, северна Италија). Во некои делови од Швајцарија, во раната фаза, вештерките биле нарекувани *Herege* („еретици“) или *Waudois* („валдензи“) (Monter 1976: 22; Russell 1972: 34ff).²¹ И еретиците биле палени на клади, како предавници на вистинската вера, и обвинувани за злосторства од декалогот на вештерките: содомија, чедоморство, обожување животни. Тоа се делумно ритуални обвиненија, кои црквата секогаш ги кревала против ривалските религии. Но, како што видовме, сексуалната револуција била суштинската состојка на еретичкото движење, од катарите до адамитите. Катарите особено се противеле на црквното унижување на жените и заговарале отфрлање на бракот, дури и раѓањето, кое го сметале за некаков вид на замка за душата. Го прифаќале и манихејското учење, кое во доцниот среден век, според некои историчари, било причината за зголеменото занимавање на црквата со присуството на ѓаволот во светот, како и за инквизиторското видување на вештерството како нешто антицрквено. Оттаму, не може да се оспори континуитетот помеѓу ересот и вештерството, особено во првата фаза од ловот на вештерки. Но ловот на вештерки се појавува во поинаков историски контекст, во драматично преобразен свет, прво од траумите и дислоцирањата предизвикани од Црната смрт - пресвртницата во историјата на Европа - а потоа, во 15 и 16 век, со длабоките промени во класните односи кои ги донела капиталистичката реорганизација на економскиот и општествениот живот. Затоа дури и очигледните елементи на континуитет (на пример, ноќната промискуитетна гозба) нужно имале поинакво значење во однос на своите наговестувања од времето кога црквата се борела против еретиците.

Ловот на вештерки, ловот на жени и акумулацијата на труд

Најважната разлика помеѓу ересот и вештерството е тоа што вештерството било сметано за женско злосторство. Тоа особено важело во пикот од прогонот, во периодот помеѓу 1550 и 1650. Во раната фаза, мажите сочинувале околу четириесет проценти од обвинетите, а помал број бил прогонуван подоцна, главно меѓу скитниците, просјациите и патувачките работници, како и меѓу Циганите и ниското свештенство. Покрај тоа, до 16 век, обвиненијата за обожување на ѓаволот станале вообичаена тема во политичките и верските борби; речиси и немало некој бискуп или политичар кој во жарот на борбата не бил прогласен за вештер. Протестантите ги обвинувале католиците, особено папата, дека служат на ѓаволот; самиот Лутер бил обвинет дека се занимава со магија, како и Џон Нокс (John Knox) во Шкотска, Жан Боден во Франција и многу други. И Евреите биле брутално обвинувани дека го обожуваат ѓаволот, а често биле прикажувани со рогови и канци. Но најмногу се истакнува фактот дека осумдесет проценти од обвинетите кои биле изведени на суд и погубени заради вештерство во Европа, во 16 и 17 век, биле жени. Всушност,

²¹ Во текот на 14 и 15 век, Инквизицијата заради вештерство обвинувала жени, еретици и Евреи. Зборот *Hexerei* (вештерство) првпат се појавува на судењата 1419-1420 г., во Луцерн и Интерлакен (Russell 1972: 203).

во тој период заради вештерство биле обвинети повеќе жени отколку за кое било друго злосторство, освен, што е значајно, за чедоморство.

Тоа што вештерката била жена го нагласувале и демонологиите, кои го славеле бога затоа што мажите ги поштедил од таа казна. Како што забележува Зигрид Браунер (Sigrid Brauner, 1995), аргументацијата со која тој феномен се објаснувал се променила. Додека авторите на *Malleus Maleficarum* објаснувале како жените се посклони кон вештерство заради своето „назаситно сладострастие“. Мартин Лутер и хуманистичките писатели како извор на таа настраност ја нагласувале моралната и менталната слабост на жената. Но сите биле согласни дека жените се зли суштества.

Уште една разлика помеѓу прогонот на еретиците и прогонот на вештерките е тоа што во обвиненијата против овие вторите, централна улога имале сексуалните перверзии и чедоморството, што било проследено со вистинска демонизација на контрацептивните практики.

Врската помеѓу контрацепцијата, абортусот и вештерството за првпат е воспоставена во папската була на Инокентиј VIII (1484), кој се жали дека

„со своите баења, магии, враџби и други проклети, празноверни и ужасни волшебства, грозотии и злодела (вештерките) го уништуваат потомството на жените... Тие ги одвраќаат мажите од оплодување и жените од зачнување; затоа ниту мажите со своите жени, ниту жените со своите мажи не можат да го изведуваат сексуалниот чин.“ (Kors and Peters 1972: 107–08)

Оттогаш, репродуктивните злосторства почнуваат да заземаат истакнато место на судењата. До 17 век, вештерките почнале да се осудуваат заради заговор да ја уништат генеративната сила на луѓето и животните, заради изведување абортус и припадност на чедоморска секта посветена на убивање деца или заради нивното жртвување на ѓаволот. И во популарната имажинација вештерката почнала да се поврзува со ликот на развратна старица која го мрази новиот живот, која се храни со детско месо или ги користи детските тела за правење магични напитки - што е стереотипот кој подоцна ќе го популаризираат и книгите за деца.

Од каде таа промена во траекторијата од ерес кон вештерство? Со други зборови, зошто во текот на еден век, еретикот станал жена и зошто дошло до промена на фокусот од верските и општествени престапи кон предоминантно репродуктивни престапи?

Во дваесеттите години од минатиот (20) век, Маргарет Мареј во својата антрополошка студија *Култот на вештерките во Западна Европа* (Margaret Murray, *The Witch-Cult in Western Europe*, 1921) предложи објаснување кое во поново време го обновува екофеминистките и следбениците на „вика“ (Wicca). Мареј тврди дека вештерството била древна матрифокална религија, на која Инквизицијата се нафрлила по поразот на ересот, од страв од нова доктринална девијација. Со други зборови, жените кои демонолозите ги прогонувале како вештерки (според таа теорија) биле следбенички на древни култови на плодноста, кои настојувале да завладеат со раѓањето и репродукцијата - култови кои во медитеранските земји постоеле со илјадници години, но на кои црквата им се спротивставувала затоа што во нив гледала пагански обичаи и закана по својата власт.²² Присуството

²² Тезата на Маргарет Мареј е оживеана во поново време, сред обновата на интересот на екофеминистките за односот помеѓу жените и природата во раните матрифокални општества. Меѓу оние кои на вештерките

на бабици меѓу обвинетите, улогата на комунални исцелителки која жените ја имале во средниот век, фактот дека до 16 век породувањето се сметало за женска „тајна“, сите тие фактори биле наведувани во прилог на таквото гледиште. Но таа хипотеза не може да го објасни моментот во кој се јавува ловот на вештерки, ниту ни кажува зошто тие култови на плодност одеднаш станале толку страшни во очите на власта за да почнат да повикуваат на истребување на жените кои ја практикувале таа стара религија.

Другото објаснување вели дека истакнувањето на репродуктивните злосторства на судењата на вештерките било последица на високата стапка на смртност меѓу децата, типични за 16 и 17 век, заради сè поголемата сиромаштија и неухранетост. Се тврди дека вештерките биле одговорни за умирањето деца во толкав број, кога тие ненадејно би умреле или набрзо по раѓањето, или ако биле подложни на голем број болести. Но тоа објаснување не оди доволно далеку. Тоа не се осврнува на фактот дека жените означени како вештерки биле обвинувани и дека спречуваат зачнување, а се пропушта и ловот на вештерки да се смести во контекст на економската и институционална политика од 16 век. Затоа не ја воочува важната врска помеѓу нападот на вештерките и развојот на новиот интерес, особено меѓу европските статистичари и економисти, за прашањето на репродукцијата и големината на популацијата, што е рамката во која во тоа време се разгледувало прашањето за големината на работната сила. Како што видовме претходно, прашањето на работната сила во 17 век станало акутно, по опаѓањето на европската популација до раб на демографски колапс, сличен на оној кој се случил во американските колонии децении по освојувањето. Наспроти таквата позадина, изгледа сосема веројатно дека ловот на вештерки, макар делумно, бил обид за истовремено да се криминализира контролата на раѓање, а женското тело и матката да се стават во служба на зголемување на популацијата, односно производството и акумулацијата на работна сила.

Тоа е хипотеза; она што е сигурно е дека ловот на вештерки бил промовиран од политичка класа загрижена за опаѓањето на популацијата и мотивирана од уверувањето дека богатството на нацијата се состои во голема популација. Фактот дека 16 и 17 век биле врвот на меркантилизмот и почеток на демографските записи (на раѓање, умирање и склучени бракови), пописот на населението и формалното прогласување на демографијата за прва „државна наука“, е јасен доказ за стратешкото значење кој контролата над промените на популацијата го стекнала во политичките кругови кои го започнале ловот на вештерки (Cullen 1975: 6ff).²³

гледаат како бранителки на древните женско-центрирани религии кои ја воспевале репродуктивната моќ на жената, се наоѓа и Мери Кондрен (Mary Condren). Во својата книга *Змија и божица* (Serpent and Goddess, 1989), пишува дека ловот на вештерки бил дел од долг процес во кој христијанството ги истиснало свештеничките на постарите религии, прво така што тврдело дека тие своите моќи ги користат за зли цели, а подоцна оспорувајќи им ги тие моќи (Condren 1989: 80–86). Во тој контекст, едно од нејзините најинтересни тврдења е она за врската помеѓу прогонот на вештерките и обидите на христијанските свештеници да ги присвојат женските репродуктивни моќи. Мери Кондрен покажува како свештениците се впуштале во вистински натпревар со „мудрите жени“, изведувајќи репродуктивни чуда, забременувајќи јалови жени, менувајќи го полот на родени деца, изведувајќи натприродни абортуси и на крај, но не и најмалку важно, грижејќи се за напуштените деца (Condren 1989: 84–85).

²³ До средината на 16 век, повеќето европски земји почнале редовно да собираат демографски податоци. 1560 г., италијанскиот историчар Франческо Гикардини (Francesco Guicciardini) се чудел кога слушнал дека властите во Антверп и општо во Холандија, не собираат демографски податоци освен во случај на „итна потреба“ (Helleiner 1958: 1–2). До 13 век, сите држави во кои се водел лов на вештерки почнале да поттикнуваат раст на популацијата (*ibid.*: 46).

Знаеме и дека многу вештерки биле бабици или „мудри жени“, традиционални ризници на женското знаење за репродукцијата и контролата на раѓањето (Midelfort 1972: 172). *Malleus* им посветува цело поглавје, тврдејќи дека тие се положи од останатите жени, затоа што им помагаат на мајките да ги уништат плодовите на своите утроби и дека тој заговор, според обвинението, го олесниле така што од собата за породување ги исфрлиле мажите.²⁴ Бидејќи забележал дека не постои колиба во која не би можела да се најде некоја бабица, авторот препорачува како на ниедна жена не смее да ѝ се дозволи да се занимава со тој занает, освен ако претходно не докаже дека е „добра католичка“. Тој предлог не минал незабележано. Како што видовме, бабиците биле регрутирани да ги надгледуваат жените - на пример, да проверуваат дали ја кријат бременоста или дали родиле вонбрачно дете - или биле маргинализирани. И во Франција и во Англија, почнувајќи од 16 век, само на неколку жени им било дозволено да се занимаваат со акушерство, активност која дотогаш била нивна неотуѓива тајна. Првите машки акушери се појавуваат на почетокот од 17 век, за во текот на векот акушерството речиси во целост да премине под државна контрола. Според Алис Кларк (Alice Clark):

„Непрекинатиот процес во кој жените во своите професии биле заменуваани од мажи е еден од примерите за нивното исклучување од сите гранки на професионалната работа, при што им била ускратена и можноста да стекнат соодветна професионална обука“ (Clark 1968: 265).

Но толкувањето на опаѓањето на општествената улога на бабиците како последица на женската депрофесионализација не го согледува значењето на таа промена. Всушност, постојат убедливи докази дека бабиците биле маргинализирани затоа што не им се верувало, и дека нивното потиснување од професијата имало за цел поткопување на контролата која жените ја имале над репродукцијата.²⁵

Како што оградувањето го лишило селанството од заедничката земја, така и ловот на вештерките ги лишил жените од нивните тела, кои на тој начин биле „ослободени“ од

²⁴ Меѓутоа, Моника Грин (Monica Green) ја доведува во прашање идејата дека во средниот век постоела строга полова поделба на медицинскиот труд, во која мажите биле исклучени од негата за жени, а особено од гинекологијата и акушерството. Таа тврди дека и жени, иако во помал број, биле присутни ширум медицинската заедница, не само како бабици туку и како лекарки, аптекарки, бербери-хирурзи. Грин ја доведува во прашање врежаната идеја дека властите посебно ги прогонувале бабиците и дека врската помеѓу ловот на вештерки и исклучувањето на жените од медицинската професија може да се најде уште во 14 и 15 век. Таа тврди дека ограничувањата наметнати на нивната практика биле исход на многу општествени тензии (на пример, во Шпанија, помеѓу христијаните и муслиманите) и додека сè поголемите ограничувања на тие практики можат да се документираат, причините кои стоеле зад тоа не можат. Таа признава дека главната загриженост зад таквите ограничувања била од „морална“ природа; односно, дека се однесувала на сфаќањата за женскиот карактер (Green 1989: 435ff).

²⁵ Жак Желис (Jacques Gélis) пишува дека „државата и црквата традиционално не им верувале на жените, чијашто што практика останала тајна, нурната во магија, ако не и во вештерство, и која секако можела да смета на поддршка од руралната заедница“ (*L'État et L'Église se méfient traditionnellement de cette femme dont la pratique reste souvent secrète empreinte de magie voire de sorcellerie et qui dispose au sein de la communauté rurale une audience certaine.*) Додава дека пред сè било нужно да се разбие вмешаноста, вистинска или измислена, на *sages femmes* во злосторствата какви што се абортусот, чедоморството и напуштањето деца (Gélis, 1977: 927ff). Првиот указ кој ја регулирал активноста на *sages femmes* во Франција е донесен во Стразбур, при крајот на 16 век. До крајот на 17 век, *sages femmes* биле ставени под државна контрола и служеле како реакционерна сила во кампањите со кои власта ги спроведувала моралните реформи (Gélis 1977).

сè што можело да го попречи нивното функционирање како машина за производство на работна сила. Имено, заканата од клада околу телото на жената крнала многу пострашна ограда од која било ограда крената околу заедничките добра.

Можеме да замислиме како делувало на жените да гледаат како нивните соседки, пријателки и роднини ги палат на клади, и да сфатиме дека каква било контрацептивна иницијатива од нивна страна би можела да биде протолкувана како производ на ѓаволско застрашување.²⁶ Ако се обидеме да сфатиме што жените прогонувани како вештерки и другите жени од нивната заедница мислеле, чувствувале и заклучувале врз основа на тој застрашувачки напад врз нив - со други зборови, доколку тој прогон го согледаме „однатре“, како што тоа го направи Ен Л. Барстоу во својата книга *Вештерско лудило* (Ann L. Barstow, *Witchcraze*, 1994) - ќе можеме да ги избегнеме шпекулациите за намерите на прогонителите и наместо да се фокусираме на последиците кои ловот на вештерките ги имал врз општествената положба на жените. Од тоа гледиште, нема сомнеж дека ловот на вештерки ги уништил методите кои жените ги користеле за контрола на раѓањето, осудувајќи ги како дијаболични средства, и дека ја институционализирал државната контрола над женското тело, што бил предусловот за неговото потчинување на репродукцијата на работната сила.

Но, вештерката не била само бабица, жена која избегнува мајчинство или просјачка која преживува така што краде дрва или малку путер од соседите. Таа била и распуштена, промискуитетна жена - проститутка или прељубница, и воопшто, жена која својата сексуалност ја искажува надвор од обврските на бракот и раѓањето. Оттаму, на судењата на вештерките, „лошиот глас“ станал доказ за вина. Вештерката била и бунтовна жена, која знае да врати, да се расправа, пцуе и која не лелека при измачување. „Бунтовничка“ овде не значи нужно некоја конкретна субверзивна активност во која жените можеле да бидат вклучени. Тоа пред сè се однесува на *женската карактерност*, која, особено меѓу селанството, се развила низ борбата против феудалната власт, кога жените биле во првите редови од еретичкото движење, често основале женски здруженија и претставувале сè поголема закана за машкиот авторитет на црквата. Описите на вештерките нè потсетуваат на ликовите на жените од средновековните моралистички драми и *fabliaux* (фикции): подготвени да преземат иницијатива, агресивни и сладострасни како и мажите, облечени во машка облека или кои гордо јаваат на грбот на своите мажи, со камшик во рака.

Се разбира, меѓу нив имало и некои кои биле обвинети за конкретни злосторства. Една била обвинета дека го отрула својот маж, друга дека предизвикала смрт на својот работодавец, трета дека ја проституирала својата ќерка (Le Roy Ladurie 1974: 203–04). Но не била само девијантната жена, *туку жената како таква, а особено жената од пониските класи, била изведувана на суд*, жената која предизвикувала толку голем страв, што во нејзиниот случај односот помеѓу едукацијата и казнувањето бил сосема превртен. „Мораме“, пишува Жан Боден, „да всадиме страв во некои така што ќе казниме многу“. И навистина, во некои села, неколкумина биле поштедени.

²⁶ Тоа може да објасни зошто контрацептивните средства, кои нашироко се користеле во средниот век, во 17 век исчезнуваат, опстанувајќи само во милјето на проституцијата, за со повторното излегување на сцена да бидат дадени во раце на мажите, така што жените не можеле да ги користат без нивна дозвола. Поточно, долго време, единственото контрацептивно средство кое го нудела буржоаската медицина бил кондомот. „Канијата“ во Англија се појавува во 17 век, а едно од првите споменувања е во *Дневник* на Џејмс Босвел (James Boswell, *Diary*, 1762–1763, наведено во Helleiner 1958: 94).

Сексуалниот садизам на кој во текот на измачувањето биле изложени обвинетите жени, открива мизогинија без преседан во историјата, која не може да се објасни со тежината на кое било конкретно злосторство. Според стандардната процедура, обвинетите биле соблекувани голи и целосно бричени (се тврдело дека ѓаволот се крие меѓу нивните коси); потоа телата им ги боделе со долги игли, вклучително и вагините, за да го најдат белегот со кој ѓаволот наводно ги жигосал своите суштества (како што газдите во Англија правеле со одбегнатите робови). Често биле и силувани; се испитувало дали се или не се девици, што се сметало за знак на невиност; а доколку не ја признаеле вината, биле изложувани на уште пострашни маки: им било кинето месо, биле ставани на столици од вжештено железо, им кршеле коски. А откако ќе ги обеселе или запалеле, властите се погрижувале лекцијата која ја давал нивниот крај да не пројде незабележано. Погубувањето бил важен јавен настан, на кој морале да присуствуваат сите членови на заедницата, вклучувајќи ги и децата на вештерките, особено ќерките, кои во некои случаи морале да бидат камшикувани пред кладата додека гледале како ги палат живи нивните мајки.

Оттаму, ловот на вештерки бил војна против жените; тоа бил диригиран обид за нивна деградација, демонизација и уништување на нивната општествена сила. Истовремено, во ќелиите за мачење и на кладите на кои вештерките биле палени, се ковале буржоаските идеали на женственоста и семејниот живот.

Во тој поглед, ловот на вештерки ги зајакнувал актуелните општествени трендови. Поточно, постои очигледен континуитет помеѓу практиките на кои целел ловот на вештерки и оние кои биле забранети со новите закони, кои во истиот тој период биле воведени заради регулација на семејниот живот, родните и сопственичките односи. Како што се ширел ловот на вештерки, ширум Западна Европа биле донесени закони кои прељубништвото го казнувале со смрт (во Англија и Шкотска со палење на клада, како да се работи за велепредавство). Истовремено, проституцијата е прогласена за незаконита, како и вонбрачните породувања, додека чедоморството станало најтешко злосторство.²⁷ Паралелно со тоа, женските односи станале предмет на сомнеж, осудувани од проповедниците како поткопување на заедницата на мажот и жената, додека женско-женските односи биле демонизирани од ловците на вештерки, принудувајќи ги да се обвинуваат една со друга како соучеснички во злосторството. Тоа било и времето кога зборот „озборување“ (*gossip*), кој во средниот век значел „пријателка“, го променил значењето и стекнал

²⁷ 1556 г., Анри II донел закон кој секоја жена која ја криела бременоста и која ќе родела мртво дете ја третираше како убиец. Сличен закон донесен е и во Шкотска во 1563 година. Сè до 18 век, чедоморството во Европа било казнувано со смрт. Во Англија, за време на Протекторатот, смртна казна била давана и за прељуба.

На нападот врз репродуктивните права на жените и носењето нови закони кои пропишувале потчинување на жената на сопругот во рамки на семејството, мораме да ја додадеме и криминализацијата на проституцијата, почнувајќи од средината на 16 век. Како што видовме (второто поглавје), проститутките биле изложувани на ужасни казни каква што е *acabussade*. Во Англија биле жигосувани на челото со усвитено железо со знак кој потсетувал на „ѓаволовиот белег“, а биле и камшикувани и бричени како вештерки. Во Германија, проститутката можела да биде задавена, запалена или жива закопана. И таму ги бричеле - косата се сметала за омилено престојувалиште на ѓаволот. Понекогаш им ги отсекувале носевите, што била практика со арапско потекло, со која се казнувала „повредата на честа“, а се применувала и на жени обвинети за прељуба.

Како и вештерката, проститутката се препознавала по „урокливото око“. Се претпоставувало дека сексуалната наметливост била дијаболична и дека на жените им давала магиска моќ. За односот помеѓу еросот и магијата во ренесансата, види Ioan P. Couliano (1987).

погрдна конотација, што исто така е показател до која мера биле ослабени силите на жените и комуналните врски.

И на идеолошки план постои тесна врска помеѓу деградираната слика на жените која ја сковале демонолозите и сликата на женственост, конструирана во тогашните дебати за „природата на половите“,²⁸ кои ја канонизирале стереотипната жена, слаба во тело и дух и биолошки склона на зло, што ефикасно ја оправдувало машката контрола над жените и новиот патријархален поредок.

Ловот на вештерки и машката надмоќ: припитомувањето на жените

Сексуалната политика на ловот на вештерки се открива преку односот помеѓу вештерките и ѓаволот, што била една од новостите воведени на судењата од 16 и 17 век. Големiot лов на вештерки донел промена во сликата на ѓаволот во однос на онаа која може да се пронајде во средновековните описи на животите на светците или во книгите на ренесансните волшебници. Во првиот случај, ѓаволот бил прикажуван како зло суштество, но не толку моќно - неколку капки света водичка и неколку свети зборови биле доволно да му се замрси сметката. Тоа била слика на неуспешен злонамерник, кому наместо да предизвикува ужас понекогаш му биле припишувани дури и одредени доблести. Средновековниот ѓавол бил логичар, добар познавач на правните прашања, понекогаш претставаен како го брани својот случај пред некој суд (Seligman 1948: 151–58).²⁹ Бил и вешт работник, кој можел да се искористи за работа во рудник или сидање на градските сидини, иако редовно мамел секогаш кога било време да го наплати својот долг. Исто така, ренесансната слика за односот помеѓу ѓаволот и волшебниците секогаш го прикажувала ѓаволот како подредено суштество кое се повикува, сакал тој или не, да заврши некоја задача, како да е слуга кој се покорува на волјата на господарот.

Ловот на вештерки го извртел односот на моќ помеѓу ѓаволот и вештерката. Сега жената имала улога на слугинка, робинка, *succubus* (женски демон) во телото и духот, додека ѓаволот станал нејзиниот сопственик и господар, подведувач и сопруг, сè одеднаш. На пример, ѓаволот бил тој кој ѝ „приоѓал на идната вештерка. Поретко таа била онаа која го повикувала“ (Larner 1983: 148). Откако ќе ѝ се укажел, од неа барал да стане негова слугинка, по што следува класичниот пример на однос на господар-роб, сопруг-сопруга. Ја жигосувал со својот знак, имал сексуален однос со неа и, во некои случаи, дури ѝ го менувал името (Larner 1983: 148). Згора на тоа, во јасна најава на брачната судбина на жените, ловот на вештерки вовел *еден ѓавол*, наместо мноштвото ѓаволи од средновековниот и ренесансниот свет, но и *мажествен ѓавол*, наспроти женските ликови, чиешто култови биле раширени меѓу жените во средниот век, како во медитеранските, така и во германските земји (Diana, Hera, “*la Signora del zogo*” - Господарка на играта).

²⁸ Дебатата за природата на половите започнува во доцниот среден век, за повторно да се отвори во 17 век.

²⁹ „Tu non pensavi ch'io loico fossi! (Можеби не знаеше дека сум во логика добар!)“, се кикоти ѓаволот во *Пеколот* на Данте додека ја зграпчува душата на папата Бонифациј VIII, кој мислел дека итро ќе го избегне вечниот оган на тој начин што ќе се покајува додека истовремено ги извршува своите злодела (*Divine Comedy, Inferno*, canto XXVII, verse 123).

Колку ловците на вештерки биле опседнати со афирмацијата на машката надмоќ говори и фактот дека дури и во својот бунт против човечките и божјите закони, жените морале да бидат прикажани како подредени на мажите, додека врвот на нивниот бунт - прочуениот пакт со ѓаволот - морал да биде прикажан како перверзна слика на брачниот договор. Аналогијата со бракот одела дотаму што вештерките велеле како „не се осмелиле да му пркосат на ѓаволот“ или, уште почудно, како воопшто не уживале во општењето со него - што е контрадикција во однос на идеологијата на ловот на вештерките, според која вештерството било плод на незаситното женско сладострастие.

Ловот на вештерките не ја воздигнувал само машката надмоќ, туку и ги наведувал мажите да се плашат од жените и на нив да гледаат како на пропаст за машкиот пол. Како што проповедал *Malleus Maleficarum*, жените се убави за око, но заразни на допир; тие ги привлекуваат мажите, но и ги уништуваат; тие прават сè да им угодат, но уживањето кое го пружаат е полошо од смрт, затоа тој порок за мажите значи губење на нивните души - а можеби и половите органи (Kors and Peters 1972: 114–115). Вештерката, наводно, може да кастрира мажи или да ги направи импотентни или така што ќе ја замрзне нивната расплодна моќ или така што ќе направи пенисот да се крева или спушта по нивна волја.³⁰ Некои краделе пениси и во голем број ги криеле во птичји гнезда или кутии, сè додека со мачење не се согласеле да ги вратат на нивните сопственици.³¹

Но кои биле тие вештерки кои ги кастрирале мажите или ги правеле импотентни? Потенцијално, тоа можело да биде секоја жена. Во селата или гратчињата од по неколку илјади жители, кога во пикот од ловот на вештерките за неколку години или само за неколку недели биле палени десетици жени, ниеден маж не можел да биде сигурен дека не живее со вештерка. Многумина сигурно биле исплашени од приказните како ноќе некои жени ги напуштаат брачните постели за да одат на Сабат, измамувајќи ги своите заспани мажи така што покрај нив ставале стап; или од приказните за жените кои имале моќ да украдат пенис, како вештерката која се споменува во *Malleus*, која криела десетина во некое дрво.

Дека таа пропаганда успеала да ги одвои жените од мажите укажува и фактот дека и покрај поединечните обиди на синовите, сопрузите и татковците да ги спасат своите роднини од клада, освен во еден случај, не постои запис за организирање на мажите заради спротивставување на прогонот. Тој исклучок е случајот на рибарите од француска Баскија, каде што инквизиторот Пјер Ланкр (Pierre Lancre) спроведувал масовни судења кои довеле до палење на околу шестотини жени. Марк Курлански (Mark Kurlansky) пишува како рибарите биле отсутни за време на редовниот годишен лов на бакалар. Но,

„(кога рибарите) од флотата од Сен-Жан-де-Луз, една од најголемите (во француска Баскија), ги слушнале гласините дека нивните жени, мајки и ќерки би-

³⁰ Саботирањето на сексуалниот чин била главна тема и на тогашните судски постапки за брак и развод, особено во Франција. Како што забележува Роберт Мандру (Robert Mandrou), мажите толку се плашеле од тоа жените да не ги направат импотентни што селските свештеници често им забранувале на жените за кои се сомневало дека знаат „како да го врзат јазолот“ (наводно средство за предизвикување машка импотенција) да присуствуваат на венчавки (Mandrou 1968: 81–82, 391ff; Le Roy Ladurie 1974: 204–205; Lecky 1886: 100).

³¹ Оваа приказна се појавува во неколку демонологии. Секогаш завршува така што мажот ја открива штетата која му е нанесена и ја присилува вештерката да му го врати пенисот. Таа се искачува со него на врвот од дрво, каде што во едно гнездо сокрила многу пениси; мажот бира еден, но вештерката забележува: „Не, тој е на бискупот“.

ле соблечени голи, мачени, а многу веќе и погубени, риболовот на бакалар за 1609 година завршил два месеци порано. Рибарите се вратиле и со стапови во рацете ја ослободиле колоната вештерки кои ги воделе наклада. Тој еден народен протест бил доволен да ги прекине судењата...” (Kurlansky 2001: 12)

Интервенцијата на баскиските рибари против прогонот на нивните роднини била единствен настан. Ниедна друга група или организација не се кренала во одбрана на вештерките. Наместо тоа, знаеме дека многу мажи направиле бизнис од поткажувањето жени, препорачувајќи се како „откривачи на вештерки“, кои оделе од место до место и се заканувале дека ќе поткажат жени доколку не им се плати. Некои други мажи ја искористиле климата на сомничавост која ги опкружувала жените за да се отарасат од непожелните жени и љубовници или за отворено да им се одмаздат на жените кои ги силувале или завеле. Нема сомнежи дека неуспехот на мажите во спротивставувањето на ужасите на кои жените биле изложени често бил мотивиран од стравот за обвинение за соучесништво со осомничените или осудени вештерки. Но исто така нема сомнеж дека годините пропаганда и терор меѓу мажите го посеале семето на длабоко психолошко отуѓување од жените, ја разбиле класната солидарност и поткопале нивната сопствена колективна сила. Можеме да се согласиме со она што го пишува Марвин Харис (Marvin Harris):

„Ловот на вештерки... ги растерал и разбил сите латентни енергии на протест. Постигнал секој да се чувствува немоќен и зависен од доминантните општествени групи, обезбедувајќи локален вентил за нивните фрустрации. На тој начин спречил сиромашните, пред која било друга општествена група, да се спротивстават на црковната власт и секуларниот режим и постават барања за редистрибуција на богатството и изедначување на општествениот статус.“ (Harris 1974: 239–240)

Исто како и денес, со репресија над жените, владејачките класи ефикасно го подјармуваат целиот пролетаријат. Тие ги поттикнувале мажите - претходно лишени од сè, осиромашени и криминализирани - вината за својата лична несреќа да ја префрлат на кастрирачката вештерка, и моќта која жените ја извојувале во борбата со властите да ја гледаат како женска моќ насочена против нив. Сите длабоко всадени стравови кои мажите ги имале кон жените (најмногу заради мизогината црквена пропаганда) биле мобилизирани во тој контекст. Жените не биле обвинувани само дека ги прават мажите импотентни; дури и самата нивна сексуалност била претворена во предмет на стравување, во опасна, демонска сила, со оглед дека мажите биле подучувани дека некоја вештерка може да ги пороби и потчини на својата волја (Kors and Peters 1972:130-32).

Често обвинение на судењата на вештерки било дека тие се впуштаат во изопачени сексуални практики, како што се општење со ѓаволот и учество во оргии кои наводно се случувале на Сабатите. Но вештерките биле обвинувани и дека кај мажите предизвикуваат прекумерна еротска страст, така што на мажите вмешани во тајни врски им било лесно да кажат дека биле маѓепсани, исто како што и некое семејство можело да ја прекине врската на својот син со жена која не им била по мерак, обвинувајќи дека е вештерка. Во *Malleus* е запишано,

„постојат... седум начини на кои (вештерките) можат да влијаат... на половиот акт и зачнувањето на плодот во утробата: прво, така што духовите на мажите ги насочуваат кон неконтролирана страст; второ, така што ја попречуваат расплодната сила; трето, така што го отстрануваат органот наменет за тој акт; четврто, така што со своите магиски вештини мажите ги претвораат во ѕверови; петто, така што ја уништуваат плодноста на жените; шесто, така што изведуваат абортуси; седмо, така што ги жртвуваат децата на ѓаволот...“ (1971: 47)

Тоа што вештерките биле обвинувани дека ги прават мажите и импотентни и дека во нив будат прекумерна сексуална страст, само навидум е контрадикторно. Во новиот патријархален код кој се развил паралелно со ловот на вештерките, физичката импотенција одговарала на морална импотенција; тоа била физичка манифестација на ерозијата на машкиот авторитет над жените, со оглед дека нема „функционална“ разлика помеѓу кастрираниот маж и оној немоќен во љубовта. Демонолозите на обете состојби гледале со сомнителност, очигледно убедени дека би било невозможно да се развие оној вид на семејство кој буржоаската мудрост го барала - обликуван по пример на државата, со мажот како крал и жената потчинета на неговата волја, несебично посветена на водење на домаќинството (Schochet 1975) - доколку жените со својот *glamour* и љубовни филтри можеле од мажите да извлечат толку сила за да ги претворат во *succubi* (робови) на своите желби.

Сексуалната страст не ја поткопувала само машката власт над жените - како што се жалел Монтењ, мажот може да го зачува својот *декор* во сè освен во сексуалниот чин (Easlea 1980: 243) - туку ја поткопувала и машката способност за самоконтрола, наведувајќи ја да ја изгуби онаа скапоцена глава во која картезијанската филозофија го сместила изворот на разумот. Затоа сексуално активната жена била јавна опасност, закана за општествениот поредок, која го поткопува чувството за одговорност кај мажите и нивната способност за работа и самоконтрола. За жените морално да не ги руинираат мажите - или, што е уште поважно, финансиски - потребно било да се протера женската сексуалност. Тоа се правело со мачење, палење на клади, како и со детални истраги низ кои минувале вештерките и кои биле мешавина на сексуален егзорцизам и психолошко силување.³²

Оттука, 16 и 17 век го означуваат почетокот на добата на сексуалното потчинување на жените. Цензурата и прохибицијата почнале да го дефинираат нивниот однос кон сексуалноста. Ако го имаме предвид Фуко, мораме исто така да инсистираме дека ниту католичката пасторала, ниту исповедта *не се* она што најдобро покажува како „моќта“, во мугрите на модерното доба, во луѓето ја всадила принудата да зборуваат за сексот (Foucault 1978: 116). „Дискурзивната експлозија“ за сексот, која Фуко ја забележува во тој период, никаде не била толку силно присутна како во ќелиите за измачување на вештер-

³² Керолин Мерчант смета дека испитувањата и мачењата на вештерките послужиле како модел за методологијата на новата наука, како што ја дефинира Френсис Бејкон:

„Голем дел од иконографијата која [Бејкон] ја користи во дефинирањето на своите научни цели и методи произлегува од судниците, а бидејќи природата ја третира како жена која треба да биде мачена од механички изуми, тоа силно сугерира на испитувањата на вештерките за време на судењата и механичките направи користени за нивно мачење. Во еден релевантен дел, Бејкон вели дека методот со кој можат да бидат откриени тајните на природата е содржан во испитувањето на тајните на вештерството од страна на Инквизицијата...“ (Merchant 1980: 168).

ки. Но тоа нема никаква врска со заемното предизвикување, кое Фуко замислува дека се одвивало помеѓу жената и нејзиниот исповедник. Далеку надминувајќи го кој било селски свештеник, инквизиторите ги присилувале вештерките да го откријат секој детаљ од своите сексуални авантури, не осврнувајќи се на фактот дека тоа често биле постари жени, чии сексуални *подвизи* досегале децении наназад. На речиси ритуален начин, ги присилувале наводните вештерки да опишат како во нивната младост за првпат биле земени од ѓаволот, што чувствувале по пенетрацијата, какви нечисти мисли имале. Но бината на која се одвивал тој необичен сексуален дискурс била ќелијата за измачување, а прашањата биле поставувани помеѓу примените на *стрападо* (*strappado* - направа за мачење), на жени излудени од болка, така што ниту со најголемо напрегање на имагинацијата не можеме да претпоставиме како оргиите од зборови кои мачените жени биле присилени да ги изговораат го поттикнувале нивното уживање или дали преку лингвистичка субlimација ја преоринтирале нивната страст. Во случајот со ловот на вештерките - кој Фуко го игнорира во својата *Историја на сексуалноста* (Vol. 1 1978) - „непрекинатиот дискурс за сексот“ не се развивал како алтернатива на мачењето, туку бил во служба на угнетувањето, цензурата, одрекувањето. Несомнено можеме да кажеме дека јазикот на ловот на вештерките ја „произвел“ жената како посебен вид, како суштество *sui generis*, пред сè телесно и природно изопачено. Можеме да кажеме и дека производството на „женската настраност“ била чекор кон преобразувањето на женската *vis erotica* (еротска сила) во *vis lavorativa* (работна сила) - односно, *прв чекор во претворањето на женската сексуалност во труд*. Но мораме да го имаме на ум деструктивниот карактер на тој процес, кој исто така укажува на границите на општата „историја на сексуалноста“, онаква каква што ја предложува Фуко, која сексуалноста ја третира од перспектива на неодредениот, родно неутрален субјект, како активност која наводна има исти последици и по жените и по мажите.

Ловот на вештерките и капиталистичката рационализација на сексуалноста

Ловот на вештерки не резултирал со развој на нови сексуални капацитети или субlimирани уживања за жените. Наместо тоа, тоа бил првиот чекор во долгиот марш кон „чист секс, меѓу чисти чаршафи“ и претворањето на женската сексуална активност во труд, во сервис за мажи и раѓање. Средишна улога во тој процес имала забраната, како антисоцијални и буквално демонски, на сите непродуктивни, непрокреативни облици на женска сексуалност.

Одбивноста која непрокреативната сексуалност почнала да ја предизвикува, добро е изразена во митот за старата вештерка која лета на метла, која, како и другите животни на кои јава (кози, кобили, кучиња), била проекција на продолжен penis, симбол на незаузданото сладострастие. Таа слика сведочи за новата сексуална дисциплина која на „старите и грди“ жени, кои повеќе не можеле да раѓаат, им го одрекувала правото на сексуален живот. Во создавањето на тој стереотип, демонолозите го следеле моралниот сензибилитет на своето време, како што покажуваат и зборовите на двајца познати современици на ловот на вештерките.

„Има ли нешто поодвратно од тоа да се види стара, сладострасна жена? Има ли нешто поапсурдно? А сепак толку вообичаено... Тоа е полошо кај жените отколку кај мажите... Кога ќе остари и ќе се збрчка, станува бабиште, кое ниту гледа, ниту слуша, обичен леш, а сеедно мјаука и довикува некое ждребе.“ (Robert Burton, 1638; 1977: 56)

„Но уште посмешно е да се видат стари жени кои едвај го носат товарот на своите години и изгледаат како лешеве кои станале од мртвите. Тие и пона-таму шетаат околу и раскажуваат како 'животот е убав', сè уште загреани, во потрага по мажи... постојано ги прекриваат лицата со шминка, ги кубат срамните влакна и изложуваат своите омлитавени, свенати гради, обидувајќи се да ја разгорат исчезнатата страст со својот треперлив пискав глас, пиејќи, танцувајќи меѓу девојки и пишувајќи ги своите љубовни писма.“ (Erasmus 1941: 42)

Тоа е мошне различно од светот на Чосер, во кој жената на Бат, откако закопала петмина сопрузи, сè уште можела отворено да изјави: „Добредојде за шестиот... не мислам да изгнijaм во честитост. Кога мој маж од овој свет ќе си ојде, друг рисјанин во мојот живот ќе дојде“ (Chaucer 1977:277). Во светот на Чосер, сексуалната виталност на старите жени била афирмација на животот наспроти смртта; во иконографијата на ловот на вештерки, староста ги лишува жените од правото на сексуален живот, го загадува и сексуалната активност ја претвора во орудие на смртта, наместо во средство за регенерација.

Без оглед на годините (но не и на класата), на судењата на вештерките постојано било присутно поистоветувањето на женската сексуалност и бестијалност. На тоа укажуваат општењето со божеството во облик на јарец (една од сликите на ǵаволот), озлогласениот бакнеж *sub cauda* (под опашот) и обвинението дека вештерките чувале разни животни - „ǵаволчиња“ или „миленичиња“ - кои им помагале во нивните злодела и со кои стапувале во особено интимни односи. Тоа биле кучиња, мачки, зајаци, жаби, за кои вештерките се грижеле и наводно ги доеле со некакви посебни вимиња.

И други животни во животите на вештерките имале улога на ǵаволови орудија; јарците и кобилите со кои летале на Сабат, жабите кои им давале отров за нивните напитки. Присуството на животни во светот на вештерките било толку изразено што може да се претпостави дека и тие биле изведувани на суд.³³

Бракот помеѓу вештерките и нивните „миленичиња“ можеби бил референца на „бестијалните“ практики карактеристични за сексуалниот живот на европското селанство, кои продолжиле да бидат најтешко злосторство долго по завршувањето на ловот на вештерките. Во ерата која почнала да го обожува разумот и одвојува човечкото од телесното, и животните минале низ драстична девалвација - биле сведени на обични сверки, на крајното „Друго“, на вечен симбол на најлошите човечки нагони. Оттаму, ниедно злосторство не предизвикувало поголемо ужаснување од општењето со некоја сврка, затоа што тоа бил вистински напад на онтолошките темели на човековата природа, кои сè повеќе се поистоветувале со нејзините најнематеријални аспекти. Но вишокот животни во животите на вештерките укажува и дека жените наидуваа на (лизгав) крстопат помеѓу луѓето и животните, и дека не само женската сексуалност туку и женственоста како таква била

³³ За нападот врз животните, види Поглавје 2.

сродна на анималноста. За тоа изедначување да се запечати, вештерките често биле обвинувани дека менуваат облици и се претвораат во животни, при што најчесто наведуваното „милениче“ била жабата, која како симбол на вагината ги поврзувала сексуалноста, бестијалноста, женственоста и злото.

Ловот на вештерки ја осудил женската сексуалност како извор на сето зло, но послужил и како средство за широко реструктурирање на сексуалниот живот, кое во согласност со новата капиталистичка работна дисциплина, ја криминализирало секоја сексуална активност која го загрозувала раѓањето, пренесувањето на сопственоста внатре семејството или одземале време и енергија од работата.

Судењата на вештерките донеле и поучен список на облиците на сексуалност кои биле забранети како „непродуктивни“: хомосексуалноста, сексот помеѓу млади и стари,³⁴ сексот помеѓу личности од различни класи, аналното општење, општењето одзади (кое наводно предизвикало жалов однос), голотијата и танцувањето. Била забранета и јавната, колективна сексуалност, која преовладувала во средниот век, како што се пролетните фестивали со паганско потекло, кои во 16 век сè уште се одржувале ширум Европа. Во тој контекст, да го споредиме начинот на кој П. Стабс во својата *Анатомија на злоупотребата* (P. Stubbs, *Anatomy of Abuse*, 1538) ја опишал прославата на Први мај во Англија, со вообичаените прикази на Сабатот, според кои вештерките на таквите собири секогаш танцувале, потскокнувале на звуците на кавалите и флејтите, и уживале во колективниот секс и веселба.

„Пред почетокот на мај... се собираа луѓе од сите парохии и села, и мажи и жени и деца, стари и млади... трчаа во кориите и шумите, по ридовите и планините, каде што цела ноќ ја минуваа во веселба, а утрото дома носеа лакови од брези и гранки од дрва... Најголемата скапоценост која ја носат дома е мајското дрво, кое го носат со голема почит... потоа приредувајќи гозба и прослава и танцувајќи околу, како што паганите правеле во слава на своите идоли...“ (Partridge: III)

Слична споредба може да се направи и помеѓу описите на Сабатот и начинот на кој шкотските презбитеријански авторитети ги опишувале ацилаците (кон светите извори или на други свети места) кои католичката црква ги охрабрувала, но на кои презбитери-

³⁴ Во тој контекст значајно е што вештерките често биле обвинувани од деца. Норман Кон тој феномен го толкува како бунт на младите против старите, особено против родителскиот авторитет (N. Cohn 1975; Trevor Roper 2000). Но, треба да се земат предвид и други фактори. Прво, можно е климата на страв која со тек на времето се распространила како причина на ловот на вештерки да била одговорна за големото присуство на деца меѓу обвинителите, што почнало да доаѓа до израз во 17 век. Важно е да се забележи и дека оние кои биле обвинети дека се вештерки главно биле пролетерски жени, додека децата кои ги обвинувале често биле на работодавците. Оттаму можеме да претпоставиме дека децата биле изманипулирани од страна на своите родители да покренат обвиненија, на што самите не биле склони, како што тоа несомнено бил случај со судењата на вештерките во Салем. Исто така, мораме да имаме предвид дека во 16 и 17 век, оние поимотните биле сè позагрижени заради физичката интимност на нивните деца со послугата, пред сè со дадилките, на кои почнало да се гледа како на извор на недисциплина. Блискоста помеѓу газдите и слугите која постоела во средниот век исчезнала со подемот на буржоазијата, која формално вовела поегалитарни односи помеѓу работодавците и подредените (на пример, намалување на разликите во облекувањето), но која во стварноста ја зголемила физичката и психолошката дистанца помеѓу нив. Во буржоаското домаќинство, газдата повеќе не се соблекувал во присуство на послугата, ниту пак спиеал во иста соба со нив.

јанците се спротивставувале како на состаноци со ѓаволот и можности за разврат. Општата тенденција во тој период била секое потенцијално престапничко собирање - селските собири, бунтовничките кампови, фестивалите и танцовите - властите да го опишуваат како вистински Сабат.³⁵

Значајно е тоа што во некои делови од северна Италија за одењето на Сабат се велело „одење на танцување“ или „во игра“ (*al zogo*), особено ако се има предвид кампањата која црквата и државата ја воделе против таквите разоноди (Muraro 1977: 109ff; Hill 1964: 183ff). Како што укажува Гинзбург, „кога (од Сабатот) ќе се отстранат митовите и фантастичните измислици, откриваме собири на луѓе, пропратени со танц и сексуален промискуитет“ (Ginzburg 1966: 189), на што треба да се додаде и многу јадење и пиење, што сигурно била фантазија во тоа време кога гладта била вообичаено искуство во Европа. (Колку многу кажува за природата на класните односи, во време на ловот на вештерки, фактот дека соништата за печено овчо месо и пиво предизвикувале толку негодувања кај добро ухранетата буржоазија, која го јадела најквалитетното место, и која во тоа гледала знак за премолчење подлегнување на ѓаволот!) Меѓутоа, следејќи ја добро истапканата патека, Гинзбург во оргиите поврзани со Сабатот гледа „халуцинации на сиромашните жени, на кои им служат како надокнада за бедната егзистенција“ (*Ibid.*: 190). На тој начин, тој ги обвинува жртвите за сопствената пропаст; исто така го игнорира фактот дека жените обвинети за вештерки не биле тие кои зборувале за тие „халуцинации“ туку дека тоа била европската елита, која на тоа посветила тони хартија дискутирајќи ги, на пример, улогите на *succubi* и *incubi* (машки и женски демони) или дали можат вештерките да забременат со ѓаволот, што како прашање било присутно и меѓу интелектуалците од 18 век (Couliano 1987: 148–51). Денес тие гротескни дискусии се избришани од историјата на „западната цивилизација“ или се просто заборавени, иако исткале мрежа која стотици илјади жени осудила на смрт.

На тој начин, улогата која ловот на вештерките ја имал во развојот на буржоаскиот свет, а особено на развојот на капиталистичкото дисциплинирање на сексуалноста, е избришина од нашето помнење. Но и покрај тоа, во тој процес можеме да ги пронајдеме корените на главните табуа на нашето време. Таков е случајот со хомосексуалноста, која во некои делови од Европа за време на ренесансата и понатаму биле сосема прифатена, за во текот на ловот на вештерките да биде искоренета. Прогонот на хомосексуалците бил толку жесток што сеќавањето на него и понатаму е наталожено во нашиот јазик. „Faggot“ (анг., нарамник од суви прачки) нè потсетува дека хомосексуалците понекогаш служеле за

³⁵ За реалистичен Сабат, во кој се испреплетуваат сексуални елементи и теми кои евоцираат на класен бунт, види го приказот на Џулијан Корнвол (Julian Cornwall), кој го опишува бунтовничкиот логор кој селаните го организирале во Норфолк во 1549 година. Логорот предизвикал голем скандал меѓу благородништвото, кое на него гледало како на вистински Сабат. Корнвол пишува:

„Однесувањето на бунтовниците било оцрнето во секој поглед. Се зборувало дека логорот станал Мека за развратни луѓе од целата земја... Груби бунтовници трупале залихи и пари. Три илјади говеда, дваесет илјади овци, да не ги споменувам свињите, живината, елените, лебедите и илјадниците бушели пченка кои ги довлечкале и изеле, како што се зборувало, за неколку дена. Луѓето чијашто исхрана често била скудна и еднолична, уживале во изобилството на месо, а имало и многу расфрлување. Сè било дотолку послатко што потекнувало од сверовите кои и биле причината за толкавиот презир“ (Cornwall 1977: 147).

„Сверовите“ биле мошне ценети овци за производство на волна, кои навистина, како што тоа го изразува Томас Мор во *Утопија*, „јаделе луѓе“, со оглед дека обработливата површина и заедничките ливади биле оградени и претворени во пасишта за нивно одгледување.

разгорување на кладите на кои биле палени вештерките, додека италијанското „finocchio“ (морач, див копар) се однесува на практиката на фрлање на таа ароматична билка на кладата за да се ублажи смрдеата од запаленото месо.

Од посебно значење е односот кој ловот на вештерките го воспоставил помеѓу проститутките и вештерките, одразувајќи ја девалвацијата низ која проституцијата минала во капиталистичката реорганизација на сексуалната работа. Како што вели изреката, „проститутка во младоста, вештерка во староста“, затоа што обете го користеле сексот за да ги заведат и расипат мажите, глумејќи љубов која била само изнајмена (Stiefelmeir 1977: 48ff). И обете се продавале за да стекнат пари или забранета моќ, при што вештерката (која ја продала душата на ѓаволот) била зголемена слика на проститутката (која го продавала своето тело на мажите). Покрај тоа, и (старата) вештерка и проститутката биле симболи на јаловост, олицетворенија на непрокреативната сексуалност. И додека во средниот век проститутката и вештерката биле сметани за позитивни фигури, кои извршуваат одредени општествени улоги во заедницата, за време на ловот на вештерки ја стекнале најнегативната можна конотација и биле отфрлени како можни женски идентитети, физички така што биле убивани, а општествено така што биле криминализирани. Затоа што проститутката умрела како легален субјект дури откако илјадапати умрела на кладата како вештерка. Или поточно, проститутката можела да преживее (па дури и да стане корисна, иако во тајност) само ако вештерката била убиена; затоа што вештерката била општествено многу поопасен субјект, онаа која (во очите на инквизиторите) било потешко да се контролира; таа била онаа која можеле да донесе болка или уживање, да исцели или да наштети, да меша елементи и да ја покори волјата на мажот; дури можела да наштети и со самиот поглед, со своето урочливо око (*malocchio*), кое наводно можело да убие.

Сексуалната природа на нејзините злосторства и припадноста на ниската класа биле она што ја разликувало вештерката од ренесансниот волшебник, кој главно бил поштеден од прогон. Високата магија и вештерството имале многу заеднички елементи. Некои теми кои потекнувале од учената магиска традиција демонолозите ги внеле во дефиницијата за вештерство. Меѓу нив било и неоплатонското верување дека еросот е космичка сила која го поврзува целиот универзум преку односите на „симпатии“ и привлечност, што на волшебникот му овозможува да манипулира со природата и да ја имитира во своите експерименти. Слична моќ ѝ била припишана и на вештерката, која наводно можела да предизвика бура мешајќи ја водата во некоја бара или да предизвика „привлечност“ слична на онаа која ги врзувала металите во алхемичарската традиција (Yates 1964: 145ff; Couliano 1987). Идеологијата на вештерството го одразува и библиското начело, заедничко на магијата и алхемијата, кое ја нагласува врската помеѓу *сексуалноста* и *знаењето*. Тезата дека вештерката стекнува моќ преку општење со ѓаволот е оддек на алхемичарското верување дека жените ги присвоиле тајните на хемијата општејќи со побунетите демони (Seligman 1948: 76). Сепак, високата магија не била мета на прогон, иако на алхемијата се гледало со сè поголемо негодување, како на залуден труд и, со самото тоа, трошење на време и ресурси (Couliano 1987: 156ff), така што демонолозите внимателно правеле разлика помеѓу нив и вештерките, додека на високата магија (особено астрологијата и астрономијата) ѝ доделиле статус на наука.³⁶

³⁶ Thorndike 1923–58v: 69; Holmes 1974: 85–86; Monter 1969: 57–58. Курт Зелигман (Kurt Seligman) пишува дека од средината на 14 век па до 16 век, алхемијата била општоприфатена, но со подемот на капитализ-

Ловот на вештерките и Новиот свет

Вистинскиот пандан на типичната европска вештерка не бил ренесансниот волшебник, туку колонизираниите американски староседелци и поробените Африканци, кои на плантажите на „Новиот свет“ споделувале судбина слична на онаа на европските жени, пружајќи му на капиталот наизглед неограничен извор на работна сила неопходна за акумулација.

Судбините на европските жени и американските староседелци и Африканци во колониите биле толку испреплетени што и нивното влијание било реципрочно. Ловот на вештерки и обвиненијата за обожување на ѓаволот се пренесени во Америка со цел да го скршат отпорот на локалното население, да ја оправдаат колонизацијата и трговијата со робови во очите на светот. За возврат, според Лучијано Паринето (Luciano Parinetto), американското искуство ги убедило европските власти да поверуваат во постоењето цели популации вештерки, поттикнувајќи ги и во Европа да ги применат техниките на истребување развиени во Америка (Parinetto 1998).

Во Мексико, „помеѓу 1536 и 1543, бискупот Зумарага водел деветнаесет судења на седумдесет и петмина индијански еретици, главно политички и верски лидери од заедниците од централно Мексико, од кои многумина ги загубиле своите животи на клади. Во текот на шеесеттите години од 16 век, фратарот Диего де Ланда на Јукатан водел судења заради идолатрија на кои обилно се користело измачување, камшикување и *auto-de fe*“ (Behar 1987: 51). Лов на вештерките се водел и во Перу, со цел да се уништат локалните богови кои за Европејците биле демони. „Шпанците насекаде го гледале лицето на ѓаволот: во храната... во примитивните пороци на Индијанците... во нивните варварски јазици“ (de Leon 1985 I: 33–34). И во колониите жените биле многу полесно обвинувани дека се вештерки, со оглед дека и покрај тоа што Европејците на нив гледале со особен презир како слабоумни жени, тие наскоро се покажале како најодлучни бранителки на своите заедници (Silverblatt 1980: 173, 176–179).

Заедничката судбина на европските вештерки и европските колонијални поданици дополнително ја илустрира сè поголемата размена која во текот на 17 век се развила помеѓу идеологијата на вештерството и расистичката идеологија изникната од освојувањата и трговијата со робови. Ѓаволот почнал да се прикажува како црнец, а црните луѓе сè повеќе се третирали како ѓаволи, така што „обожувањето на ѓаволот и дијаболичните интервенции (станале) најчесто споменуваните аспекти на неевропските општества со кои се сретнувале трговците на робови“ (Barker 1978: 91). „Од Лапонците до Самоедите, од

мот, односот на владетелите кон неа се променил. Во протестантските земји алхемијата станала предмет на потсмев. Алхемичарот бил опишуван како продавач на магла кој постојано ветувал дека ќе ги претвори металите во злато, никогаш не успевајќи во тоа (Seligman 1948: 126ff). Често бил прикажуван како работи во своето студио опкружен со чудни садови и инструменти, расеан кон сè околу него, додека на другата страна од улицата неговата жена и децата тропаат на вратата од домот за сиромашни. Сатиричниот портрет на алхемичар од Бен Џонсон го одразува таквиот нов став (Ben Jonson, *The Alchemist*, 1610).

И астрологијата се практикувала сè до 17 век. Во својата *Демонологија* (1597), Џејмс I ја споменува како легитимна, пред сè кога ќе се ограничи на проучувањето на годишните времиња и временската прогноза. Детален опис на животот на еден англиски астролог од крајот на 16 век може да се најде во A. L. Rowse, *Sex and Society in Shakespeare's Age* (1974). Таму дознаваме дека во истиот период кога ловот на вештерки го достигнувал својот врв, машкиот волшебник можел и понатаму да се занимава со својата работа, иако со одредени потешкотии и понекогаш изложувајќи се на одредени ризици.

Хотентотите до Индонезијците... не постои општество“, пишува Ентони Баркер (Anthony Barker), „за кое некој Англичанец не би заклучил дека се наоѓа под активно влијание на ѓаволот“ (1978: 91). Како и во Европа, заштитни знаци на дијаболоизмот биле абнормалното сладострастие и сексуалната потенција.³⁷ Ѓаволот често е прикажуван со два пениси, при што бајките за дивјачките сексуални практики и прекумерната наклонетост кон музиката и танцот станале задолжителни ставки во извештаите на мисионерите и патниците во „Новиот свет“.

Според историчарот Брајан Исли, тоа систематско преувеличување на црнечката сексуална моќ ја разоткрива вознемиреноста која богатите белци ја чувствувале заради сопствената сексуалност; мажите од високата бела класа веројатно се плашеле од конкуренцијата на народите кои ги поробиле, кои ги гледале како поблиски до природата, додека за себеси чувствувале дека им се сексуално недораснати заради прекумерните дози самоконтрола и разумно размислување (Easlea 1980: 249–50). Но таа прекумерна сексуализација на жените и црнциите - вештерките и ѓаволот - мора да се согледа од позицијата која тие ја заземале во интернационалната поделба на трудот, која се развила на основа на колонизацијата на Америка, трговијата со робови и ловот на вештерките. Имено, дефиницијата на „црното“ и „женското“, како симболи на бестијалноста и ирационалноста, одговарала на исклучувањето на жените во Европа, како и исклучувањето на жените и мажите во колониите, од општествениот договор кој го подразбирала надницата, и на тој начин била во функција на натурализација на нивната експлоатација.

Вештерката, исцелителката и раѓањето на модерната наука

Зад прогонот на вештерките стоеле и други мотиви. Обвиненијата за вештерство служеле за казнување на нападите врз имотите, главно кражби, чијшто број во 16 и 17 век драматично се зголемил како реакција на сè поголемата приватизација на земјата и земјоделството. Како што видовме, сиромашните жени во Англија, кои проселе или украде малку млеко или вино од соседите, или зависеле од јавна помош, можеле лесно да бидат обвинети дека се занимаваат со мрачни вештини. Алан Макферлејн и Кит Томас (Keith Thomas) покажаа дека во тој период дошло до забележително влошување на положбата на старите жени, по загубата на заедничките добра и реорганизацијата на семејниот живот, кога приоритет добило одгледувањето деца на сметка на грижата претходно укажувана кон постарите членови на домаќинството (Macfarlane 1970: 205).³⁸ Постарите сега зависеле од помошта на пријателите и соседите или биле ставани на списоците на сиромашни (во исто време кога новата протестантска етика почнала на давањето милостина да гледа како на фрлање пари и охрабрување на мрзливците), при што институциите кои некогаш

³⁷ Кога се работи за Карибите, Ентони Баркер (Anthony Barker) пишува дека ниеден аспект од негативната слика за Црнецот создадена од робовладетелите немал пошироки и подлабоки корени од неговиот наводно незаситен сексуален апетит. Мисионерите известувале дека црнциите ја одбиваат моногамијата, дека се прекумерно развртани и ширеле приказни дека црнциите имаат сексуални односи со мајмуни (стр. 121-23). Љубовта на Африканците кон музиката исто така била толкувана како доказ за нивната нагонска, ирационална природа (*ibid.*: 115).

³⁸ Во средниот век, кога дете би го презело семејното наследство, автоматски ја преземало и грижата за родителите, додека во 16 век родителите почнале да бидат напуштани, а приоритет станало вложувањето во сопствните деца (Macfarlane 19670: 205).

им помагале на сиромашните почнале да се распаѓаат. Некои сиромашни жени веројатно го користеле стравот кој го предизвикувала нивната репутација како вештерки за да го набават она што им било потребно. Но биле осудувани само „злите вештерки“ кои наводно ја осакатувале стоката, уништувале летината или предизвикувале смрт на децата на газдата. И „добрата вештерка“, која живеела од баење, исто така била казнувана, често уште посурово.

Историски, вештерката била селската бабица, видарката, пророчицата или гатачката, чијашто главна област на делување (како што Буркхарт пишува за италијанските вештерки) била љубовната интрига (Burkhardt 1927: 319–20). Урбаната претставничка на тој тип вештерки била Селестина од драмата на Фернандо де Рохас (Fernando de Rojas, *La Celestina*, 1499). За неа се зборувало следното:

„Имено, таа имаше шест занаети: работеше како перачка и парфимерка, правеше мелеми и обновуваше оштетени химени, подведуваше девојки и по малку беше вештерка... Нејзиниот прв занает беше маска за останатите и под тој изговор во нејзината кука доаѓаа многу млади слугинки за таму да ги перат алиштата... Можете да замислите каков промет се одвивал таму. Беше и бабица; ги носеше своите чаршави од кука до кука, само за секаде да влезе. Велеа, 'Мајко, дојди ваму!' или 'Еве, доаѓа метресата!'. Сите знаеја за неа. А таа, и покрај сите обврски, сепак наоѓаше време да оди на миса или вечерна молитва.“ (Rojas 1959: 17–18)

Меѓутоа, потипичен пример на исцелителка била Гостанца (Gostanza), жена од Сан Миниато, гратче во Тоскана, која во 1594 била обвинета дека е вештерка. Бидејќи била вдовица, почнала професионално да се занимава со исцелување и наскоро станала позната во целиот крај по своите терапевтски средства и егзорцизам. Живеела со својата внука и уште две жени, кои исто така биле вдовици. Првата сосетка, исто така вдовица, ја снабдувала со состојки за нејзините лекови. Клиентите ги примала дома, но одела и секаде каде што ќе ја повикале, да „обележи“ болно животно, посети некој болен, да им помогне на луѓето во некоја одмазда или да се ослободат од дејствието на враќби по здравјето (Cardini 1989: 51–58). Нејзини орудиија биле природните масла и прашоци, како и разни постапки за лекување и заштита со „емоции“ и „допир“. Не ѝ било во интерес да предизвикува страв во заедницата, бидејќи се издржувала од своите вештини. Всушност, била мошне популарна, сите доаѓале кај неа да се излекуваат, да им изгата нешто, да им ги пронајде изгубените нешта или да им направи љубовни напитки. Но, не можела да го избегне прогонот. По Трентскиот собор (1545-1563), контрареформацијата заземала строг став кон народните исцелители, од страв од нивната моќ и длабоката вкоренетост во културата на нивните заедници. И во Англија судбината на „добрите вештерки“ била запечатена во 1604, кога со указот на Џејмс I била пропишана смртна казна за секоја личност која се служи со духови и магија, дури и кога не прави никаква видлива штета.³⁹

Со прогонот на народните исцелители, на жената ѝ било одземено правото на емпириско знаење за билките и лековитите средства, кое се акумулирало и пренесувало од

³⁹ Со указот на Џејмс I пропишана е смртна казна за сите кои се служат со „духови и магија“, дури и кога не правеле никаква видлива штета. Тој указ подоцна станува основа за прогонот на вештерките во американските колонии.

генерација на генерација и чијашто загуба го попловила патот за нов облик на оградување. Тоа било време на подем на професионалната медицина, која пред „ниските класи“ кренала непремостив сид на научно знаење, непристапно и туѓо, и покрај неговите исцелителски претензии (Ehrenreich and English 1973; Starhawk 1997).

Потиснувањето на народното исцелителство и „вештерките“ во корист на лекарите го поставува прашањето за улогата која развојот на модерната наука и научниот светоглед ја имал во подемот и падот на ловот на вештерките. На тоа прашање му се приоѓа од две различни стојалишта.

Од една страна е теоријата која потекнува од просветителството, според која напредокот на научниот рационализам бил клучниот фактор за прекин на прогонот. Во верзијата на Џозеф Клејтс (Joseph Klaitz, 1985), таа теорија смета дека новата наука го преобразила интелектуалниот живот и поттикнала нов скептицизам „прикажувајќи го универзумот како саморегулирачки механизам, во кој директната и непрекината божествена интервенција е непотребна“ (стр. 162). Меѓутоа, Клејтс признава дека истите судии кои во половината на 17 век ги прекинале судењата на вештерките, никогаш не ја довеле во прашање реалноста на вештерството. „Ниту во Франција, ниту на кое било друго место, судиите кои ставиле крај на ловот на вештерки не кажале дека вештерки не постојат. Како и Њутн и други научници од тоа време, тие и понатаму ја прифаќале натприродната магија како нешто теоретски одржливо“ (*Ibid.*: 163).

Всушност, не постојат докази дека новата наука имала ослободувачки ефект. Механицистичкиот поглед на природата, кој се појавил со подемот на модерната наука, „го ослободил светот од магија“. Но нема докази дека оние кои го промовирале некогаш кажале некој збор во одбрана на жените обвинети дека се вештерки. По тоа прашање, Декарт себеси се прогласил за агностик; други механицистички филозофи (како Џозеф Гланвил и Томас Хобс) силно го поддржувале ловот на вештерките. Она што ставило крај на ловот на вештерките (како што уверливо покажа Брајан Исли) било уништувањето на светот на вештерките и наметнувањето на општествената дисциплина која ја изискувал победоносниот капиталистички систем. Со други зборови, ловот на вештерките до крајот на 17 век престанал затоа што владејачката класа стекнала посилно чувство на сигурност во поглед на својата власт, а не затоа што се појавил попосветен поглед на светот.

Прашањето кое останува е дали подемот на модерниот научен метод може да се смета за причина за ловот на вештерките. Тоа гледиште најуверливо го изразува Кери Мерчант во својата книга *Смртта на природата* (*The Death of Nature*, 1980), која корените на прогонот на вештерките ги гледа во промената на парадигмата која ја донела научната револуција, а особено во подемот на картезијанската механицистичка филозофија. Според Кери Мерчант, таа промена го заменила органскиот поглед на светот, кој во природата, жените и земјата гледал мајки хранителки, со механички, кој ги деградирал на ниво на „расположливи ресурси“, отстранувајќи ги сите етички скрупули во поглед на нивното искористување (Merchant 1980: 127ff). Жената како вештерка, тврди Мерчант, била прогонувана како олицетворение на „дивата страна“ на природата, на сето она што во природата изгледало нескротливо, неконтролирано и оттаму спротивно на проектот на новата наука. Мерчант пронаоѓа докази за врската помеѓу прогонот на вештерките и подемот на модерната наука во делото на Френсис Бејкон, еден од славните татковци на новиот научен метод, и покажува како неговиот концепт на проучување на природата бил обликуван по примерот на испитувањето и мачењето на вештерките, така што при-

родата ја прикажувал како жена која треба да се покори, соголи и силува (Merchant 1980: 168–72).

Големата заслуга на приказот на Керолин Мерчант е во тоа што ја доведе во прашање претпоставката дека научниот рационализам бил носител на прогресот и што обрнато внимание на длабокото отуѓување кое модерната наука го создала помеѓу човечките битија и природата. Покрај тоа, таа го поврзува ловот на вештерките со уништувањето на опкружувањето, како и капиталистичката експлоатација на природниот свет со експлоатацијата на жените.

Меѓутоа, Мерчант го превидува фактот дека „органичниот светоглед“ кој елитата на преднаучна Европа го прифатила, оставал простор за ропство и истребување на еретиците. Знаеме и дека претензиите за технолошка доминација над природата и присвојувањето на женските креативни моќи прифатиле различни космолошки рамки. Ренесансните волшебници не биле ништо помалку заинтересирани за таквите цели,⁴⁰ додека Њутновата физика своето откритие на гравитациските сили не го должела на механицистичкото туку на магиското сфаќање на природата. Покрај тоа, кога на почетокот од 18 век модата на филозофскиот механицизам почнала да стивнува, се појавиле нови филозофски правци кои ја нагласувале вредноста на „чувствата“, „сензибилитетот“ и „страстите“, и притоа повторно биле лесно интегрирани во проектот на новата наука (Barnes and Shapin 1979).

Треба да имаме предвид и дека интелектуалното губилиште кое го поддржувало прогонот на вештерките не било директно преземено од страниците на филозофскиот рационализам. Тоа повеќе бил транзициски феномен, еден вид идеолошка крпеница која се развила под притисок на задачата која требала да се изврши. Во него елементите на фантастичниот свет на средновековното христијанство, рационалистичките аргументи и модерните бирократски судски процедури биле комбинирани на ист начин на кој во ковањето на нацизмот се помешале, од една страна, култот на науката и технологијата, а од друга, сценариото за обнова на архаичниот, митски свет на крвни врски и предмоне-тарни односи.

На тоа укажува Паринето, кој забележува дека ловот на вештерките е класичен пример (за жал, не и последен) за тоа како во историјата на капитализмот, „чекор наназад“ всушност значи чекор напред, кога станува збор за создавањето услови за акумулација на капиталот. Имено, со измислувањето на ѓаволот, инквизиторите го потиснале популарниот анимизам и пантеизам, и на многу поцентрализиран начин го рedefинирале местото и дистрибуцијата на моќ во космосот и општеството. На тој начин, парадоксално (според Паринети), ѓаволот во ловот на вештерките делувал како вистински божји слуга; бил фактор кој најмногу придонел за отворање на патот на новата наука. Како и судскиот извршител или божјиот таен агент, ѓаволот во светот внел ред, исфрлувајќи ги од него конкурентските влијанија и повторно афирмирајќи го бог како единствен владетел.

⁴⁰ Во есејот „Outrunning Atlanta: Feminine Destiny in Alchemical Transmutations“, Ален и Хабс пишуваат:

„Еден чест симболизам во алхемичарските дела укажува на опседнатост со извртување, па дури и укинување, на женската хегемонија над процесот на биолошката креација. Тоа посакувано овладување е претставено и во приказите како оној на Зевс кој ја раѓа Атина од својата глава... или Адам кој ја раѓа Ева од своите гради. Алхемичарот кој го олицетворува примордијалниот стремеж за контрола над природниот свет не посакува ништо помалку од магијата на мајчинството... Оттаму и големиот алхемичар Парацелзус потврдно одговорил на прашањето „Дали во уметноста и природата е можно човек да се роди надвор од телото на жената и мајката природа?“ (Allen and Hubbs 1980: 213).

Тој толку успешно ја консолидирал божјата контрола над човечките односи што, за само еден век, со напредокот на Њутновата физика, бог ќе може да се повлече од светот и мирно, оддалеку, да го надгледува неговото функционирање слично на часовнички механизам.

Оттаму, рационализмот и механицизмот не биле *непосредни* причинители на прогонот, иако придонеле во создавањето свет посветен на експлоатација на природата. Што е уште поважно, зад започнувањето на ловот на вештерките стоела потребата на европските елити да го искоренат целиот облик на постоење кој, од доцниот среден век, почнал да ја загрозува нивната политичка и економска моќ. Кога таа задача била остварена - кога општествената дисциплина била повторно воспоставена, а хегемонијата на владејачката класа консолидирана - ловот на вештерките завршил. Верувањето во вештерството дури можело да стане предмет на потсмев, оценето како празноверие и наскоро исфрлено од сеќавањето.

Тој процес започнал на крајот од 17 век, ширум Европа, иако во Шкотска на вештерките им се судело уште три децении. Уште еден фактор кој придонел за завршување на ловот на вештерките бил фактот дека владејачката класа почнала да ја губи контролата над нив, наоѓајќи се под удар на сопствената репресивна машина, со оглед дека обвиненијата почнале да погаѓаат и нејзини припадници. Миделфорт пишува како во Германија,

„пламенот почнал да досега сè поблизу до имињата на луѓе кои имале високи позиции и голема моќ; судиите престанале да веруваат во признанијата и паниката почнала да попушта...“ (Midelfort 1972: 206)

И во Франција последниот бран судења предизвикал широки општествени немири: слуги обвинувале господари, деца родители, мажи своите жени. Во такви околности, круната одлучила да интервенира, а Колбер ја проширил париската јурисдикција на цела Франција за да се стави крај на прогонот. Донесен е нов закон, во кој вештерството не се ни споменува (Mandrou 1968: 443).

Исто како што државата го започнала ловот на вештерките, така и разни влади, една по една, почнале да преземаат иницијатива за негово прекинување. Од средината на 17 век, правени се напори да се изгасне судската и инквизициска ревност. Една од непосредните последици била тоа што бројот на „обични злосторства“ одеднаш се мултиплицирал (*Ibid.*: 437). Како што ловот на вештерки згаснувал, во Англија, помеѓу 1686 и 1712, бројот на апсења заради грабежи и оштетување имот (особено заради палење амбари, куќи и плевни) забележал огромен раст (Kittredge 1929: 333), при што во законските книги влегле и нови злосторства. Богохулењето станало казнив престап - во Франција било пропишано отсекување на јазикот по шестото судење за богохулење - како и сквернавењето (навредувањето реликвии и кражбата на осветен леб). Пропишани биле и нови ограничувања во продажбата на отрови; приватната употреба била забранета, продажбата дозволена само со официјална дозвола, а трујачите ги чекала смртна казна. Сето тоа укажува дека новиот општествен поредок дотогаш успешно се консолидирал, со оглед дека злосторствата биле идентификувани и казнувани како такви, без повикувања на натприродното. Според зборовите на еден француски парламентарец:

„Вештерките и волшебниците повеќе не се осудуваат, прво затоа што вештерството е тешко да се докаже, а второ, затоа што таквите обвиненија се користеа

за да се нанесе штета. Мораше да престанат да бидат обвинувани за неодреденото со цел да бидат обвинети за одреденото.“ (Mandrou 1968: 361)

Кога субверзивниот потенцијал на вештерството бил уништен, практикувањето магија можело дури и да се дозволи. По завршувањето на ловот на вештерките, многу жени продолжиле да се издржуваат со гатање, продавање амајлии и практикување други облици магија. Како што Пјер Бејл (Pierre Bayl) пишувал во 1704, „во многу француски провинции, во Савоја, Бернскиот кантон и многу други делови од Европа... нема село или селце, колку и да е мало, во кое некоја не се смета за вештерка“ (Erhard 1963: 30). Во Франција од 18 век, интерес за вештерството се развил и меѓу градското благородништво - кое било исклучено од производството и чувствувало дека неговите привилегии би можеле да бидат загрозени - кое својата желба за моќ ја задоволувало со магиски вештини (*Ibid.*: 31–32). Но властите повеќе не биле заинтересирани за прогон на таквите практики, наместо тоа, повеќе биле склони вештерството да го гледаат како производ на незнаење и пореметена имажинација (Mandrou 1968: 519). До почетокот на 18 век, европската интелигенција почнала дури и да се перчи со својата стекната просветленост и самоуверено продолжила да пишува нова историја на ловот на вештерките, отфрлувајќи го како производ на средновековното празноверие.

Сепак, баучот на вештерките продолжил да ја прогонува имажинацијата на владејачката класа. 1871 година, париската буржоазија инстинктивно му се вратила со цел да ги демонизира женските учеснички на Комуна, обвинувајќи ги дека сакаат да го запалат Париз. Всушност, речиси е сигурно дека моделот за морничавите приказни и слики кои буржоаскиот печат ги користел во создавањето на митот за *petroleuses* (оние кои подметнуваат пожари со петролеј) потекнувал од репортажот на ловот на вештерките. Како што опишува Едит Тома (Edit Thomas), непријателите на Комуната раскажувале како илјадници пролетерки талкаат по улиците на градот (како вештерки), деноноќно, со кантички полни керозин и натписот „B.P.B“ („bon pour bruler“, добро за потпалување), наводно следејќи ги инструкциите кои ги добиле, во големиот заговор Париз да се претвори во пепел пред продорот на војската од Версај. Тома пишува како „*petroleuses* можеле да се видат насекаде. Во деловите од градот окупирани од версајската војска доволно било жената да биде сиромашна и бедно облечена, да носи корпа, кутија или шише млеко, за да биде осомничена“ (Thomas 1966: 166–67). Стотици жени биле произволно погубени, истовремено оцрнувани од буржоаскиот печат. Како и вештерката, *petroleuse* била опишувана како постара жена со суров, див изглед и разбушавена коса. Во раката носела кантичка со течност со која ги извршувала своите злодела.⁴¹

⁴¹ За приказот на *petroleuse*, види Albert Boime, *Art and the French Commune* (1995: 109–111; 196–99) и Rupert Christiansen, *Paris Babylon: The Story of the Paris Commune* (1994: 352–53).

Табели

Сметка за едно судење во шкотскиот град Киркалди од 1636 (Robbins 1959: 114)

Фунти	Шилинзи	Пени
-------	---------	------

За десет товари јаглен, за нивно палење, пет марки или | 3 | 6 | 8 За едно буре катран || 14
| За сукно за нивната облека | 3 | 10 | За нејзино кроење || 8 | За одење по земјопоседникот
во Финмаут кој треба да го води судењето | | 6 | За трудот на целатот | 8 | 14 | За неговите
трошоци || 16 | 4

5. Колонизацијата и христијанизацијата:

XXXXXXXXXX X XXXXXXXXXXXXXXX XXX XXXXXXXX XXXXX

„...велат дека сме дошле на овој свет за да го уништиме. Велат дека ветриштата уриваат куќи и соборуваат дрва, а оганот ги пали, но дека ние сè проголтуваме, дека ја јадеме земјата, менуваме текот на реките, никогаш немаме мир, не знаеме за воздишка, туку дека постојано брземе наваму-натаму, барајќи злато и сребро, никогаш задоволни, а потоа се коцкаме со тоа, војуваме, убиваме едни со други, пљачкуваме, колнеме, никогаш не ја кажуваме вистината и дека сме ги лишиле од средствата за живот. И на крај, го проколнуваат морето кое на земјата исфрлило толку зли и сурови деца.“ (Girolamo Benzoni, *Historia del Mondo Nuovo*, 1565)

„...совладани од измачувањето и болката (жените) беа присилени да признаат дека обожувале *huacas* (свети места)... Се жалеа, 'Во овој живот, ние жените... сега сме христијанки; можеби тогаш треба да се обвинуваат свештениците ако ние, жените, ги обожуваме планините, ако бегаме во ридовите и во *puna* (висорамнина), со оглед дека за нас овде нема правдина'.“ (*Felipe Guaman Poma de Ayala, Nueva Chronica y Buen Gobierno*, 1615)

Вовед

Историјата на телото и ловот на вештерките кои ги прикажав, почиваат на претпоставката која сумирано ја изразуваат „Калибан и вештерката“, ликовите од *Луњата* кои го симболизираат отпорот на американските Индијанци кон колонизацијата.¹ Претпоставката е континуитетот помеѓу потчинувањето на населението на Новиот свет и народите

¹ Всушност, Сикорас - вештерката - не станала дел од имагинацијата на латиноамериканските револуционери, како што тоа бил случај со Калибан; таа и понатаму е невидлива, како што долго време била и борбата на жените против колонизацијата. Кога станува збор за Калибан, она што тој го претставува е добро опишано, во еден негов мошне влијателен есеј, од страна на кубанскиот писател Роберто Фернандез Ретамар (Roberto Fernandez Retamar 1989:5-21):

„Наш симбол не е Ариел... туку Калибан. Тоа е нешто што ние, местичките жители на истите острови на кои живеел и Калибан, го гледаме прилично јасно. Просперо ги освоил нашите острови, убил нашите предци, го сторил Калибан роб и го научил на својот јазик за тој да може да го разбира. Што друго можел Калибан да направи освен да го употреби истиот тој јазик - денес друг нема - за да го проколне...? Од Тупак Амару... Тусен-Лувертир (Toussaint-Louverture), Симон Боливар... Хосе Марти (Jose Marti)... Фидел Кастро... Че Гевара... Франц Фанон (Frantz Fanon) - што е нашата историја, нашата култура ако не историјата и културата на Калибан?“ (стр. 14).

На оваа тема, види и Маргарет Пол Џозеф (Margaret Paul Joseph), која во *Caliban in Exile* (1992) пишува: „Просперо и Калибан ни даваат силна метафора на колонијализмот. Еден изданок на тоа толкување е и апстрактната положба на тоа да се биде Калибан, жртва на историјата, исфрустрирана од свеста за својата крајна беспомошност. Во Латинска Америка, името е присвоено на попозитивен начин, бидејќи Калибан

на Европа, особено жените, при преминот во капитализам. Во обата случаи присутни се присилно отстранување на цели заедници од земјата, масовно осиромашување и кампањи на „христијанизирање“ кои ја уништиле автономијата на луѓето и комуналните односи. Исто така постои и постојано заемно потхранување, при кое разни облици на угнетување развиени во Стариот свет се пренесувале во Новиот свет, а потоа повторно биле увезувани во Европа.

Разликите не смеат да се потценуваат. До 18 век, благодарение на дотокот на злато, сребро и други ресурси од Америка во Европа, се развила нова интернационална поделба на трудот, која го поделила новиот глобален пролетаријат со помош на различните класни односи и системи на дисциплина, на тој начин означувајќи го почетокот на често конфликтните истории внатре работничката класа. Но сличностите во третманот на кој популациите на Европа и Америка биле изложени се доволно големи за да ја откријат едната и единствена логика која управувала со развојот на капитализмот, како и структурниот карактер на злосторствата починети во тој процес. Еден од највпечатливите примери е проширувањето на ловот на вештерките на американските колонии.

Прогонот на жените и мажите на основа на обвинение за вештерство е појава со која во минатото главно се занимаваа историчарите ограничени на Европа. Единствен исклучок од тоа правило се судењата на вештерките во Салем, кои останаа во центарот на вниманието на истражувачите на ловот на вештерките во Новиот свет. Меѓутоа, денес е прифатено дека тие обвиненија за обожување на ѓаволот имале клучна улога и во колонизацијата на американските староседелци. Два текста, од особено значење за таа тема, мораат да се споменат како основа за мојата расправа во ова поглавје. Првиот е книгата на Ајрин Силверблат, *Месечината, Сонцето и вештерките* (Irene Silverblatt, *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, 1987), студија за ловот на вештерките и редефинирањето на односите во општеството на Инките и колонијално Перу, која (колку што мене ми е познато) е првата која на англиското говорно подрачје ја реконструира историјата на андските жени кое биле прогонувани како вештерки. Вториот е книгата на Лучијано Паринето, *Вештерките и моќта* (Streghe e Potere, 1998), збирка есеи кои го документираат влијанието на ловот на вештерките во Америка на судењата на вештерките во Европа, меѓутоа проследени со авторовото инсистирање дека прогонот на вештерките бил родово неутрален.

Обете дела покажуваат дека во Новиот свет, ловот на вештерките бил *свесна стратегија на власта за воведување терор*, со цел кршење на колективниот отпор, замолчување на цели заедници и втурнување на нивните членови во меѓусебни пресметки. Тоа била и стратегија за оградување, која, во зависност од контекстот, можела да значи оградување на земјата, телото или општествените односи. Пред сè, исто како и во Европа, ловот на вештерките бил средство за дехуманизација и, како такво, парадигматски облик на угнетување кој требало да го оправда поробувањето и геноцидот.

Ловот на вештерките не го уништил отпорот на колонизираниите. Благодарение пред сè на борбата на жените, врските на американските Индијанци со земјата, локалните религии и природата го преживеале прогонот и повеќе од пет века служеле како извор на антиколонијалниот и антикапиталистички отпор. Тоа е исклучително важно и за нас, во

таму ги претставува масите кои се стремат кон востание против угнетувањето од страна на елитата“ (1992: 2).

време на обновениот напад врз ресурсите и облиците на живеење на староседелските популации ширум планетата; имено, денес мораме одново да согледаме како конквистадорите настојувале да ги покорат оние кои ги колонизирале и што им овозможило на овие вторите да ги осуетат нивните планови и, покрај уништувањето на нивниот општествен и физички универзум, да создадат нова историска реалност.

Раѓањето на канибалите

Кога Колумбо отпловил кон „Индите“, ловот на вештерките во Европа сè уште не бил масовна појава. Меѓутоа, употребата на обојувањето на ѓаволот како оружје за напад на политичките непријатели и оцрнување на цели популации (како што се муслиманите и Евреите) веќе била вообичаена меѓу елитата. Освен тоа, како што пишува Сејмур Филипс, во рамки на средновековна Европа се развило „прогонувачко општество“, поттикнато од христијанскиот милитаризам и нетолеранција, кое во „Другиот“ главно гледало мета за напад (Seymour Phillips, 1994). Оттаму, не зачудува што „канибал“, „неверник“, „варварин“, „чудовишни раси“ и обожаватели на ѓаволот биле „етнографските модели“ со кои Европејците „зачекориле во новата ера на експанзија“ (*ibid.*, стр. 62); имено, тие послужиле како филтер низ кој мисионерите и конквистадорите ги толкувале културите, религиите и сексуалните обичаи на народите со кои се среќавале.² Други обележја на културите придонеле за измислувањето „Индијанци“. Најжигосани биле нивната „голоотија“ и „содомијата“ - што веројатно било и проекција на потребата на Шпанците за работна сила - што требало да значи дека американските Индијанци се наоѓаат во животинска состојба (па оттаму и можноста да бидат претворени во товарни животни), иако некои извештаи, како дополнителен знак за нивната бестијалност, го нагласувале нивниот обичај сè да делат и „даваат сè што имаат во замена за нешта со мала вредност“ (Hulme 1994: 198).

Дефинирањето на американските староседелци како канибали, следбеници на ѓаволот и содомити, ја поддржувало фикцијата според која освојувањето на Америка не било само неконтролирана потрага по злато и сребро, туку мисија за покрстување, тврдење кое во 1508 ѝ помогнало на шпанската круна да добие папски благослов и целосна власт над црквата во Америка. Покрај тоа, во очите на светот, а веројатно и во очите на самите колонизатори, тој изговор ги отстранил сите санкции за злоделата кои ќе ги извршат над „Индијанците“, на тој начин служејќи како дозвола за убивање, без оглед на однесувањето на идните жртви. И навистина, „Камшикот, бесилките, столбовите на срам, затворањата, мачењата, силувањето и своеволното убивање станале стандардни оружја за наметнување на работната дисциплина“ (Cockcroft 1990: 19).

Меѓутоа, во првата фаза, сликата на колонизираниите луѓе како следбеници на ѓаволот можела да постои паралелно со попозитивниот, па дури и идиличен, приказ на „Индијанците“ како на невини и великодушни битија кои живеат „слободни од макотрпна работа

² Во својот извештај од островот Хиспаниола, Франциско Лопез де Гомара (Francisco Lopez De Gomara), во неговата *Historia General de Las Indias* (1551), можел со крајна сигурност да изјави дека „главниот бог кој го имаат на овој остров е ѓаволот“, како и тоа дека ѓаволот живеел меѓу жените (de Gomara: 49). Слично на тоа, петтата книга на *Historia* (1590) на Акоста, во која дискутира за религијата и обичаите на жителите на Мексико и Перу, посветена е на разните облици на кои тие народи го обожувале ѓаволот, вклучувајќи го и принесувањето човечки жртви.

и тиранија“, што евоцирало на митското „Златно доба“ или рајот на земјата (Brandon 1986: 6–8; Sale 1991: 100–101).

Таа слика можеби била книжевен стереотип или, како што, меѓу другите, укажува Роберто Ретамар (Roberto Retamar), тоа била реторичка противтежа на сликата за „дивјакот“, изразувајќи ја неспособноста на Европејците народите кои ги сретнувале да ги согледуваат како вистински човечки битија.³ Но тоа оптимистичко гледиште исто така се поклопува со периодот на освојувањето (помеѓу 1520-1540), кога Шпанците сè уште верувале дека староседелското население може лесно да се преобрати и покори (Cervantes 1994). Тоа било време на масовно покрстување, кога „Индијанците“ со многу ревност биле наговарани да ги променат своите имиња и напуштат старите богови и сексуални обичаи, особено полигамијата и хомосексуалноста. Голоградите жени биле присилувани да се покријат, мажите кои носеле само skutник околу појасот морале да облечат панталони (Cockcroft 1983: 21). Но во тоа време, борбата против ѓаволот се состоела главно од палење на локалните „идоли“, иако францисканскиот свештеник Хуан де Зумарага (Juan de Zumarraga), помеѓу 1536 (кога во Јужна Америка стигнала Инквизицијата) и 1543, извел пред суд и наклада запалил многу политички и верски лидери од централно Мексико.

Меѓутоа, како што освојувањето продолжувало, исчезнал просторот за какво било прилагодување. Наметнувањето власт над луѓето не е можно без нивна деградација до точката која го исклучува секој облик на идентитет. Оттаму, и покрај раните проповеди за добродушниот народ Таино (Карибите), во погон била ставена идеолошката машинерија, покрај воената, која колонизираниите народи ги прикажувала како „валкани“ и демонски битија кои ги практикуваат сите видови грозотии, при што истите злосторства кои претходно биле припишувани на недостатокот од верско образование - содомијата, канибализмот, инцестот, другополовото облекување - сега биле третирали како доказ дека „Индијанците“ се под власт на ѓаволот и дека со полно право можат да им се одземаат земјата и животите (Williams 1986: 136–137). Во однос на таа промена на сликата, Фернандо Сервантес во својата книга *Ѓаволот во Новиот свет*, пишува:

„Пред 1530 година, било тешко да се предвиди кое од тие гледишта ќе преовлада. Меѓутоа, до средината на 16 век, триумфот го однело негативното гледиште на американските староседелски култури, а неговото влијание како густа магла ги обвило сите официјални и неофицијални изјави по тоа прашање.“ (Cervantes, *The Devil in The New World*, 1994)

Врз основа на историите на „Индите“ објавени во тоа време - како што се оние на Де Гомара (De Gomara, 1556) и Акоста (Acosta, 1950) - би можело да се претпостави дека таа промена на перспективата ја поттикнала и средбата на Европејците со империјалистичките

³ „Сликата на кариб/канибал“, пишува Ретамар, „е спротивставена на една друга, онаа која може да се најде во списите на Колумбо, каде што тој пишува за американскиот човек: Аруако од Големите Антили - Таино, пред сè - кого го опишува како мирољубив, благ, па дури и како плашлив и кукавички. Обете визии за американскиот домородец вртоглаво ќе кружат низ Европа... Таино ќе прерасне во рајски жител на утопискиот свет... Од друга страна, Кариб ќе стане канибал - човекојадец, бестијален човек, сместен на работ на цивилизацијата, со кого мора да се води борба на живот и смрт. Но тие две слики се помалку контрадикторни отколку што изгледа на прв поглед“. Секоја слика одговара на некоја колонијална интервенција - која себеси си го доделува правото да ги контролира животите на домородното население на Карибите - за која Ретамар смета дека продолжува и денес. Потврда за сродноста помеѓу тие две слики Ретамар гледа и во фактот дека и благиот Таино и страшниот Кариб биле истребени (*ibid*: 6-7).

држави на Ацтеките и Инките, чијашто репресивна машина ја вклучувала и практиката на човечко жртвување (Martinez et al 1976). Во книгата *Historia Natural Y Moral de Las Indias*, која во 1950 во Севилја ја објавил езуитот Хозе де Акоста (José de Acosta), живописно е опишана одвратноста која кај Шпанците ја предизвикувале масовните жртвувања, особено кај Ацтеките, кои вклучувале илјадници млади личности (воени заробеници или купени деца и робови).⁴ Сепак, кога го читаме извештајот на Бартоломеј де лас Касас (Bartolomé de las Casas) за уништувањето на Индите, или кој било друг извештај за освојувањето на Америка, се прашуваме зошто Шпанците биле толку шокирани со таа практика кога и самите не се сакалдисувале да извршат неописиви злодела во име на бога и златото и, според Кортес, во 1512 година, да масакрираат 100.000 луѓе само да за да го освојат Теночтитлан (Cockcroft 1983: 19).

Слично на тоа, канибалистичките ритуали откриени во Америка, кои се истакнуваат во записите од времето на освојувањето, сигурно не се разликувале премногу од медицинските практики раширени во Европа во тој период. Во 16, 17, па дури и во 18 век, пиењето човечка крв (особено крв од личности кои умреле од насилна смрт) и мумифицирањето на телесните течности добиени со држење на човечкото месо во разни раствори, биле вообичаени лекови за епилепсија и други болести во многу европски земји. Покрај тоа, тој вид канибализам, кој „вклучувал човечко месо, крв, срце, череп, коскена срж и други делови од телото, не бил ограничен само на маргинализираните групи во општеството туку се практикувал и во највисоките кругови“ (Gordon-Grube 1988: 406–407).⁵ Оттаму, новото ужаснување кое Шпанците го почувствувале кон староседелските популации, по 1550-те, не може да се припише на културниот шок, туку мора да се согледа како одговор својствен на логиката на колонизацијата, која нужно мора да ги дехуманизира оние кои сака да ги колонизира истовремено плашејќи се од нив.

Колку таа стратегија била успешна се гледа и по леснотијата со која Шпанците ја рационализирале високата стапка на смртност предизвикана од епидемиите кои го погодиле регионот по освојувањето, што го толкувале како божја казна за бестијалното однесување на Индијанците.⁶ 1550 година, во Валјадолид, се развила и дебата помеѓу Бартоломеј де лас Касас и шпанскиот судија Хуан Гинес де Сепулведа (Juan Ginés de Sepúlveda) за тоа дали „Индијанците“ треба или не треба да се сметаат за човечки суштества, која би би-

⁴ Принесувањето човечки жртви сочинува голем дел од извештајот на Акоста за религиозните обичаи на Инките и Ацтеките. Тој опишува како во Перу биле жртвувани триста или четиристотини деца, на возраст од две до пет години - што било „duro e inhumano espectáculo (тешка и сурова глетка)“, според неговите зборови. Меѓу другото, го опишува и жртвувањето на седумдесет шпански војници заробени во битка во Мексико, и како и де Гомара, со крајна сигурност тврди дека тие убиства биле дело на ѓаволот (стр. 250ff).

⁵ Медицинските лица од Нова Англија препишувале лекови „направени од човечки лешеве“. Меѓу најпопуларните, кој и нашироко се препорачувал како лек за сите болести, бил „Мумија“, препарат направен од некој остаток од леш, исушен или балсамиран. Кога станува збор за пиењето човечка крв, Гордон-Грубер (Gordon-Gruber) пишува дека „привилегија на целатот била да ја продава крвта на криминалците на кои им ги отсекол главите. Се давала додека уште била топла, на епилептичари и други муштерии, кои во толпата чекале на местото на погубувањето, со лончиња во рака“ (1988: 407).

⁶ Валтер Л. Вилијамс (Walter L. Williams) пишува: „На Шпанците не им било јасно зошто Индијанците подлегнуваат на болести, туку во тоа гледале знак на божјата намера да ги искорени неверниците. Овие заклучува: „Бог не дозволил да бидат уништени без причина. И не се сомневам дека заради нивните гревови бог наскоро ќе заврши со нив“. Потоа, во писмо до кралот, во кое ги осудува Маите затоа што прифаќаат хомосексуално однесување: „Сакам да го напоменам тоа со цел уште посилено да ја нагласам вината заради која бог ги казнува Индијанците, како и причината зошто не ја добија неговата милост“ (Williams 1986: 138).

ла незамислива без претходната кампања во која тие биле прикажувани како животни и демони.⁷

Бројните илустрации со сцени од животот во Новиот свет, кои почнале да кружат низ Европа од втората половина на 16 век, со мноштво голи тела и канибалистички гозби, слични на вештерските сабати, на кои главни деликатеси биле човечки глави и екстремитети, го довршиле тој процес на деградација. Подоцнежен пример на тој книжевен жанр е *Le Livre des Antipodes* („Книгата за Антиподите“, 1630), на Јохан Лудвиг Готфрид (Johann Ludwig Gottfried), која прикажува голем број грозни слики: жени и деца како јадат човечки изнутрици или канибалска заедница собрана околу ражен која јаде раце и нозе додека гледа како други човечки остатоци сè уште се печат. Порани придонеси кон културното производство на американските Индијанци како бестијални суштества се илустрациите од книгата *Les Singularitez de la France Antarctique* („Специфичностите на антарктичка Франција“, Париз, 1557), од францускиот францисканец Андре Теве (André Thevet), фокусирана на човечкото черечење, готвење и канибалските гозби; тука е и книгата на Ханс Штаден (Hans Staden), *Wahrhaftige Historia* („Веродостојна историја“, Марбург, 1557), во која авторот го опишува своето заробеништво меѓу бразилските канибалски индиоси (Parinetto 1998: 428).

Експлоатацијата, отпорот и демонизацијата

До пресврт во антииндијанската пропаганда и антиидолатриската кампања, кои го следеле процесот на колонизацијата, дошло во втората половина од 16 век со одлуката на шпанската круна во американските колонии да воведо многу построг систем на експлоатација. Таа одлука била мотивирана од кризата на „економскиот грабеж“ воведена по освојувањето, во која акумулацијата на богатството повеќе зависела од присвојувањето на „индијанските“ вишоци на добра отколку од директната експлоатација на нивниот труд (Spalding 1984; Steve J. Stern 1982)/ Сè до втората половина од 16 век, и покрај масакрите и експлоатацијата врз основа на системот на *encomienda*, Шпанците не ја нарушиле целосно самодоволната економија која ја затекнале во колонизираниите подрачја. Наместо тоа, во акумулацијата на богатството се потпираше на системот на данок кој го вовеле Ацтеките и Инките, во кој посебно именувани поглавари (*caciquez* во Мексико, *kuracas* во Перу) им давале одредени квоти добра и работна сила кои наводно биле компатибилни со опстанокот на локалните економии. Данокот кој Шпанците го извлекувале бил многу поголем од она што Ацтеките или Инките некогаш го барале од оние кои ги покориле: но тоа повторно не можело да ги задоволи нивните барања. До половината на 16 век, востановиле дека им е сè потешко да обезбедат доволно работна сила како *obrajes* (работилници за производство на добра наменети за меѓународниот пазар), така и за експлоатацијата на неодамна откриените рудници на сребро и жива, како што се легендарните рудници во Потоси (Боливија).⁸

Потребата од староседелските популации да се исцеди што повеќе труд во голема мера извирала од ситуацијата дома, каде што шпанската круна буквално пливала во аме-

⁷ Теоретската основа на аргументацијата на Сепулведа во прилог на поробувањето на Индијанците била Аристотеловата доктрина за „природното ропство“ (Hanke 197: 16ff).

⁸ Рудникот е откриен 1545 г., пет години пред дебатата помеѓу Лас Казас и Сепулведа.

риканско злато, кое купувало храна и добра кои повеќе не се произведувале во Шпанија. Згора на тоа, ограбеното богатство ја финансирало територијалната експанзија на Круната во Европа. Тоа до толкава мера зависело од постојаниот прилив на сребро и злато од Новиот свет што до средината на 16 век Круната била подготвена да ја намали моќта на *encomenderos* за да присвои најголем дел од индијанскиот труд заради ископувањето сребро наменето за Шпанија.⁹ Но отпорот кон колонизацијата бил сè поголем (Spalding 1984: 134–135; Stern 1982).¹⁰ Како одговор на таа закана, објавена им е војна на староседелските култури на Мексико и Перу, отворајќи го патот за драконско интензивирање на колонијалната власт.

Во Мексико таа војна почнала во 1562, кога на иницијатива на провинцијалот Диего де Ланда (Diego de Landa) започнала антиидолатриска кампања на Јукатан, во кој воја повеќе од 4.500 луѓе биле заробени и брутално мачени под обвинение дека принесуваат човечки жртви. Потоа биле подложени на добро оркестрирано јавно казнување, кое завршило со уништување на нивните тела и нивниот морал (Clendinnen 1987: 71–92). Казните биле толку сурови (камшикување до крв, години робување во рудници) што многу луѓе умреле или биле онеспособени за работа; некои побегнале од своите домови, а некои се уби-ле, така што работата била запрена, а локалната економија сериозно нарушена. Меѓутоа, прогонот кој го започнал Ланда послужил како темел за новата колонијална економија, бидејќи на локалното население му покажал дека Шпанците се решени да останат и дека владеењето на старите богови е завршено еднаш засекогаш (*Ibid.*: 190).

И во Перу првиот општ напад врз дијабелизмот уследил во шеесеттите години од 16 век, паралелно со подемот на движењето Таки Онкој (Taki Onqoy),¹¹ милитантно домородно движење кое проповедало против колаборација со Европејците и во прилог на панандски сојуз на локалните богови (*huacas*) кој ќе стави крај на колонизацијата. Претрпениот пораз и сè поголемата смртност, Такионкосите ги припушувале на одрекувањето од локалните богови и ги охрабрувале луѓето да ја отфрлат христијанската религија, како и имињата, храната и облеката кои ги добиле од Шпанците. Ги поттикнувале и да одбиваат да плаќаат данок и работат за Шпанците, како и „повеќе да не носат кошули, шешири, сандали или која било друга облека од Шпанија“ (Stern 1982: 53). Доколку постапат така - ветувале - оживеаните *huacas* ќе го променат светот и ќе ги уништат Шпанците така што на нив ќе пратат болести и поплават нивните градови, а океанот ќе се крене и ќе го избрише секое сеќавање на нивното постоење (Stern 1982: 52–64).

Заканата на Такионкосите била сериозна, со оглед дека повикувала на панандско обединување на *huacas*, со што движењето го означило почетокот на создавањето на нов

⁹ Во средината од 16 век, опстанокот на Шпанската круна толку зависел од американското богатство - за да може да ги исплати платениците кои се бореле во војните - што ги одземала и товарите со богатство кои пристигнувале на приватни бродови. Тие обично дома ги носеле заштедените пари на учесниците на походите кои планирале да се повлечат во Шпанија. Оттаму, во текот на многу години, пламтел судир помеѓу иселениците и Круната, кој резултирал со тоа на првите да им биде ограничено правото на акумулирање богатство.

¹⁰ Впечатлив опис на тој отпор се наоѓа во книгата на Енрике Маер (Enrique Mayer), *Tribute to the Household* (1982), во делот кој зборува за познатите *visitas* при кои *encomenderos* утврдувале колку секоја заедница им должи ним и на Круната. Во андските планински села, часови пред нивното доаѓање, ја забележувале колоната од коњаници, по што многу од младите бегале од селото, децата се прераспределувале по различни домови, а залихите се криеле.

¹¹ Името Таки Онкој (Taki Onqoy) се однесува на трансот во кој паѓале учесниците во движењето.

идентитет способен да ги надмине поделбите засновани на традиционалната организација *ayullus* (семејни единици). Според зборовите на Стерн, тоа било првпат народите од Андите да почнат себеси да се гледаат како еден народ, како „Индијанци“ (Stern 1982: 59), така што движењето брзо се ширело, „на север сè до Лима, на исток до Куско и преку висорамнините на југ до Ла Паз, во денешна Боливија“ (Spalding 1984: 246). Одговорот уследил на црковниот собор во Лима, одржан 1567, на кој е одлучено дека свештениците треба да ги „искоренат безбројните празноверија, церемонии и дијаболични обреди на Индијанците. Исто така треба да го жигосаат пијанчењето, да ги апсат врачевите и пред сè да ги откриваат и уништуваат светилиштата и талисманите“ поврзани со обожувањето на локалните божества (*huacas*). Тие препораки биле повторени на синодот во Кито (Еквадор) во 1570, на кој уште еднаш е укажано дека „познатитерачи... ги чуваат *huacas* и разговараат со ѓаволот“ (Hemming 1970: 397).

Huacas биле планините, изворите, камењата и животните во кои престојувале духовите на предците. Како такви, биле предмет на колективна грижа, негувани и почитувани меѓу сите за кои тоа била главната врска со земјата, како и со земјоделските практики од централно значење за економската репродукција. Жените им се обраќале, како што во некои делови од Јужна Америка се чини дека го прават и денес, за да обезбедат здрава летнина (Descola 1994: 191–214).¹² Нивното уништување или забраната за нивно обожување биле напад врз заедницата, врз нејзините историски корени, врз односот на луѓето со земјата и нивниот исклучително духовен однос со природата. Тоа го сфатиле и Шпанците, кои од средината на 16 век започнале со систематично уништување на сè што потсетувало на некаков предмет на обожување. Она што Клод Боден и Синди Пикасо го пишувале за антиидолатриската кампања која францисканците ја спроведуваа против Маите на Јукатан, важи и за остатокот од Мексико, исто како и за Перу:

„Биле уништувани идоли, палени биле храмови, а оние кои ги почитувале староседелските обичаи и принесувале жртви биле казнувани со смрт; фестивалите како што се гозбите, пеењето и танцувањето, како и уметничките и интелектуалните активности (сликањето, вајањето, набљудувањето на ѕвездите, хиероглифското писмо) - осомничени дека се инспирирани од ѓаволот - биле забранети, а оние кои се занимавале со тоа немилосрдно прогонувани.“ (Claude F. Baudez и Sydney Picasso 1992: 21)

Тој процес одел рака под рака со реформата која ја барала шпанската круна за да ја зголеми експлоатацијата на староседелската работна сила и олесни дотококот на богатство во своите ковчежи. За таа цел воведени се две мерки, обете поттикнати од антиидолатриската кампања. Прво, драстично е зголемена квотата на труд кој локалните поглавари

¹² Филип Дескола (Philippe Descola) пишува дека кај Ачуар, народ од горниот тек на Амазон, „нужниот услов за доброто градинарство зависи од директната, хармонична и постојана врска со Нунку, духот заштитник на градините“ (стр. 192). Тоа е она што секоја жена го прави кога на тревите и билките во својата градина им ги пее тајните песни и магиските враџби, „кои ги знае напамет“, повикувајќи ги да растат (*ibid.*: 198). Односот помеѓу жената и духот кој ја штити нејзината градина е толку интимен што кога таа ќе умре „нејзината градина заминува со неа, затоа што освен нејзината немажена ќерка, ниедна друга жена нема да се осмели да стапи во однос во кој самата не е упатена“. Кога се работи за мажите, „оттаму, тие се неспособни да ги заменат своите жени во случај на потреба... Кога некој маж ќе остане без која било жена (мајка, жена, сестра или ќерка) кога би ја обработувала градината и приготвувала храна, тој нема друг избор освен да се убие“ (*ibid.*: 175).

морале да го обезбедат за рудниците и *obrajes*, а воведувањето на новите правила е ставено под надзор на локалните претставници на Круната (*corregidore*), кои биле овластени да апсат и спроведуваат други облици на казнување во случај на непослушност. Понатаму, започната е програма на преселување (*reducciones*), во која поголемиот дел од селското население е префрлен во одредени населби со цел да бидат под непосредна контрола. Уништувањето на *huacas* и прогонот на религијата на предците поврзани со нив било значајно за обете мерки, со оглед дека *reducciones* ја црпела силата од демонизацијата на локалните места на обожување.

Меѓутоа, набрзо станало јасно дека под маската на христијанството луѓето и понатаму ги обожуваат своите богови, како што и понатаму се враќале на своите *milpas* (полиња) и по прогонот од своите домови. Оттаму, наместо да ослабе, нападот врз локалните богови со тек на времето се засилил, доживувајќи го врвот помеѓу 1619 и 1660, кога уништувањето на идолите било проследено со вистински лов на вештерки, овојпат особено целејќи на жените. Карен Спалдинг (Karen Spalding) опишува еден таков лов на вештерки кој во 1660, на *repartimiento* (колонијалниот имот) во Уарочири (Перу), го спровел свештеникот-инквизитор Дон Хуан Сармиенто (Don Juan Sarmiento). Според нејзиниот приказ, судењето се одржало според образецот на ловот на вештерките во Европа. Започнало со читање на указот против идолатријата и проповедањето грев. Следувало изнесување на тајните обвиненија од страна на анонимните поткажувачи, потоа испитување на осомничените, со мачење заради изнудување признание, и на крај пресудата и казнувањето, кое во овој случај се состоело од јавно камшикување, прогон и други облици на понижување:

„Осудените биле водени на плоштадот... Таму ги качувале на мазги и магарина, со дрвени крстови долги околу 20 сантиметри закачени на вратовите. Им било наредено тие знаци на понижување да ги носат од тој ден па натаму. Верските власти на главите им ставале средновековна *soroza*, шапки во облик на високи конуси изработени од картон, што меѓу европските католици бил знак за срам и понижување. Косата под шапките им била истрижена - што бил андскиот знак за понижување. На оние кои биле осудени на камшикување, грбот им бил гол. Околу вратот имале врзани јажиња. Одеве бавно по улиците на градот, додека телал пред нив ја читал листата на нивните злодела... По тој спектакл, луѓето се враќале назад, некои со раскрварен грб од 20, 40 или 100 удари со камшикот со девет жили кои им ги задал селскиот целат.“ (Spalding 1984: 256)

Карен Спалдинг заклучува:

„Кампањите против идолатријата биле егзампларни ритуали, дидактички театар, наменет како за публиката така и за учесниците, многу слично на јавните бесења во Европа.“ (*Ibid.*: 265)

Нивната цел била да го заплашат населението, да создадат „простор на смрт“¹³ во кој потенцијалните бунтовници би биле толку парализирани од страв што попрво би прифатиле што било само за да не ги минат маките на оние кои биле јавно претепани и

¹³ Тој израз го употребува Мајкл Таусиг во *Shamanism, Colonialism and the Wild Man* (Taussig 1991) за да ја нагласи функцијата на теророт во воспоставувањето на колонијалната хегемонија во Америка: „Какви и да се заклучоците кои ќе ги изведеме за тоа зошто хегемонијата толку брзо се ширела, ќе згрешиме ако ја

понижени. Шпанците во тоа биле делумно успешни. Соочени со мачење, анонимни обвиненија и јавни понижувања, многу сојузи и пријателства биле прекинати; вербата на луѓето во делотворноста на нивните богови ослабела, а обожувањето се претворило во тајни лични практикувања, наместо да биде колективно, како што било во Америка пред освојувањето.

Колку длабоко било оштетено општественото ткиво од кампањите за заплашување, според Карен Спалдинг, се гледа и по промената до која со тек на времето дошло и во самите обвиненија. Додека на половината од 16 век луѓето можело отворено да ја изразат својата лична и заедничка преданост кон традиционалната религија, до половината на 17 век злосторствата за кои биле обвинувани почнале да се однесуваат на „вештерството“, практика која сега подразбирала тајно однесување, при што обвиненијата сè повеќе личеле на оние против вештерките во Европа. На пример, во кампањата започната 1660 во областа Уарочири, „злосторствата кои ги откриле властите... се однесувале на исцелување, пронаоѓање изгубени предмети и други облици кои генерално би можеле да се сметаат за 'вештерство'“. Сепак, истата кампања открила дека и покрај прогоните, во очите на заедницата „предците и *huacas* и понатаму биле од суштинско значење за нивниот опстанок“ (Spalding 1984: 261).

Жените и вештерките во Америка

Не е случајно што „меѓу личностите обвинети во истрагата во 1660 во Уарочири, најмногу биле жени (28 од 32)“ (Spalding 1984: 258), исто како што жените биле најмногу застапени и во движењето Таки Онкој. Жените биле оние кои најсилно го бранеле стариот начин на живот и се спротивставувале на новите структури на власт, веројатно затоа што биле и најпогодени од нив.

Жените во предколумбовските општества имале моќен општествен статус, што се гледа и по бројните и важни женски божества во нивните религии. Кога во 1517 стигнал до еден остров во близина на брегот на полуостровот Јукатан, Ернандез де Кордоба (Hernandez de Cordoba) го нарекол Isla Mujeres (Остров на жените), „затоа што во храмовите кои ги посетиле се наоѓале бројни женски идоли“ (Baudet и Picasso 1992: 17). Во Америка пред освојувањето, жените имале сопствена организација, своја општествено призната

превидиме улогата на теророт. А под тоа подразбирам ние да размислуваме низ теророт, кој освен што е психолошка е и општествена состојба, чијашто посебност се состои во улогата на посредник на колонијалната хегемонија *par excellence*: тоа е *просторот на смрт*, во кој Индијанците, Африканците и белците го создале Новиот свет“ (стр. 5; курзивот е на авторката).

Меѓутоа, Таусиг додава дека *просторот на смртта* е и „простор на трансформација“, со оглед дека „преку искуството на приближување кон смртта може да се стекне и многу поинтензивно чувство на живот; стравот може да донесе не само поголема самосвест туку и фрагментација, а потоа и губење на себството кое се повинува на авторитетот“ (*ibid.*: 7).

сфера на активности и иако не биле рамноправни со мажите,¹⁴ се сметало дека се комплементарни на нив со својот придонес кон семејството и општеството.

Покрај тоа што работеле во полињата, ги воделе домаќинствата и ткаеле, тие биле задолжени и за производство на разнобојните ткаенини за облеката која се носела секојдневно или за време на церемониите, изработувале керамика, биле билкарки, исцелителки (*curanderas*) и свештенички (*sacerdotisas*) во служба на куќните божества. Во јужно Мексико, во областа Оахака, се занимавале со производство на *pulque-maguey*, света супстанца за која се верувало дека ја создале боговите и дека била поврзана со *Mayahuel*, божицата на земјата, која се наоѓала во „средиштето на религијата на селаните“ (Taylor 1970: 31–32).

Но со доаѓањето на Шпанците сè се променило, со оглед дека тие со себе донеле товар од мизогини уверувања и ја реструктурирале економијата и политичката власт во корист на мажите. Жените страдале и од традиционалните поглавари, кои за да ја задржат својата власт почнале да ја грабаат комуналната земја и на жените од заедницата да им го одземаат правото на користење на земјата и изворите со вода. На тој начин, внатре колонијалната економија, жените биле сведени на статус на слугинки (во служба на *encomenderos*, свештениците и *corregidores*) или работеле како ткајачки во *obrajes*. Жените биле присилени и да ги следат своите мажи кои морале да работат во рудниците, во режимот *mita* - судбина која била сметана за полоша од смрт - со оглед дека во 1528 властите пропишале како сопружниците не смеат да се разделуваат, така што оттогаш и жените и децата можеле да се користат за работа во рудниците, покрај тоа што приготвувале храна за машките работници.

Друг извор на деградација на жените бил новиот шпански закон кој ја забранил полигамијата, така што мажите морале преку ноќ да се одречат од своите жени или да ги прогласат за слугинки (Mayer 1981), додека децата од тие врски биле етикетирани во пет различни категории на нелегитимност (Nash 1980: 143). Иронично, додека полигамните врски биле забранети, со доаѓањето на Шпанците ниедна домородна жена не била безбедна од силување или грабнување, така што многу мажи, наместо да се женат, почнале да одат кај проститутки (Hemming 1970). Во европската фантазија, самата Америка била испружена, гола жена која заводливо ги довикува белите дојденци. Понекогаш „индијанските“ мажи биле тие кои своите женски роднини ги испорачувале на свештениците или на *encomenderos* во замена за некаква економска корист или јавна позиција.

Од сите тие причини, жената станала главен непријател на колонијалното владеење, преку тоа што одбивала да оди на миса, да ги крсти децата или на кој било начин да соработува со колонијалните власти и свештеници. Во Андите, некои жени попрво се

¹⁴ За положбата на жените во Мексико и Перу пред освојувањето, види June Nash (1978, 1980), Irene Silverblatt (1978) и Maria Rostworowski (2001). Џун Неш го разгледува опаѓањето на моќта на жените кај Ацтеките, кое било поврзано со нивната преобразба од „сроднички засновано општество... во класно структурирано царство“. Таа истакнува дека до 15 век, како што Ацтеките еволуирале во воинствено царство, се појавила ригидна полова поделба на трудот; истовремено, жените (на поразените непријатели) станале „плен кој го делеле победниците“ (Nash 1978: 356, 358). Напоредно со тоа, женските божества биле заменети со машки богови - особено крвожедниот Уицилопочтли (*Huitzilopochtli*) - иако народот продолжил да ги почитува. Сепак, „во општеството на Ацтеките, жените имале бројни специјализации како независни изработувачки на грнчарија и текстил, како свештенички, лекарки и трговки. Шпанската политика на развој, спроведувана од свештениците и претставниците на Круната, домашното производство го преиначила во машки работилници и млинови“ (*ibid.*).

убивале и ги убивале своите машки деца, веројатно за да спречат да ги одведат во рудниците, но и заради згрозеноста од злоставувањето од страна на своите машки роднини (Silverblatt 1987). Други организирале свои заедници и, соочени со предавството на многу од локалните поглавари кои се вклучиле во колонијалните структури, станале свештенички, лидерки и чуварки на *huacas*, на тој начин преземајќи улоги кои никогаш порано не постоеле. Тоа објаснува зошто жените биле рбетот на движењето Таки Онкој. Во Перу, тие ги подготвувале и луѓето за исповед, кога требале да одат кај католичките свештеници, советувајќи ги што би било безбедно да кажат, а што не би требало да откријат. И додека пред освојувањето жените биле задолжени исклучиво за обреди посветени на женски божества, подоцна станале помошнички или главни службенички на култовите посветени на машките *huacas* предци - што пред освојувањето им било забрането (Stern 1982). Против колонијалните власти се бореле и така што се повлекувале на висорамнините (*pinas*), каде што можеле да ја негуваат старата религија. Како што пишува Ајрин Силверблат:

„Додека машките староседелци често бегале од угнетувачката *mita* и плаќањето данок така што ги напуштале своите заедници и заминувале да работат како *yacopas* (квазикметови) на големите хаџиенди, жените бегале на висорамнините, непристапни и многу оддалечени од режимот на *reducciones* од своите домородни заедници. Кога ќе дошле до висорамнините, жените ги отфрлале сите сили и симболи на својата угнетеност, одбивајќи ги шпанските управители и свештенството, како и официјалните претставници на своите заедници. Жестоко ја отфрлале и колонијалната идеологија, која ја зголемувала нивната угнетеност, одбивајќи да одат на миса, да одат на католичкото исповедување или учат официјалната католичка догма. Што е уште поважно, жените не само што го отфрлале католицизмот, туку и се враќале на својата домородна религија, најдобро што знаеле, на квалитетот на општествените односи кои таа религија ги изразувала.“ (1987: 197)

На тој начин, прогонувајќи ги жените како вештерки, Шпанците целеле на следбеничките на старата религијата и иницијаторките на антиколонијалниот бунт, обидувајќи се да ја рedefинираат „сферата на активности во која домородните жени можеле да учествуваат“ (Silverblatt 1987: 160). Како што укажува Ајрин Силверблат, концептот на вештерство бил туѓ за андското општество. И во Перу, како и во секое прединдустриско општество, многу жени биле „стручни познавачки на медицинското знаење“, познавајќи ги своите треви и билки, а биле и врачарки. Но христијанскиот поим за ѓаволот им бил непознат. Меѓутоа, до 17 век, под притисок на мачењето, интензивниот прогон и „присилната акултурација“, уапсените андски жени, главно оние сиромашните и старите, биле обвинети за истите злосторство за кои биле обвинувани и жените во Европа на судењета на вештерките: пакт и општење со ѓаволот, давање билни лекови, употреба на помади, летање, правење восочни фигури (Silverblatt 1987: 174). Биле присилувани да признаат дека ги обожуваат камењата, планините и изворите и дека ги хранат *huacas*. Што е најлошо, признавале дека маѓепсувале авторитети и други личности од редовите на власта и ја предизвикувале нивната смрт (Ibid.: 187–88).

Како и во Европа, користени се мачење и терор за да се присилат обвинетите да откријат други имиња, на тој начин проширувајќи го прогонот. Но една од целите на ловот

на вештерките, изолацијата на вештерките од остатокот на заедницата, не била остварена. Андските вештерки не станале отпаднички. Напротив, биле „активно барани како *comadres* (бабици), а нивното присуство било задолжително на неформалните селски венчавки, со оглед дека во свеста на колонизираниите, вештерството, негувањето на древните традиции и свесниот политички отпор сè повеќе се испреплетувале“ (*Ibid.*). Старата религија останала зачувана во добар дел и благодарение на отпорот на жените. Обожувањето заминало во илегала, на штета на колективниот карактер од времето пред освојувањето. Но врската со планините и останатите престојувалишта на *huacas* не биле уништени.

На слична ситуација наидуваме и во централно и јужно Мексико, каде што жените, пред сè свештеничките, имале важна улога во одбраната на своите заедници и култури. Во тој регион, според книгата на Антонио Гарсија Леон, *Отпор и утопија* (Antonio García de León, *Resistencia y Utopía*, 1985), во периодот по освојувањето, жените ги „водеа или советувале сите големи народни буни“ (de León 1985, Vol. 1: 31). Во Оахака, жените учествувале во народните буни сè до 18 век, кога во еден од четири случаи ги предводеле нападите врз власта и биле „воочливо поагресивни, понавредливи и побунтовни“ (Taylor 1979: 116). И во Чијас де Мексико жените имале клучна улога во зачувувањето на старата религија и антиколонијалните борби. Оттаму, во 1524, кога Шпанците тргнале во воен поход да ги покорат бунтовните Чијапанекоси, свештеничките биле тие кои ги предводеле домородните трупи. Жените учествувале и во тајните активности на следбениците на идолите и бунтовниците, кои свештениците повремено ги откривале. На пример, 1584, за време на посетата на Чијас де Мексико, на бискупот Педро де Ферија (Pedro de Feria) му било кажано дека неколку локални индијански поглавари и понатаму ги почитуваат старите култови и дека во тоа ги советувале жени, со кои се „впуштале во валкани дела, како што се обреди (слични на сабатот) во кои се мешале едни со други и претворале во богови и божици, каде што жените биле задолжени да донесат дожд и благосостојба на оние кои тоа го барале од нив“ (de León 1985, Vol. 1: 76).

Според тоа, иронично е што јужноамериканските револуционери за симбол на својот отпор кон колонизацијата го земале Калибан, а не неговата мајка, вештерката Сикоракс. Имено, Калибан можел да се бори против својот господар само проколнувајќи го на јазикот кој го научил од него, на тој начин станувајќи зависен од „орудието на својот господар“ дури и во својот бунт. Можел да биде и измамен да верува дека може да се ослободи преку силување и иницијативи кои во Новиот свет ги донеле некои опортунистички бели пролетери, кои тој ги обожувал како богови. Спротивно на тоа, Сикоракс, „вештерка, многу моќна, узурпаторка на месечината, на приливите и одливите“ (*Луњата*, чин 5, сцена 1), можела да го подучи својот син како да ги почитува локалните сили - земјата, водата, дрвата, „природните богатства“ - како и комуналните врски кои, во текот на вековите на страдање, продолжиле да ја хранат борбата за ослободување, сè до денес, и кои веќе ја опседнале, како ветување, имагинацијата на Калибан:

Не плаши се, островов е полн шумови,
звучи и слатки напеви што восхитуваат, а не
штетат.
Напати илјадници гудачки инструменти
ми сунат в уши; а напати гласови,
кои ако баш тогаш сум се разбудил од долг некој
сон
повторно ме заспиваат; а потоа во сонот
облаците чинам се отвораат и гледам блага
кои само што не ми паднале в skut, па кога се
будам
плачам да ми дојде нов сон.

-Шекспир, *Луњата*, чин трети, сцена втора, 1612. (Препев на Драги Михајловски, *Сите драми и сонети*, Каприкорнус 2013)

Европските вештерки и „Индиосите“

Дали ловот на вештерките во Новиот свет влијаел на случувањата во Европа? Или тие два прогони само извирале од истиот резервоар на репресивни стратегии и тактики кои европската владејачка класа ги ковала уште од средниот век и прогонот на еретиците?

Ги поставувам овие прашања имајќи ја на ум тезата која ја изнесе италијанскиот историчар Лучијано Паринето, кој смета дека ловот на вештерките во Новиот свет имал пресудно влијание врз развојот на идеологијата на вештерството во Европа, како и на хронологијата на европскиот лов на вештерки.

Накратко, тезата на Паринето гласи дека во втората половина од 16 век, под влијание на американското искуство, ловот на вештерките во Европа станал масовна појава. Имено, властите и свештенството во Америка пронашле потврда за своето сфаќање на обожувањето на ѓаволот, почнувајќи да веруваат во постоењето цели популации вештерки, што потоа како уверување го вградиле во својата христијанска мисија дома. На тој начин уште еден увоз од Новиот свет, кој свештениците го нарекувале „земја на ѓаволот“, бил усвоен од страна на европската држава како политичка стратегија на истребување, која, многу веројатно, го инспирирала масакрот врз Хугенотите и омасувањето на ловот на вештерките во последните децении од 16 век (Parinetto 1998: 417–35).¹⁵

Според Паринето, доказ за суштинската врска помеѓу тие два прогони е начинот на кој европските демонолози ги користеле извештаите од Карибите. Паринето се фокусира на Жан Боден, но го споменува и Франческо Марија Гвацо (Francesco Maria Guazzo) и го наведува, како пример за „ефектот на бумеранг“ предизвикан од трансплантацијата

¹⁵ Паринето пишува дека врската помеѓу истребувањето на американските „дивјаци“ и Хугенотите била многу јасно присутна во свеста и литературата на француските протестанти по Вартоломејската ноќ и дека тоа посредно влијаело и на есејот за канибалите на Монтењ, исто како и, на сосема поинаков начин, на Боденовото асоцирање на европските вештерки со човекојадачките и содомитски индиоси. Паринето наведува француски извори и смета дека тоа поврзување (помеѓу дивјациите и Хугенотите) го достигнало врвот во последните децении од 16 век, кога масакрите извршени од Шпанците во Америка (вклучувајќи го и колежот на француските колонисти во Флорида 1565 г., обвинети дека се лутерани) станале „нашироко користено политичко оружје“ во борбата против шпанската доминација (Parinetto 1998: 429–30).

на ловот на вештерките во Америка, случајот на инквизиторот Пјер Ланкр, кој за време на неколку месечниот прогон во областа Лабурд (француска Баскија) го осудил целото тамошно население за вештерки. Како подеднакво важни докази за својата теза, Паринето ги наведува и темите кои во втората половина од 16 век станале истакнат дел од репертоарот на идеологијата на вештерството во Европа: канибализмот, жртвувањето деца на ѓаволот, референците за помадите и дрогите, како и поистоветувањето на хомосексуалноста (содомијата) со дијабелизмот - што според него, сето имало своја матрица во Новиот свет.

Како да ѝ се пријде на оваа теорија и каде да се повлече линија која го раздвојува она што може да се потврди од она што е шпекулативно? Тоа е прашање со кое ќе мора да се позанимаваат идните истражувања. Овде ќе се ограничам на неколку увиди.

Тезата на Паринето е важна затоа што помага во отфрлањето на евроцентризмот кој го карактеризираше проучувањето на ловот на вештерките и затоа што потенцијално може да одговори на некои прашања во врска со прогонот на вештерките во Европа. Но нејзиниот главен придонес се состои во проширувањето на свеста за глобалниот карактер на капиталистичкиот развој и во тоа што може да ни помогне да сфатиме дека, до 16 век, во Европа се формирала владејачка класа која во секој поглед - практичен, политички и идеолошки - се посветила на создавањето светски пролетаријат, на тој начин постојано оперирајќи со знаењето собрано на интернационален план во усовршувањето на своите модели на доминација.

Што се однесува до тврдењата на Паринето, можеме да забележиме дека историјата на Европа пред освојувањето на Америка е доволен доказ дека Европејците не морале да го преминат океанот за да најдат волја за истребување на оние кои им стоеле на патот. И хронологијата на ловот на вештерките во Европа може да се утврди без потпирање на хипотезата за влијанието на Новиот свет, со оглед дека во периодот помеѓу шеесеттите години на 16 век и дваесеттите години на 17 век дошло до масовно осиромашување и општествена дислокација ширум западна Европа.

Во повикот за ново промислување на европскиот лов на вештерки од перспективата на ловот на вештерките во Америка, уште посугестивна е тематската и иконографската кореспонденција помеѓу тие две појави. Еден од најдобрите пример е темата на самопомазанието, со оглед дека описите на однесувањето на свештениците кај Ацтеките или Инките за време на принесувањето жртви, евоцираат прикази од демонологијата кои ги опишуваат подготовките на вештерките за Сабат. Да го погледнеме следниот извадок од Акоста, кој на американската практика гледа како на извртување на христијанскиот обичај за помазание на свештениците со светото масло:

„Свештениците на мексиканските идоли вршат помазание на себеси на следниот начин. Се мачкаат со лој, од глава до петици, вклучувајќи ја и косата... супстанцата со која се мачкаат потекнува од обичен чај, кој од памтивек се принесувал како дар на боговите и затоа се смета за свет... тоа е нивното вообичаено мачкање... освен кога одат на жртвување... или во пештерите во кои ги чуваат своите идоли, тогаш користат други масти, да им дадат храброст... Таа маст се прави од отровни материи... жаби, дождовници, свечарки... со таа маст можат да се претворат во вештери (*brujos*) и да разговараат со ѓаволот.“ (Acosta, стр. 262–263)

Со истата отровна смеса и европските вештерки ги премачкувале своите тела (како што велеле нивните обвинители) за да можат да одлетаат на Сабатот. Но не може да се претпостави дека таа тема настанала во Новиот свет, со оглед дека освртите на жените кои прават помади од крв на жаби или детски коски можат да се пронајдат уште на судењата и во демонологиите од 15 век.¹⁶ Она што е поверојатно е дека извештаите од Америка ги оживеале тие обвиненија, додавајќи им нови детали и поавторитативен тон.

На сличен начин може да се објасни и иконографската кореспонденција помеѓу приказите на Сабатот и разните претстави за семејствата и клановите на човекојадци, кои во Европа почнале да се појавуваат кон крајот на 16 век, како што би можеле да се најдат и други „случајности“, на пример, фактот дека и во Европа и во Америка вештерките биле обвинувани дека ги жртвуваат децата на ѓаволот.

Ловот на вештерките и глобализацијата

Ловот на вештерките во Америка, во бранови, траел до крајот на 17 век, кога притисокот на демографското опаѓање и сè поголемата политичка и економска сигурност на колонијалните структури на власта ставиле крај на прогонот. Па така, во истите области во кои во 16 и 17 век водела антиидолатриски кампања, Инквизицијата од 17 век претанала на кој било начин да влијае на моралните и верските верувања на населението, очигледно уверена дека тие повеќе не се закана за колонијалното владеење. Наместо прогон, се развила патерналистичка перспектива, која на идолатријата и магиските практики гледала како на слабости на неуките луѓе, на кои „la gente de rason (разумните господа)“ не би требале да придаваат никакво значење (Behar 1987). Оттогаш, преокупацијата со обожувањето на ѓаволот се повлекла пред развојот на робовските плантажи во Бразил, на Карибите и во Северна Америка, каде што (почнувајќи од војните на кралот Филип) англиските доселеници ги оправдувале масакрите врз американските староседелци така што ги нарекувале слуги на ѓаволот (Williams и Williams Adelman 1978: 143).

На тој начин биле оправдувани и судењата на вештерките во Салем, со образложение дека доселениците во Нова Англија се населиле во земја на ѓаволот. Како што, години подоцна, пишува Котон Матер (Cotton Mather) во сеќавањата на настаните од Салем:

„Се сретнав со чудни нешта... што ме наведе на помислата дека таа необјаснива војна (односно, војната на духовите од невидливиот свет против жителите на Салем) можеби потекнува од Индијанците, за чиешто поглавари (*sagamore*) нашите заробеници зборуваа дека се ужасни врачевци и пеколни волшебници и дека како такви разговараат со ѓаволот.“ (*Ibid.*: 145)

Во тој контекст, значајно е што судењата во Салем биле поттикнати од прорекувањата на робинка од Западните Инди - Титуба - која била уапсена меѓу првите и дека последно-

¹⁶ Овде посебно мислам на судењата водени од Инквизицијата во Дофине во четириесеттите години од 15 век, кога голем број сиромашни луѓе (селани или пастири) биле обвинети дека варат деца за од нивните тела да прават магични прашоци (Russell 1972: 217–18); како и на делото на швапскиот доминиканец, Јозеф Најдер (Joseph Naider), *Formicarius* (1435), во кое читаеме дека „вештерките печат и варат деца, го јадат нивното месо и ја пијат супата која ќе остане во казанот... Од цврстата материја прават магични мелени или помади, чиешто добивање е третата причина за убивање деца“ (*ibid.*: 240). Расел посочува дека „мелемите или помадите спаѓале меѓу најважните елементи на вештерството во 15 век и подоцна“ (*ibid.*).

то погубување, на англиска територија, било она на црната робинка Сара Басет (Sarah Basset), убиена на Бермудите во 1730 (Daly 1978: 179). Всушност, до 18 век, вештерката станала африканска следбеничка на *obeah*, обред од кој плантажерите се плашеле и го демонизирале како поттик на бунт.

Со укинувањето на ропството, ловот на вештерките не исчезнал од репертоарот на буржоазијата. Напротив, глобалната експанзија на капитализмот, со помош на колонизацијата и христијанизацијата, постигнала прогонот да се всади во телата на колонизираниите општества, така што со тек на времето почнале да го спроведуваат и самите покорени заедници, во свое име и против сопствените припаднички.

Оттаму, на пример, во четириесеттите години од 19 век, дошло до бран на лов на вештерки во западна Индија. Во тој период како вештерки запалени се повеќе жени отколку во практикувањето на *sati* (самозапалување на вдовици на кладата на своите починати мажи) (Skaria 1997: 110). До тие убиства дошло во контекстот на општествената криза предизвикана како од нападот на колонијалната власт врз заедниците од шумите (во кои жените имале далеку поголема моќ отколку во кастинските општества од рамниците), така и од колонијалната девалвација на моќта на жените, чијшто исход бил намаленото обожување на женските божества (*Ibid.*: 139–40).

Ловот на вештерките се вкоренил и во Африка, каде што и денес опстанува како клучен инструмент за поделба во многу земји, особено во оние вклучени во трговијата со робови, како што се Нигерија и Јужна Африка. И таму ловот на вештерките беше проследен со влошување на статусот на жената предизвикан од подемот на капитализмот и сè поинтензивната борба околу ресурсите, која во поново време беше зголемена со наметнувањето на неолибералната агенда. Заради борбата на живот и смрт околу сè поскудните ресурси, многу жени - по правило стари и сиромашни - беа прогонувани во текот на деведесеттите години од 20 век во Северен Трансвал (Јужна Африка), при што во 1994, за само четири месеци, беа запалени седумдесет од нив (Weekly Mail and Guardian: 1994–1995). Лов на вештерки забележан е и во Кенија, Нигерија и Камерун во осумдесеттите и деведесеттите години, паралелно со наметнувањето на политиката за структурно прилагодување од страна на ММФ и Светската банка, што доведе до нов бран на оградување и предизвика незабележано осиромашување на населението.¹⁷

Во текот на осумдесеттите години, невини девојки од Нигерија признаваа дека уби-ле дузина луѓе, додека во други африкански земји до властите беа упатувани петиции за построг прогон на вештерките. Во меѓувреме, во Јужна Африка и Бразил, соседите и роднините убиваа постари жени под обвинение дека се вештерки. Истовремено, се разви нов вид на верување во вештерките, кој Мајкл Таусиг го документираше во Боливија, во кој сиромашните се сомневаат дека *nouveau riches* го стекнале своето богатство со помош на забранети, натприродни средства, обвинувајќи ги дека своите жртви ги претвориле во зомбија за да ги натераат да работат (Geschiere и Nyamnjoh 1998: 73–74; Taussig 1980).

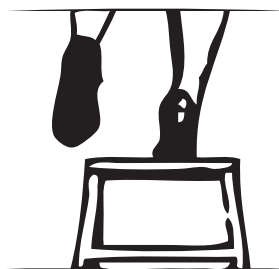
¹⁷ За „новото внимание кое се придава на вештерството (во Африка), експлицитно концептуализирано во однос на модерните промени“, види го изданието *African Studies Review*, од декември 1998, посветено на таа тема. Особено види Diane Ciekawy и Peter Geschiere, „Containing Witchcraft: Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa“ (*ibid.*: 1–14). Исто така, Adam Ashforth, *Witchcraft, Violence and Democracy in South Africa* (Chicago: Univ. Of Chicago press, 2005) и документарното видео „Witches in Exile“, во продукција и режија на Allison Berg (California Newsreel, 2005).

За ловот на вештерките кој денес се води во Африка или Јужна Америка ретко се известува во Европа и во Соединетите Држави, како што и за ловот на вештерките од 16 и 17 век долго време постоеше мал интерес кај историчарите. Дури и кога се известува за него, неговото значење по правило останува запоставено, што исто така кажува колку е раширено верувањето дека таквите појави припаѓаат на одамна минато време, кое со „нас“ повеќе нема никаква врска.

Но доколку на сегашноста ги примениме лекциите од минатото, сфаќаме дека обновувањето на ловот на вештерките во многу делови од светот во текот на осумдесеттите и деведесеттите години на 20 век, е јасен показател за процесот на „првобитна акумулација“, што значи дека приватизацијата на земјата и останатите комунални ресурси, масовното осиромашување, грабежот и сеењето раздор во некогаш цврсто поврзаните заедници, повторно се на дневен ред. „Ако вака продолжи“, му кажале постарите луѓе од некое сенегалско село на еден американски антрополог, изразувајќи ги своите стравови за иднината, „нашите деца ќе се јадат едни со други“. И тоа е навистина она што го следи ловот на вештерките, без оглед дали тој се спроведува одозгора, како средство за криминализација на отпорот кон пљачкосувањето, или одоздола, како средство за присвојување на сè пооскудни ресурси, како што изгледа дека денес е случај во некои делови од Африка.

Во некои земји, тој процес и понатаму изискува мобилизација на вештерки, духови и ѓаволи. Но не треба да се залажуваме дека тоа повеќе не нè засега. Како што забележува Артур Милер во своето толкување на судењата на вештерките од Салем (Arthur Miller, *The Crucible*, 1953), кога од судењата на вештерките ќе се отстрани метафизичката помпа, во нив препознаваме феномен многу близок до нас.

Анархистичка библиотека



Силвија Федеричи
Калибан и вештерката
Жените, телото и првобитната акумулација
2004

Silvia Federici, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*,
Autonomedia, New York 2004

Превод: Стефан Симоновски, 2019

www.anarhisticka-biblioteka.org