

Jelka Vince Pallua

Raznoliko lice *virđžine*, momak-djevojke, jedinstvene običajnopravne dosjetke

Ovim su se prilogom polaznici Zagrebačke slavističke škole upoznali s *virđžinom/tobelijom*, intrigantnom pojavom zavjetovane djevojke jedinstvenom ne samo u Europi nego i u svijetu. Riječ je o običajnopravnoj instituciji u kojoj žena preuzima ulogu muškarca u službi izrazito patrijarhalnoga plemenskog društva kakvo postoji u gorskim područjima zapadnoga dijela Balkanskog poluotoka (osobito na njegovu nuklearnom području – graničnim područjima sjeverne Albanije, Crne Gore i Kosova), pojavi da se djevojke, ako je to nužno zbog manjka odrasle muške osobe potrebne za opstanak organiziranog roda, odriču bračnoga života i majčinstva zavjetujući se na djevičanstvo, nasljeđuju (materijalnu i duhovnu) imovinu u patrilinearnom društvu, odijevaju se i češljaju kao muškarci, nose oružje, po potrebi idu u rat, sudjeluju na muškim skupovima – u svemu se ponašaju poput muškaraca, simbolički postaju muškarci te imaju gotovo sva njihova javna prava uz naročito poštovanje sredine. Nakon uvodnoga dijela u ovom ćemo se prilogu usredotočiti na odgonetanje one „zagonetke *virđžine*“ koja se uklapa u krovnu rodnu tematiku prošlogodišnjeg seminara Zagrebačke slavističke škole. Pokazat će se, pa i na temelju uvida u svjedočenja današnjih *virđžina*, da se neka suvremena tumačenja pojave *virđžine* kao odraza želje za poboljšanjem položaja žene i stjecanjem individualnih sloboda mogu okarakterizirati kao suvremeni mit i kao drugo lice zapadnjačkog paternalizma, superiornoga kolonijalnog doživljaja egzotičnih „drugih“ koje valja civilizacijski prosvijetliti.

Uvažena povjesničarka Mirjana Gross jednom je neformalnom zgodom duhovito istaknula da je historiografija malo čudna djelatnost jer su do njezine generacije o povijesti pisali isključivo muškarci, a zaštitnica joj je ipak božica – muza Klio. Žene su iz povijesti bile pretežno isključene – i kao istraživane i kao istraživačice; u njoj su bile potisnute, „nevidljive“. Činjenica je, naime, da je povijest, *history*, bila većinom tek *he-story*, (*his*)*story*, a i oni rijetki tragovi na koje nailazimo o ženama također su odraz muške dioptrije. Iz takvih je tragova teško iščitati zbilju odnosa između spolova, nego tek pogled

muškarca koji ih je konstruirao. Igra engleskom riječju za povijest *history/he-story* dvoznačno ocrtava njezinu androcentričnost¹ i otkriva činjenicu da ćemo u povijesti gotovo isključivo naći izvore o muškarcima, o „velikim muževima“ (*he-story*) te da povijest istražuju i o njoj pišu također muškarci (*his-story*) onako kako su je iz svoje perspektive promatrali i zabilježili. Utemeljenost tvrdnje o nedostatnosti i o nedovoljnoj znanstvenosti isključivo androcentričnih istraživanja – onih u kojima su i istraživači i istraživani isključivo muškarci – može se ilustrirati citatom koji se odnosi na arheološka istraživanja:

Ako u arheologiji nalazimo samo ono što tražimo, onda nalazimo samo onoga koga tražimo. Tražimo li samo muškarce, samo ćemo njih i naći. A ako samo muškarci tragaju, tada se arheologija svodi na otužan prizor muškaraca koji proučavaju starije muškarce. (Nixon 1994: 19)²

Ipak, povijest, povijesna znanost, prva je upozorila na to da je znanosti potrebna i ženska perspektiva, postavši tako putokazom i drugim znanostima, primjerice etnologiji koja je među prvima krenula u tom smjeru. Naime, posljednja dva desetljeća dvadesetoga stoljeća upozoravalo se na potrebu znanstvenog zbližavanja etnologije i socijalne povijesti (*social history*) koja se okreće običnim, bezimenim pripadnicima nedominantne klase – ženama (kao najbrojnijoj marginalnoj skupini), sirotinji, vjerskim i etničkim manjinama, doseljenicima itd. Pritom se iz središta interesa povlači događajna povijest, najčešće ona u ratno-osvajačkom ključu, povijest ratova, vladara, diplomacije i slično, a na velika vrata ulazi zanimanje za svakodnevicu, za „male“ ljude, pri čemu iz nevidljivosti polako izranjaju i žene, marginalne prolaznice kroz povijest. Sažeto je to formulirala A. Feldman rekavši kako „žena u povijesti kao da uopće nije postojalo“ (2004: 9). Zrcali to i naslov postumno objavljene knjige L. Sklevicky *Konji, žene, ratovi* (1996). Nije potrebno opširnije komentirati koji je povod upravo takvu naslovu, nego samo istaknuti da je on odraz „upadljive brojčane nadmoći životinja nad ženama u udžbenicima tadašnje SR Hrvatske“ (Sklevicky 1996: 18).³ Da taj „životinjski sindrom“ (u kontekstu poznatoga znanstvenog pojma *male bias* – muška pristranost, muške predrasude, muška perspektiva, muško očiste) nije (bio) prisutan samo u Hrvatskoj, pokazuje primjerice podatak naveden još 1972. i 1979. godine: „u prošlosti su antropolozi pretežno istraživali muški dio stanovništva, izostavljajući iz analiza gotovo u potpunosti ženski dio ili, drugim riječima, na isti način kao da su krave plemena Nuer“ (Ardener 1972: 140)“ (Milton 1979:

1 Riječ androcentričnost upotrijebljena je ovdje kao odraz usredotočenosti na muškarca u naglašenom patrijarhalnom ključu.

2 Svi su prijevodi citata u ovom radu iz izvorno engleskih i njemačkih tekstova moji (J. V. P.).

3 L. Sklevicky tu se oslanja na deset godina starije istraživanje R. Polić (1986), potkrijepljeno rječitim brojčanim podacima. Ista je autorica dvadeset godina poslije taj patrijarhalni obrazac duhovito prokomentirala: „Teško je zamisliti koja je to važna povijesna uloga životinja kojom one nadvisuju povijesne uloge žena“ (Polić 2005: 159).

40).⁴ Kad je riječ o naslovima sa snažno izraženom porukom poput netom spomenutoga *Konji, žene, ratovi*, prisjetimo se i inicijative austrijskih sveučilišnih nastavnica, pokretanja feminističkog časopisa znakovita, pomno odabrana naslova *L'homme*, kojim su željele pokazati da i žene treba uključiti u povijest čovječanstva. Snažnu dihotomiju između javnog i privatnog života uspostavili su povjesničari za koje je „samo aktivnost u javnom životu povijesna, a ta je najčešće muška“ (...), „dok je privatnost ‚prirodna‘ domena žene – nepromjenjiva i nevažna“ (Feldman 2004: 10). Poimanje žene kao nepovijesnog bića s privatnošću kao „prirodnim“ područjem možemo povezati s postavkom o „ženi prema muškarcu kao o prirodi prema kulturi“, kako je to označila antropologinja Sherry Ortner u često citiranom istoimenom članku iz 1972. godine (usp. 1974: 68). Konačno, u korijenu pojma „materijalizam“ jest materija kao opreka duhu (lat. *mater*), a karakterističnu dihotomiju možemo pronaći u korijenu riječi žena s obilježjem tjelesnog čina rađanja, dok je u korijenu riječi muškarac „mens“ (misao, duh...)⁵ Ne-muško, ne-javno područje djelovanja žena smatralo se za povijesno bilježenje nevažnim, predvidivim i zadanim, stoga nezanimljivim, pa je djelovanje tih „nevidljivica iz povijesti“ u svojoj „običnosti“ ostalo izvan povijesnih prikaza – nevidljivo, dakle „nepostojeće“.

U etnologiji i kulturnoj antropologiji na tradiciju se s pravom gleda kao na vrijednost koju je u trolistu *tradicija – baština – identitet* potrebno čuvati kao posebnu vrijednost koja može biti značajan izraz identiteta neke zajednice. No, nerijetko tradiciju možemo ocijeniti tek kao izgovor za potiskivanje žene u drugi plan – za njezinu diskriminaciju. Žena nije određena negativno samo kao „čovjek“ koji nije muškarac – sa svim pratećim konotacijama. Evo još nekoliko ilustracija negativnog određenja žene. Prisjetimo se, primjerice, da se sa ženom povezuje lijeva strana, a da je simbolika lijevoga negativna („ustao sam na lijevu nogu“, dakle ništa mi ne polazi za rukom, loše mi ide); u drvenim kućicama-barometrima ženin izlazak iz kućice najavljuje kišno/loše vrijeme, dok muška drvena figurica pokazuje lijepo/sunčano vrijeme. Hrvatska riječ usidjelica⁶ pokazuje vrijednosni sud o neudanoj ženi; za neoženjene muškarce nećemo naći takve negativne attribute. U taj krug ulazi i razlikovnost naziva „gospođica“ ili „gospođa“, ostatak društvenoga vrijednosnog stava o važnosti ženina bračnog statusa; te sociolingvističke preciznosti nema za muškarce. Žene su, dakle, uvijek nečije – kao što su to i djeca (usp. često postavljano pitanje djece: čija/čiji si ti?). One u patrijarhalnom ključu tobože ne mogu biti vlastita osobnost. Da i ne spominjemo nesreću, „prokletstvo“

4 Kay Milton svoj je članak upravo tako naslovila – „Male Bias in Anthropology“.

5 „Žena i *genetrix* od indoeuropskog korijena **gen-* radati govori u prilog mišljenju da ie. korijen **guena* stoji u vezi s ie. korijenom **ĝen-* radati, a starocrkvenoslavenski *mǫžb* = germanski *Mann* s ie. korijenom **men-* misliti > gospodariti. Prema tome se u primitivnoj ie. porodici žena shvaćala samo kao ‚rađalica‘. Po tom je onomaziološkom momentu i nazvana“ (Skok 1973: 677).

6 Engleska pak riječ *spinster* osim ‚prelja‘ znači i ‚usidjelica‘.

u nekim krajevima svijeta, donedavno i u nekim krajevima Hrvatske, zbog rođenja ženskog djeteta (opet izraženo i jezičnom razlikom – sin i *dite*).⁷

* * *

Poticažno je u okviru ovdje ukratko predstavljene problematike zapitati se kako u njoj sagledati pitanje virdžina, zavjetovanih djevojaka, predstavljenih u predavanju „Raznoliko lice *virdžine*, momak-djevojke, jedinstvene običaj-nopravne dosjetke“ u Dubrovniku 22. kolovoza 2017. u sklopu krovne teme prošlogodišnjeg seminara Zagrebačke slavističke škole – tematskoga ciklusa „Izvedbe roda u hrvatskom jeziku, književnosti i kulturi“. Valja odmah istaknuti da u tom predavanju, kao ni u ovom prilogu, nije bilo niti je moguće predstaviti tu kompleksnu pojavu onako kako je to učinjeno u knjizi *Zagonetka virdžine. Etnološka i kulturnoantropološka studija* (Vince Pallua 2014: 1–310) koja je i potaknula voditeljice Škole da u nju uklope temu virdžine. U knjizi se, naime, do većine spoznaja dolazi postupno i na temelju više metodoloških premisa koje nije moguće slijediti, pokazati i dokazati u ovakvom kratkom obliku. Stoga se zainteresiranijeg čitaoca upućuje na knjigu u kojoj se, kako joj i naslov govori, krenulo u odgonetanje zagonetke, pa i zagonetki povezanih s tom pojavom. U ovom ćemo se prilogu, važno je istaknuti, usredotočiti samo na onu zagonetku koja se uklapa u spomenutu krovnu rodnu tematiku prošlogodišnjeg seminara Slavističke škole. O rješenju zagonetke pojave virdžine, osnovne zagonetke postavljene u knjizi, ovdje neće biti riječi.

Kada sam se devedesetih godina počela baviti temom virdžina/tobelija, o toj se pojavi znalo mnogo manje nego danas, a nije bilo moguće upoznati se s njom (ni doći do literature) jednim klikom miša na internetu. Što su to virdžine? Premda na to pitanje, kako je zorno pokazano u knjizi, nema jednoznačnog odgovora, na početku ćemo je ukratko odrediti. Virdžine, tobeltije, sasvim su osebujna, prostorno omeđena, endemska pojava, jedinstvena ne samo u europskim nego i u svjetskim okvirima, a poznata u gorskim područjima zapadnoga dijela Balkanskoga poluotoka (osobito na njegovu nuklearnom području – graničnim područjima sjeverne Albanije, Crne Gore i Kosova). To je pojava koja odstupa od uobičajenog i ustaljenog, običajnoppravna institucija u kojoj žena „mijenja spol“ zavjetujući se na djevičanstvo/celibat i preuzimajući ulogu muškarca – odijeva se kao muškarac, ošišana je kao muškarac, ima muški oblik krsnog imena, vlada se poput muškarca, nosi oružje, po potrebi ide u rat, sudjeluje na muškim skupovima i ima gotovo sva javna prava muškarca u strogo patrijarhalnom društvu.

7 Izravno sam se tim pitanjem bavila u članku „Introducing the Second Wife – A Matrimonial Aid in Cases of a Childless Marriage“ (1996), a dijelom i u članku „Da prostitute, to mi je žena. Prilog poznavanju položaja žene u drugoj polovici 18. i prvoj polovici 19. stoljeća u Dalmaciji i njezinu zaleđu“ (1990).

Jednoznačnost i ujednačenost ne postoje ni u razlozima, motivima za nastanak te pojave jer je riječ o, može se reći, pravoj instituciji čija je osnovna funkcija prilagođavanje potrebama obitelji i društva, zbog čega se virđzinu osobito cijeni. Ipak, navedimo okvirno već na početku najvažnije, pa i najčešće razloge za postajanje virđzinom: nedostatak muškog nasljednika; nedostatak odraslih muškaraca, kad virđžina postaje „vremenski most“ dok mlađi brat ili bratić ne stasaju za tu funkciju; izbjegavanje neželjenoga braka (time i krvne osvete), prijetnja krvnom osvetom muškarcima kuće kojima je onemogućeno slobodno kretanje i rad. Osim toga postoji stalni ili privremeni zavjet, s obzirom na to radi li se o djevojci koja se zavjetuje odmalena ili o onoj koja je tu funkciju preuzela poslije.

Postoji više naziva za tu pojavu (pronašla sam ih tridesetak), no u radu ću upotrebljavati samo dva – tobelija i virđžina⁸ – koja uključuju po jedno od njezinih ključnih obilježja: zavjet (turski *tövbe*) na djevičanstvo, *virginitet*. Zamjenicu ću upotrebljavati u ženskom obliku kako bi se uklopila uz imenice ženskog roda *virđžina/tobelija*, kao i ženski oblik (glagolskog) pridjeva. Ondje gdje se virđzinu spominje muškim oblikom imena, zamjenica i pridjev uz nje ga navodit će se u muškom obliku. Valja već na početku istaknuti da pojava o kojoj govori ova knjiga nije posebno vezana ni uz koju od triju vjerskih pripadnosti zastupljenih na spomenutom prostoru – muslimansku, pravoslavnu ili katoličku te da je tobelija, osim kod Albanaca, bilo i kod drugih balkanskih naroda – osobito Crnogoraca, Srba, Vlaha, Roma i Turaka.

Pojava virđžine, kako ćemo vidjeti, u okviru gore iznesene problematike na nekoliko je načina sasvim atipična, stoga i intrigantna. Primjerice, u vezi s njom nema mjesta spomenutom prigovoru o androcentričnosti u istraživanju jer je o virđžinama svoje znanstvene radove objavio nemali broj žena (Durham 1909; C. Gordon u Gordon i Gordon 1927; Gušić 1930, 1958, 1974; Gjergji 1963; Gavrilović 1983; Demick 1997; Vince Pallua 1997, 2001, 2007, 2014; Young 2000, 2007, 2009; Young i Littlewood 2005; Djajic Horváth 2003, 2003a). No to im nije prednost! Naime, virđžine, smatrajući sebe muškarcima, često s prezirom odbacuju žene istraživačice, pokazujući to i izjavama i javnim odbijanjem komunikacije sa ženama, koje, kao i „pravi“ muškarci, smatraju inferiornima. Doživjela je to, primjerice, engleska putnica i istraživačica Mary Edith Durham na putovanju sjevernom Albanijom početkom 20. stoljeća: „Prema meni se odnosila s prezirom koji, prema njezinu mišljenju, zaslužuje čitav ženski rod – okrenula mi je leđa i razmijenila cigarete s muškarcima pokušavajući zadobiti njihovo prijateljstvo“ (Durham 1909: 80).⁹ Slično iskustvo imala je i

8 U engleskom jeziku najčešće se upotrebljava izraz *sworn virgin*, a za preodijevanje u mušku odjeću *cross-dressing*. U hrvatskom jeziku upotrebljavat ćemo izraze *virđžina*, *tobelija* te *preodijevanje*. Potonji izraz – *preodijevanje* manje je precizan u hrvatskom jeziku jer ne pokazuje da se radi o preodijevanju u odjeću suprotnoga spola kao što to čini engleski izraz *cross-dressing*.

9 Zanimljivo je, međutim, primijetiti da su tu englesku istraživačicu u Crnoj Gori, dvadesetak godina nakon iskustva opisanog u knjizi *High Albania* iz 1909. godine, iz niza razloga

etnologinja M. Gušić 1929. godine u Crnoj Gori s virdžinom koja se isključivo obraćala njezinu suprugu, liječniku otorinolaringologu Branimiru Gušiću, a ne njoj koja je toj temi posvetila znatan dio svojih istraživačkih snaga.



Slika 1. Milica-Mikaš Karadžić, Palež – Drobnyačka jezera, Crna Gora
(snimio Branimir Gušić, Gušić 1974: 295)¹⁰

Premda, naglasili smo, ovdje nema mjesta prigovoru o androcentričnosti u istraživanju (uz intrigantnu, pomalo i komičnu činjenicu da je to, zapravo, kontraproduktivno jer same virdžine preziru žene!), treba navesti još jednu atipičnost: izostanak postavke o ženama kao zanemarenom predmetu istraživanja. U već spomenutoj stalnoj dihotomiji između javne (muške) i privatne (ženske) sfere života – u kojoj se u znanosti sve donedavno jedino javna/muška smatrala vrijednom istraživanja – virdžine društveno prestaju biti žene i

– njezina engleskog podrijetla, društvenoga statusa, hlača koje je nosila itd. – smatrali muškarcem: „Kad mi je nakon dulje rasprave dodijeljen status muškarca pa sam mogla jesti za muškim stolom, žene su često odbijale sjesti i jesti sa mnom za istim stolom, izjavljujući da bi to bilo sramotno i da im to njihov stid ne dopušta“ (Durham 1928: 293).

10 Zainteresirani čitatelj može naći mnoštvo fotografija u knjizi *Zagonetka virdžine. Etnološka i kulturnoantropološka studija* (Vince Pallua 2014).

postaju *social males*.¹¹ One ulaze u javni život zajednice omogućen samo muškarcima te dobivaju ne samo nove, muške vanjske atribute (odjeća, frizura, nošenje oružja, vladanje, ime u muškom obliku uz zamjenicu muškog roda itd.) nego i nove oznake djelovanja, rada i ponašanja koje uključuju identifikaciju s novom ulogom, slobodu kretanja, druženje s muškarcima, brojne muške obaveze, ali i prava u sferi javnog, a ne privatnog, skrovitoga ženskog života. Uz zavjet na čistoću lišavaju se pritom bračnoga života i majčinstva.

Odabir teme o zavjetovanoj djevojci bio je potaknut zanimanjem dovedenim do granice čuđenja, čak negodovanja. Jer, što to može navesti ili dovesti pojedinca do toga da promijeni svoj najdublje ukorijenjen aspekt identiteta? A ovdje se to pitanje nikako ne odnosi na usamljene, pojedinačne slučajeve sa psihološkim, fiziološkim ili anatomskim odstupanjima; u prvome se redu radi o društveno institucionaliziranoj pojavi koja je ujedno društveno sankcionirana. Koliko se ta pojava automatski u glavi ili u bibliotečnoj klasifikaciji u „glavi“ računala odmah smješta u određeno područje, dovoljno govori podatak da u knjižnicama za velikim dijelom literature s tematikom „promjene spola“ valja posegnuti u odjeljak skupnog naziva „Gay and Lesbian Studies“. Paradoks nepoznavanja te pojave, njezina nerazumijevanja, površne i pogrešne tematske klasifikacije to je veći jer „promjena spola“ virđžine nema nikakve veze s homoseksualnošću.¹² Naravno, bilo je i takvih slučajeva, no oni su za tu pojavu sporadični, a ne ključni. Kad preuzima mušku ulogu, djevojka se zavjetuje na čistoću i društveno postaje muškarcem.¹³ Drugim riječima, virđžina ne postaje muškarac u smislu spolnosti, nego u smislu društvene moći.

U okviru rudimentarnih prilika u kojima su se našle tobeltije „postaju“ muškarci – preciznije, *social males*. Uz imenicu muškarci glagol postajati mora doći u navodne znakove, dok uz sintagmu *social males* navodne znakove treba izostaviti. Time se očituje srž te pojave: žena se odriče svoje ženskosti i dobiva novi društveni spol. Koliko se ovdje radi o sasvim specifičnome i kruto patrijarhalnome društvu, dovoljno govori činjenica da je jedini put prema ikakvoj promjeni položaja žene onaj da žena „postane“ muškarac. Njezin se ženski status može promijeniti i (eventualno) poboljšati tek ako i kada se njezin žen-

11 Sintagmu je prva upotrijebila M. Gušić u članku iz 1974. godine.

12 Isto tako nema nikakve veze ni s transvestizmom ili s transseksualnošću. Gay populacija, kao i upravo navedene, seksualno je orijentirana, dok su se virđžine, kako se u knjizi vidi, prilagođavale potrebama obitelji i društva žrtvujući se za uzvišeniji društveni cilj – služenje društvu i obitelji (kući i braći). Ipak, treba naglasiti da se nekadašnje i današnje društveno-povijesne prilike znatno razlikuju, pa se posljedično razlikuju i okolnosti te motivi za postajanje virđžinom. Stoga instituciju virđžine ne bi trebalo uopćavati na temelju slike koju zatječemo danas i donositi zaključke, kao što to neki čine, na temelju danas prisutnijih individualno utemeljenih motiva za postajanje virđžinom. Na kraju ovoga priloga razmišljanja o tome možemo dobiti iz komentara samih virđžina.

13 Nerijetko ćemo u dokazivanju vlastite muškosti primijetiti kod virđžina mizoginiju – posvemašnji prezir i odbojnost prema ženama.

ski spol, pa i ženski lik (ne samo preodijevanjem u muškarca nego i preuzimanjem muškog identiteta) „dokine“ i pretvori u muški „društveni spol“, uz status i moć koji prate takvu promjenu.

Zanimalo me je li doista virdžinama, tobelijama takva odluka bila, kako bi se u prvi mah pretpostavilo, dramatična, što ih je na to najčešće navodilo/dovodilo te u kojoj je mjeri, odnosno je li to uopće bila njihova vlastita odluka. Trebalo se zapitati nije li možda moguće pretpostaviti i to da je u toj sredini bilo dramatičnije ostati žensko nego donijeti „dramatičnu“ odluku i „postati muško“. Je li onda u takvim okolnostima njihova „promjena spola“ bila uopće začuđujuća za okolinu, a dramatična za samu jedinku? Koje su to društveno-povijesne okolnosti i životne prilike bile plodno tlo za nastanak takve institucije?¹⁴ Valjalo je krenuti na dugo putovanje u potrazi za virdžinama i pokušati otkriti zagonetku virdžine.

Kako bi se došlo do vjerodostojne slike rasprostranjenosti virdžina, trebalo je prijeći mnogo prepreka. Na tom poduljem putovanju služila sam se dvama osnovnim izvorima: upitnicama *Etnološkoga atlasa Jugoslavije*¹⁵ i svjedočanstvima o virdžinama iz pisanih izvora. Osim na temelju tih dviju vrsta izvora potraga za virdžinama nastavljena je i na temelju arhivske i druge građe u talijanskim arhivima i knjižnicama kako bi se pronašlo ili isključilo njihovo postojanje na tlu Apeninskoga poluotoka – bilo kod Albanaca prebjeglih pred Turcima bilo kod Ilira na tlu Apeninskoga poluotoka. Učinjeno je to i arhivskim i terenskim istraživanjem u Istri 1996. godine, a konačno i uz pomoć fotodokumentacije.

14 Zanimanje za virdžinu imala sam prilike uočiti i kod drugih. Naime, o toj sam intrigantnoj endemskoj pojavi često govorila studentima i na diplomskom i na doktorskom studiju Odsjeka za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu gdje sam bila zaposlena od 1986. do 2006. godine, nakon čega sam 1. siječnja 2007. prešla u Institut društvenih znanosti „Ivo Pilar“ u Zagrebu. Isto sam učinila na nekoliko simpozija – u Dubrovniku (2001), Ottawi (2001), Londonu (2002), Szégedu (2009) i Istanbulu (2010).

15 Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu raspolaže arhivom koji sadrži više od milijun i pol listića, odgovora na pitanja iz četiriju svezaka upitnica rađenih za Etnološki atlas bivše Jugoslavije, što je bio dio zajedničkog projekta Etnološkog atlasa Europe i susjednih zemalja. Pitanja koja obuhvaćaju, u gruboj podjeli, materijalnu, duhovnu i socijalnu kulturu svrstana su u 157 većih tematskih cjelina, a građu su većim dijelom prikupljali povjerenici na terenu između 1963. i 1989. godine u više od tri tisuće mjesta ili sela. Cilj je projekta prikupljanja toga materijala izrada etnoloških karata te, konačno, znanstvena interpretacija dobivenih podataka na temelju distribucije kulturnih elemenata priređenih za kartu (na kartama prema Albersovoj konusnoj projekciji) s pomoću heurističke tipologije. Pitanje o virdžinama u upitnici *Etnološkog atlasa* dio je tematske cjeline „Ženske svečanosti i povlastice“. Pitanje, ponovimo i to, glasi ovako: „Ima li slučajeva da se djevojka ne udaje nego ostaje u očinskoj kući, vrši muške poslove, puši, ošišana je na muški način, a možda nosi i muško odijelo i oružje (ili samo mušku kapu?) i dobiva muško ime? Kako se takve djevojke zovu (momak djevojka, virdžineša, tobelija, muškobana ili?)?“ (Upitnica III 1966: 136).

Kad sam pronašla pozamašan broj virdžina u pisanim izvorima – u izvješćima i svjedočanstvima putopisaca i misionara, konzula, liječnika, geografa, povjesničara, etnologa i antropologa (135 primjera iz 54 bibliografske jedinice 45 autora na sedam jezika te dodatni veći broj primjera iz upitničke građe), odlučila sam svu tu opsežnu građu objediniti. Prinosi tih autora nisu, dakako, ni kvalitetom ni kvantitetom ni približno slični. Pri odabiru navoda vodio me prvenstveno motiv iznošenja pojedinačnih primjera zavjetovanih djevojaka na određenom lokalitetu. Takvim pristupom izbjeglo se ukalupljivanje, unificiranje te pojave u svoj njezinoj šarolikosti, a k tome je imao još jednu višestruku ulogu. Naime, kronološki iznesena svjedočanstva omogućila su pregled od najstarijih do najnovijih slučajeva.



Slika 2. Virdžina iz Rapshe, sjeverna Albanija
(Durham 1908)

Postoje različiti stupnjevi identifikacije virdžina s novom „muškom“ ulogom. Može se primijetiti da je taj stupanj usporediv s trajnim (kada obitelj nema muškog nasljednika) ili privremenim preuzimanjem muške uloge. U knjizi je moguće naći mnoštvo takvih primjera, osobito u njezinu zadnjem, petom poglavlju „Etnogram – Kronološki niz svjedočanstava (1860.–2014.)“.

Ovdje ćemo istaknuti posebno vrijedan primjer potpune poistovjećenosti dviju virdžina s muškim identitetom, ne samo za života nego i nakon smrti,

koji u članku iz 1994. godine donosi R. Grémaux. Prvo takvo svjedočanstvo odnosi se na Milicu/Mikaša Karadžića iz Žabljaka u Crnoj Gori, jednu od najpoznatijih i najcitiranijih virdžina. Iz njegova citata vidimo kako je Milici od životne važnosti sačuvati muški identitet i nakon smrti:

Predosjetivši svoju skorbu smrt, Mikaš je dozvao Jelenu, koju je volio unatoč svom uobičajenom stavu prema ženama, i rekao dubokim muškim glasom: „Snaho, molim te, nemoj me osramotiti!“ Naime, on se smrtno bojao biti pokopan u ženskoj odjeći. Mikaš joj je dao novac i poslao je krojaču u Žabljak da kupi dostojno odijelo za njegov pokop. Jelena je učinila što je Mikaš tražio i kupila mu novo odijelo koje se sastojalo od bijelih čarapa, vunениh hlača, oplećka i kape. Kad je u jesen 1934. Mikaš umro, obukli su mu to muško odijelo i pokopali ga kao muškarca u žabljačkom crkvenom dvorištu uz odobrenje lokalnog pravoslavnog svećenika. (Grémaux 1994: 253)



Slika 3. Tonë Bikaj svira lahutë, Tuzi, Crna Gora
(snimio G. Bikaj 1960, Gušić 1974: 295)

O jednoj drugoj virdžini, također pokopanoj u muškom odijelu, Tonëu Bikaju iz albanske zajednice u Tuzima, mjestu između Podgorice i albanske granice, dobio je isti autor dragocjeno svjedočanstvo petnaest godina nakon njegove smrti za svoga terenskog boravka u tom kraju:

Prije smrti 1971. godine Tonë je tri godine teško bolovao. Za to vrijeme ljudi su ga često posjećivali. Među onima koji su stajali uz njegovu postelju bilo je ne-

koliko franjevk i s kojima je bio čvrsto povezan i kao pobožan katolik i kao djevac. U skladu sa svojom oporukom bio je pokopan u starinskoj muškoj nošnji koju je običavao nositi u posebnim prigodama. Na pogrebu je na lijes stavljena njegova fotografija u toj nošnji snimljena nekoliko godina prije. Na groblju su neki muškarci – pokojnikovi rođaci i prijatelji – željeli započeti tradicionalno improvizirano oplakivanje ili pogrebni govor u stihovima vajtim, ali su u tome bili spriječeni. Običaj lokalnog plemena iz Grude navodno nije dopuštao muškarcima javno oplakivanje biološki ženske osobe. Gjelosh i dalje žali što su Tonëu uskraćene posljednje počasti kao muškarcu na koje je imao pravo prema običajima plemena Kelmënd u kojemu je rođen. (Grémaux 1994: 256)

Isti autor navodi i vrlo zanimljiv podatak da je na nadgrobnoj ploči uz ime i prezime te virdžine ugraviran i njezin status – virdžina (*the word „virgin“*, Grémaux 1992: 67).

I meni je pošlo za rukom doći do potvrde poželjnosti izražavanja muškog identiteta i na „drugom svijetu“. Naime, od gospodina Goluba Obradovića, ekonoma Osnovne škole „Braća Ribar“ iz Zatona kraj Bijelog Polja, dobila sam u proljeće 2012. godine u nekoliko telefonskih razgovora svjedočanstvo o virdžini Stanici Marinković s istog lokaliteta na sjeveroistoku Crne Gore. Ta je virdžina (rođena 1941) umrla 2009. godine i, kako su me informirali, pokopana je kao muškarac u prije pripremljenoj svečanoj muškoj odjeći. Koliku je važnost pridavala muškoj odjeći i muškoj časti, svojem muškom identitetu, odaje dobiveni podatak da ju je zaova, premda joj je Stanica najavila da će je prokleti ako joj posmrtno odjene žensko ruho i tako je osramoti, zadirkivala da će „biti sahranjena u suknjici s crnim točkama“. ¹⁶ O ostalim detaljima u vezi s tim događajem nije bilo moguće doznati više osim da nije bilo *opijela*. U prošlom smo se primjeru, također iz Crne Gore, ali na drugoj strani – na njezinu jugoistoku, susreli s Tonëom kojemu je uskraćeno javno oplakivanje. Premda se Stanica u gostionicama, na svadbama, pogrebima i slavama uvijek kretala u muškom društvu (Šarčević 2004: 137), ni njezin sprovod, doznala sam, nije održan s počastima koje pripadaju samo (pravim) muškarcima. Vidjeli smo da je ipak, poput drugih dviju ostajnica – Mikaša i Tonëa – pokopana u muškom odijelu.

I ta razlika između virdžine i muškarca u pravu na tradicijsko oplakivanje, uz nekoliko drugih (primjerice da tobelija smije sudjelovati na muškim skupovima, ali bez prava glasa, da se virdžininino ime ne navodi u obiteljskom stablu ¹⁷ ili da je u pogledu krvne osvete virdžina smjela ubiti, ali ne i biti

16 Premda je odgovor sv. Tome Akvinskog na pitanje smije li muškarac odjenuti ženske haljine ili žena muške bio negativan, ipak je dodao da to katkad može biti bez grijeha zbog neke nužde, npr. da se sakrije od neprijatelja ili zbog čega sličnog. Vjerujemo da bi važnost muške odjeće u službi muškog identiteta u ovom slučaju za njega zasigurno ušla u kategoriju nužnosti toga čina koju je istaknuo u svojstvu dopuštenog odstupanja.

17 Do podatka da se virdžininino ime zaobilazi u obiteljskom stablu moguće je doći na temelju

ubijena), odaje da tobelija društveno ipak nije u potpunosti dosegla status muškarca. Premda se radi o *kanonu* koji uređuje običajnopravne odnose dijela albanskoga društva (osobito katoličkih Mirdita i nekih plemena na sjeveru Albanije), a ne i crnogorskoga društva,¹⁸ navedimo za usporedbu odredbu iz *Kanona Leke Dukađinija*: „muškarci ne kukaju nad ženama, ali kuka sin nad majkom i brat nad sestrom“ (glava 24/1239). Sudeći po toj usporednoj odredbi, ali još više po činjenici da ni Tonë ni Stanica nisu imale (pravo na) oplakivanje, virdžine očito ni u tome nemaju status kao muškarci premda su pokopane u muškom odijelu kako ne bi bile obeščašćene, tj. kako bi se udovoljilo njihovoj identitetskoj želji.

O virdžinama iz sjeverne Albanije krajem 19. i početkom 20. stoljeća piše nemali broj autora – putnici, misionari, diplomati, prirodoslovci i mnogi drugi koje iz različitih razloga zanima ta zemlja „na rubu Europe“. Navedimo neke: talijanski misionar Domenico Pasi 1880, austrijski istraživač Spiridon Gopčević/Leo Brenner 1881, austrijski konzul i albanolog Georg Hahn 1867, američki inženjer njemačkog podrijetla Karl Steinmetz 1905, ruski lingvist i folklorist također njemačkog podrijetla Alexander Hilferding 1907, mađarski paleontolog i prirodoslovac barun Franz Nopcsa 1907, Nijemac dr. E. Schulz 1907, engleska putnica i istraživačica Mary Edith Durham 1909. godine itd. Nije teško primijetiti da je u nizu muških imena samo jedno žensko. U uvodnom dijelu ovog priloga upozorili smo na problem androcentričnosti u istraživanju. Premda se u 20. i početkom 21. stoljeća virdžinama bavi nemali broj znanstvenica, pa takvom prigovoru u ovom slučaju nema mjesta, intrigantna je i pomalo komična činjenica da je to, zapravo, kontraproduktivno jer same virdžine preziru žene! One nerijetko izbjegavaju suradnju s istraživačicama i javno odbijaju komunikaciju s njima jer ih, kao i „pravi“ muškarci, smatraju inferiornima. Takvo su terensko iskustvo imale M. E. Durham početkom 20. stoljeća i M. Gušić 1929. godine. Tako se virdžina, kako je već istaknuto, isključivo obraćala suprugu M. Gušić, otorinolaringologu koji se uopće nije bavio etnologijom. Jednak odnos prema ženama, pa tako i prema istraživačicama, moguće je ilustrirati i nakon jednog stoljeća: Stana Cerović, posljednja crnogorska virdžina, u prvom je kontaktu prihvatila samo fotografu, a na pitanje „tko je ona ženska“ (radilo se o novinarki) zadovoljila se njegovim odgovorom da „ona nije bitna“ (Nikoletić 2011: 104, 105).

Georg Hahn, spomenuti austrijski konzul i jedan od osnivača albanolo-

recentno snimljenog trominutnog *trailer*a, reklame za film o virdžinama (Potter 2014). U njemu možemo vidjeti okupljene članove obitelji nad velikim prikazom obiteljskog stabla Cerović, slavne crnogorske obitelji Stane Cerović, posljednje crnogorske virdžine iz Šavnika. Tu ćemo čuti ovaj njihov komentar: „Samo muške glave, žene nijesu, ovdje [misli se na stablo života] je [misli se na Stanu] nijesu naveli kao muškarca jer je tako to, takav je običaj.“

18 Poznato je, međutim, da su se često crnogorska i albanska plemena ujedinjavala te da je albansko običajno pravo utjecalo i djelovalo na crnogorsko i obratno.

gije, već 1867. godine uočava da je „sudbina žena vrijedna sažaljenja“ (Hahn 1867: 32). Katolički misionar P. Fulvio Cordignano zna za djevojački zavjet, pa i za one djevojke koje, kako kaže, preuzimaju muški lik i nastup. On tridesetih godina prošlog stoljeća ne vidi u tom društvenih suprotnosti koje bi mu bile neobične ili zazorne. Dapače, djevojački celibat smatra opravdanom obranom od nemilog braka, pa i načinom stjecanja povoljnijeg društvenog položaja. Ukratko, njemu je to normalna pojava u strogo patrijarhalnom društvu albanskih gorštaka (Cordignano P. F. 1933–1941: 104, 118).

Izvjeshće iz Grude u sjevernoj Albaniji iz 1918. godine odnosi se na osebuju- no svjedočanstvo patera Antona Harapija (Skadar, 1888 – Tirana, 1946), katoličkog svećenika, najpoznatijeg albanskog kršćanskog filozofa, a i političke figure, iz kojega je također moguće iščitati odnos prema instituciji virđžine, ali i intimni doživljaj preuzimanja muške uloge. Posebno živopisan dio (koji sam prevela s talijanskoga) vrijedno je prepričati u skraćenu obliku: Virđžina Palë Lula, koja nije zaostajala za muškarcima umom i odvažnošću, smatrala je svojim pravom ispovjediti se u ispovjedaonici za muškarce. Sve je bilo u redu (ispovjedaonici prilazi „mladić“ u muškoj odjeći i odlaže pušku) dok nije, kleknuvši u ispovjedaonicu, izjavila da je djevojka. Nakon toga fratar ju je dugo morao nagovarati da prijeđe u ispovjedaonicu za žene (prema Valentini 1945: 29–30). I talijanski misionar P. Fulvio Cordignano (koji svoje mišljenje iznosi na temelju izvješća misionara S. Domenica Pasija iz 1880–1882. o okolici Skadra) i albanski fratar Anton Harapi, koji je pak rođen u Skadru, katolički su svećenici, a ipak se njihov stav prema toj instituciji razlikuje. A što ta intimna životna sličica otkriva o samoj virđžini? Premda, bez sumnje, sebe doživljava kao muškarca (i to s puškom!) i smatra svojim pravom ispovjediti se u ispovjedaonici za muškarce, ima potrebu progovoriti o običajnopravnoj dosjetki te u najskrovitijem trenutku ispovijedi reći istinu – da je žena.

Odnos što ga prema pojavi virđžine ima Engleskinja Mary Edith Durham (*High Albania*, 1909) koja početkom 20. stoljeća poduzima samostalan pothvat putovanja iz Londona u tada najzabačenija i najnerazvijenija područja ne samo Osmanskoga Carstva na izdisaju nego i Europe – u za nju i za onodobnu Europu egzotične krajeve sjeverne Albanije – otkriva emancipiranost same autorice.¹⁹ Durham se čudi običajima koji sputavaju žene sjeverne Albanije i ne miri se s njima. Javno, pred virđžinom i pred muškarcima, negoduje i izražava svoje mišljenje: „Izjavila sam da je krajnje nepravedno da četrdesetogodišnju ženu sputava obećanje dano u njezino ime i prije njezina rođenja“ (Durham 1909: 57); ili ustanovljuje da „jednaka prava s muškarcima postoje samo onda kad se žena zavjetuje na djevičanstvo“ (Durham 1909: 63). Ta Engleskinja, odgojena u drukčijoj kulturi,²⁰ zaključuje da je stanje s kojim se

19 Uz antropološko zanimanje za život ljudi koje je upoznala na brojnim putovanjima Balkanom Durham je imala velik interes za folklor. Čak je objavljivala u prestižnom časopisu *Man* i postala članicom Royal Anthropological Institutea.

20 Zanimljivo je da su tu avanturisticu, koja je albanskim bespućima putovala sama te više

susrela u Albaniji „krajnje nepravedno“ (*most unjust*) i upotrebljava izraz „jednaka prava“ (*equal rights*), danas uobičajen u kontekstu problematike ženskih prava. Hoćemo li pisanje M. E. Durham nazvati protofeminističkim na sličnoj osnovi na kojoj indijska književna teoretičarka i filozofkinja Gayatri Chakravorty Spivak smatra protofeminističkim glasovit viktorijanski roman *Jane Eyre* čija je glavna junakinja sunarodnjakinja M. E. Durham i u kojemu nalazi „feministički individualizam u doba imperijalizma“ (Spivak 1985: 244)? Kada ćemo pojavu virdžine s tekstualnog značenja protegnuti na općeživotnu važnost iskustva lokalne zajednice i etičnost prema drugoj kulturi, prema „Drugome“? Naime, Durham se uklapa u tipičan zapadnjački imperijalni doživljaj „svijeta na rubu“, u našem slučaju albanskih gorštaka koji su za nju još uvijek barbari jer su posljednjih petsto godina bili odsječeni od svih kontakata s naprednom Europom. Time ta britanska istraživačica postaje utjelovljenje takve prosvijećene civiliziranosti i imperijalne superiornosti, zapadnjačke spasiteljske uloge u kontekstu „britanske sklonosti paternalističkoj suosjećajnosti s romantiziranim „žrtvom““ (Schwandner-Sievers 2008: 58), žrtvom koja i sama želi otići na Zapad. U takvom svjetlu prezir Zapada prema Balkanu, prema Mariji Todorovoj, posljedica je želje da se Balkan europeizira, ali i želje mnogih da s Balkana odu na Zapad. Ciljano u sklopu teme virdžine to može ilustrirati sličica koju nam podastire Durham: „U Han Grabomu pozdravila me još jedna ‚albanska virdžina‘ u muškoj odjeći koja me moljakala da je odvedem sa sobom u Englesku (...)“ jer bi „rado živjela na sigurnom“ (1909: 101–102). No, ne treba zaboraviti da se i Zapad utjecao mističnom apstraktnom „Istoku“, raj u imućne romantične konzervativce koji su željeli pobjeći od stvarnosti (usp. Todorova 2006: 64). Pokazao je to i primjer same M. E. Durham – za viktorijansko i edvardijansko doba neuobičajen samostalan pothvat te pustolovke, poslije i antropologinje – „kraljice [albanskih] gorštaka“.

Ne treba posebno obrazlagati činjenicu da to što je ta vrlo patrijarhalna sredina institucionalizirala pojavu virdžine svakako nije pokazatelj veće permissivnosti prema vlastitim članovima, otvorenosti ili liberalnosti toga društva prema pojedincu i njegovim slobodama, osobito prema slobodama ili pravima žena. Naprotiv, vidjet ćemo da ono to dopušta prvenstveno zbog dobrobiti zajednice, specifičnih potreba društva te ispravljanja i premošćivanja narušene društvene konstrukcije, a ne zbog dobra pojedinca. Pojavu virdžine ne bismo trebali promatrati, pa onda ni interpretirati, „zapadnjačkim“ očima.²¹ Pokazali smo već da je u tom posebnom tipu patrijarhalnog društva

puta posjetila sjevernu Albaniju, zaštitile dvije albanske tradicije: briga za sigurnost gosta i zaštićenost virdžine (u njezinu slučaju nošenjem hlača, neuobičajenim za žene početkom prošloga stoljeća, koje ju je izjednačilo s albanskom tradicijom virdžina).

21 Ovdje i na nekim drugim mjestima u tekstu imenicu „Zapad“ i pridjev „zapadnjački“ upotrebljavam kao značenjske opozicije lokalnoj kulturi u okviru nebalansiranoga hegemonijskog odnosa ekonomije i političke moći. Osim toga ti izrazi ne impliciraju jednakost stavova svih „zapadnjaka“ kao kakvoga sveopćeg zapadnjačkog mišljenja. Na *nehajnost* upotrebe

žrtvovanje za zajednicu prirodno i poželjno. Individualna je žrtva tada neznatan danak tomu cilju.²² Treba međutim imati na umu da se o žrtvovanju kod tobelija ne može govoriti kao o uopćenoj kategoriji jer ono nije jednakomjerno prisutno ni kod svih virdžina ni u različitim društveno-povijesnim prilikama. Kod nekih pak preuzimanje uloge muškarca i nije žrtva. Promjenjiv je i doživljaj osobne žrtve samih virdžina tijekom života. Premda zaključnu ocjenu vlastitoga života većina virdžina izražava gotovo kanonskom formulom: „Ne kajem se / Nije mi žao“ (*I have no regrets*), u njihovim životnim pričama vidljive su mnoge tegobe, sumnje i padovi:

„Moj je život bio pseći život“, jadona se osamdesetsedmogodišnjakinja [virdžina Drane iz Skadra] [...]. [...] Rođena je u Bajram Curiju na sjeveru zemlje. Njezin je brak bio određen od kolijevke u skladu s običajima toga vremena. [...] „Nisam imala drugog izbora“. (Glachant 2012: 1)

Kad sam je [virdžinu Milicu/Mikaša iz Paleža u Crnoj Gori] upoznala ona je već bila bijedna starica, mizantrop i mizogin, s jasnim, iako sekundarno postignutim izvraćanjem teško unesrećenog ženskog bića. (Gušić 1930: 199)

Virdžine smatramo muškarcima i cijenimo ih zbog njihove velike žrtve. No nema veće stigme kad u kući nema muškarca. [...] Rekla je [virdžina Quamile Stema iz Barkanesha sa sjevera Albanije] da je postajanje virdžinom bila potreba i žrtva. „Ponekad se osjećam osamljeno, sve su moje sestre umrle, a ja živim sama [...]. No nikada se nisam željela udati.“ [...] rekla je da će umrijeti kao djevica. Da se bila udala, našalila se, bilo bi to za tradicionalnu albansku ženu. „Pretpostavljam da se može reći da sam jednim dijelom žena, a drugim muškarac“, rekla je. „Sviđalo mi se živjeti kao muškarac. Ne kajem se.“ (Bilefsky 2008: 2)

Takav motiv postajanja virdžinom jedan je od triju što ih izravno dobivamo od jedne druge tobelije s drugih prostora i iz drugog vremena – virdžine Drka Memića iz Gusinja u Crnoj Gori zabilježen 1930. godine:

O tobelijama uopšte Drko kaže: „Ima ih koje ostanu na imanju i u svoju kuću, a to, bogme, niti je sramota niti greota; ima nekoje koje se osjećaju da nijesu za udaju, pa se zato nikad i ne udaju; ima i takvija koje se kao devojkice pokvare i pošto ih kao take neće niko, one tada kažu 'tojbe' i razglase da su se zavljetovale“. (Barjaktarović 1948: 348–349)

pojma „Zapad“ upozorila je Maria Todorova (2006: 59) koja na više mjesta u svojoj knjizi *Imaginarni Balkan* izražava neslaganje s generalizacijama tipa „zapadnjački stav“, naročito u vrijeme do dvadesetoga stoljeća.

22 Aferdita Onuzi iz Antropološkog instituta u Tirani virdžinin čin ocjenjuje prvorazrednom žrtvom: „Radeći rame uz rame s muškarcima, uživale su veliko poštovanje, a njihov se izbor smatrao ‚najvećom žrtvom‘“ (cit. prema Glachant 2012: 3).

Uz taj trolist motiva Drko Memić jednom je rečenicom izrazio i osnovni motiv za postajanje virdžinom – nasljeđivanje imanja: „Nijesam, vala, ovako ostao da se proćuem i da se o mene priča, nego da održim ovo sirotinje da ne raznosi ala i vrana“ (Barjaktarović 1948: 348). Uz nasljeđivanje materijalne svakako valja dodati i očuvanje duhovne imovine: časti, imena, a kod pravoslavaca i slave.

Virdžina koja simbolički postaje muškarcem i tako stječe društveni status muškarca tek je običajnoppravna dosjetka u funkcioniranju zajednice, očuvanju imovine i drugim prednostima koje donosi preuzimanje muške uloge, a ne sredstvo za poboljšanje položaja pojedinca – žene ili odraz kakvih ženskih sloboda, kako se pojava virdžine ponekad pokušava sagledati, osobito u feministički obojenim (internetskim) diskusijama.²³ Na tom tragu rodna, a ne društveno-povijesna dimenzija postaje glavni, katkad i jedini aspekt interesa. Treba se stoga zapitati što je, osim njezine endemičnosti, pobudilo tako veliko zanimanje javnosti, studenata etnologije i kulturne antropologije, sudionika znanstvenih skupova, često i vrlo intrigantnih internetskih rasprava. Nemali broj zainteresiranih pokušava u pojavi virdžine prepoznati elemente ženske osviještenosti, samostalnosti, odlučnosti, pa i emancipacijskih značajki. Drugim riječima, mnoge je toj pojavi privukla predodžba virdžina kao emancipiranih žena kojima je pošlo za rukom promijeniti vlastitu sudbinu i poboljšati svoj položaj. Kao ilustracija, među brojnim sličnima, mogu poslužiti tvrdnje iz diplomskoga rada o temi virdžine studentice Odsjeka za etnologiju i kulturnu antropologiju u Zagrebu koja želi znati „koliko je trebalo da se u takva, vrlo izolirana područja, probiju ideje ravnopravnosti“ (2010: 3), pretpostavljajući da su „virdžine takvim izborom radile na poboljšanju ženskih prava“ (2010: 31). Spomenimo i mišljenje Marion Quillard, francuske novinarkе, koja već naslovom svojega internetskog priloga – *Women living as men: Albania's sworn virgins choose transgendered life to gain equality* – otkriva kako je za nju riječ o životnom izboru kojim se stječe ravnopravnost, a u samom prilogu ustvrđuje da „žene preuzimaju društveni identitet suprotnoga spola u zamjenu za ono što su nekada bile muške povlastice: posjedovanje zemlje, samostalan život, zaposlenje i mogućnost pristupa gostionicama“ (Quillard 2012: 1).²⁴

Takvo viđenje u prvi mah može biti privlačno, ali – osim u ponekim izdvojenim slučajevima, i nekad i danas – našu pojavu dotiče tek marginalno i ne zadire u njezina ključna obilježja. U takvim nastojanjima zanemaruje se činjenica da je virdžina kulturom oblikovana društvena pojava nastala kao od-

23 Potrebno je međutim naglasiti da ćemo u njima naći i gorljivo zastupana suprotna mišljenja.

24 Ta je novinarka na tragu pojma kojim pojavu tobelije tumači američko-albanski politolog i sociolog Fatos Tarifa. U sklopu teze Kingsleyja Davisa o „spolu koji se može zamijeniti za nešto jednako vrijedno“ (Davis 1949: 33) Tarifa smatra da virdžina pomoću „kompenzacijskog mehanizma“ dobiva u zamjenu određene ekonomske i društvene prednosti u društvu s muškom dominacijom (Tarifa 2007: 86).

govor na potrebe društva, a ne na potrebe pojedinca i njegova boljeg položaja ili pak individualnog rodnog poriva. Uočila je to i A. Young na temelju, kako ističe, „svih svojih kontakata s virdžinama“: „Razlozi koji su nagnali žene što sam ih intervjuirala u Albaniji (i u susjednim krajevima) na promjenu ženskog u muški rod manje su individualni, a više se tiču društvenih, ekonomskih i kulturnih prilika u kojima su rođene“ (Young 2000: 57). I albanski etnolog M. Tirta ističe da nije riječ o slobodnom izboru: „Zavjetovanom djevojkom nije se moglo postati slobodnim izborom. Za to su postojala samo dva valjana razloga – nedostatak muške glave u domaćinstvu ili izbjegavanje ugovorenog braka“ (cit. prema Quillard 2012: 1). Govoreći o Malësjiji, A. Berishaj (1997) naglašava:

Tobelije su žrtve mentaliteta koji se gradi i počiva na snazi, broju odraslih muškaraca, pušaka. (17)

U tom je društvu namjera života u skladu s prirodom nebitna u odnosu na brigu za stare roditelje. [...] Pojava odustajanja od udaje, sa ciljem produženja porodične loze još za jednu generaciju, niti je čin, niti je odluka. Ono je rezultat trajnog procesa pripremanja ženskog djeteta za takav korak. To je zapravo odluka roditelja uz načelnu saglasnost nepunoljetnog djeteta da se ono žrtvuje. [...] Nesiguran život u uvjetima opasnog stanja stvara kult samožrtvovanja za obranu teritorija, časti, poštenja. (51)

U Malësjiji je ova pojava bila prilično česta, a u izravnoj je vezi sa izraženom željom za muškim potomstvom. U izuzetnim prilikama, odluka punoljetne djevojke je mogla biti motivirana nekim drugim motivima. (98–99)

Najbolju ćemo ilustraciju naći u rečenici što ju je u studenome 2013. zabilježio višestruko nagrađivani kanadski novinar i pisac Michael Paterniti:²⁵ „To je, kako mi je jedan promatrač rekao, ‘izbor prinude, ne izbor sreće’, društvena tvorevina i nesebičan čin kojim se štiti obitelj“ (2014: 3).

Ipak, može se primijetiti da se neke virdžine svjesno žele izmaknuti iz zadanih prilika s njihovom točno određenom slikom ženske uloge te da i stupanj identifikacije s novim „muškim“ statusom varira. Svakako bih se složila s A. Young da u novije vrijeme ima više takvih slučajeva: „Tradicionalno je namjera da se postane zavjetovanom djevojkom ovisila o društvenim razlozima, među kojima je i nedovoljan broj muškaraca u obitelji, no u novije vrijeme to je više postalo pitanje ženina izbora, kaže Young“ (cit. prema Pustina 2008: 2).

Dodala bih da su pritom bili važni ne samo društveni nego i ekonomski te povijesni razlozi. Neki raniji autori (Nopcsa 1907; Schulz 1907; Čabej 1936; Vukanović 1961; Gjergji 1963) pokušali su virdžine „evolucionističko-matrijarhalnom“ interpretacijom znanstveno povezati s amazonkama, ženama ratnicama, no one s našim tobelijama nemaju nikakvih važnijih dodirnih točaka. Takve stavove moguće je uklopiti u europska razmišljanja s kraja 19. i početka

25 Autoru je, kako kaže, bilo „vraški teško naći te *burmeshe*“ kada „su se vozili po blatnjavim puteljcima“ (Paterniti 2014: 2).

20. stoljeća. U to je vrijeme, naime, Johann Jakob Bachofen u svojem djelu *Materinsko pravo* (*Das Mutterrecht*) iz 1861. godine²⁶ predstavio mit o matrijarhatu (u koji se amazonke izvrsno uklapaju) razvivši teoriju konstruiranog i pretpostavljenog razvoja obitelji u kojemu bi matrijarhat bio najraniji kulturni stupanj čitavoga čovječanstva. S takvim mitologizirajućim ključem pod utjecajem jednolinijske evolucije tumačenje virdžina kao amazonki dio je mita o matrijarhatu koji je plijenio zapadnjačku maštu romantičarskom žeđi za iskonskim, primitivnim – egzotičnim oblicima života. I neki drugi autori, pa i etnolozi, doživljavaju virdžinu kao prasliku nekadašnjega drukčijeg položaja žene, kao odraz matrijarhalnoga društvenog uređenja, ranijeg stupnja razvoja. Virdžina im je prežitak, forma koja se sačuvala kao tradicija ispražnjena od prvotnoga smisla došavši iz nekoga drugog društvenog uređenja u kojemu je imala svoje opravdanje i (danas izgubljen) ulogu. Navedimo najzorniji takav primjer:

Bez dvojbe možemo reći da pojava Amazonki, delije devojke, žena divova i virdžina karakteriše očito epohu matrijarhata. No, dok su Amazonke, delija devojka i žene divovi izumrle pojave davne prošlosti, dotle se pojava virdžina među savremenim balkanskim narodima sačuvala kao petrificirana, kao fosil iz drevne starine, sve do današnjih dana. Ti živi fosili prastare matrilokalne društvene organizacije očuvali su se kako među starosedeočima Balkanskog poluostrva tako i među kasnijim doseljenicima, koji su se sa ovima stapali i prožimali u dugotrajnom istorijskom procesu svoga razvoja. (Vukanović 1961: 83–84)

Uočljivo je da je romantični mit o matrijarhatu u srži sličan najnovijoj, nazovimo je okvirno, neoromantično obojenoj feminističkoj žudnji viđenja virdžine. Naime, mogli bismo reći da je *spiritus movens* većine feminističkih interesa za obje pojave – i za amazonke i za virdžine²⁷ – zajedničkog predznaka jer se u oba slučaja ideologiziranim osporavanjem vladajuće patrijarhalne ideologije nastoje u prvom redu uočiti elementi ženske samostalnosti i snage, pa i emancipacije. Takvu (neo)romantičnu dioptriju na kraju 20. stoljeća uočavamo u J. Wheelwright:

Junakinje amazonke mogu se smatrati našim feminističkim prethodnicama zbog svoje borbe protiv onih krutih ideja koje još uvijek označavaju područja izvan dosega žena. One također snažno ilustriraju kako su, uz hrabrost i maštu, žene uvijek nalazile način da savladaju čak i naizgled nepremostive prepreke. (1989: 20)

26 Glavni nosioci evolucionističkog smjera u etnologiji ujedno su klasici etnologije – spomenuti J. J. Bachofen, A. Bastian, E. B. Tylor i L. H. Morgan.

27 Kanadska autorica britanskog podrijetla J. Wheelwright naslovila je svoju knjigu *Amazons and Military Maids. Women who dressed as Men in Pursuit of Life, Liberty and Happiness* (1989).

Nerijetko su i virdžine, poput amazonki, odlazile u okršaje i bitke uz zavidnu tjelesnu spremnost i neustrašivost. O tome u našoj građi postoji više zanimljivih svjedočanstava, a već smo spomenuli odvažne ratnice u Crnoj Gori, djevojke koje umjesto bolesnog ili poginulog oca ili brata, odjevene kao muškarci, uzimaju oružje i idu u vojsku i u rat.²⁸ Poticajno je u tom kontekstu sjetiti se „albanske Brünhilde“ Nore od Klimenata, najslavnije ratnice iz 17. stoljeća u povijesti Albanije upravo sa sjevernoalbanskoga planinskog područja Malësijske. Ako Norin lik i jest legenda o ratnom sukobu u 17. stoljeću između osmanske vojske i Klimenata, povijesni nam izvori daju manje folklornu inačicu toga sukoba. U borbi Klimenata, udruženih s Crnogorcima, protiv Osmanlija spominju se i žene ratnice.²⁹ Ne možemo sa sigurnošću utvrditi mogu li se ta svjedočanstva uzeti u obzir kao potvrde o virdžinama ratnicama, no prema onome što znamo o virdžinama, to se može s priličnom vjerojatnošću pretpostaviti.

28 U Grémauxovu članku iz 1994. godine naći ćemo podatke o već spominjanoj virdžini Tonëu koja se nije samo s albanskim partizanima borila protiv talijanskih i njemačkih nacističkih okupatora 1939–1944, nego je bila zapovjednikom jedinice. Posebno je zanimljivo njezino razočaranje što su je za vrijeme jednogodišnjeg zatvora tretirali kao ženu i odvojili od suboraca. Još se nekoliko primjera odnosi na iskustva virdžina u vojsci kada su, izdvojene iz svoje sredine, bile primorane skrivati svoj pravi identitet.

29 Usp. http://en.wikipedia.org/wiki/Nora_of_Kelmendi.



Slika 4. Stana Cerović, posljednja crnogorska virdžina, Tušina, Šavnik, Crna Gora
(snimio Aleksandar Plavevski za *National Geographic*, Nikoletić 2007)

Slični mitovi budili su i rasplamsavali (žensku) maštu. Viđenje virdžine u svjetlu poboljšanja položaja žene i stjecanja ravnopravnosti mogli bismo nazvati suvremenim mitom. Karl Kaser izvrsno je uočio koliko je takvo gledanje privlačno ženama:

Mislim da mnoge žene subjektivno smatraju privlačnom mogućnost da žena društveno može postati muškarac; nerijetko su morale popustiti pod pritiskom danih okolnosti. Strukturno gledano, ta mogućnost nije služila izbjavljanju žene iz njezina obespravljenoga položaja, nego je u prvom redu služila popravku zapravo vrlo ranjivoga patrilinearnog sustava. (Kaser 1994: 74)

Kad govorimo o mitu, treba uzeti u obzir činjenicu da „većina ljudi u Tirani nikada za njih [virdžine] nije čula ili pak vjeruju da su posve mitske kao i vilenjaci“ (Paterniti 2014: 4).

U raznoliko lice virdžina, kako je naslovljeno jedno poglavlje u knjizi, ulazi svakako i ona kategorija tobelijia kojima je preodijevanje (*cross-dressing*) način i znak konstruiranja novoga roda, kako se izrazila Marjorie Garber, profesorica tzv. liberalnih studija na odsjeku jednakog naziva u San Diegu (Garber 1992: 10). Transrodni³⁰ identitet pojedinih virdžina nije se, naime, uklapao, ili se i danas ne uklapa, u esencijalistički binarni pogled – u tradicijski određenu paradigmu rodnog dimorfizma. Premda se u kontekstu pojave virdžine, bez sumnje, pojavljuju i takvi slučajevi,³¹ seksualni ili rodni motivi ne mogu se smatrati ključnima u nastanku te pojave.³² Može li se u tu kategoriju ubrojiti

30 Transrodna je osoba, ukratko, pojedinac čiji se unutarnji doživljaj roda ne podudara s biološkim obilježjem spola i zbog toga se izjašnjava prema rodnom identitetu.

31 Isključivanje i najmanje mogućnosti takvoga motiva za postajanje virdžinom naći ćemo kod M. Gušić: „Životna promjena ovih djevojaka nije izazvana nekim primarno zadanim fiziološkim ili anatomskim nepravilnostima ženskog organizma. Upravo suprotno, muškarčke crte u fizionomiji djevojačke individue nastale su uslijed dugotrajnog podvrgavanja nametnutoj dužnosti“ (1974: 274). R. Grémaux pak, unatoč uvriježenosti i naglašenoj mizoginiji kod virdžina, pronalazi primjere koji bi mogli upućivati i na takve motive, posebno kad je riječ o posestrimstvu (1994: 271–273). Poznato je da je posestrimstvo, kao i pobratimstvo, nekrvno srodstvo koje se moglo potvrditi između pripadnika iste vjeroispovijesti, ali i različitih vjeroispovijesti (pa i između kršćana i muslimana) kod Južnih Slavena do sredine prošloga stoljeća.

32 Postavlja se pitanje je li današnje zanimanje javnosti i nekih znanstvenika za taj aspekt pojave virdžine (koje je u nesrazmjeru sa zanimanjem za ključne elemente koji su tu pojavu iznjedrili) odraz nedostatnosti njezina dosadašnjeg tumačenja, želje za odabirom lakše i brže izvedivog istraživanja ili pak pomodarstva i senzacionalizma, u kakvom svjetlu neki doživljavaju tu pojavu. Među komentarima uz članak o crnogorskoj virdžini Stani Cerović (Nikoletić 2011) posebno je zanimljiv onaj u kojemu (20. rujna 2007) čitateljica Squaw, inspirirana tim člankom i gledanjem kratkog filmskog priloga o „virdžini iz Šavnika“ [riječ je o Stanici Marinković, također crnogorskoj virdžini], ustanovljuje: „Nekako mi se ne sviđa to traženje ‚nakaza‘ da bi se publika zabavljala. Volim ozbiljne članke koji progovore o tom fenomenu, a ne senzacionalizam. Gledala sam tog kao novinara, nekog montenigera

upitnički primjer iz sela Zoranovića u BiH koji govori o ženi koja je mokrila na rog? On glasi: „Imala je skrivenu kosu pod kapom, nosila je muško odijelo, dobivala muško ime, jahala konja i nosila pištolj. Zvala se ‚bećar‘. Prepričavaju se i danas njezini doživljaji. Šali se i priča da je mokrila na rog.“³³ No, upitničke teme koje obrađuju društvenu kulturu manje su pouzdane, pa je pitanje radi li se tu o „pravoj virdžini“.³⁴ Osim toga pitanje je nije li navođenje takvog rekvizita samo šala koja je kolala selom, kako je u upitnici i navedeno. U tradicijskim sredinama transrodni slučajevi nisu bili priznati ni dobrodošli i o njima se nije mnogo govorilo. Ipak, ne treba zaboraviti važan podatak da neke virdžine imaju malo ili nikako razvijene grudi, a neke ili nemaju ili vrlo rano izgube menstruaciju (Milica Mikaš, Osmani).³⁵ Bez obzira na sve to složila bih se s Kaserom da su „seksualni motivi za takvu odluku imali sporednu ulogu“ (Kaser 1994: 70).³⁶ Dodajmo tome – i motivi individualnog odabira rodnog identiteta.

U suvremenom zapadnjačkom svijetu preispitivanje tradicionalnih dihotomnih rodniha kategorija ulazi u područje individualnih sloboda koje se u odnosu na virdžine neutemeljeno preslikavaju na bitno drukčiju sredinu. Nekritički je, a i metodički neopravdano – kako se najčešće čini na temelju

pederčića kako priča s jednom ženom i usput joj se smije. [...] Verujem da su se te žene osećale privilegovano u neku ruku. Ali kakva je to privilegovanost? Odvratno mi je to što je devojčica morala zbog primitivnih shvatanja da se ponaša kao muško da bi dobila ono što joj kao ljudskom biću pripada. [...] Neprirodna pojava nastala u društvu koje je negiralo pravo ljudskog bića na sreću i slobodu. [...] Samo čekam da neka LGBT grupa počne da slavi ove nesretnice koje su od strane društva primorane ne samo da se ponašaju protiv svoje volje i prirode, već i da i usvoje taj način razmišljanja, dok se instinkti i priroda polako probijaju kroz te decenijama pravljenе oklope. Transdender fazoni. Šta reći, ljudska istorija je istorija zla, i danas milijarde ljudi pate jer žive u društvima koja nisu u stanju da im obezbede ni minimum egzistencije ili slobode. Nadajmo se da je bar ovo kod nas nestalo. Nije to nikakav treći rod, zanimljivost, fenomen... to su žrtve najstrašnijeg zlostavljanja“ (<http://www.vojvodinacafe.rs/forum/drustvo-oko-nas/virdzina-treci-pol-5155/>).

- 33 Ovaj je citat preuzet iz arhivske građe „Upitnice Etnološkog atlasa Jugoslavije“ o kojemu govorim u bilješci broj 15 (v. Upitnica III 1966: 136).
- 34 Čitavo poglavlje 4.6. u knjizi posvećeno je upravo toj problematici – propitivanju radi li se u Istri uopće o pojavi virdžine. Kako sam pokazala na temelju terenskog i arhivskog istraživanja te na temelju pjesama i priča, primjeri pronađeni u Istri slični su (mnogi čak uz vrlo slične atribute), ali ne pripadaju toj pojavi.
- 35 Kao jedan od tridesetak naziva za virdžine naišla sam na poznati „narodni“ izraz za homoseksualne osobe ženski/muški Petko, ženski/muški Rajko.
- 36 Osim toga autor ističe da je „važno dobro zapamtiti da je za preuzimanje muške uloge potrebna privola oca ili plemenskog starješine, kako je izravno navedeno u Skenderbegovu kanonu“ (Kaser 1994: 66). I naša je građa pokazala kako je gotovo pravilo da je za postajanje virdžinom potrebna privola sredine – oca ili vijeća staraca. Razumljivo je da se ta odredba (ne samo zbog primjenjivosti ili neprimjenjivosti određenih kanona na određene skupine) ne odnosi na sva razdoblja i na sve sredine, primjerice na današnje virdžine iz Skadra ili Drača.

površnih interpretacija primjera iz novijega vremena – postajanje virdžinom tumačiti osobnim izborom rodnoga identiteta jer to, osim u iznimnim slučajevima, za postajanje virdžinom nije ključno. Takva površna, „brzinska“ kategorizacija pojave virdžine može se naći u tekstu kojemu je svrha predstaviti fotografski opus o albanskim virdžinama američke umjetničke fotografkinje Jill Peters. U časopisu *Lans/Cratch – Fine Art Photography Daily* Aline Smithson upoznaje čitaoce: „Jill Peters s radoznalošću i sućuti vješto prikazuje tu izuzetnu populaciju, kreirajući herojske portrete koji nas oduševljavaju svojim alternativnim životnim odabirima zasnovanim na seksualnosti“ (Smithson 2013: 1). Na tom tragu treba primijetiti da ćemo u mnogim internetskim napisima i diskusijama u kontekstu te pojave uočiti zanimanje za homoseksualna, transrodna, transseksualna, transvestitska i slična pitanja. I ne samo šire publike. Ta je tema privlačna i onima koji iz osobnih spolno utemeljenih pobuda žele toj pojavi pripisati svojstva koja joj ne pripadaju ili joj pripadaju tek iznimno. Primjerice, poznato je da je američka znanstvenica Mildred Dickemann (1997) svoje zanimanje za temu virdžine temeljila na osobnom životnom planu: nakon što je krajem prošloga stoljeća promijenila spol, uzela je ime Jeremy.³⁷

Treba uzeti u obzir razmišljanja A. Young na temelju njezinih kontakata s virdžinama:

Postati zavjetovanom djevojkom dramatična je ilustracija sociološkog pojma „preuzimanja uloge“, a ne prigoda u kojoj se nekom osobnom unutarnjem identitetu dopušta da se očituje odbacivanjem određenih društveno-kulturnih konvencija. (Young 2000: 113)

Dok zapadnjačko društvo gleda na promjenu roda kao na osobno, individualno opredjeljenje identiteta, to nije slučaj u sjevernoj Albaniji. (Young i Twigg 2009: 124)

Ustvrdje da „nazvati zavjetovane djevojke transseksualcima, transrodnima ili čak *cross-dressers*,³⁸ sve su to pojmovi s kojima se ne bi složilo mnogo Albanaca, a najmanje same virdžine“ (Young 2000: 124). Više znanstvenika pozitivno ocjenjuje autoričino isticanje neuklapanja ishitrenih zapadnjačkih definicija u potpuno drukčije zasnovano društvo. Navedimo primjer iz recenzije knjige A. Young:

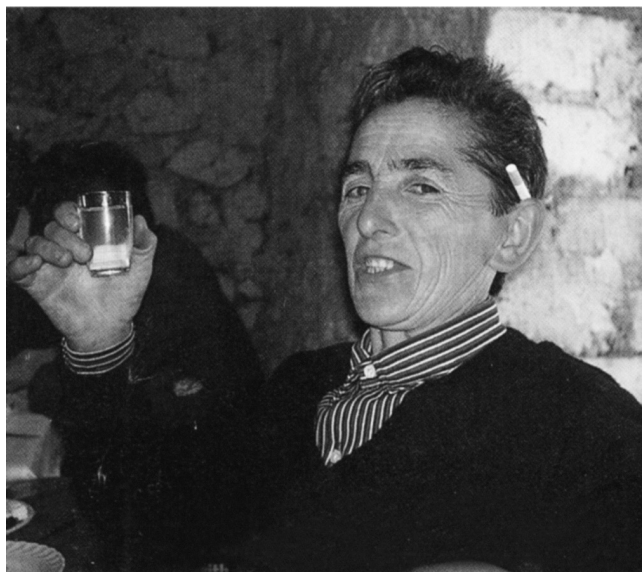
Subjekti autorice Young nikada ne podliježu trendovima trgovine kojima se te žene nepromišljeno obilježuju kao „transseksualci, transrodne osobe ili čak *cross-dressers*“. Young uspješno pokazuje da su svi ti mahom zapadnjački i urbani termini neadekvatni te da su izvan konteksta, koncepti koje „mnogi Albanci, a ponajmanje same virdžine, zasigurno ne bi potpisali“. (Blumi 2000: 2)

37 Dodatni je primjer uvrštavanje ove teme na stranicu LGBT-zajednica, primjerice u Srbiji u *Gay Serbia – Serbian lgbt community* (usp. Labović 2005).

38 Budući da hrvatski nema tako spretan izraz, ostavljen je engleski naziv.



Slika 5. Dlore, okrug Skadar, sjeverna Albanija
(snimila Antonia Young 1994. godine, Young 1995: 48)



Slika 6. Pashke, Thethi, sjeverna Albanija
(snimila Antonia Young 1993. godine, Young 1995: 45)

Čujmo dakle što same virđžine o tome misle! Najnovije izjave intervjuiranih virđžina izravno potvrđuju ne samo koliko je takva dioptrijska neprimjenjiva na sredinu koja se od tog „Zapada“ bitno razlikuje nego još više koliko ih takav način gledanja uznemiruje, vrijeđa, pa i povređuje:

I prije su novinari posjećivali Hakija i ponekad postavljali pitanja koja je smatrao uvredljivima. Neki su željeli znati je li on zapravo samo prerusena lezbijka – što mu je nanijelo duboku bol. „Srce mi se para kad netko postavi takvo pitanje“, rekao je skidajući list duhana s vrha jezika. „Mrzim da me se iskorištava. Bog mi je dao to što jesam.“³⁹ Biti lezbijka nije isto što i „burrnesha“. „To što sam ja nemoj brkati s lezbijstvom“, rekao je, „ili ćeš dobiti po cjevanici“. (Paterniti 2014: 2)

Slično je reagirao i Mark:

[...] hladno smo dočekani [...], znao je razlog našeg dolaska, rekao je, i zamolio nas da odemo. Opet lezbijjska stvar. I njemu je bilo dosta. Gotovo svih svojih osamdeset godina živio je kao muškarac a da to nitko nije znao. Tada ga je netko od članova obitelji razotkrio i sve se u trenu promijenilo. Oni u gradu drukčije su gledali na njega; pojavili su se nametljivi stranci kao što smo mi. (Paterniti 2014: 9)

39 Vidljivo je da se izjavom te pobožne virđžine „Bog mi je dao to što jesam“ (a i iz širega Paternitijeva teksta) ne misli na danost spolne prirode ili rodnog odabira, nego na danost životnih okolnosti s preuzetom ulogom virđžine.

A tko su ti „nametljivi stranci“? Čim ih se naziva strancima, zna se da dolaze odnekud „izvana“, ali odakle? Sama virdžina Mark tom *ad hoc* skovanim „antropološkom“ sintagmom odgovara na to pitanje. Nisu li to ponovno, nakon jednog ili jednog i pol stoljeća (posebno nakon polustoljetne zatvorenosti komunističke Albanije), u ovom poglavlju već spominjani istraživači, misionari, putopisci i drugi stari autori sa Zapada koji su se čudili egzotičnosti virdžine i pisali o njoj? Nije li i danas na djelu već davno viđen scenarij prema kojemu napredna Europa mora izvršiti civilizacijsku misiju kultiviranja zaostalih balkanskih naroda? U ovom je slučaju već i samim virdžinama Hakiju i Marku ta paternalistička zapadnjačka misija toliko poznata i dosadno predviđiva da je dočekuju nezainteresirano i hladno, čak ih iritira, kao da i time žele iskazati svoju „antropološku“ upućenost u spoznajnu relevantnost vlastitoga *insajderstva* koje im omogućuje pouzdanost znanja o vlastitoj sredini, o sebi, svojem životu i motivima. Njih je virdžina Haki spremna braniti ne samo podukom novinara („Biti lezbijka nije isto što i ‚burrnesha‘. To što sam ja nemoj brkati s lezbijstvom.“) nego i (muškim) udarcem u cjevanicu. Stječemo dojam da tom podukom, iznesenom na pučkoškolski način u maloj „antropološkoj školi“, dolazi do obrata – do poduke i infantiliziranja „Zapada“/stranca istraživača.

Paradoksalna su dvostruka mjerila nekadašnje i sadašnje Europe. Zapadno društvo kasnog 19. i ranog 20. stoljeća, osupnuto nerazumljivim mu položajem virdžine u obiteljskom sustavu „divljaka“, za Europu egzotičnih, toj je sredini nerijetko nametalo normativni rodni dimorfizam.⁴⁰ Istom tom društvu današnji „zapadni“ svijet⁴¹ – „nametljivi stranci“ – ponovno paternalistički nameće svoje viđenje, ovaj put u vezi s odabirom roda samih virdžina (što se ne uklapa u normativnu heteroseksualnost) koji bi prema njihovu mišljenju (kad bi se samo odbacili autocenzura i puritanizam i istraživača i istraživanih) trebao biti odlučan motiv da se postane virdžinom.

U takvu se interpretativnom uopćavanju pripadnike te sredine ponovno postavlja u stare okvire primitivnosti, nedoraslosti i neosviještenosti jer tobože ne znaju istinu (o sebi) koju im napredni „Zapad“ (koji ih ponovno infantilizira!) donosi. Ti današnji „zapadni“ istraživači dodatno zaboravljaju sintagmu čast i sram, tako važnu u tim područjima. Valja, naime, uočiti da iz starijih svjedočanstava o virdžinama iščitavamo da se postajanje virdžinom s društveno nametnutom potrebom smatralo časnim činom koji je zajednica posebno

40 U vrlo dobrom članku utemeljenom na izvješćima putnika sa Zapada u 19. i 20. stoljeću A. Djajic Horváth poziva se na „etnologiju 1860-ih godina transformiranu darvinovskom revolucijom, na zanimanje onodobne Europe za kulture i ljudska tijela drukčija od zapadnih normi i konvencija, [...] na potencijalno opasnu zonu (osobito ženske) seksualnosti [...] u Europi u kojoj se građanstvo nalazi u procesu vlastitoga homogeniziranja zasnovanog na snažnoj patrijarhalnoj ideologiji [...]“. Poziva se i na „Zapad [...] koji zanima pojava prvih teorija srodstva koje se zasnivaju na strogom biološkom dimorfizmu“ koji autorica prepoznaje u izvješćima tih putnika sa Zapada (2003: 3, 5).

41 Usp. bilj 19.

cijenila, dok u novije vrijeme neke virdžine taj tradicijski motiv, vidjeli smo, smatraju nazadnim i zato manje poželjnim i časnim, pa ga nastoje prikriti, nerijetko ističući da je preuzimanje uloge virdžine isključivo individualna odluka.⁴² I takvi njihovi iskazi pridonose (neo)romantičnom žaru s kojim neki motive za postajanje virdžinom nastoje prepoznati kao rodno uvjetovane.⁴³

U ovome smo prilogu primijetili na osobit način povezane pridjeve – romantičan i neoromantičan. Pošli smo od autora na prijelazu iz 19. u 20. stoljeće s različitim poslanjima, od kojih je nemali broj uz naivnu zapadnjačku fascinaciju i romantičarsku žeđ za iskonskim i egzotičnim oblicima života posjet ovom dijelu Europe vidio kao romantično vraćanje u prošlost⁴⁴ – u „etu nografski muzej“⁴⁵ na otvorenom koji čuva život onakav kakav je, po svoj prilici, bio raširen po čitavoj Europi u drevnoj prošlosti. Dr. E. Schulz, primpjerice, u svojstvu dvostruke „superiornosti“ (kao kakav povjesničarski znalac, osobito procjene položaja žene [!], i kao pripadnik druge kulture), u svom tekstu tiskanom goticom početkom prošloga stoljeća naglašava „činjenicu da je današnji položaj albanske žene jednak onomu njemačke žene prije oko 1450 godina“ (1907: 1758). Zasigurno je taj njemački istraživač, jašući na konju „bez odobrenja turskih vlasti“, obilazak sjevernoalbanskih „divljih brda Malisora“ početkom 20. stoljeća doživio kao razgledavanje kakvog „etnografskog muzeja na otvorenom“ ili pak „muzeja čuda na otvorenom“. On, naime, pojavu virdžina (*Virtschentum*) smatra „jednom od najčudnijih institucija koje postoje na svijetu“ te nastavlja: „ono malo što sam pronašao napisano o tome i o tom u mnogočemu još zagonetnom narodu bilo je tako proturječno i nestvarno da sam odlučio albanski *Virtschentum* u njegovu današnjem stanju na licu mjesta sam istražiti“ (Schulz 1907: 1758–1759).

Iskazi tih autora ne razlikuju se mnogo od ostalih u Europi u 19. i 20. stoljeću koji su uvelike bili pod utjecajem evolucionističkih tumačenja kulture, pri čemu se vlastita kultura shvaćala kao najviši stupanj kulturnoga razvoja u odnosu na još uvijek „infantilno“ stanje proučavanih manje naprednih (i zato manje sretnih) egzotičnih „drugih“ (u ovom slučaju balkanskih) naroda koji su iz tog djetinjstva civilizacije tek trebali izaći. Naravno, uz pomoć „civilizirane“ Europe koja im je, postavljajući se kao uzor koji tek treba dostići, na

42 Sličnu potvrdu daje i A. Berishaj kad govori o nekadašnjim hvalospjevima i ružičastoj percepciji malisorskih brđana u odnosu na „nove, izmijenjene vrednosne sisteme novih generacija koje sve manje vide razloge razumijevanja i divljenja epskim brđanima. Dapače, oni se sve češće uzimaju kao primjer grubosti, uobraženosti, neotesanosti i nesposobnosti uključivanja u integracione procese novog života“ (Berishaj 1997: 16).

43 Usp. o tome opširnije gore!

44 I danas se susrećemo s identičnim predodžbama „zaboravljenog kuta Europe“: „Dok smo putovali dublje u planine, kao da smo putovali u vremenu unatrag“ (produkcija SBS Dateline, distribucija Journeyman Pictures – <https://www.savetubevideo.com/?v=4KgS3G9W-XM>).

45 Balkan kao svojevrsan „etnografski muzej Europe“ s predstavnicima različitih etničkih skupina kao „živim figurama u njemu“ prisposoba je M. Todorove (usp. 2006: 147).

tom putu bila spremna ponuditi svoju prosvijećenu civiliziranost i sposobnost odgajanja i vođenja. Neoromantično tumačenje virdžina, kao i prije jednog stoljeća, romantično je tek površinski. Ono je samo današnje drugo lice toga istog zapadnjačkog paternalizma.

Literatura

- Bachofen, Johann Jakob. 1861. *Das Mutterrecht*. Stuttgart: Verlag von Kraiss & Hoffmann.
- Barjaktarović, Mirko. 1948. Prilog proučavanju tobelija (zavetovanih devojaka). U: *Zbornik Filozofskog fakulteta u Beogradu*: 343–353. Beograd: Beogradski univerzitet.
- Berishaj, Anton. 1997. *Promjene porodice u Malësjii*. Doktorska disertacija. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- Blumi, Isa; Antonia Young. 2000. Women Who Become Men: Albanian Sworn Virgins. Oxford: Berg. 168 pp. (recenzija knjige). *Balkan Academic Book Review* 23/2000.
- Čabej, Ekrem. 1936. *Život i običaji Arbanasa, knjiga o Balkanu I*. Beograd.
- Cordignano, P. Fulvio. 1933–1941. L'Albania a traverso l'opera e gli scritti di un grande Missionario italiano il P. Domenico Pasi S. I. (1847-1914). *Pubblicazioni dell'Istituto per l'Europa orientale, serie seconda (politica-storia-economia)* XXV. Vol. I. Roma: Istituto per l'Europa orientale.
- Demick, Barbara. 1997. Tradition of the Albanian Virgin Lives On. *Illyria*: 4–5.
- Dickemann, Mildred. 1997. The Balkan Sworn Virgin: A Cross-Gendered Female Role. U: *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature* (ur. Will Roscoe i Stephen O. Murray): 197–203. New York: New York University Press.
- Djajić Horváth, Aleksandra. 2003. Normality vs Normality: Balkan Sworn Virgin Cross-dressers and Western Travellers. U: *Normalising Diversity* (ur. Peter Becker). EUI Working Paper HEC No. 2003/5, European University Institute, Florence, Department of history and civilization, Badia Fiesolana, San Domenico, Firenze.
- Durham, Mary Edith. 1909. *High Albania*. London: Virago Press.
- Durham, Mary Edith. 1928. *Some Tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans*. London: George Allen & Unwin Ltd. [London, 1909].
- Feldman, Andrea. 2004. Posljednjih dvije tisuće godina: povijest žena – ženska povijest – kulturna povijest. U: *Žene u Hrvatskoj – ženska i kulturna povijest* (ur. Andrea Feldman): 9–19. Zagreb: Institut „Vlado Gotovac“ – Ženska infoteka.
- Garber, Marjorie. 1992. *Vested Interests (Cross-dressing and Cultural Anxiety)*. New York – London: Routledge.
- Gavrilović, Ljiljana. 1983. Tobelije – zavet kao osnov sticanja pravne i poslovne sposobnosti. U: *Glasnik Etnografskog muzeja*, knjiga 47: 67–80. Beograd: Etnografski muzej.

- Gjergji, Andromaqi. 1963. Gjurmë të matriarkatit në disa doke të dikurshme të jetës familjare (Tragovi matrijarhata u nekim ranijim obiteljskim običajima / Traces of Matriarchy in Some Former Customs of Family Life). *Buletini i Universitetit Shtetër të Tiranës (Shkencat Shoqërore)* 2: 284–292.
- Gordon, Jan; Cora J. Gordon, 1927. *Two Vagabonds in Albania*. New York – London: Dodd, Mead – John Lane, The Bodley Head.
- Grémaux, René. 1992. Franciscan Friars and the Sworn Virgins of the North Albanian Tribes. *Religion, State and Society* 20/3–4: 361–374.
- Grémaux, René. 1994. Woman becomes Man in the Balkans. U: *Third Sex, Third Gender – Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History* (ur. Gilbert Herdt): 241–281. New York: Zone Books.
- Gušić, Marijana. 1930. Etnografski prikaz Pive i Drobnjaka. *Narodna starina* 9/22: 191–205.
- Gušić, Marijana. 1958. Ostajnica-tobelija-virdžina kao društvena pojava. U: *Treći kongres folklorista Jugoslavije* (održan 1-9. IX. 1956. u Crnoj Gori): 55–64. Cetinje: Savez udruženja folklorista Jugoslavije.
- Gušić, Marijana. 1974. Pravni položaj ostajnice-virdžineše u stočarskom društvu regije Dinarida. U: *Odredbe pozitivnog zakonodavstva i običajnog prava o sezonskim kretanjima stočara u jugoistočnoj Evropi kroz vekove. Zbornik radova sa međunarodnog naučnog skupa održanog 6. i 7. novembra 1975. u Beogradu*. Posebna izdanja Balkanološkog instituta, knjiga 4: 269–297. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti.
- Hahn, Johan Georg von. 1867. *Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar*. Im Auftrage der k. Akademie der Wissenschaften unternommen im Jahre 1863 von J. G. v Hahn k. k. Österreichischem Consul für da östliche Griechenland, Wien: Aus der K.-K. Hof – und Staatsdruckerei.
- Kaser, Karl. 1994. Die Mannfrau in den patriarchalen Gesellschaften des Balkans und der Mythos vom Matriarchat. *L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* 5/1: 59–77.
- Milton, Kay. 1979. Male Bias in Anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 14/1: 40–54.
- Nikoletić, Dragana. 2011. Posljednja virdžina. *National Geographic Hrvatska*, srpanj: 102–109 (2007. objavljeno u srpskom izdanju).
- Nixon, Lucia. 1994. Gender Bias in Archaeology. U: *Women in Ancient Societies* (ur. Léonie J. Archer, Susan Fischler i Maria Wyke): 1–24. New York: Routledge.
- Nopcsa, Franz. 1907. *Das katholische Nordalbanien, eine Skizze*. Wien: Commission bei Gerold und Co.

- Ortner, Sherry B. 1974. Is female to male as nature is to culture? U: *Woman, culture, and society* (ur. M. Z. Rosaldo i L. Lamphere). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Polić, Rajka. 2005. Konstruiranje prapovijesti u patrijarhalnom ključu. U: *Filozofija i rod* (ur. Gordana Bosanac, Hrvoje Jurić i Jasenka Kodrnja): 157–173. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Schulz, E. 1907. Albanisches Mannweibertum. *Die Woche*. Moderne illustrierte Zeitschrift. Vol. IV (Heft 40–52)/40: 1758–1763.
- Schwandner-Sievers, Stephanie. 2008. Albanians, Albanianism and strategic subversion of stereotypes. *Anthropological notebooks* 14/2: 47–64.
- Sklevicky, Lydia. 1996. *Konji, žene, ratovi* (odabrala i priredila D. Rihtman Augustin). Zagreb: Druga.
- Skok, Petar. 1973. *Etimološki rječnik*. Zagreb: JAZU.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1985. Three Women's Texts and a Critique of Imperialism. *Critical Inquiry* 12/1: 243–261.
- Šarčević, Predrag. 2004. Sex and Gender Identity of „Sworn Virgins“ in the Balkans. U: *Gender Relations in South Eastern Europe: Historical Perspectives on Womanhood and Manhood in 19th and 20th Century* (ur. Miroslav Jovanovic i Slobodan Naumovic). Studies in South East Europe, vol. 3. Belgrade – Graz.
- Tarifa, Fatos. 2007. Balkan Societies of “Social Men”: Transcending Gender Boundaries. *Societies Without Borders*. Vol. 2/1: 75–92.
- Todorova, Maria. 2006. Introduction: Learning Memory, Remembering Identity. U: *Balkan Identities. Nation and Memory* (ur. Maria Todorova). London: Hurst and Company.
- Upitnica III. 1966. Tema 113/6 i 7. Zagreb: Etnološko društvo Jugoslavije, 136.
- Valentini, Giuseppe. 1945. La famiglia nel diritto tradizionale albanese. *Annali lateranensi*, vol. 9 (na temelju izvora iz 1880–1932: La legge delle montagne albanesi nelle relazioni della missione volante 1880-1932).
- Vince Pallua, Jelka. 1990. Da prostitute, to mi je žena! Prilog poznavanju položaja žene u drugoj polovici 18. i prvoj polovici 19. stoljeća u Dalmaciji i njezinu zaleđu. *Studia ethnologica* 2/1: 77–96.
- Vince Pallua, Jelka. 1996. Introducing the Second Wife – A Matrimonial Aid in Cases of a Childless Marriage. *International Journal of Anthropology* 11/1: 35–40.
- Vince Pallua, Jelka. 2001. Virđžina, zavjetovana djevojka. *Kruh i ruže* 15: 44–53.
- Vince Pallua, Jelka. 2007. Endemsko prema etnokartografskom: nova razmišljanja na marginama etnoloških karata (primjer virđžina, zavjetovanih djevojaka). *Studia ethnologica Croatica* 19/1: 17–43.

- Vince Pallua, Jelka. 2014. *Zagonetka virdžine. Etnološka i kulturnoantropološka studija*. Zagreb: Institut društvenih znanosti „Ivo Pilar“.
- Vukanović, Tatomir P. 1961. Virdžine. *Glasnik Muzeja Kosova i Metohije* 6: 79–113.
- Wheelwright, Julie. 1989. *Amazons and Military Maids (Women Who Dressed as Men in the Pursuit of Life, Liberty and Happiness)*. London – Boston – Sydney – Wellington: Pandora.
- Young, Antonia. 2000. *Women who Become Men. Albanian Sworn Virgins*. Oxford – New York: Berg.
- Young, Antonia; Roland Littlewood. 2005. The Third Sex in Albania: An Ethnographic Note. U: *Changing Sex And Bending Gender* (ur. Alison Shaw i Shirley Ardener): 74–84. New York – Oxford: Berghahn Books.
- Young, Antonia; Larenda Twigg. 2009. „Sworn Virgins” as Enhancers of Albanian Patriarchal Society in Contrast to Emerging Roles for Albanian Women. *Etnološka tribina* 39/32: 117–134.

Mrežni izvori

- Bilefsky, Dan. 2008. Albanian Custom Fades: Woman as Family Man. http://www.nytimes.com/2008/06/25/world/europe/25virgins.html?pagewanted=all&_r=0
- Glachant, Pierre. 2012. Old Albanian custom of „sworn virgins” dying out. http://www.expatica.com/de/life-in-germany/lifestyle/Old-Albanian-custom-of_sworn-virgins_dying-out_14143.html
- Labović, Milutin. 2005. Stanica, sine, hajdemo u drva! *Pobjeda*. <http://www.gay-serbia.com/press/2005/05-04-02-pobjeda-stanica-sine-hajdemo-u-drva/index.jsp>
- Nora of Kelmendi. http://en.wikipedia.org/wiki/Nora_of_Kelmendi
- Paterniti, Michael. 2014. The Mountains Where Women Live as Men. http://www.gq.com/news-politics/newsmakers/201403/burrrnesha-albanian-women-living-as-men?mbid=social_twitter_gqmagazine
- Potter, Melissa. 2014. Like other girls do. <http://www.likeothergirlsdo.com/trailer/>
- Pustina, Hector. 2008. Albanian tradition of „sworn virgins” dying out. <http://www.nbcnews.com/id/27038980/#.Uqs9cCfFpUY>
- Smithson, Aline. 2013. Jill Peters: Sworn Virgins of Albania and The Third Gender. <http://lenscratch.com/2013/09/jill-peters/>
- Quillard, Marion. 2012. Women living as men: Albania’s sworn virgins choose transgendered life to gain equality. <http://www.chatelaine.com/living/>

real-life-stories/women-living-as-men-albanias-sworn-virgins-choose-transgendered-life-to-gain-equality/

Young, Antonia. (Objavljeno 31. ožujka 2007). The Men of the House. *The Guardian*. <http://www.theguardian.com/world/2007/mar/31/gender.kosovo>

The Manifold Face of the Sworn Virgin, a Unique Customary Law Contrivance

Summary

This contribution introduced the *sworn virgin/tobelija* to the attendants of the *Zagreb Slavistic School*, an intriguing phenomenon of a sworn girl unique not only in Europe but in the world at large. It is a traditional common law institution in which a woman takes over the role of a man in a highly patriarchal tribal society in the mountainous parts of the western Balkan Peninsula (especially the border regions between the northern Albania, Montenegro and Kosovo). Sworn virgins have renounced marital life and motherhood and took a vow of chastity. These are the women who, in the absence of adult males, were appointed to perpetuate the family lineage, inherit material and spiritual property and privileges in a distinct patrilineal society. They dress and comb their hair like men, bear arms, go to war if required and participate in masculine public gatherings. They behave like men in every respect, symbolically become men and are afforded nearly all the public rights of men, gaining special acceptance and respect. After the introductory part, the author focuses on decipherment of the enigma of the *sworn virgin* connected with the main topic of last year's *Zagreb Slavistic School*. It will be shown, on the basis of the testimonies of the present-day *sworn virgins* as well, that some contemporary interpretations of this phenomenon, by which the sworn virgins are considered to be a reflection of a wish for improvement of the status of women and for gaining of individual rights, can be characterised as a contemporary myth and the other side of western paternalism, a superior colonial experience of exotic "others", who should be civilisationally enlightened.

Ključne riječi: virdžina, tobelija, zavjetovana djevojka, Balkanski poluotok, običajnoppravna institucija, spol, rod, zapadnjački paternalizam

Keywords: sworn virgin, customary law, endemic phenomenon, social male, western paternalism, colonial experience of exotic "others"