

This book has been long in the making — to my knowledge, since before 2002, when Jelka Vince Pallua presented her work on the subject to the conference on »Balkan Masculinities« during her fellowship at the School of Slavonic and East European Studies in London. It shows the mark of its long gestation in its wide-ranging research, and it raises fascinating questions about the meanings and uses of cultural categories such as »tobelija«. It is something of an irony that this book is dedicated to »invisible women« in history, given that the individuals it discusses are visible to history because they lived not as women but as men. But the dedication aptly sums up Jelka Vince Pallua's life-time commitment as a scholar.

• Professor Wendy Bracewell
(UCL School of Slavonic and
East European Studies, London)

U odnosu prema svim ranijim studijama ova se knjiga odlikuje svjesnim naporom da se problemu pokuša pristupiti sa što više mogućih motrišta kako bi se, osvjetljavajući raznovrsne njegove aspekte, dobio holistički uvid u nj s naglaskom na povijesni aspekt, jedini prikladan za ovu vrstu problema. Da bi u tome uspjela, morala je razjasniti pojedine čvrsto ustaljene znanstvene predrasude te je znatno proširila polje istraživanja s ove uske teme na cjelovitu problematiku pojave rodovskih/plemenskih organizacija u svijetu odnosa između tzv. matrijarhata i patrijarhata. Premda se o ovome znanstvenom problemu pisalo već više od stoljeća, pa su se nudila i jako raznolika rješenja, na nj do danas nije valjano odgovoreno pa napor autorice donosi nova, izvorna rješenja. Predamnom je višestruko zanimljivo i korisno djelo koje će naći svoju čitalačku publiku i bez sumnje biti dobrotkom za našu znanost.

• Dr. sc. Vitomir Belaj, prof. emeritus
(Filozofski fakultet
Sveučilišta u Zagrebu)

Kao plod višegodišnjeg znanstvenoistraživačkog rada, kako teorijskoga tako i empirijskoga, ova knjiga u hrvatskoj znanosti predstavlja prvo sustavno istraživanje fenomena virdžina/tobelija. Zahvaljujući istraživačkoj sveobuhvatnosti knjiga predstavlja jedinstvenu monografiju o virdžinama, društvenom i kulturnom fenomenu prisutnom na zapadnom Balkanu, prostoru vješto prikazanom na primjeru virdžina u svijetu i danas prisutnog zapadnjačkog paternalizma, imperijalnog doživljaja »svijeta na rubu« — egzotičnih »drugih« koje treba civilizacijski prosvijetliti. Djelo je važan doprinos etnološkoj i općenito kulturnoantropološkoj znanosti, a posebice onim segmentima koji se bave tradicijskim obrascima življenja, kulturnom poviješću, društvenim i obiteljskim ustrojstvom, pitanjima o položaju žene u uznoj (obiteljskoj) i javnoj sferi, studijama o rodu, identitetu, migracijama stanovništva i sl.

• Prof. dr. sc. Jadranka Grbić
(Odsjek za etnologiju i kulturnu
antropologiju Filozofskog fakulteta
Sveučilišta u Zagrebu)


INSTITUT
DRUŠTVENIH ZNANOSTI
IVO PILAR
ISBN 978-953-6666-91-1
CIJENA 200 KUNA



9 789536 666911

INSTITUT
DRUŠTVENIH ZNANOSTI
IVO PILAR

STUDIJE

Jelka Vince Pallua
ZAGONETKA VIRDŽINE
Etnološka i kulturnoantropološka studija

STUDIJE

Jelka VINCE PALLUA

ZAGONETKA VIRDŽINE

Etnološka i
kulturnoantropološka
studija




INSTITUT DRUŠTVENIH ZNANOSTI
IVO PILAR

»Za pastira nema veće nagrade
od očeva poštoljanja«,
kaže virdžina Kajfaz
(Rugova, okolica Peći, Kosovo, 2006.)
Copyright © Ben Speck / Getty Images /
Olivier Image

INSTITUT DRUŠTVENIH ZNANOSTI IVO PILAR

Biblioteka STUDIJE
— Knjiga 18 —

Jelka Vince Pallua

ZAGONETKA VIRDŽINE
Etnološka i kulturnoantropološka studija



Biblioteka **Studije**
— Knjiga 18 —

Jelka Vince Pallua
ZAGONETKA VIRDŽINE
Etnološka i kulturnoantropološka studija

Nakladnik:

Institut društvenih znanosti Ivo Pilar
Marulićev trg 19/1, Zagreb;
tel. 4886800; faks 4828296; ured@pilar.hr; www.pilar.hr

Za nakladnika:

prof. dr. sc. Vlado Šakić, ravnatelj

Izvršna urednica:

Mirjana Paić-Jurinić

Recenzenti:

dr. sc. Vitomir Belaj, prof. emeritus
prof. dr. sc. Jadranka Grbić

Lektorica:

Ivona Filipović-Grčić

Oblikovanje:

Zlatko Rebernjak

Prijelom i priprema za tisak:

Grafički studio Forma ultima, Zagreb

Tisak:

ITG, Zagreb, rujan 2014.

ISBN 978-953-6666-91-1

Cip zapis dostupan u računalnom katalogu
Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu
pod brojem 887189

Knjiga je objavljena uz financijsku potporu Ministarstva kulture Republike Hrvatske,
Ministarstva znanosti, obrazovanja i sporta Republike Hrvatske i
Gradskog ureda za obrazovanje, kulturu i sport Grada Zagreba.

Copyright © 2014. — Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, Zagreb

Jelka Vince Pallua

ZAGONETKA VIRDŽINE

Etnološka i kulturnoantropološka studija



INSTITUT DRUŠTVENIH ZNANOSTI IVO **PILAR**

Zagreb, 2014.

*Zahvaljujem svim divnim ljudima
koji su bili uz mene
na putu do ukoričenja ove knjige.*

Svim »nevidljivicama« iz povijesti...

To all the »invisible women« in history...

SADRŽAJ

1. TRAGOM VIRDŽINA	11
2. RASPROSTRANJENOST POJAVE	21
2.1. Uvod	23
2.2. Upitnička građa Etnološkoga atlasa	33
2.2.1. Tablični prikaz	33
2.2.2. Etnološka karta 1	44
2.3. Građa iz pisanih izvora	47
2.3.1. Popis virdžina, lokaliteta i autora	47
2.3.2. Etnološka karta 2	54
2.4. Komentar uz etnološke karte	57
2.5. »Amazonke« iz Istre — na tragu istarskih žena u muškom odijelu	61
2.6. Virdžine na Apeninskom poluotoku?	77
2.6.1. Albanci	77
2.6.2. Iliri	78
3. RAZNOLIKO LICE VIRDŽINE	83
4. ZAGONETKA VIRDŽINE	103
4.1. Uvodna riječ	105
4.2. Dva odabrana autora — dvije oprečne interpretacije	111
4.3. Binarna opozicija: matrijarhat/patrijarhat	121
4.3.1. Virdžina kao odraz matrijarhata	121
4.3.2. Virdžina kao odraz patrijarhata	129
4.4. Prema rješenju drugim putem	135
4.4.1. Specifičan tip patrijarhalnog poretka	135

4.4.2. Običajno pravo i imperativ želje za muškim potomstvom	144
4.4.3. Starija plemenska organizacija i nova plemena	153
4.4.4. Temelj ili vrh ledenoga brijega?	164
4.5. Romantično i neoromantično tumačenje pojave virdžine	173
5. ETNOGRAM — kronološki niz svjedočanstava	193
Popis autora	283
Izvori i literatura	285
Sažetak	297
Summary	301
Zusammenfassung	305
O autorici	309

1.

TRAGOM VIRDŽINA



← Dill Mudschia — pleme Gruda, sjeverna Albanija (1907.)

Tema virdžina uklapa se u istraživački sklop kojemu se često vraćam — u pitanja o položaju žene u tradicijskoj kulturi, kako u prošlosti tako i u sadašnjosti. A što su virdžine? Neka na trenutak to ostane zagonetka, onako kako je knjiga i naslovljena.

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 *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 među spolovima, nego tek pogled muškarca koji ih je konstruirao. Igra engleskom riječi za povijest 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 ne samo istraživači, nego 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 njih ćemo 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, pri-

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

² Citate u knjizi s engleskog, njemačkog i talijanskog jezika prevela je autorica ove knjige. Tekstovi s albanskog jezika prevedeni su na engleski i hrvatski jezik.

mjerice 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 ljudima nedominantne klase — ženama (kao najbrojnijoj marginalnoj skupini), sirotinji, vjerskim i etničkim manjinama, doseljenicima itd. Tako se iz središta interesa povlači događajna povijest, najčešće ona u ratno-osvajачkom ključu, povijest ratova, vladara, diplomacije i slično, a na velika vrata ulazi zanimanje za svakodnevicu, za »male« ljude. Pritom 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 posthumno objavljene knjige L. Sklevicky *Konji, žene, ratovi*³ (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).⁴ 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 1979:40).⁵ Govoreći 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 postavili 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«, onako kako je to označila antropologinja Sherry Ortner u često citiranom istoimenom članku iz 1972. godine. Konačno, u kori-

³ Knjigu je tako, prema jednom od članaka L. Sklevicky, naslovlila njena urednica D. Rihtman Augustin.

⁴ 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).

⁵ Kay Milton svoj je članak upravo tako naslovlila: »Male Bias in Anthropology«.

jenu 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...).⁶ I zato se ne-muško, ne-javno područje djelovanja žena smatralo za povijesno bilježenje nevažnim, predvidivim i zadanim, stoga nezanimljivim, pa je djelovanje tih »nevidljivica iz povijesti« u svojoj »običnosti« ostalo izvan povijesnih prikaza — nevidljivo pa stoga »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 ćemo tradiciju moći ocijeniti tek kao izgovor za potiskivanje žena u drugi plan — za njezinu diskriminaciju. Žena nije određena negativno samo kao Drugo, »čovjek« koji nije muškarac, nešto izvan simboličkoga poretka — sa svim pratećim konotacijama. Evo još nekoliko ilustracija negativnog određenja žene. Prisjetimo se, primjerice, da se uz ženu 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, muška drvena figurica pokazuje lijepo/sunčano vrijeme. Hrvatska riječ usidjelica⁷ pokazuje vrijednosni sud o neudanoj ženi; za neoženjene muškarce nećemo naći takve negativne atribute. U taj krug ulazi i razlikovnost u nazivlju za »gospođicu« ili »gospođu«, ostatak društvenog vrijednosnog stava o važnosti ženinog 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« u nekim krajevima svijeta, donedavno i u nekim predjelima Hrvatske, moje domovine, zbog rođenja ženskog djeteta (opet izraženo i jezičnom razlikom — sin i *dite*).⁸

⁶ Žena i *genetrix* od indoeuropskog korijena **gen-* radati govori u prilog mišljenju da je korijen **guena* stoji u vezi s ie. korijenom **gen-* radati, a starocrkvenoslavenski možu = 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).

⁷ Engleska pak riječ *spinster* osim »prelja« znači i »usidjelica«.

⁸ 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 19. stoljeća u Dalmaciji i njezinu zaleđu« (1990.).

* * *

Poticajno je u okviru ovako ukratko predstavljene problematike zapitati se kako u njoj sagledati pitanje zavjetovanih djevojaka — virdžina. No prije toga iznijet ću tek nekoliko riječi o virdžinama.

Kada sam se devedesetih godina počela baviti temom virdžina, mnogo se manje znalo o toj pojavi, a upoznati se s njom (pa i doći do literature) nije bilo moguće jednim klikom miša na internetu. Ali što su, tko su uopće virdžine? Premda na to pitanje, kako ćemo vidjeti, nema jednoznačnog odgovora, na početku ćemo ih ukratko odrediti.

Virdžine, tobelije, sasvim su osebudna, prostorno omeđena, endemska pojava, jedinstvena ne samo u europskim nego i u svjetskim okvirima, a poznata po gorskim područjima zapadnoga dijela Balkanskoga poluotoka (osobito na nuklearnom području pojavljivanja virdžina — graničnim područjima sjeverne Albanije, Crne Gore i Kosova). Pojava je to koja odstupa od uobičajenog, ustaljenog, to je običajno-pravna institucija u kojoj žena »mijenja spol«⁹ zavjetujući se na dječanstvo/ceibat i preuzimajući ulogu muškarca — odijeva se kao muškarac, ošišana je kao muškarac, ima muški oblik 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.

Jednoznačnost, ujednačenost, važno je istaknuti, ne postoji ni u razlozima, motivima za nastanak te pojave jer je riječ o, može se reći, pravoj instituciji kao običajnopravnoj dosjetki čija je osnovna funkcija prilagođavanje potrebama obitelji i društva zbog čega se virdžinu osobito cijeni. Ipak, navedimo okvirno već na početku najvažnije, pa i najčešće razloge za postajanje virdžinom: nedostatak muškog nasljednika, nedostatak odraslih muškaraca kad virdžina postaje »vremenski most« dok mlađi brat ili bratić ne porastu za tu funkciju, izbjegavanje neželjena braka (time i krvne osvete), prijetnja krvne osvete muškarcima kuće onemogućenih za slobodno kretanje i rad. Osim toga, postoji trajni ili privremeni zavjet, već prema tome podiže li se žensko dijete od (ranog) djetinjstva kao sin (često za tu ulogu predodređeno i prije rođenja) ili kasnije u zreloj dobi, pa čak i nakon udovištva.

⁹Na nekoliko se mjesta u knjizi uz sintagmu »promjena spola« upotrebljavaju navodnici. Ne radi se ovdje, naime, o promjeni spola, biološkoj kategoriji, nego o promjeni *društvenoga spola*, kulturom oblikovane kategorije kojom žene simbolički postaju muškarci — *social males* s društvenim statusom i moći muškarca kao potrebom i posljedicom patrilinearnog sustava u njegovu pravilnom funkcioniranju.

Postoji više naziva za tu pojavu,¹⁰ no u tekstu ću upotrebljavati samo dva — tobelijia, virdžina¹¹ koji uključuju po jedno od njezinih ključnih obilježja: zavjet (turski *tövbe*) na djevičanstvo, *virginitet*. Koristit ću zamjenicu u ženskom obliku kako bi se uklopila uz imenice ženskog roda *virdžina/tobelija*, kao i ženski oblik (glagolskoga) pridjeva. Samo u slučajevima kad se virdžinu spominje muškim oblikom imena, zamjenica i pridjev navodit će se uz njega u muškom obliku.¹² 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 tobelijia, osim kod Albanaca, bilo i u drugih balkanskih naroda — osobito Crnogoraca, Srba, Vlaha, Roma, Turaka.

Pojava virdžine u okviru gore iznesene problematike na nekoliko načina sasvim je atipična, zato i intrigantna. Kod nje, primjerice, nema mjesta upravo spomenutom prigovoru o androcentričnosti u istraživanju jer je o virdžinama pisao nemali broj žena (Durham 1909., 1928.; C. Gordon u Gordon i Gordon 1927.; Gušić 1930., 1958., 1974.; Gjergji 1963.; Gavrilović 1983.; Young¹³ 1995., 2000., 2007., 2009.; Young (i Littlewood) 2005.; Demick 1997.; Dickemann 1997.; Vince Pallua 1998/1999., 2001., 2007.; Potkonjak 2002.; Djajic Horváth 2003., 2003.a¹⁴). No da apsurd bude veći, u ovom slučaju to nije prednost! Naim virdžine, smatrajući sebe muškarcima, često s prezirom odbacuju žene istraživačice, pokazujući to izjavama i javnim odbijanjem komunikacije sa ženama koje, kao i »pravi« muškarcima, smatraju inferiornima. Doživjela je to primjerice engleska putnica i istraživačica Mary Edith Durham na putovanju sjevernom Alba-

¹⁰ Tridesetak naziva navedeno je na početku poglavlja 3., a u Tabličnom prikazu upitničke građe, poglavlju 2.2.1., nazivlje je označeno kurzivom.

¹¹ U engleskom jeziku najčešće se rabi izraz *sworn virgin*, a za preodijevanje u mušku odjeću *cross-dressing*. U hrvatskom jeziku upotrebljavat ćemo izraz preodijevanje. Potonji naziv — preodijevanje manje je precizan u hrvatskom jeziku jer ne pokazuje da se tu radi o preodijevanju u odjeću suprotnoga spola kao što to čini engleska riječ *cross-dressing*.

¹² Nema pravila ni kod samih virdžina, pa neke vole da im se obraća u muškom, a neke u ženskom rodu.

¹³ Antonia Young (britanska putnica, spisateljica i antropologinja, jedna od članova osnivača i predsjednica projekta Balkans Peace Park) nakon pada komunizma u Albaniji devedesetih godina prošloga stoljeća razotkrila je nemali broj virdžina u svojoj vrijednoj knjizi *Women who Become Men. Albanian Sworn Virgins* (2000.).

¹⁴ U drugoj polovici prošloga stoljeća, a svakako i danas, takvom prigovoru nema mjesta, ali sam navela i autorice iz tog vremena. Pojava virdžine u posljednje je vrijeme zaintrigirala i dvije vršne umjetničke fotografkinje — Pepu Hristovu 2008./2010. i Jill Peters 2009. te više novinarki koje su o njima objavile reportaže kao npr. Renata Rašović 2010., Dragana Nikoletić 2011., Marion Quillard 2012. itd.

nijom 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).¹⁵ Slično iskustvo imala je i etnologinja M. Gušić 1929. godine u Crnoj Gori s virdžinom koja se isključivo obraćala njezinu suprugu, otorinolaringologu Branimiru Gušiću, a ne njoj koja je, kako ćemo vidjeti osobito u poglavlju 4.2., toj temi posvetila znatan dio svojih istraživačkih snaga.¹⁶

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 dodatnu atipičnost: izostanak one 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, kako ćemo vidjeti, društveno prestaju biti žene i postaju »social males«.¹⁷ One ulaze u javni život zajednice omogućen samo muškarcima, dobivajući 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, koji uključuju identifikaciju s novom ulogom, slobodu kretanja, druženje s muškarcima uz brojne muške obaveze, ali i prava, u sferi javnog, a ne privatnog, skrovitog ženskog života. Uz zavjet na djevičanstvo 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 s psihološkim, fiziološkim ili anatomskim odstupanjima; u prvome se redu radi o društveno institucionaliziranoj pojavi koja je ujedno društveno sankcionirana. Koliko se ta tema automatski u glavi ili u bibliotečnoj klasifikaciji u »glavi« kom-

¹⁵ Zanimljivo je, međutim, primijetiti da su tu englesku istraživačicu u Crnoj Gori, dvadesetak godina nakon opisanog iskustva u knjizi *High Albania* (1909.), iz niza razloga — 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 samnom za istim stolom, izjavljujući da bi to bilo sramotno i da im to njihov stid ne dopušta* (Durham 1928:293).

¹⁶ Usp. sliku na str. 215 na kojoj je poznata virdžina Milica/Mikaš Karadžić na Drobnjačkim jezerima u Crnoj Gori, koju je 1929. godine snimio B. Gušić.

¹⁷ Sintagmu je prva upotrijebila M. Gušić u članku iz 1974. godine.

pjuteru odmah smješta u određeno područje dovoljno govori podatak da u knjižnicama do velikog dijela literature s tematikom o »promjeni 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« virdžine nema nikakve veze s homoseksualnošću.¹⁸ 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.¹⁹ Drugim riječima, virdžina ne postaje muškarac u smislu spolnosti nego u smislu društvene moći.

U okviru rudimentarnih prilika u kojima su se našle, tobelije »postaju« muškarci — dotično *social males*. Uz imenicu *muškarci* glagol *postajati* mora doći pod navodnike, dok uz sintagmu *social males* navodne znakove treba izostaviti. Time se očituje srž te pojave: žena se odriče svoje ženskosti i dobiva nov 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 u kojemu žena »postaje« muškarac. Njezin se ženski status može promijeniti i (eventualno) poboljšati tek ako i kada se njezin ženski spol pa i ženski lik (ne samo preodijevanjem u muško, nego i preuzimanjem muškog identiteta) »dokida« i pretvara u muški »društveni spol«, uz status i moć koji prate takvu promjenu.

Zanimalo me je je li doista virdžinama, tobelijama, takvo preuzimanje uloge uopće bilo, kako bi se u prvi mah pretpostavilo, dramatično i što ih je na to najčešće navodilo te je li uopće ili pak u kojoj je mjeri to 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 to preuzimanje muške uloge bilo uopće začuđujuće za okolinu, a dramatično za samu jedinku? Što to Europa na prijelazu 19. u 20. stoljeće traži u pojavi virdžine »na rubu svijeta«, a što današnji

¹⁸ Isto tako, nema nikakve veze ni s transvestizmom ili s transseksualnošću. *Gay* populacija, kao i upravo navedene, seksualno je orijentirana, dok su se virdžine, kako ćemo u knjizi vidjeti, 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 posljedično i okolnosti te motivi za postajanje virdžinom. Stoga instituciju virdžine ne bi trebalo uopćavati na temelju slike koju za tječemo danas i donositi zaključke, kao što to neki čine, na temelju danas prisutnijih individualno utemeljenih motiva za postajanje virdžinom.

¹⁹ Nerijetko ćemo u dokazivanju vlastite muškosti primijetiti kod virdžina mizoginiju — posvemašnji prezir i odbojnost prema ženama.

»Zapad«? Koje su to društveno-povijesne okolnosti i životne prilike bile plodno tlo za nastanak jedne takve institucije?²⁰

Valjalo je krenuti na dugo putovanje u potrazi za virdžinama i pokušati odgonetnuti zagonetku virdžine.

²⁰ Zanimanje za virdžinu imala sam prilike uočiti i kod drugih. Naime, o toj sam intrigantnoj endemskoj pojavi često govorila studentima kako na diplomskom tako i na doktorskom studiju Odsjeka za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu gdje sam bila zaposlena od 1986. do 2006. godine kad sam 1. siječnja 2007. prešla u Institut društvenih znanosti Ivo Pilar u Zagrebu. Isto sam učinila na nekoliko simpozija — u Dubrovniku 2001. (*Women in History — History without Women*), Ottawi 2001. (27th Triennial IFUW Conference, ID workshop »Engendering the past, engendering the future«), Londonu 2002. (*Masculinities in the Balkans*), Szégedu 2009. (16th Conference of the SIEF's International Ethnocartography Network, *Ethnographic Atlases — Regions, Borders, Interferences*) i Istanbulu 2010. (*The Mediterranean of the Myths, the Myths of the Mediterranean*, 2nd International Conference of Mediterranean Worlds).

2.

RASPROSTRANJENOST POJAVE



← Milica-Mikaš Karadžić, Palež — Drobњаčka jezera, sjeverna Crna Gora (1974.)

2.1. Uvod

Kako bi se došlo do vjerodostojne slike rasprostranjenosti virdžina trebalo je prijeći mnogo prepreka. Na tom podužem putovanju služila sam se dvama osnovnim izvorima: upitnicama *Etnološkoga atlasa Jugoslavije* (građe u tekstu dalje navođene kao atlasna/upitnička građa/građa Etnološkoga atlasa)²¹ i svjedočanstvima o virdžinama iz pisanih izvora. Potraga za virdžinama, osim na temelju tih dviju vrsta izvora, nastavljena je i na temelju arhivske i druge građe u talijanskim arhivima i knjižnicama kako bi se pronašlo ili isključilo njihovo postojanje na Apeninskom poluotoku — bilo kod Albanaca prebjeglih pred Osmanlijama bilo kod Ilira na tlu Apeninskog poluotoka. Učinjeno je to i arhivskim i terenskim istraživanjem u Istri 1996. godine, a konačno i uz pomoć foto dokumentacije.

Kad sam pronašla pozamašan broj virdžina u pisanim izvorima²² — iz izvješća i svjedočanstava putopisaca, misionara, konzula, prirodoslovaca, geografa, povjesničara, etnologa i antropologa (135 primjera iz 54 bibliografske jedinice 45 autora na sedam jezika, te uz dodatni veći broj primjera iz upitničke građe²³) odlučila sam svu tu opsežnu građu objediniti. Treba naglasiti da bi broj svje-

²¹ Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu raspolaže arhivom s više od milijun i pol listića, odgovora na pitanja iz četiriju svezaka upitnica rađenih za Etnološki atlas bivše Jugoslavije, dijela zajedničkog projekta Etnološkog atlasa Europe i susjednih zemalja (prednje Azije i sjeverne Afrike). Pitanja koja obuhvaćaju, u gruboj podjeli, materijalnu, duhovnu i socijalnu kulturu svrstana su u 157 većih tematskih cjelina (podijeljenih u četiri sveska upitnica: sv. I-IV), a samu građu većim su dijelom prikupljali povjerenici na terenu između 1963. i 1989. godine u preko tri tisuće mjesta ili sela. Cilj projekta bio je prikupljanje toga materijala i izrada etnoloških karata te, konačno, znanstvena interpretacija dobivenih podataka na temelju distribucije kulturnih elemenata priradenih za kartu (na kartama prema Albersovoj konusnoj projekciji) s pomoću heurističke tipologije. Ukratko, kartografija je tek tehnika, tehničko metodičko sredstvo u kulturnopovijesno orijentiranoj etnologiji.

²² Često je riječ o tek nekoliko pronađenih rečenica u radovima koji nemaju gotovo nikakve veze s temom virdžina.

²³ Ne spominjem točan broj primjera iz upitničke građe imajući na umu njihovu nerijetko upitnu pouzdanost.

dočanstava o virdžinama bio znatno veći kad bi se uključila i ona u kojima neki autor ističe da u istom lokalitetu postoji i veći broj virdžina, često napominjući i koliko. Osim toga, potvrde iz upitničke građe nisu uključene u taj broj. Kad bi se i njih uključilo, broj virdžina kojim raspolažemo (posljednjih 150-200 godina) znatno bi premašivao broj 200.²⁴ Prinosi tih autora nisu, dakako, ni kvalitetom ni kvantitetom ni približno slični. Pri odabiru navoda vodio me prvenstveno motiv iznošenja pojedinačnih primjera zavjetovanih djevojaka u određenom lokalitetu.²⁵ Takvim pristupom izbjegnuto je ukalupljanje, unificiranje te pojave u svoj njezinoj šarolikosti, a imao je k tome i daljnju višestruku ulogu. Naime, kronološki iznesena svjedočanstva omogućila su pregled od najstarijih do najnovijih slučajeva. Osim smještanja u vremenske okvire, takva je sistematizacija građe (u tom kronološkom nizu svaka je pojedinačna tabelija izdvojena zasebnim odlomkom s naznačenom stranicom u izvoru) omogućila njezino kasnije smještanje u prostorne okvire — na kartu. Svaki takav slučaj virdžine u kronološkom nizu dobiva svoj broj sa strane na margini i unesen je pod tim brojem na kartu. Broj na margini bit će dakle u knjizi moguće pronaći i provjeriti na tri mjesta. To su: poglavlje 2.3.1. — Popis virdžina, lokaliteta i autora; poglavlje 2.3.2. — Etnološka karta 2; poglavlje 5. — *Etnogram — kronološki niz svjedočanstava*.

Ne treba posebno isticati da je pronalaženje primjera virdžina iz pisanih izvora bio prilično dugotrajan proces. I njihovo unošenje na kartu 2 nije teklo sasvim glatko. Često, naime, pojedini autori navode ime nekog zabitoga zaseoka ili sela, a ponekad ni to nego tek šuru geografsku odrednicu, napomenu — primjerice ime doline, brda ili potoka. Ipak, uz pomoć posebnih »karata specijalki« pokušala sam precizno unijeti na kartu primjere koje sam pronašla i prikupila iz pisanih izvora. Slučajeve pak iz Albanije trebalo je potražiti na više različitih karata, pa i onoj F. Nopce iz 1905. godine. No kako su to obično zabačeni lokaliteti, i tu je bilo poteškoća.

Nakon što sam pronašla znatan broj primjera virdžina, nametnula se potreba unijeti u kartu ne samo svjedočanstva iz upitnica *Etnološkoga atlasa* nego i te primjere, i to iz triju razloga. Prvi je bila želja da se nadomjesti kratkoća od-

²⁴ Inače, broj virdžina ima, naravno, silaznu putanju pa ćemo danas u Crnoj Gori moći naći samo jednu — poznatu Stanu Cerović (Stanica Marinković, predzadnja crnogorska virdžina, umrla je, kako su mi rekli, 2009. godine). Računa se da u Albaniji ima još nekoliko desetaka virdžina, a najmlađa je četrdesetdvođišnja Lume — Lumia iz sjeverne Albanije.

²⁵ Uvrstila sam i one autore koji govore općenito o toj pojavi donoseći o njoj često zanimljiva razmišljanja, no na marginama uz njihov tekst nema brojeva koji se inače javljaju uz svjedočanstva autora s konkretnim primjerom neke virdžine, o čemu će biti još govora u poglavlju 5.

govora u upitnicama *Atlasa*. Drugo, željela sam provjeriti podudara li se rasprostriranje te pojave u atlasnom gradivu s rasprostranjenošću primjera potvrđenih u pisanim izvorima kako bi se postigla što veća vjerodostojnost podataka, vjerodostojnost izvora. Treći motiv bila je želja za »oživljavanjem« karte. Naime, za razliku od potvrda iz upitnica *Etnološkoga atlasa*, primjeri koje navodim iz pisanih izvora odnose se većinom na virdžine s konkretnom životnom pričom, na slučajeve uklopljene u životne okolnosti obitelji pa i šire zajednice, često i točno datirane. Naime, svaki primjer virdžine na karti 2 ima svoj broj s pomoću kojega se može doći do svake pojedine životne priče u poglavlju 5. Tako je moguće doprijeti do niza varijanata, posebnosti i odstupanja od »smjese dojmova« ili od »idealne slike« traženog običaja i otkloniti onaj u etnologiji poznati »zamišljeni, idealni red«.

Da je takav pristup bio primjeren i koristan i pri istraživanju virdžina, pokazalo se u uspoređivanju i u analizi primjera virdžina kod kojih ne postoje stereotipi ni u razlozima za postajanje virdžinom, a ni u atributima koji prate pretvaranje ženskoga bića u muško socijalno biće. Nije, dakle, pojavu virdžine lako ukalupiti i reći — ovo jest, a ovo nije (prava) virdžina.²⁶ Takvo se razgraničavanje pokazalo naročito teškim pri obradi podataka iz atlasne građe. Naime, često nije jasno je li ispitanik razumio pitanje na koje je odgovorio samo potvrdno *da* ili možda još samo dodao uopćeno ime za djevojku koja ostaje neudata u očinskoj kući ili se vlada poput muškarca — *muškarača, muškara, muškobanja* itd. Pitanje o virdžinama u trećem od četiri sveska upitnica *Etnološkoga atlasa* dio je veće tematske cjeline *Ženske svečanosti i povlastice* (tema broj 113 — pitanje 6). To pitanje u cijelosti glasi: *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)?*

²⁶ S mehaničkim preslikavanjem, stavivši se eksperimentalno u kožu i ulogu ispitivača s upitnicom u ruci, susrela sam se i sama na terenu u južnoj Istri (usp. poglavlje 2.5. — »Amazonke« iz Istre). Naime, kako se i ondje pokazalo, nije dovoljno »prišiti« izdvojenoj jedinki nekoliko »traženih« atributa iz pitanja upitnice i smatrati da su dovoljno indikativni za određivanje virdžine kad oni, ako ih se ne sagleda u cjelini, mogu biti tek odraz odstupanja pojedinca koji svojim ponašanjem ili likom odskaae od svoje sredine i samo podsjeća na traženu pojavu u upitnici kao njezina »loša preslika«, njezin falsifikat. U odgovorima u upitnici postoji tendencija (jer se u njoj ne može raspredati o životnim okolnostima koje su dovele do takva promijenjena statusa kad za to niti nema mjesta na listiću) mehaničkog preslikavanja traženih atributa na »neprave« primjere tobelija.

MJESTO (SELO): Čabruni

BLIŽE VEĆE MJESTO: Pula

5. REPUBLIKA: Kroatija

ZAPISIVAC: Boris Kostelan

KAZIVAC(I): Marko Milovan

Fb	239	1074
-----------	------------	-------------

113. ŽENSKE SVEČANOSTI I POVLASTICE

1. Ima li dana (npr. u heškim vrijeme ili o poklapanu?) kad žene (mlade ili stare?) imaju neku posebnu slobodu ili povlasticu: ne rade, posjećuju se, idu u krtinu, platu (gdje, same ili zajedno s mužarcima?), pale vatru, još šta? Kako se zove (šenski dan, šenska nedjelja, šenske Vodiće ili)? Tko radi njihove poslove taj dan?
2. Ima li kakvih dragih svečanosti (npr. prilikom poroda, krštenja djeteta ili) ili zajedničkih poslova kad kojih sudjeluje samo žene i djevojke: npr. pijerljerske šita, okupanje, predesje, trenje žena i konopje (rođu?) ili? Zanimljivo li se tom prilikom, platu, jenu li odjevanje i raspejanje ili? Traže li ili vaze (žene i djevojke?) u posebnim prostorij, kući, podrumu ili kućici u grobnitu (kućarica ili)?
3. Šenja, li ženkarci lomi primati kad ovakvih šenskih svečanosti i poslova? Uvijek ili samo kad nekih (kojih, kada?), samo ako ih žene poslove ili uspele ne? Ako ne šenja, šta se događa kad žene uhvate pojedinog mužarca: mora li se otkupiti (time?), zbijaju li s njim grube šale (kakve?) ili? — — — Pletu li žene i djevojke u takvim prilikama jedna s drugom, a ako se mužkarci primati, posivaju li one njih na plet?
4. Ima li kakav običaj (navi?) da se mlada žena prima u zajednicu udatih žena, kada (poslije svadbe, prilikom krštenja djeteta ili?) i kako?
5. Ide li kada djevojka u proter momku (npr. ako je jedinica u kući)? Kako to čini (kaže li npr. »Nata kuća te trebaš ili?)?
6. Ima li slučajeva da se djevojka ne udaje nego ostaje u oćimskoj kući, vrti mužka poslove, peći, obična je na mužki način, a možda nosi i mužka odijelo i oruđe (ili samo mužka kupa?) i dobiva mužka ime? Zašto to radi i kako dugo ostaje tako? Kako se takve djevojke zove (mesak-djevojka, virdžinica, tobelija, mužkobana ili)?
7. Ako takvih običaja danas nema, spominju li se slične stvari u pričama, pjesmama, urečicama, šalama (navesti ih)?

Nema toga.

Nema toga.

Nema toga.

Ne.

Ne.

Takvi su slučajevi vrlo rijetki: neki suje klati, neki suviše podne, pini, manje je "šamion". Manje otčujaju za takve primjerice.

Nista se ne spominje.

Upitnica s pitanjem o virdžinama (svezak IV, tema broj 113 — pitanje 6)

Zbog toga je i rasprostiranje potvrđnih odgovora na to pitanje iz upitničke/atlasne građe šire i nepreciznije od područja na karti 2 načinjenoj na temelju primjera iz pisanih izvora (vidi etnološke karte 1 i 2 na stranicama 44-45 i 54-55). Procjenjivanje valjanosti odgovora otežava i to što se nerijetko i »prave« virdžine nazivaju upravo tim uopćenim nazivom — *muškobanja*, *muškarača* ili nekim drugim nazivom koji sadrži korijen *muž* (čovjek, muškarac). Da te proizvoljne, neprecizne, »leteće« primjere i odgovore ipak treba proglasiti nevažećima i nepravim odgovorima potvrdilo je unošenje u kartu jasnih, opširnih i neprijepornih primjera iz pisanih izvora koji se uopće ne pojavljuju izvan nuklearnih²⁷ prostornih okvira.

Upravo ta činjenica osobito je opravdala stvaranje novoga vrijednoga kartografskoga fundusa građe dobivene iz mnoštva takvih primjera na temelju kojih je bilo moguće postaviti egzaktni i vjerodostojan okvir koji je trebao poslužiti za daljnju analizu.

* * *

Rasprostranjenost virdžina nije lako sasvim precizno odrediti. O tome svjedoče različita određenja pojavljivanja tobelija dvaju autora, Marijane Gušić i Tatomira Vukanovića, koji su se oboje temeljito i dugo bavili tom temom, ali je ipak nisu jednako prostorno zacrtali.

Na temelju trideset pet primjera virdžina iz literature unesenih u kartu, ova-ko joj određuje okvir M. Gušić: *U naše vrijeme pojava žene-muškarca mogla se naći na području od unutrašnje Bosne i Hercegovine do Kosova i Metohije te sjeverne Albanije s težištem u crnogorsko-albanskoj graničnoj zoni* (Gušić 1958:55).

T. Vukanović drukčije određuje njihovo rasprostiranje: *severna Arbanija, Kosovsko-metohijska oblast, oblast Staroga Rasa i Staroga Vlaha u Srbiji, Hercegovina, Crna Gora, Bosna, Vojvodina (izumro običaj) i Makedonija* (Vukanović 1961:109).

No prije no što usporedim njihove prostorne koordinate treba razmotriti do kakvih sam okvira raširenosti virdžina došla na temelju daleko većega uzorka pojavljivanja, pa onda ne samo usporediti rasprostiranje virdžina u tih dvaju autora, nego i njihove rezultate s mojima, s dvjema kartama načinjenima na temelju upitničke/atlasne građe (karta 1) i građe iz pisanih izvora (karta 2). Analiziranjem njihovih dviju etnoloških karata otkrila sam da postoji zanimljiv odnos

²⁷ U prvom poglavlju knjige — *Tragom virdžina* — objašnjeno je značenje sintagme nuklearno područje i empirijski je utemeljeno.

između naših dviju karata i dva različita okvira rasprostiranja kakve su oni zacrtali (o tome kasnije u poglavlju 4.4.3. na str. 157-158).

Da bismo do toga došli, promotrimo prvo naše, mnogo detaljnije karte raširenosti virdžina kako bi se na bročano mnogo većem uzorku primjera (ukupno više od dvije stotine) odredila raširenost pojave koju dobivamo iz dvaju izvora: iz upitničke građe *Etnološkoga atlasa* — Etnološka karta 1 (usp. cjelinu 2.2.2.); iz svjedočanstava u pisanim izvorima — Etnološka karta 2 (usp. cjelinu 2.3.2.).

Potrebno je odmah istaknuti osnovne razlike koje prve udaraju u oči kada se te dvije karte usporede, razlike koje su odraz tek objektivnih organizacijsko-tehničkih okolnosti. Na karti 1 nema primjera s Kosova jer to područje unutar nekadašnjeg projekta *Etnološkoga atlasa Jugoslavije* nije istraženo. Na toj karti, dakle, nemamo svjedočanstva o toj pojavi na Kosovu, području kojemu je naša pojava itekako svojstvena i poznata, što pokazuje i snažna zastupljenost na karti 2 izrađenoj na temelju svjedočanstava iz pisanih izvora. Riječ je o trideset i jednom konkretnom primjeru virdžina dobivenom iz svjedočanstava čak šestoro autora. Druga je razlika što na karti 1 nemamo primjera iz Albanije jer ta zemlja, razumljivo, ne ulazi u zemljopisno područje nekadašnjega projekta *Etnološkoga atlasa Jugoslavije*, dijela šireg europskoga projekta.²⁸ Sjeverna Albanija i inače je prostor koji je, kao i Kosovo, snažno zastupljen na karti 2.

Mnoštvo je razloga zbog kojih se te dvije karte međusobno upotpunjuju. Spomenuta dva, već na prvi pogled vidljiva »vanjska« razloga samo su dva tehnička razloga zbog kojih je druga karta, ona s primjerima iz pisanih izvora, potrebna i nužna. Valja, međutim, naglasiti da ta provjera valjanosti kartografske građe nije uvijek i u svim slučajevima nužna ni potrebna. Neke su teme, posebno one iz materijalne kulture, »kartografičnije« od drugih i podatnije kartografskom a(na)tomiziranju. Konkretno, za neke je teme (unutar kulturnohistorijskih interpretacija) tehnika etnološke kartografije upravo nezamjenjiva, a primjeri iz pisanih izvora dobrodošli, ali ne i ključni. Naime, prvo, teško da će koji etnolog moći naći podatke u više od tisuću, dvije ili tri tisuće lokaliteta o istraživanoj temi i to u jednakomjernom, gustom i pravilnom rasteru pojavljivanja određene pojave na karti i, drugo, teško da je moguće u literaturi pronaći toliko usko usmjerenih, ciljanih pitanja o nekom, pa i najmanjem detalju, kao što je to, da navedem primjer, pitanje 2/II-9 iz Upitnice I: *Kakav je oblik gredelja gledan sa strane: a) je li posve ravan; b) samo na zadnjem kraju pravilno savijen; c) grbav,*

²⁸ Usp. bilj. 21.

s jednim kao koljenom pred crtalom; d) kako drukčije zakrivljen? U ovom je slučaju pitanje usmjereno k a(na)tomiziranju pluga, samo jedno od pitanja koje istraživaču takve teme itekako može biti ne samo korisno nego i nužno, a cjelina kartografskih izvora dragocjena i nezamjenjiva.

U ovoj će se knjizi višekratno isticati endemsko obilježje virdžine, pojave unutar ograničenog prostora i lokalnih uvjeta patrijarhalnog života dijela zapadnoga Balkana. Etnološke karte upravo zbog ograničenog rasprostiranja virdžine neće moći na etnološkoj kartografiji svojstven način pružiti mogućnost zaključivanja na temelju raširenosti u prostoru. Karte virdžina nisu zamišljene kao »prave«, klasične etnografske karte. Smatram da to i ne mogu biti. Ovu temu, naime, nije moguće iščitati s karte u okviru *povijesti dugoga trajanja* (*long term history*) jer je pojava virdžine omeđena, ona je specifikum, endemska pojava koja strši na ograničenom, za kartografske razmjere relativno malom području koje ne nudi mogućnost usporedbe sa širim geografskim, pa onda i kartografskim prostorima. Tu se u klasičnom smislu na karti »ništa ne događa«. Nije moguće uspoređivati »gibanja« na širim horizontalnim prostorima kako bismo došli do dinamike na karti, mogućnosti iščitavanja relativne kronologije u okviru *long term history* razmatrane pojave.²⁹

Na ovoj je karti, zanimljivo, prisutna jedna druga vremenska dimenzija s kakvom se u klasičnim etnološkim radovima nismo susretali. Jer, gotovo i ne postoji tema u klasičnim etnološkim radovima gdje se istražuje i piše o sasvim određenoj ljudskoj jedinki s imenom i prezimenom ili čak i s točnim biografskim, dakle preciznim, vremenski određenim podacima. Čak kada se, što je rjeđe, ne istražuje materijalna kultura nego se npr. bavi ladaricama, koledarima, bušarima, žeteocima itd., ne govori se ni o jednome od njih zasebno, a ako se i govori o pojedincu, npr. o položajniku, ni tada iz etnografskih izvora i opisa ne dobivamo podatke o tome kada je rođen i u kakvim je životnim prilikama živio. Ovdje će pak to biti od presudne važnosti jer upravo specifične, sasvim određene životne prilike (npr. kada virdžini umru roditelji ili braća pa se taj podatak o godini često posebno navodi) dovode žensku osobu do novog socijalnog statusa virdžine. Kod nekih virdžina poznata nam je godina rođenja, iznimno i smrti; kod drugih pak autori sami procjenjuju dob pojedine ostajnice u vri-

²⁹ Smatram, međutim, da vremenska preciznost (u smislu apsolutne, a ne relativne kronologije) kod etnološko-kartografskog istraživanja u povijesno usmjerenoj etnologiji ne samo nije moguća, nego nije ni presudna ni bitna. O tome sam opširno raspravljala u članku (Vince Pallua 1994.) gdje izričito plediram za dvostruko lučenje, s jedne strane, predmeta i svrhe etnološkog istraživanja, a s druge pojma vremena i shvaćanja »relativne« ili »apsolutne« kronologije i povijesnog određenja.

jeme kad su je upoznali i kad o njoj pišu; u trećoj je kategoriji vremenske okosnice moguće utvrditi samo prema tome kada određeni autor piše, bez pobliže oznake o životnoj dobi tobelije.

Činjenica je, dakle, da nećemo često naići na precizne vremenske odrednice u klasičnim, starijim etnografskim/etnološkim radovima. No kako se ova pojava odnosi na sasvim određene žene koje su ipak posebne u svojim sredinama, navodi im se ime i prezime (često i bivše žensko i novo muško), godine rođenja, godine smrti roditelja ili braće (gdje je to moguće, i godina njihove vlastite smrti), godine doseljenja u neki kraj te neke druge životne, a time i vremenske koordinate. Upravo zbog toga u našem ćemo slučaju naći točne vremenske okvire čak i u sasvim »klasičnim«, starim etnološkim radovima o virdžinama. I po tome se ta tema razlikuje od većine drugih.

U spomenutom članku (Vince Pallua 1994.) uočila sam neprimjerenost kartografiranja tzv. društvene kulture. Ta se spoznaja temeljila na konkretnom iskustvu, primjeru koji je imao svoj izvor u upitničkom, atlasnom materijalu kad sam se bavila pitanjem iz upitnice III, tema 117/14, str. 149, koje glasi: *Ima li (ili je nekad bilo) da čovjek (ne samo musliman) pored žive žene uzme drugu?* Odgovore na to pitanje sabrala sam iz spomenutog arhivskog, upitničkog materijala na temelju korpusa od 2727 odgovora na to pitanje, a odnose se na stanje kakvo je bilo u prvoj polovici 20. stoljeća na području bivše Jugoslavije. Već sam tada primijetila da korpus odgovora na takva pitanja nije pogodan za kartografsku obradu, za distribucijsko prikazivanje i da elementi materijalne kulture imaju znatno bolji i jasniji odsluk i lik, vjerniji su, dakle upotrebljiviji i bolji za kartografski prikaz — jednom riječju, *kartografičniji* su. Pita li se npr. udara li mlaz vode o vertikalno kolo vodenice odozgo ili odozdo ili kakve zupce imaju osti, pitanje je određeno, a i odgovor je definiran, dakle takav je podatak manje-više jednoznačan i »uhvatljiviji« (može ga se »istrgnuti« i posebno opisivati) pa je njezova »slika« na karti »oštrija«, prepoznatljivija, a time i vjerodostojnija. Elemente društvene kulture, naprotiv, teže je tako »istrgnuti« iz konteksta, iz cjeline, ako i kod njih želimo postići vjerodostojnu, »oštru« sliku razmatrane društvene pojave.

U knjizi *Social Structure* Georgea Petera Murdocka, autora koji je uzimao u obzir i etnografske atlase, naići ćemo na zanimljivo mišljenje koje daje o svojem djelu: *Značajan je zaključak ove studije da obilježja društvene organizacije praktički ne omogućuju da ih se prikaže na temelju ovakve distribucije* (1967a:192). Slično, čak i sa snažnijim akcentom, naići ćemo na mišljenje strukturalista da se *Elementi društvene organizacije ne mogu prikazivati na distribucijskoj osnovi* (Hultkrantz 1967:104).

Čini mi se da je šturost ili, često, nepostojanje odgovora upravo na »društvena« pitanja odraz njihove kompleksnosti i integralnosti, odraz objektivnih poteškoća pri svladavanju takvih pitanja (svladavanju i onoga koji ih je koncipirao i kazivača koji su odgovarali) koja se ne mogu izreći jednoznačnim, kratkim pitanjem i odgovorom istrgnutim iz konteksta.³⁰ Mislim da se može utvrditi da je to što su odgovori na pitanja koja dotiču društvenu kulturu mahom šturiji (a, obratno, trebali bi biti opširniji jer nisu jednoznačni!) i slabije kvalitete od odgovora na pitanja o materijalnoj kulturi samo po sebi potvrda teze da je elemente društvene organizacije teže prikazivati na distribucijskoj osnovi jer ih je nemoguće istrgnuti iz konteksta, iz cjeline. I obratno, kontekst se ne može partikularizirati i staviti (poslagati) u dijelovima na kartu. Pa i sam Murdock postavlja *granicu do koje oblici društvene organizacije podliježu isključivo povijesnim metodama analize* (1967:192).

U sklopu etnološke kartografije kao pomoćne tehnike u kulturnopovijesno usmjerenim etnološkim istraživanjima (gdje karta nije cilj nego tek pomoćno sredstvo istraživanja) tema virdžine, pokazalo se, netipična je i nepogodnija za mogućnosti koje ta tehnika nudi zbog svoje endemičnosti, ograničenosti na uže područje. Stoga se pojavu virdžine ne može dinamički komparativno pratiti kao neke druge sveprisutne, (sve)opće teme (strukture, zdanja i predmeti upotrebno ili pak običajno prisutni u većini populacija/područja itd.). Ta je pojava sasvim atipična i specifična, ona odudara pa ju takvu, izdvojenu, i dobivamo na karti.

³⁰ I sama sam imala priliku to potvrditi prilikom svog terenskog rada u Istri (usp. poglavlje 2.5.).

2.2. Upitnička građa Etnološkoga atlasa

2.2.1. Tablični prikaz

Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu, kako je već istaknuto, raspolaže arhivom s više od milijun i pol listića, odgovora na pitanja iz četiriju svezaka upitnica izrađenih za *Etnološki atlas Jugoslavije* u tristo lokaliteta,³¹ dijela zajedničkog projekta *Etnološkog atlasa Europe i susjednih zemalja* (prednje Azije i sjeverne Afrike), projekta zamišljenog 1953. godine, a programski provedenog u okviru novoosnovane Međunarodne komisije za atlase (Standing International Atlas Commission — SIAC)³² te organizacijski koordiniranog šezdesetih i sedamdesetih godina prošloga stoljeća na više međunarodnih skupova.

U kontekstu tih dvaju projekata, a u daljnjem nizanju njezinih osobitosti, moguće je spomenuti još jednu jedinstvenost teme virdžine. *Etnološki atlas*

³¹ Vidi o tome opširnije u bilj. 21. Navodim ovdje u bilješci upute za one koji se nisu imali prilike susresti s načinom smještanja, a zatim i «iščitavanja» pojedinih lokaliteta na etnološkim kartama:

U svrhu kartografske obrade i apliciranja građe izrađeni su predlošci za etnografske karte prema Albersovoj konusnoj projekciji i to u mjerilima 1:1 000 000 i 1:2 000 000. Na rubovima karata unesene su koordinate, odnosno signature kojima su obilježavane upitnice od AA do RR s lijeva na desno i od aa do vv odozgo prema dolje. U tako formiranu mrežu, na mjesta određena signaturama, unose se simboli kojima se označava neka istraživana pojava tipološki obrađena i razvrstana. Položaj sela (mjesta) određuje se prema signaturi koja se sastoji od dvije slovne i tri numeričke vrijednosti čime se označavaju presjeci koordinata na pravokutnoj koordinatnoj mreži karte. Npr. mjesto Resnik ima signaturu cG343 — njegov se položaj fiksira presjekom vrijednosti c (na lijevom rubu karte) i G (na gornjem rubu karte) te brojevima 3,4 i 3 (Đaković 1999:330-331).

O toj tematici usp. knjigu (Đaković 2011. — poglavlja 5 i 6) u kojoj je moguće dobiti pregledni uvid u povijest projekta, metodu i tehniku etnološke kartografije. Usp. i Bratanić (1959., 1979.), Belaj (1980., 1986.), Čermelić (1997.), Vince Pallua (1994., 2007., 2012.) itd.

³² Njezin je prvi predsjedatelj bio švedski etnolog Sigurd Erixon, pokretač poznatoga etnološkog časopisa *Ethnologia Europaea* i dugogodišnji predsjednik *International Society for Ethnology and Folklore*.

Europe, naime, zamišljen je kao međunarodni krovni projekt koji je imao u planu objedinjavanje odabranih tematskih cjelina iz raznih zemalja — članica projekta. Neki hrvatski i strani etnolozi (osobito kolege iz Mađarske, Nizozemske, Češke Republike, Slovačke itd.) uočili su mogućnost obnavljanja *Etnološkog atlasa Europe* kako bi se time pokrenuo i hrvatski etnološki atlas te se uklopio u njega. Kada taj pothvat i ne bi bio utopijski (a rado bih da nemam pravo), treba istaknuti da, paradoksalno, on proučavanju teme virdžine ne bi donio nikakvu kvalitativnu prednost. Činjenica je, naime — to ćemo se u knjizi zorno uvjeriti — da je riječ o jedinstvenoj pojavi ne samo u europskim, nego i u svjetskim okvirima.

Drugim riječima, za našu temu oživljavanje *Etnološkog atlasa Europe* ne bi pripomoglo istraživanju pojave virdžine.

Pitanje o virdžinama 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)?*³³

Tablica donosi točne podatke:

- 1) o signaturi (i broju pod kojim je administrativno uvedeno mjesto iz upitnice. Pomoću signature moguće je točno odrediti mjesto na *Etnološkoj karti 1*. Broj iza kose crte odnosi se na administrativni broj pod kojim je lokalitet uveden u arhivu *Etnološkog atlasa*);
- 2) o mjestu i bližem mjestu zabilježene pojave;
- 3) o narodnosti i vjeri kakva je zabilježena na prvim stranicama/listićima upitnice na svakom pojedinom istraživanom lokalitetu;
- 4) u cjelini naveden odgovor na postavljeno pitanje (tekst/odgovor s listića upitnice), dakle čitava sakupljena građa o ovoj pojavi iz upitnica *Etnološkog atlasa*.

Tako tablica objedinjuje sve što o toj temi možemo naći u upitnicama i postaje izvor za izradu *Etnološke karte 1*.

³³ Za usporedbu prilažem pitanje koje se također odnosi na tobelije, no ovdje iz upitnice koju sam pronašla pridodanu Krstićevu članku »Pravni običaji kod Kuča« (1979:197), V — Pravni položaj žene, potpitanje 10: *Postoje li još ostalice, tobelije ili zavetovane devojke; njihov pravni položaj. Imaju li one veća prava od uobičajenih i jesu li izuzete od uobičajenog patrijarhalnog podređenog položaja žene inače?*

SIGNATURA I BROJ	MJESTO	NARODNOST I VJERA	TEKST/ODGOVOR S LISTIĆA UPITNICE
CM 123/627	TAVANKUT Subotica, Srbija	Hrvati rimokatolici	Bilo je ranije, zvale su se <i>muškobanje</i> .
ck 442/454	ŠUMARINA, Beli Manastir, Hrvatska	Hrvati rimokatolici	Ima slučajeva da djevojke ostaju u očevoj kući i vrše muške poslove i ne udaju se. One se nazivaju <i>muškobanje</i> .
ck 344/455	BARANJSKO PETROVO SELO, Beli Manastir, Hrvatska	Hrvati rimokatolici	Djevojke koje se ne udaju nego ostaju u očevoj kući i vrše muške poslove nazivaju se <i>prizetrese</i> .
cm 421 (2318)	BAJŠA, Bačka Topola, Srbija	Srbi pravoslavci	Ima, roditelji je zovu — <i>sine!</i>
cn 443/786	BAČKO PETROVO SELO, Bečej, Srbija	Srbi pravoslavci	To se dešava veoma retko i jedino ako otac nema sina.
CO 422/778	MOKRIN, Kikinda, Srbija	Srbi pravoslavci	Ima slučajeva da se devojka ne udaje nego ostaje u očinskoj kući i vrši muške poslove. Te devojke se zovu <i>muškobane</i> .
cO 413 (2343)	NOVO MILOŠEVO, N. Bečej, Srbija	Srbi pravoslavci	Ima, ako nema ni braće ni sestara, <i>muškobanja</i> .
DF 141/1658	PRODINDOL, Ivančići, Hrvatska	Hrvati rimokatolici	Ima slučajeva da se djevojka ne udaje nego ostaje u kući (vrlo malo).
dF 313/497	G. ŠVARČA, Karlovac, Hrvatska	Hrvati rimokatolici	Bilo je slučajeva da se djevojka nije udala i da je ostala u očevoj kući i radila sve teže poslove, da se druži s muškarcima. Zvali su je <i>muškara</i> , takvih stvari ima i danas.
dH 332/174	VELIKO SVINJIČKO Sisak, Hrvatska	Hrvati rimokatolici	Rijetki slučajevi, ali još sada ima jedan takav slučaj. Radi u očevoj kući sve muške poslove, puši i nosi muško odijelo, ali ne dobija muško ime. Nema posebno ime.

Dk 324/1833	LADIMIREVCI, Valpovo, Hrvatska	Hrvati rimokatolici	Postojalo je. Šišala se kratko, psovala, radila muške poslove, oblačila se po muškom — <i>muškara</i> .
dm 111 (2445)	LAJIĆ Kula, Srbija	Srbi pravoslavci	Ima, ako nemaju više dece. Nazivaju je — <i>sine!</i> Radi sve muške poslove, <i>muškara</i> .
Dn 233/1830	BEČEJ, Srbija	Srbi pravoslavci	Toga ima ali rede, nazivaju ih <i>muškobanje</i> .
Do 113 (2320)	BAŠAID, Novi Bečej, Srbija	Srbi pravoslavci	Ima, ali su takvi slučajevi dosta retki i takve devojke nazivaju <i>muškobanje</i> .
dO 232 (2327)	ELEMIR, Zrenjanin, Srbija	Srbi pravoslavci	Ima, naziva se <i>muškara</i> , ostaje dok su roditelji živi.
ef 312/1561	ŠILJKOVAČA, V. Kladuša, BiH	Srbi pravoslavci	Bilo je slučajeva da se ne uda, zvala se <i>momak-devojka</i> ili <i>muškarača</i> .
Eo 413 (2332)	IDVOR, Kovačica, Srbija	Srbi pravoslavci	Ostaje u kući ako su roditelji stariji i nema tko da ih naslijedi i izdržava, ona radi sve poslove <i>muškobanja</i> .
Ep 314 (2333)	ILANDŽA, Vršac, Srbija	Srbi pravoslavci	Spominju se muškare u šalama i pričama, nekad ih je bilo.
Fb 231/1074	ČABRUNIĆI, Pula, Hrvatska	Hrvati rimokatolici	Takvi su slučajevi vrlo rijetki: nosi duge hlače, radi muške poslove, puši, nazivaju je <i>samčon</i> . Nemaju objašnjenja za takvo ponašanje.
fl 334/239	KOLA, BiH	Srbi pravoslavci	Ima slučajeva da se cura ne udaje tj. ne ide iz kuće ako nema muškarca u kući da drži kuću, <i>muškarača</i> .
fj 141/479	D. VIJAČANI, V. Luka, BiH	Srbi pravoslavci	Dešava se i to, zove se <i>adumica</i> .
Fr 133/1822	BANATSKA PALANKA, Vršac, Srbija	Srbi pravoslavci	Danas ih nema, ali se spominju <i>muškobanje</i> žene.

fr 114 (2345)	OSTROVO, Kostolac, Srbija	Srbi pravoslavci	Ima, ako nemaju više dece, a oni su stariji, <i>muškobanje</i> .
gf 113/1680	ONDIĆ, Udbina, Hrvatska	Srbi pravoslavci	Ima takvih slučajeva i zovu je <i>muškarača</i> .
Gg411/1541	KRNJA JELA, Bosanski Petrovac, BiH	Srbi pravoslavci	To je tzv. <i>stara cura</i> , ona radi mnoge muške poslove, puši itd.
gr421/1467	ŠETONJE, Petrovac, Srbija	Srbi pravoslavci	Da. Ako neka obitelj ne može imati muško dijete. Ona nosi i mušku odjeću, dobiva muško ime. Kad odraste do vojske ili se zaljubi obično se otkrije cijela priča. Takva djevojka se naziva <i>muškobanja</i> . ³⁴
gs 331/1433	ŽAGUBICA, Srbija	Srbi pravoslavci	Postoje slučajevi mada ne dobiva muško ime. Zovu ih <i>baba-devojke</i> .
Hn 242/1476	GOLUBAC, Valjevo, Srbija	Srbi pravoslavci	Devojka koja nema brata, a najmlađa je. Najčešće ostaje kući — <i>momak devojka</i> .
li 441/1620	ZAHUM, Prozor, BiH	Hrvati rimokatolici	Ima, <i>muškobana</i> .
lj 443/1582	UZDOL, Prozor, BiH	Hrvati rimokatolici	Ima, <i>muškobana</i> .
ij 124/1602	G. VIŠNJANI, Prozor, BiH	Musliman, islam	Ima, <i>muškobana</i> .
ik 124/1544	ZORANOVIĆI, Hrasnica, BiH	Muslimani, islam i Srbi pravoslavci	Bilo je takvih slučajeva. Imala je skrivenu kosu pod kapom, nosila je muško odijelo, dobivala muško ime, jahala konja i nosila pištolj. Zvala se <i>bećar</i> . Prepričavaju se i danas njezini doživljaji. Šali se i priča da je mokrila na rog.

³⁴ Ovaj odgovor najzornije pokazuje kako jezik zapisivača ne mora uvijek odražavati idiom kazivača i njegove sredine.

lo 114/2253	PRIDVORICA, Čačak, Srbija	Srbi pravoslavci	Za žene se kaže <i>ženski Petko</i> , <i>muški Rajko</i> , nosi kapu naopako, da su <i>muškobane</i> , da je protrčala ispod duge.
lp 434/1484	STUBAL, Kraljevo, Srbija	Srbi pravoslavci	Ima devojaka koje se nisu udale već ostaju u kući očevoj. Zovu ih <i>baba devojke</i> .
iR 344/1457	BRATIĆI, Aleksandrovac, Srbija	Srbi pravoslavci	Čuli da ima ovakvih devojaka.
ir 241/1426	TEKIJA, Kruševac, Srbija	Srbi pravoslavci	Ima i ranije je bilo ovakvih slučajeva, ali oni su samo čuli o tome. U selu nema takvog običaja. To je <i>muškobanja</i> .
iS 132/1417	ĐUNIS, Kruševac, Srbija	Srbi pravoslavci	U selu nema toga, ali znaju za te slučajeve od ranije i iz susjednih sela. To su <i>muškobanje</i> .
IS 434/1415	CRNI KAO, Ražanj, Srbija	Srbi pravoslavci	Nema, ali znaju za takve devojke i nazivaju ih <i>muškobanje</i> .
iT 431 (2274)	VAROŠ, Svrljig, Niš, Srbija	Srbi pravoslavci	<i>Muškaraca</i> .
JK 322/1589	GLAVATIČEVO, Konjic, BiH	Muslimani, islam i Hrvati rimokatolici	Ima slučajeva da se djevojka ne udaje. Radi muške poslove i zovu je <i>muškara</i> .
jK 243/1553	DONJA BIJENJA, Nevesinje, BiH	Srbi pravoslavci	Da. Dobiva muško ime, brije se, nema prsiju, puši, oblači se po muški. Govori u muškom licu.
jk 314/1580	PLUŽINE, Nevesinje, BiH	Muslimani, islam i Srbi pravoslavci	Nije bilo takvih slučajeva. Priča se o takvoj djevojci koja je živjela u susjednom selu. Radila je sve muške poslove i zvali su je <i>Ragibaga</i> .
jL 341/2088	ZUROVIĆI, Gacko, BiH	Muslimani, islam	Nije bilo takvih slučajeva. U šalama i starinskim pjesmama se spominju.

2. Rasprostranjenost pojave

JL 411/48	JELEČ, Foča, BiH	Muslimani, islam	Ima jedan slučaj baš u Jeleču. Đeva, sada nosi ime Đevad. Šišao se muški i nosi odijelo muško, <i>momak djevojka</i> .
jl 424/2006	NIKOVIĆI, Crna Gora	Crnogorci pravoslavci	Ima neudatih, kad neće za drugoga da se udaju ostaju kod roditelja. Nemaju posebno ime.
JM 242/1163	POBLAĆE, Pljevlja, Crna Gora	Srbi pravoslavci	Ima. Radi sve poslove muške i ženske. Samo je zovu po imenu.
jm 111/1165	BRVENICA, Plužine, Crna Gora	Crnogorci pravoslavci	Bilo je ranije, sad nema, nije imala drugog imena osim <i>usedelica</i> .
JR 222/2257	GORNJI STUPANJ, Aleksandrovac, Srbija	Srbi pravoslavci	Da. <i>Muška djevojka</i> , oblači se kao muško, obavlja sve muške poslove.
JR 132/968	MILETINA, Brus, Srbija	Srbi pravoslavci	Ima. Onda je zovu <i>muškobanja</i> .
JS 123/1416	RIBARE, Kruševac, Srbija	Srbi pravoslavci	U selu nema, ali od ranije znaju za te slučajeve i zovu ih <i>muškobanje</i> .
KK 214/1562	BIOGRAD, Nevesinje, BiH	Srbi pravoslavci	Spominje se <i>Ragib-aga</i> iz sela Bijenja — žena koja je radila sve muške poslove, čak se i oblačila kao muško.
kK 432/72	KRAJPOLJE, Ljubinja, BiH	Srbi pravoslavci	Postoji izraz za žene muškarce — <i>muškobare</i> ili <i>muškare</i> .
Kl 432/2004	RUDINICE, Plužine, Crna Gora	Crnogorci pravoslavci	Ima neudatih zbog ratova. Nema posebno ime. Svako ih <i>štima</i> , poštuje.
kl 223/2005	BAJOVO POLJE, Plužine, Crna Gora	Crnogorci pravoslavci	Ima. Ostavio ju je momak a ona se zarekla da se neće udati. Poginuo joj momak i ona neće za drugoga da ode.
kl 344/2033	DONJE SRJEDE, Krstac, Crna Gora	Crnogorci pravoslavci	Ima. Ako je voljeni momak ostavi, ako umre takve djevojke se ne udaju. Nema posebnog imena.

Km 441/1999	RUDANCI, Žabljak, Crna Gora	Crnogorci pravoslavci	Ima neudatih iz ljubavi, za izgubljenim momkom.
km 131/2002	TIMAR, Šavnik, Crna Gora	Crnogorci pravoslavci	Ima u slučaju da joj momak kojega je volela i koji ju je prstenovao pogine ili umre. Nema imena.
km 434/2000	DRAGOVIĆA POLJE, Kolašin, Crna Gora	Crnogorci pravoslavci	Ima devojaka neudatih zbog poginulog ili umrlog momka pa neće da se udaje. Zovu ih <i>muškarače</i> , ali ih i poštuju.
kt 142 (2259)	RUPUJA, Crna trava, Leskovac, Srbija	Srbi pravoslavci	Da, vrši muške poslove, puši, ošišana je na muški način, <i>mužana</i> .
LK 244/301	DOBROMANI, Trebinje, BiH	Srbi pravoslavci	Kazivač se sjeća da mu je ded pričao da je jedna djevojka kojoj je momak poginuo obukla mušku odjeću i otišla u hajduke. To je bilo prije 200—300 godina.
Lm 114/213	VELJE DUBOKO, Kolašin, Crna Gora		Ranije, davno bilo je slučajeva da se djevojka kao jedinica obuče u muško odijelo, uzme oružje i ide u vojsku umjesto svog oca koji je bolestan, to bude dok on ne ozdravi. <i>Momak djevojka</i> . Spominju se i pričaju i danas kao i to da takve žene-djevojke i porodice visoko cijene.
Lm 223/214	IJUTA, Kolašin, Crna Gora	Crnogorci pravoslavci	Bilo je slučajeva da idu u vojsku umjesto bolesnog brata. Za takve se kaže <i>junak žena, čovjek žena, momak djevojka</i> .
Lm 423/766	MEĐURIJEČJE, Kolašin, Crna Gora	Crnogorci pravoslavci	Samo ako roditelji ili braća poginu. Takve djevojke koje se ne udaju nazivaju <i>posideliće, djevojka momak, djevojka koja zna sve raditi, čak zna i vojnik biti i oružjem se služiti</i> .

LN 132/768	CRKVINA, Kolašin, Crna Gora	Crnogorci pravoslavci	Ako roditelji i braća poginu, a djevojka ostane u kući. <i>Posidelica, momak djevojka</i> koja zna raditi i radi sve, čak je i vojniki, barata oružjem.
LN 234 (2442)	MATEŠEVO, Kolašin, Crna Gora	Crnogorci pravoslavci	<i>Muškobanja</i> , vrši muške poslove, ali nije ošišana i ne nosi muško odijelo, ali nosi oružje. To je u slučaju kad se ne udaje i u očinskoj kući bude jedina, to su iznimke. Sjećaju se te pojave samo u pričanjima i pjesmama.
LN 313/767	ULICA, Kolašin, Crna Gora	Crnogorci pravoslavci	Nema običaja da se djevojka ne udaje. Bilo je od davnina nešto primjera da djevojka radi sve muške poslove, pođe u vojsku umjesto svog bolesnog brata ili oca. Za njih se kaže <i>momak djevojka, čovjek žena</i> .
Ln 433/1763	ĐULIĆE, Andrijevica, Crna Gora	Crnogorci pravoslavci	Ima slučajeva iz ljubavi prema umrlom, poginulom ili utopljenom momku da se djevojka ne uda. Nema naziva. Posebno je cenu.
LS 414/1393	BUŠINJCE, Kosovska Kamenica, Kosovo		Ima slučajeva ako je bez muškarca ta kuća, odnosno ranije je tako bilo.
MM 241/2022	BURONJE, Podgorica, Crna Gora	Crnogorci pravoslavci	Bilo je slučajeva da bi držala stare roditelje, ali se ne nosi kao muškarac.
MM 321/1770	BOKOVO, Cetinje, Crna Gora	Crnogorci pravoslavci	U selu je bio jedan slučaj. Jelena Mihailova <i>mudješa</i> ostala je 1907. bez jedina brata i zavjetovala se da se neće udavati. Ona je ostala kod roditelja i držala ih je do smrti. Nije se udavala da bi se održala kuća.

Mm 222/1863	MEDUN, Ubli, Podgorica, Crna Gora	Crnogorci pravoslavci	Bilo je slučajeva. Poslednja <i>tombelija</i> je Đurđa Ivina Popović koja je umrla prije 10—15 godina. Nosila je crnogorsku kapu mušku i oko pasa muški gusinjski pojas i suknju. Šišala se kao muškarac. Postala je <i>tombelija</i> po nagovoru jedne arbanaške <i>tombelije</i> . Danas nema <i>tombelija</i> .
nT 423 (2486)	VAKAV, Kumanovo, Makedonija	Makedonci pravoslavci	Mnogo retko, ako nekoja devojka ne se omaži, tad ne se (dalje nečitko).
Nm 424 (2727)	SV. VLADIMIR, Ulcinj, Crna Gora	Albanci, islam	Da, <i>devojka-momak</i> je <i>virdžiniša</i> .
nN 133 (2729)	SV. NIKOLA, Ulcinj, Crna Gora	Albanci rimokatolici	Da, i ostaje do kraja života neudata. To je <i>virdžiniša</i> jer joj je dom bez muške glave. <i>Vidneš, Vašina, Mačuga</i> . Nosila odelo, pušila i nosila oružje.
nR 114 (2585)	POŽARANE, Gostivar, Makedonija	Makedonci pravoslavci	Zvala se <i>prekar maškudanka</i> .
nR 322	GORNJA BANICA, Gostivar, Makedonija	Albanci i Turci, islam	Ima slučajeva, ostanuva vo tatkova kuća.
nR 443 (2582)	ŽELEZNA REKA, Gostivar, Makedonija	Makedonci pravoslavci	Da.
nU 222 (2576)	ŠIPKOVICA, Štip, Radoviš, Makedonija	Makedonci pravoslavci	Ima ponekoi ženski taki.
OR 423 (2597)	OSLOMEJ, Ohrid, Makedonija	Makedonci pravoslavci	Da.
or 421 (2600)	DOLNI DIVJACI, Kruševo, Makedonija	Makedonci pravoslavci	Ima, se vika <i>maškudanka</i> .

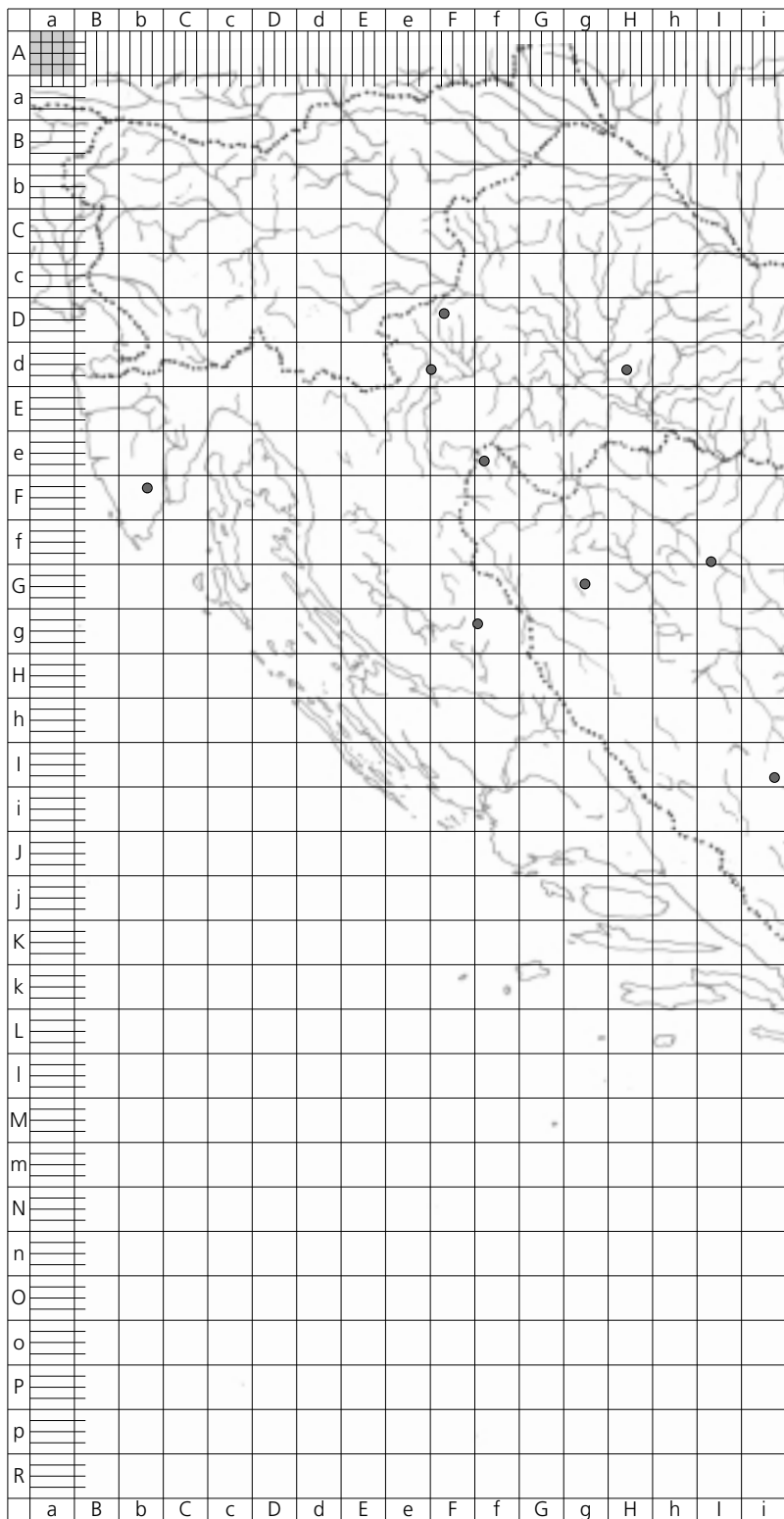
2. Rasprostranjenost pojave

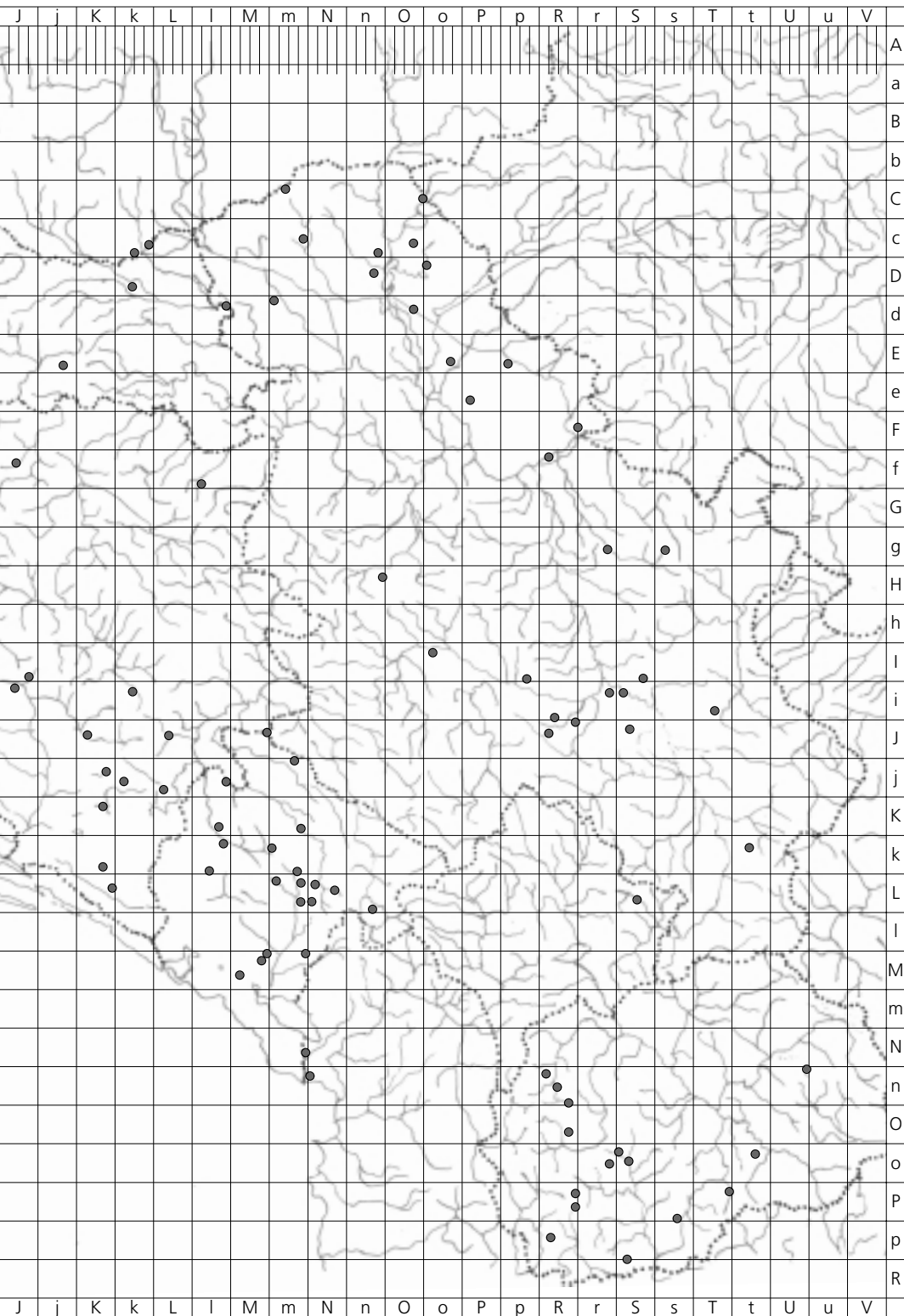
oS 113 (2601)	BELUŠINO, Kruševo, Makedonija	Makedonci pravoslavci	Ima, se vika <i>maškudanka</i> .
oS 143 (2602)	PODVIS, Kruševo, Makedonija	Makedonci pravoslavci	Takva devojka se vika <i>maškudanka</i> .
ot 234/804	BAROVO, Demir kapija, Titov Veles, Makedonija	Makedonci pravoslavci	Ima i toga da devojka ne se maži, puši, nosi maška obleka, obično se vika <i>maška Jana</i> ili <i>maškudan</i> .
PR 242 (2636)	BREŽANI, Ohrid, Makedonija	Makedonci pravoslavci	Ima slučaj kada devojkata ne se maži i ostanuva vo tatkovata kuća no to mnogo retko. Denes toga nema, se prikazuje kako predanie.
PR 424 (2635)	SVINIŠTA, Ohrid, Makedonija	Makedonci pravoslavci	Ima slučaj kada devojkata ne se maži, ostanuva vo tatkovata kuća. Denes takvi slučaj nema. Samo kako predanie.
pR 144 (2632)	VELESTOVO, Ohrid, Makedonija	Makedonci pravoslavci	Ima slučaj kada devojkata ne se maži, ostanuva vo tatkovata kuća. Retki slučaj. Ovaj običaj se prikazuvat kako predanie.
Ps 434 (2688)	MAKOVO, Bitola, Makedonija	Makedonci pravoslavci	Denes nema, a si spominuvat kako bilo nekad — <i>maška Petra</i> .
PT 224 (2672)	KLINOVO, Kavadarci, Titov Veles, Makedonija	Makedonci pravoslavci	Vo prikazni postojat takvi slučaj.
RS 212 (2685)	VELUŠINA, Bitola, Makedonija	Makedonci pravoslavci	Da, <i>maška Petra</i> .
rS 332 (2661)	DRENOVENI, Kostur, Grčka	Makedonci pravoslavci	Da. <i>Ostanata devojka</i> .
Sr 434/792	NESTRAM, Kostur, Grčka	Makedonci pravoslavci	Da. Obično se naziva <i>muška Petra</i> .

2.2.2.

Etnološka karta 1

Rasprostranjenost
virdžina na temelju
upitničke građe
Etnološkog atlasa
Jugoslavije
(prikupljene 60-ih i
70-ih godina 20.
stoljeća)





2.3. Građa iz pisanih izvora

2.3.1. Popis virdžina, lokaliteta i autora

U ovom se poglavlju donosi popis virdžina, lokaliteta i autora. Svaka virdžina dobiva redni broj na temelju prve potvrde. Taj je broj označen i na Etnološkoj karti 2 (str. 54-55) te na marginama u *Etnogramu — kronološkom nizu svjedočanstava* (str. 193-281). Treba naglasiti da u popisu virdžina nisu obrojčeni oni tek spomenuti slučajevi za koje pojedini autor ističe da u istom lokalitetu postoji i veći broj virdžina, često napominjući i koliko. Osim toga, potvrde iz upitničke građe također nisu uključene u taj broj. Kad bi se i njih uključilo, broj virdžina kojim raspoložemo približio bi se brojcima od 300 svjedočanstava.

Redni broj	Ime virdžine	Lokalitet/pleme	Autor i godina
1.	Milica	Rovci, Velje Duboko, Crna Gora	Medaković 1860.
2.	Mara/Petar	Perlatai, Fandi, Albanija	Hahn, von 1867.
3.	Dilla/Petro	Delbinist, Mat, Albanija	Hahn, von 1867.
4.	Britza/Jon	Bischkasi, Albanija	Hahn, von 1867.
5.	Martschella/Dschin	Tena (Skella), Albanija	Hahn, von 1867.
6.	—	okolica Skadra, Albanija	Pasi 1880.—1882.
7.	N. N./Džon, Gjergj, Dod...	pleme Mirditi, Albanija	Gopčević 1881.
8.	Milica/Mikaš Karadžić	Palež, Drobњаčka jezera/Drobņjaci, Crna Gora	Jovanović-Batut 1885. Gušić 1930. Pavićević 1930. Schneeweis 1935. Baumann 1955. Grémaux 1994.

9. —	Giljane, Kosovo	Miljanov 1901.
10. —	Raja, Valbona, Albanija	Steinmetz 1905.
11. Stanka Skenderova	Prijepolje, Srbija	Hilferding 1907.
12. Dill Mudschia/Col	pleme Gruda	Schulz 1907.
13. Supp Daschia (Cul Dashia)	pleme Hoti	Schulz 1907. Cozzi 1912.
14. Maruk e Col-Doz	pleme Retschi-Loja/Lohe	Schulz 1907. Cozzi 1912.
15. Djekka-Pallioka (Gjyste e Gjek Palóka)	pleme Hoti	Schulz 1907. Cozzi 1912.
16. —	Maltsia	Durham 1909.
17. —	pleme Dukadžini	Durham 1909.
18. —	Prokletije, Albanija	Durham 1909.
19. —	sjeverna Albanija	Durham 1909.
20. —	Rapsha, Albanija	Durham 1909.
21. —	Han Grabom, Albanija	Durham 1909.
22. —	pleme Merturi, Albanija	Durham 1909.
23. —	okolica Peći, Kosovo	Stanković 1910.
24. —	pleme Suma	Cozzi 1912.
25. —	pleme Plani	Cozzi 1912.
26. —	pleme Reci	Cozzi 1912.
27. kći ćurčije Despota	Prizren	Đorđević 1923.
28. —	sjeverna Albanija	Gordon & Gordon 1927.
29. Batija	Samodreža, Kosovo	Đorđević 1930.
30. Dominika/Ali-Marko	Katunica, Peć, Kosovo	Đorđević 1930.
31. Paška/Pašuk	Višnjava, Gusinje, Crna Gora	Đorđević 1930.
32. —	Shkrel (Škrijelj), Albanija	Đorđević 1930.
33. Đusta	Štaj, Ulcinj, Crna Gora	Đorđević 1930.
34. Mačuka	Štaj, Ulcinj, Crna Gora	Đorđević 1930.

2. Rasprostranjenost pojave

35.	Fašina	Štoj, Ulcinj, Crna Gora	Đorđević 1930.
36.	Nurija/Drko Memić	Gusinje, Crna Gora	Đorđević 1930. Barjaktarović 1948. Barjaktarović 1965.–1966.
37.	—	Daič, Zadrima, Albanija	Đorđević 1930.
38.	Đurđa Popovića	Medun, Tuzi, pleme Kuči, Crna Gora	Dučić 1931.
39.	Ređina Prenk	Medun, Crna Gora	Dučić 1931.
40.	—	sjeverna Albanija	Newman 1936.
41.	Milena Marnića	Lijeva Rijeka, Crna Gora	Oraovac 1940.
42.	Palë Lula	Gruda, Albanija	Valentini 1945.
43.	Škurta Nikči	Dolja, Plav, Gusinje, Crna Gora	Barjaktarović 1948.
44.	Ljaca Nikči	Dolja, Plav, Gusinje, Crna Gora	Barjaktarović 1948.
45.	Lima Ćosović	Vusanje, Gusinje, Crna Gora	Barjaktarović 1948.
46.	Marica Boljević	Podgorica, Crna Gora	Barjaktarović 1948.
47.	Jova Radulović	Podgorica, Crna Gora	Barjaktarović 1948.
48.	Hira/Hyr (Hyl) Ljuš (Luš)	Donji Crni Breg, Dečani, Kosovo	Barjaktarović 1948. Vukanović 1961. Barjaktarović 1965.–1966.
49.	Zejnem Rusta	Pobrđe, Dečani, Kosovo	Barjaktarović 1948.
50.	—	Has, Đakovica, Kosovo	Filipović 1958.
51.	»sestra starca Mon Bajrama«	Damnjanje, Đakovica, Kosovo	Filipović 1958. Vukanović 1961.
52.	Begja Rutova (Rogova)	Rogovo, Đakovica, Kosovo	Filipović 1958. Vukanović 1961.
53.	Rabija/Ragib Čelebić	Bijenja, Nevesinje, BiH	Gušić 1958. Gušić 1974.
54.	Stanica/Stanko, (Stanoje) Marinković	Zaton, Bijelo Polje, Crna Gora	Gušić 1958. Gušić 1974. Šarčević 2004. Vince Pallua 2012.
55.	Božica/Božo Mučibabić	Fojnica, BiH	Gušić 1958.
56.	Đeva Čoković	Potkrajce, Bijelo Polje, Crna Gora	Gušić 1958.

57.	Š. Pucera	pleme Klimenti	Vukanović 1961.
58.	Bada	Špiljani(je), Tutin, Srbija	Vukanović 1961.
59.	Šalj Nik Marom	sjeverna Albanija	Vukanović 1961.
60.	Fata/Rifat	Košutovo, Mitrovica, Kosovo	Vukanović 1961.
61.	Sal(i)ja/Sali Nazir	Poljance, Kosovo	Vukanović 1961.
62.	Šaban	Donji Lug, Kosovo	Vukanović 1961.
63.	Tuš	Mogila, Vitina, Kosovo	Vukanović 1961.
64.	Bege Malicja	Kučiste, Kosovo	Vukanović 1961.
65.	Ganja Osmani	Duganjevo, Kosovo	Vukanović 1961.
66.	Raba Rustemi	Drenjaj, Rugova, Kosovo	Vukanović 1961.
67.	Durdan Ibi-Glavola (Durgjane Gllavolla)	Prizren, Kosovo	Vukanović 1961. Barjaktarović 1965.–1966. Grémaux 1994.
68.	Sebahat/Sabo	Prizren, Kosovo	Vukanović 1961.
69.	Nefa Mujagić	Trnava, Kosovo	Vukanović 1961.
70.	Ferda Musić	Nova Varoš, Srbija	Vukanović 1961.
71.	Ferida/Fergo	Tutin, Srbija	Vukanović 1961. Gavrilović 1983. Grémaux 1994.
72.	Sefa Grbović	Novi Pazar, Srbija	Vukanović 1961.
73.	Azis	Slatina, Donji Polog, Makedonija	Vukanović 1961.
74.	Fatima/Fetah, Daljuš	Nišor, Suva Reka, Kosovo	Vukanović 1961. Barjaktarović 1965.–1966.
75.	Hamide Sumići	Donji Rašan, Kosovo	Vukanović 1961.
76.	Zejnije (Jejnulle)	Donji Rašan, Kosovo	Vukanović 1961.
77.	Dunja/Dunjilo Lučić	Meljak, Pljevlja, Crna Gora	Vukanović 1961.
78.	Nevena	Gornje Selo, sredačka župa, Kosovo	Vukanović 1961.
79.	—	Borčane, Kosovo	Vukanović 1961.
80.	Jelena/Jerko	Risan, Kotor, Crna Gora	Vukanović 1961.
81.	Raife	Prizren, Kosovo	Vukanović 1961.

2. Rasprostranjenost pojave

82.	Sadiye	Mitrovica, Kosovo	Vukanović 1961.
83.	Sara Nović	Lauša, Kosovo	Vukanović 1961.
84.	Šefkije Redžepi Cur	Đakovica, Kosovo	Vukanović 1961.
85.	Hasna/Hamdaga	Radanovići, BiH	Filipović 1963.
86.	Tringa	Gruda, Albanija	Gjergji 1963.
87.	—	Lis, Burrel, Albanija	Gjergji 1963.
88.	—	Orosh, Albanija	Gjergji 1963.
89.	—	Lekaj, Shala, Albanija	Gjergji 1963.
90.	—	Hot, Albanija	Gjergji 1963.
91.	Hata/Smail Jusufi	Lugadžije, Kosovo	Barjaktarović 1965.–1966.
92.	Đula Hasanova Šatorović	Tomance, Đurakovac, Kosovo	Barjaktarović 1965.–1966.
93.	Đuna Šabanova Murtezaj	Sušice, Đurakovac, Kosovo	Barjaktarović 1965.–1966.
94.	Tonë (Tone) Bikaj	Tuzi, Podgorica, Crna Gora	Gušić 1974. Grémaux 1992. Grémaux 1994.
95.	Mri Gjekaj Margilaj	Tuzi, Podgorica, Crna Gora	Gušić 1974. Krstić 1979. Grémaux 1992.
96.	—	Stijepovo, Zatrijebač, Crna Gora	Stojanović 1976.
97.	—	Benkaj, Crna Gora	Stojanović 1976.
98.	—	Gora, Lašva, BiH	Stojanović 1976. Grémaux 1994.
99.	—	Katun Širokar, Crna Gora	Krstić 1979.
100.	—	pleme Kuči	Krstić 1979.
101.	Stana Cerović	Tušina, Šavnik, Crna Gora	Grémaux 1994.
102.	Kade Shytani	pleme Dukadžini, Albanija	Kaser 1994.
103.	Riša	Bileća, BiH	Kaser 1994.
104.	Sema/Selman Brahimi	Lepurosh, Albanija	Demick 1997.
105.	Sugare	Uji i Shenjte/Uraštrejnt, Albanija	Demick 1997.

106.	Lule Ivanaj	okrug Skadar, Albanija	Strauss 1997. Young 2000.
107.	Dilore	okrug Skadar, Albanija	Young 2000.
108.	Pashke	Thethi, Albanija	Young 2000.
109.	Skhurta/Shkurtan	okolica Bajram Currija, Albanija	Young 2000.
110.	Haki	okolica Bajram Currija, Albanija	Young 2000.
111.	Raba/Rafadam	planine Rugova, Kosovo	Young 2000. Young 2007.
112.	Sokol	okolica Bajram Currija, Albanija	Young 2000.
113.	Peçi	Tropoje, Albanija	Young 2000.
114.	Sanie	Bajram Curri, Albanija	Young 2000. Young 2007.
115.	Medi	Bajram Curri, Albanija	Young 2000.
116.	Fatime/Hajdar	Bajram Curri, Albanija	Young 2000. Paterniti 2014.
117.	Xhema	Skadar, Albanija	Young 2000.
118.	Ljiljana/Lil	Skadar, Albanija	Young 2000.
119.	Lindita	Skadar, Albanija	Young 2000.
120.	Angelina/Luk	Skadar, Albanija	Young 2000.
121.	Hata Mania	Rugova, Kosovo	Young 2007.
122.	Mirë Lletë/Kajtaz	Rugova, Kosovo	Young 2007.
123.	Lika (Lirie) Thera	Prizren, Kosovo	Young 2007.
124.	Diana Rakipi	Drač, Albanija	Bilefsky 2008.
125.	Qamile Stema	Barkanesh, Albanija	Bilefsky 2008. Lanchin 2008.
126.	Drande	Prokletije, Albanija	Hristova 2008.—2010.
127.	Ilmije	Prokletije, Albanija	Hristova 2008.—2010.
128.	Osmani	Prokletije, Albanija	Hristova 2008.—2010.
129.	Qjoste	Prokletije, Albanija	Hristova 2008.—2010.
130.	Sami	Prokletije, Albanija	Hristova 2008.—2010.

2. Rasprostranjenost pojave

131.	Rahime	Prokletije, Albanija	Hristova 2008.—2010.
132.	Have	Prokletije, Albanija	Hristova 2008.—2010.
133.	Drane Markgjoni	Skadar, Albanija	Glachant 2012.
134.	Sultana Bici	sjeverna Albanija	Quillard 2012.
135.	Lume, Lumia	Tropoje, sjeverna Albanija	Paterniti 2014.
136.	Mark	blizina Tirane, Albanija	Paterniti 2014.

2.3.2.

Etnološka karta 2

Rasprostranjenost virdžina
na temelju svjedočanstava
iz pisanih izvora
(1860.—2014.)

12 ili ● — točna lokacija

23 ili ○ — okvirna lokacija

19+28+40+59+134
46+47

117+118+119+120+133



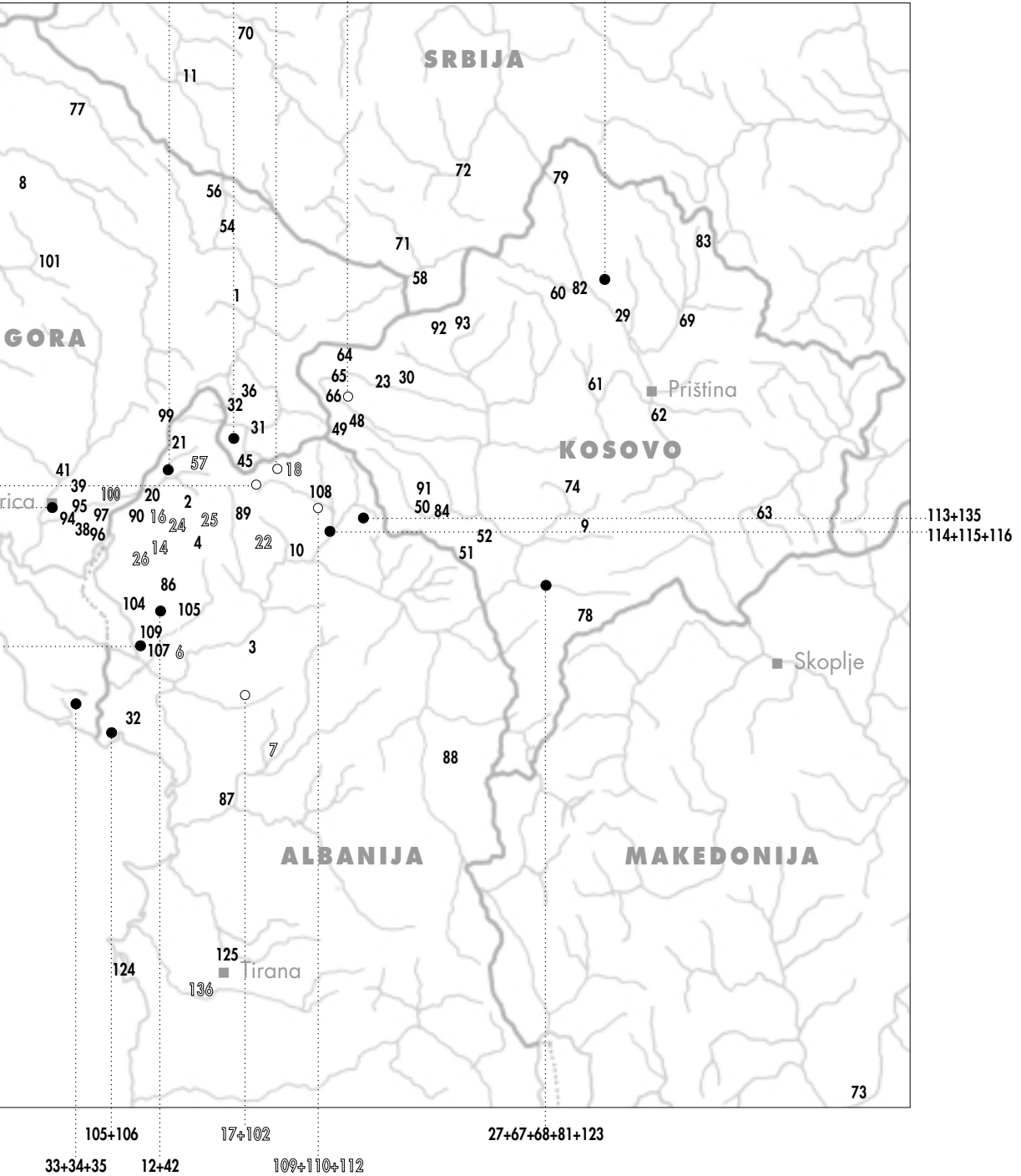
126+127+128+129+130+131+132

13+15

43+44

111+121+122

75+76



2.4. Komentar uz etnološke karte

Već letimičan pogled na našu Etnološku kartu 1 sačinjenu na temelju upitnica *Etnološkoga atlasa* (vidi str. 44-45) pokazuje veću gustoću potvrda uzdužno u smjeru protezanja dinarskoga područja — predio zapadno od gornjeg toka rijeke Neretve u Bosni i Hercegovini, oko Prozora (dva svjedočanstva kod Hrvata i jedan kod muslimana), zatim područje između Trebinja i Nevesinja. Najveću gustoću potvrđenih odgovora na pitanje o virdžinama nalazimo u Crnoj Gori, posebno između Šavnika i Kolašina (u *Brdima*), a nekoliko je slučajeva zabilježeno zapadno od donjeg toka rijeke Morače (jedan slučaj i istočno od nje), između Cetinja i Podgorice. U Staroj Crnoj Gori manje je takvih primjera. Na krajnjem jugoistoku Crne Gore naći ćemo dva primjera tobelija; u oba se, kod Albanaca u okolini Ulcinja, takve djevojke nazivaju *virdžinišama*. To su ujedno u atlasnoj građi jedina dva primjera gdje se bilježi taj naziv za virdžine.³⁵

Ovaj se dinarski slijed pojavljivanja virdžina naglo prekida neispunjenim prostorom sjevernoga dijela Albanije, prostorom obuhvaćenim kartom, ali koji nije, kako sam napomenula, uvršten u projekt *Etnološkoga atlasa Jugoslavije*. Sjeverna Albanija, međutim, područje je u kojemu je ta pojava najzastupljenija (vidi kartu 2!), pa i taj prazan, nepopunjen dio na karti 1 treba shvatiti i predočiti kao nastavak toga gustoga dinarskog lanca pojavljivanja.

U zapadnoj i djelomice u južnoj Makedoniji nastavlja se dalje prilično gusto područje znakova s dodatkom dvaju primjera u Egejskoj Makedoniji (na sjeveru Grčke) tik uz albansku granicu.

Osim toga označenoga dinarskog područja pojavljivanja, koje možemo pratiti iz smjera sjeverozapada prema jugoistoku, možemo uočiti i neke druge primjere koji nisu obuhvaćeni ovim označenim koordinatama. To se na prvome mjestu odnosi ne samo na pojedinačne i raštrkane primjere/znakove nego i na kompaktnije skupine znakova u Vojvodini i Srbiji uz zapadnu i južnu Moravu.

³⁵ U primjerima iz pisanih izvora ima više takvih naziva.

Treba dodatno naglasiti da, nasuprot karti 1, na karti 2 nemamo svjedočanstva iz tih dvaju gušće zastupljenih područja u Srbiji, ali ni iz područja zapadne Makedonije, koje je na karti 1 zastupljeno s više od deset znakova.

Na temelju primjera potvrđenih u pisanim izvorima načinila sam Etnološku kartu 2 (vidi 2.3.2.), koju treba uzeti u obzir kao nezamjenjivu provjeru i nadopunu Etnološkoj karti 1. Na kartu 2 unesene su, kako je već navedeno, 136 potvrda iz 58 bibliografskih jedinica od 49 autora na šest jezika. Primjeri za koje postoji točno naveden lokalitet uneseni su crnim brojevima (12), a svjedočanstva kod kojih ne nalazimo tako precizno navedenu geografsku smjernicu nego samo podatak o pripadnosti pojedinom plemenu, planinskom lancu ili drugom geografskom pojmu, označeni su bijelim brojevima (23).

Prva, bitna, vitalna nadopuna karte 1 kartom 2, koja se već na prvi pogled uočava, jesu pronađeni slučajevi virdžina na području Albanije i Kosova koje, iz već spomenutih tehničkih razloga, ne nalazimo na karti 1. Samo na Kosovu karta 2 donosi pozamašan broj od 35 primjera, a također i u Albaniji čak 53 svjedočanstva, što znači da smo dobili čak 88 primjera virdžina na području koje nije zastupljeno na karti 1.

Zanimljivo je, obratno, uočiti na kojim područjima na karti 2 uopće nisu za-bilježeni slučajevi virdžina, a pojavljuju se na karti 1. To je, u prvom redu, krenemo li od zapada prema istoku, Hrvatska — u kojoj nema nijednog svjedočanstva u pisanim izvorima,³⁶ sjeverozapadni dio Bosne i Hercegovine, Vojvodina, središnji dio Srbije oko južne i zapadne Morave te područje Makedonije i Egejske Makedonije.

Vratimo se našoj karti 2. Na njoj, dakle, nemamo primjere tobelija u Hrvatskoj i u Makedoniji (osim jednog primjera na krajnjem jugu). Na toj karti u Srbiji, osim područja Kosova gdje ima najviše potvrda (31 svjedočanstvo), naći ćemo samo pet primjera, i to tri opet u blizini Kosova, na graničnome području s Kosovom — u Sandžaku: Špiljanije (broj 58), Tutin (broj 61) i Novi Pazar (broj 72) — te dva primjera pedesetak kilometara zapadnije, u Novoj Varoši (broj 70) i Prijepolju (broj 11). Svih tih pet primjera odnosi se na muslimansko stanovništvo.

Odmah je uočljivo da je Etnološka karta 2 svedena na mnogo manji prostor nego karta 1. Zbog toga je tehnički bilo moguće taj dio karte izrezati iz karte *Etnološkoga atlasa Jugoslavije*. Budući da izvan toga osnovnog područja rasprostriranja ne nalazimo svjedočanstva o toj pojavi u pisanim izvorima, bilo je moguće izrezati, izdvojiti samo taj dio karte pa ga uvećati kako bi se zorno prikazali

³⁶ Sloveniju ovdje, premda je bila uključena u *Etnološki atlas Jugoslavije*, ne treba ni spominjati jer na njezinu području ne nailazimo ni na jedno, makar i nesigurno svjedočanstvo.

učestali pojedinačni slučajevi potvrda na tom području. No zbog toga je na karti 2 (lijevo dolje u kutu) trebalo posebno dodati četiri potvrde virdžina na zasebnu minijaturnu kartu Bosne i Hercegovine koje prostorno-tehnički izlaze iz izabranoga pa uvećanoga okvira na karti 2.

Gledano u cjelini, premda sadrži 104 svjedočanstva, dakle približno jednak broj svjedočanstava, Etnološka karta 2 nudi mnogo zgusnutiji, omeđeniji prostor pojavljivanja virdžina nego karta 1. Taj smo zgusnutiji prostor već nazvali osnovnim, nuklearnim prostorom proširenosti virdžina, a odnosi se na granično područje Crne Gore, Albanije i Kosova.

2.5. »Amazonke« iz Istre — na tragu istarskih žena u muškom odijelu

Naslov ovoga poglavlja mogao bi u kontekstu teme kojom se bavimo u prvih zbornicima zbuniti zbog povezivanja mitskoga ženskoga naroda, amazonki, s Istrom, podnebljem koje odskoče od zemljopisnih koordinata u kojima smo se dosad kretali.

Naziv *amazonke* stavila sam u navodnike kako bih naglasila da ta pojava podsjeća, ali da nije nikakva srodnica i da nema ništa zajedničko s mitskim amazonkama, slikom ukorijenjenom u različitim narodnim tradicijama i predajama, pa i predajama na našim prostorima. Ipak, i virdžine/tobelije neki su autori, vidjet ćemo to i u ovoj knjizi, zabunom nazivali, pa i smatrali amazonkama. Napominjem da M. Bertoša *mnoge snažne i vješte žene naoružane kopljima i bodežima i ... odjevene u benevrecke slikovito*, a ne zabunom, naziva *istarskim amazonkama* (1986:56), ženama koje su ostale anonimne i »nevidljive« u povijesti.

U ovom ćemo se poglavlju baš zato pozabaviti istraživanjem na temelju pretpostavke da bi i na tom prostoru, krajnjem sjeverozapadnom dinarskom području i prostoru doseljenika iz dinarskih krajeva, bilo moguće pronaći pojavu zavjetovanih djevojaka u muškom odijelu — pojavu virdžina. Naime, u upitnicama *Etnološkoga atlasa* naišla sam na pozitivan odgovor na pitanje o postojanju virdžina samo u jednome lokalitetu u Istri — u južnoj Istri u selu Čabrunićima, smještenome devet kilometara sjeverno od Vodnjana, dakle daleko izvan spomenutog karakterističnoga, kako smo ga nazvali, nuklearnog prostora. U tom lokalitetu (na Etnološkoj karti 1 označenom kao Fb231) potvrđan je odgovor zabilježio ispitivač Boris Kaštelan 1972. godine uz napomenu da je takva pojava, preodijevanje u muško, u tom selu bila potvrđena i to pod nazivom *samčon*. Bilo je nekoliko pozitivnih odgovora i drugdje po Hrvatskoj, no oni su bili sasvim lapidarni i bez većega značenja. Usto, odabrala sam Istru za svoj terenski pohod (u svibnju 1996. godine) znajući da je upravo područje Roverije u

Istri bilo ono koje je primilo posljednji veći selidbeni dinarski val u južnu Istru potkraj 17. stoljeća pa se i stoga mogao pretpostaviti unos te pojave iz dinarskoga okruženja u sredinu kojoj je ta pojava strana.

I premda Istra, kako sam naglasila, ne ulazi u dinarski okvir, postavila sam si za cilj da i s pomoću nekih drugih izvora — pjesama, pripovijedaka, arhivske građe te, posebno, s pomoću vlastitog terenskog istraživanja — ispitam kakvi se oblici pojave preodijevanja u muško tu javljaju i ima li možda i ondje, nazovimo ih tako, pravih virdžina. Svakako taj prezent »ima li« treba shvatiti kao etnološki prezent i prevesti sa »ima li« u »je li bilo«.

Tihomir Đorđević, jedan od istraživača pojave virdžine, pronalazi u *Istarskim narodnim pjesmama* iz 1921. godine motiv koji govori o ženskom djetetu kojemu roditelji zbog njezine bolesti odjenu muško odijelo i zavjetuju ga da će ostati kao muškarac cijeloga života (Đorđević 1930:132). Đorđević taj istarski primjer dotiče sasvim usputno u mnoštvu drugih primjera koji se uklapaju u tipično dinarsko okruženje. Taj oblik ženskoga celibata, na koji se poziva Đorđević, s preodijevanjem u muško odijelo, kad se to čini kako bi djevojčica ozdravila, ističe se među ostalim slučajevima, pa i onima koje možemo naći također na istarskom području u obliku stihova, u *tri pjesme iz Istre* na području Ćićarije, na terenu ili u atlasnoj građi. Naime, kao razlog za preoblačenje djevojčice ili djevojke u muško odijelo, i to također uz prisutan zavjet o doživotnu neudavanju (celibatu), navodi se — želja za ozdravljenjem.

Je li to doista primjer pojave virdžine? Jer, muško odijelo i doživotni zavjet da se djevojka neće udavati nisu dovoljan zalog da se utvrdi da se odista radi o toj osebujnoj pojavi koja bi, moguće je pretpostaviti, mogla biti donesena dinarskim seobama tijekom 17. stoljeća ili kasnije. Taj oblik zavjeta i preoblačenja u mušku odjeću mogli bismo smjestiti u krug tradicijskih čina i radnji koje nalazimo u tradicijskoj kulturi kao način kojim se »predaje« snaga, a time predaje životna snaga jačega (muškoga) slabijemu (ženskome) biću. Isto tako, preoblačenjem u muško mogla bi se dobiti zaštita od zlog oka i uroka kojima je bolesna djevojčica posebno podložna. Osim tih vanjskih znakova »postajanja« muškim, preoblačenja u muško odijelo, ovdje se radi i o »unutarnjem« znaku, zavjetovanju djevojčice da se neće udavati tj. da doživotno neće ni udajom pokazati da je zapravo žensko biće. Slične elemente naći ćemo tako i u etnologima dobro poznatom običaju kuvade kada, da bi se pravi subjekt zaštitio od zlih sila, muž leži kao »rodilja« u postelji zapomažući od »porodnih« boli te tako odvraća zlo oko sa subjekta — žene koja rađa. Slično se zavaravanje zlih sila vrši predajom snage bolesnom, krhkom ili onome dječaku kojemu je netom umro brat nadi-

jevanjem imena Vuk³⁷ jer je ta životinja dakako snažnija od slabašnoga dječaka. Za razliku od prethodnoga primjera djevojčice kojoj se preoblačenjem u muško »predaje« muška snaga, ovdje se, čini mi se, ide stupanj dalje u ljestvičnom nizu snage (žensko — muško — životinja) i poseže čak za snagom jake životinje koja bi trebala zaštititi muško dijete. Kad se pak npr. na Lošinju malom dječaciću obraća s Vi: *Ivić, nemojte plakati* — želi se predati malome djetetu snaga, a ujedno i pridati važnost odrasloga kako bi se pokušale zavarati zle sile i uroci koje nad tako malim djetetom imaju veću moć.

Oblik ženskog celibata s motivom ozdravljenja neće ući u krug virdžina, iako mu možda na prvi pogled pripada. Jer, premda imamo i kod tih slučajeva, rekli bismo, dva osnovna atributa koja se odnose i na virdžine (preodijevanje u muško odijelo i zavjet na celibat), preoblačenje, pa i zavjet, imaju sasvim drukčiju funkciju i svrhu. Oni su isključivo u funkciji ozdravljenja za koji cilj, da bi se do njega uopće došlo, treba ponuditi čak i ono gotovo nemoguće, ekstremno, pa bila to i fiktivna »promjena« spola. Uz takvu kritiku izvora moguće je ustvrditi da taj oblik transvestizma nije onaj svojstven pojavi virdžina te da ga treba uklopiti tek u niz mogućnosti koje taj fenomen nudi i odražava: *Antropolozi nude nekoliko objašnjenja o funkciji magičnog transvestizma i ritualne zamjene spolnih uloga. Prvo, prerusavanje u drugi spol može odagnati opasnost od demona ili zloćudnih vila ili drugih sila... Drugo, transvestizam i zamjena spola mogu biti dio adolescentskih obreda prijelaza kako bi se pokazala marginalnost tranzicijskog stanja... ili kako bi svaki od spolova pribavio nešto od moći onoga drugoga. Treće, promjena spola može biti dio onoga što Victor Turner naziva »obredima statusnog obrata« kao kad žene u određenim dijelovima Afrike pri svoje odjeću, oružje i zadatke »superiornih« muškaraca i raskalašeno se ponašaju* (Zemon Davis 1978:153).

Motiv zavjetovanja i odijevanja djevojčice u mušku odjeću radi ozdravljenja primjer je iz istarskih narodnih pjesama. Nastavit ću primjerima iz triju pjesama s područja Ćićarije na Kraskoj visoravni u Istri koje je, uz mnoštvo drugih, skupio i zapisao J. Ribarić zanesen usmenim pjesništvom, naročito svoje rodne Istre, točnije Ćićarije, još kao student Bečkoga sveučilišta između 1906. i 1908. godine (Ribarić 1992.). Kod Đorđevićevoga primjera ustvrdili smo da se ne radi o »pravoj« tobeliji. Treba sada vidjeti što je s motivima u pjesmama iz Ribarićeve zbirke »Narodne pjesme Ćićarije« i možemo li njih uvrstiti u virdžine.

³⁷ Ne upotrebljava li se simboličko prenošenje snage te životinje i danas, primjerice u Hrvatskoj vojsci, koja svoje postrojbe naziva *Vukovima* ili čak *Tigrovima* ili *Gromovima*?

1)
Zmislija se care gospodare

Zmislija se care gospodare,
pak on piše jenu bilu knjigu,
knjigu piše Janki pad Sibinu:
»Boga tebi, Janko 'spad Sibine,
šalji meni sina Opsanina,
el od sebe tri librice mesa.«
Janko jima tri ščerke jedine,
jena se je mež njima zabrala
pak je čajk 'vako govorila:
»Boga tebi, stari mili čajko,
ja ču pojti za brata u vojsku.
Šivaj meni halje kavulerske,
kiči meni vrana konja svoga,
kuji meni sablju do kolena.«
»Ne budali, drago dite moje,
kamo češ ti bile dojke svoje«
»Bile dojke pad zlatne saponke.«
»Kamo češ ti žute kose svoje?«
»Žute kose pad bile klabuke.«
Spravili je, ča najliplje mogli;
ujahala vrana konja svoga,
jigru jigra krez to ravno polje.
Onde su je sluge zagledale
pak su tekle caru povidati:
»Boga tebi, care gospodare,
ovde smo mi tri godine dana,
ni takova roda pred te došlo,
kako danas ovu dobu dana.
Sve se klanja, ča ga je vidilo.
Pogled jima gizdave divojke,
a skoraka, kako junak mladi.«
Kad je doša pred carove grade,
klanja mu se care gospodare!
Peljali ga u zgorinj' kamare,
kazali mu čavle i prstenke:

'ko se bude za čavli lovija,
bit će ono jedan junak mladi,
'ko se bude za prstenki laka,
bit će ono gizdava divojka.
Prvi čava, koji zapazila,
na mah ga je za pas zataknila.
Peljali ga u zdolinj' kamare,
kadi stoju od pušak balote.
Ni se da on znati, ni poznati,
po pet jih je u pušku nabija.
Došla nočka, da je pojti spati,
lipo mi je cara upitala:
»Boga tebi, care gospodare,
kadi ču ja nočku nočkovati?«
»Boga tebi, sine Opsanine!
nočkovat češ pali sina moga.«
Kad su pošli nočku nočkovati,
ondar mu je sinu govorila:
»Boga tebi, carov mladi sine,
zač nimamo svaki jenu mladu,
ki bi liplje nočku nočkovali?«
Drugi danak 'steklo je sunajce.
pošli su mi Dunaj preplivati.
'Ko se bude Dunaja strašila,
ondar si mi gizdava divojka.
Još su drugi na po Dunaj bili,
ona ga je u križ preplivala.
Služi cara tri godine dana,
kad je tretu lito oclučila,
reče ona caru gospodinu:
»Boga tebi, care gospodine,
ovde služin tri godine dana,
razdrja san tri klabuke svoje,
jeno milo, da san jih razdrja,
drugo milo, da ja niman plače.
Kad će tomu vrime dohajati,
da se junak na svoj dom povrnen?«

Došlo vrime, oclučija cara,
ujaha je vrana konja svoga,
jigru jigra krez to ravno polje;
U polju se konjič razbosija,
s punjon mu je čavle zabijala,
zubi mu je niti otkidala,
zapivala tanko, glasnovito,
črna se je pod njom tresla zemlja.
Čule su je sluge cesarove,
povidale caru gospodaru:
»Boga tebi, care gospodare,
tako piva mlada Oliverka.«
Poteka je na visoka okna,
zavika je u to polje ravno:
»Vrn' se nazad, gizdava divojko!
dati ču ti jespre nestrešene,
dati ču ti grade nešetane,
dati ču ti konje nejahane,
dati ču ti sina jedinoga!«
Nazad čuje grlo divojačko:
»Mala hvala tebe dara tvoga,
svega toga pali majke jiman.
Mala hvala sina jedinoga,
spala san ž njin tri lita punjahna,
ni me moga prepoznati mladu.
Takovoga svagdari ču najti.«

Vodice, Ante Rotar »Polo«
(Ribarić 1992:45-48)

2)
Knjigu štije Latkovič Jivane
Knjigu štije Latkovič Jivane,
knjigu štije i suzice roni,
knjiga mu je od cesara došla,
drobna knjiga z drobnin napisana,
napisana s krvljon od junaka,
neka šalje sinka za junaka,
eli sinka, eliti sinovca,
el od sebe tri librice mesa.
Još mu veli najmlaja ščerica:
»Niš ne cvili, do moj mili čajko,
ja gren za te cesara služiti,
šivaj meni roblje visočinu,
visočinu kako sunce žarko
a širinu kako misečinu.
Sedlaj meni najvišega konja,
kiti meni klabuk z bilin perjon.«
Ojahala najvišega konja,
pošla ona u carove grade:
»Dobar danak, care gospodare.«
»Bog daj, bog daj, neznana delijo!«
»Ja san doša cesara služiti!«
Car govori virnin slugan svojin:
»Sad ne znamo, virne sluge moje,
eli junak el divojka mlada,
poskoka je mladoga junaka,
a govora gizdave divojke
peljajte je u zdolinj kamare,
kade stoju čavli i prstenki,
'ko divojka — na prsten če seči,
'ko je junak — čavle če doseči.
Još je mlada domišljata bila,
prstenke ni z okon pogledala,
a čavle mi šakon zagrabila.
»Peljajte je do dvi sluge moje
peljajte je nočku nočkovati,

'ko divojka — sramovati če se,
'ko junak — sramovat se neče.«
Još je ona domišljata bila,
ni se ona od njih largovala,
neg se ona bliže njima dala.
»Peljajte je Dunaj preplivati,
ko je junak — preplivati če ga,
'ko divojka — u njen če ostati.«
Hiti kose spad bila klabuka.

Dane, Jure Brajković »Brkeš«
(Ribarić 1992:141-142)

3)

Bolan Marko
pad šator ležide

Bolan Marko pad šatar ležide,
nedan njega prebudit ne smide
neg kunica pobratina Janke.
»Na te mi je silna talja pala,
spov'se, Marko, griha velikoga!«
»Ča ču se ja griha spovidati?
Tri san male grihe zagrišija:
prvi griše, koji učinija,
ubija san popa redovnika;
drugi griše, koji učinija,
z veljbon san ja crikvu razronija;
treti griše, koji učinija,
ljubija san do devet divojak,
nenoj nisan još obeča vere,
'ko ne jenoj slipoj i žgrbanoj.«
»Simo ovamo, slipa i žgrbana!
Hodi meni za gore po vode.«
»Boga tebi, Marko, junak mladi!
Kamo greden za gore po vode,
pali vode Mate, junak mladi.«
»Ujaši ti vrana konja moga
i prepaši svitlu čordu svoju

i ti hodi za gore po vode.«
Zajahala šarca Markinoga
i je pošla za gore po vode.
Kad je došla za gore h vodici,
dobar večer Mati dozivala.
»Bog daj, Bog daj, Marko pobratime!«
»Natoči mi jeno vidro vode,
meni se je neča razbolila!«
Kad u večer škura dojde nočka,
pošli skupa večer večerati;
kad su skupa več povečerali,
pošli oni nočku nočkovati.
Još je mlada domišljata bila,
ča mu se je largovat jimala,
ona se je bliže njega dala.
Kad u utro bija dojde danak,
govori mi Markina divojka:
»Lipo smo mi nočku nočkovali,
još bi liplje z lipima mladami.«
Zajahala šarca konja svoga.
Kad je došla usrid polja ravna,
mladoj se je konjič razbosija,
konja kuje kako muška glava,
zlatnin baton, srebrnon potkovon.
Gledala je zvizda 'spad oblaka,
gleda je je čoban 'za glavice.
Pošla ona u Markine grade,
dala Marki jeno vidro vode.
Kad se Marko vode ponapija,
na trat se je gori uskočija.

Dane, Jure Brajković »Brkeš«
(Ribarić 1992:71-73)

1) Najduža pjesma, u kojoj ćemo naći najviše elemenata motiva koji nas zanima, jest pjesma *Kći Janka »ispod Sibine« u turskoga cara* (str. 45, pjesma broj 9, ili po prvome stihu — *Zmislija se care gospodare*). Pjesma je iz Vodica, Ribarićeva rodnog mjesta. Tu ćemo naići na pismo turskoga cara u kojemu od Janka traži »spad Sibine«, koji ima samo tri kćeri, da mu pošalje sina u vojsku. Kako Janko nema nijednoga sina, jedna od kćeri odlučuje *pojti za brata u vojsku* (motiv koji je učestao pri postajanju virdžinom) odjevena u muško odijelo (u *halje kavulerske*) na konju, opremljena *sabljom do koljena*. Otac je zabrinut kako će mu se kći prerusiti i kako će sakriti *bile dojke svoje* i *žute kose svoje*, a ona mu odgovara da će ih već sakriti *pad zlatne saponke* i *pad bile klabuke*, dakle da će se preobučiti u mušku odjeću. Car iskušava razne načine — čavle, prstenje, preplivavanje rijeke, ne bi li vidio radi li se o muškarcu ili ženi. Nakon tog »scenarija« pušta »ga« (tj. prerusenu Jankovu kćer) *nočku nočkovati* s vlastitim sinom pune tri godine. »On« potom na konju i usred polja, misleći da je nitko ne čuje, pjevanjem otkriva da je djevojka (čuju je izdaleka sluge). Car joj nudi pregršt darova (*jespre nestrešene, grade nešetane, konje nejahane, sina jedinoga*), nudi joj »na dar« i svoga sina ne bi li mu bila ženom. To ona s prezirom odbija: ako u tri godine koliko je s njime u istoj sobi spavala, *ni je moga prepoznati mladu*, nije shvatio da je žensko, takav joj mladić ne treba.

2) Motiv druge pjesme iz sela Dana, smještenoga također na planinskom masivu Čičarije, *Knjigu štije Latković Jivane* (str. 141, pjesma br. 62) primjer je istoga scenarija, sada s drugim »likovima«. Car u pismu zahtijeva sina vojnika od oca koji također ima samo kćeri. I tu djevojka na osedlanu konju s muškim šeširom odlazi k caru, na isti se način provjerava radi li se o *junaku* ili o *gizdavoj divojci*. Pjesma završava stihom *Hiti kose spad bila klabuka*, motivom skrivanja djevojačke kose ispod muške kape koji nam je i inače dobro poznat kod onih rijetkih virdžina koje nisu ošišane.

3) U pjesmi *Bolan Marko pad šatar ležide* (str. 71) iz istoga sela ne dobivamo toliko detalja kao u prethodnima no očito je iz istoga tematskoga kruga, čak su neke fraze posve jednake. U prizoru kad na polju konju otpada potkova (*mladoj se je konjič razbosija*), jasno je da je riječ o djevojci prerusenoj u muško: *Konja kuje kako muška glava*.

Mogu li se te djevojke koje jašu, prerusene su u muško ruho i nose oružje povezati s virdžinama? Kako bismo na to pitanje pokušali odgovoriti, izdvojiti ćemo najprije iz sve tri pjesme šest atributa koje smo susretali i kod virdžina iz drugih krajeva.

	Pjesma 1	Pjesma 2	Pjesma 3
1. Ide umjesto brata u vojsku	Ja ću poiti za brata u vojsku	Ja gren za te cesara služiti	
2. Obučena je u muško odijelo	Šivaj meni halje kavulerske, / Bile dojke pad zlatne saponke	(ovdje naznačeno velikom, muškom, širinom i dužinom): Šivaj meni roblje visočinu, / Visočinu kako sunce žarko, / A širinu kako misečinu	
3. Ima mušku kapu (i skriva kosu pod nju)	Kamo ćeš ti žute kose svoje? / Žute kose pad bile klabuke	Kiti meni klabuk s bilin perjon, / Hiti kose spad bila klabuka	
4. Jaše konja	Kiči meni vrana konja svoga	Ojahala najvišega konja	Ujaši ti vrana konja moga, / Zajahala šarca konja svoga
5. Nosí oružje	Kuji meni sablju do kolena		I prepaši svitlu čordu svoju
6. Ima muškaračke kretnje, radi i vlada se kao muškarac	Pogled jima gizdave divojke, / A skoraka, kako junak mladi	Poskoka je mladoga junaka, / A govora gizdave divojke	Konja kuje kako muška glava

Nema sumnje, svi nabrojani atributi koje smo pronašli u tim pjesmama (a ima ih mnogo: pjesma 1 šest, pjesma 2 pet, pjesma 3 tri), premda se u svima manje ili više ponavljaju, ulaze u krug onih koji se susreću i kao atributi virdžina. Uz to, pogledamo li motiv zbog kojega se »postaje« muškim, vidimo da se to čini onda kada u obiteljima bez sinova situaciju »spašava« kći, koja umjesto brata kreće u vojsku. Taj je motiv djevojčina odlaska u vojsku umjesto brata ili pak oca čest i poznat i iz građe o virdžinama.

Trebalo bi, međutim, vidjeti koje elemente u pjesmama ne nalazimo i što je tu različito od obilježja endemske pojave virdžina.

Kao prvo, udara u oči činjenica da ovdje nema traga zavjetu kojim bi se djevojka trebala obvezati da će doživotno biti »muškarac« i da se neće udavati. Dapače, u prvoj pjesmi, u posljednja tri stiha (*Spala san ž njin tri lita punjahna, Ni me moga prepoznati mladu, Takovoga svagdari ću najti*) ističe se mogućnost i želja da se ne ostane u celibatu, dakle nešto posve suprotno kodeksu koji prati pojavu virdžine — obvezi zavjeta na celibat.

Drugi element koji treba zapaziti jest tajnovitost na koju djevojke u sve tri pjesme moraju neprestano paziti kako se ne bi razotkrile. Kod virdžina to, naimе, nije slučaj jer je tamo djevojčin prelazak na muško biće javna i obznanjena

stvar (javnim zavjetom ili, ako nema crkvenog obreda, kodificirano je običajnim pravom). Virdžinu prihvaćaju kao muško, premda obično znaju da nije, i vrlo je cijene.

I ovi nam primjeri, poput opisanoga istarskoga primjera zavjetovanja djevojčice radi ozdravljenja, govore da se unatoč mnogim jednakim elementima i atributima, ne mora raditi o istoj pojavi.

Mogli bismo se međutim zapitati nisu li atributi koje smo izdvojili iz odabranih pjesama i koji se podudaraju s atributima koje nalazimo u virdžina doneseni u obliku pjesme u Istru iz krajeva u kojima je te osebujne pojave bilo pa su se sačuvali u ograničenom, samo u pjesmi sačuvanom, zgusnutom obliku. Znamo, naime, da pjesme ponekad imaju upravo takvu »konzervatorsku« osobi- nu. Likovi i imena u našim pjesmama nisu tipično istarski — Sibinjanin Janko, kraljević Marko, delija, a i sam odlazak u tursku vojsku očito se ne odnosi na odlazak u vojsku iz Istre nego iz onih jugoistočnijih krajeva odakle su tijekom 15. i naročito 16. stoljeća krenule seobe u taj dio Istre. Dakle, možemo zaključiti da u ovim primjerima s područja Ćićarije nije riječ ni o kakvim virdžinama nego o ženama koje nas, zbog spomenutih atributa, mogu na njih tek podsjetiti.

* * *

Navedimo još jedan primjer iz Istre. To je motiv žene prerusene u muškarca koja, kao i u navedenim pjesmama, tek kada se udaljava i odlazi na sigurno obznanjuje da je žensko. Taj primjer žene-muškarca dobivamo u obliku narodne pripovijesti — kazivanja koje dajemo za usporedbu u cjelovitom obliku kako bi se uočili i drugi karakteristični motivi koji nerijetko prate temu ženskog transvestizma (žena prerusena u muško služi svećeniku; žena koja je ostala bez muške glave u kući obavlja sama muške poslove, drži konje, ore i, na kraju, već spomenuto otkrivanje ženskih atributa onima koji to ispod muške odjeće nisu uočili i to tek u trenutku kada takav čin nema za nju nikakvih loših posljedica):

U jednom selu umrla je majka i ostavila je malu nezbrinutu djevojčicu. Djevojčicu je odgojilo selo, a kako je bila slabo odjevena, nešto u muškom, nešto u ženskom odijelu, zli jezici u selu prozvali su je: Ni muško ni žensko. Još kao maloj djevojčici bila joj je želja da ima konja i da njime ore majčinu njivu. Kad je poodrasla, odluči jednoga dana poći u svijet i negdje zaslužiti novaca da kupi konja. Hodajući tako dođe u jedno selo gdje je pop imao mnogo konja i slugu. Ona ode k popu da je primi na posao. Putem je sretne neka žena i zapita: »Kuda si se upu-

tila«? Djevojka odgovori: »Idem k popu da me primi u službu, ne bih li zaslužila konja«. Žena reče: To će teško ići, jer pop uzima samo muškarce za sluge, ali ti mu reci da nisi ni muško ni žensko«. Djevojka se nasmije i kaza: »Pa tako me je i prozvalo selo«. Žena joj zaželi sreću i ode dalje, a djevojka produži k popu i pokuca na vrata. Otvorivši vrata, sluga ugleda djevojku odjevenu u muške hlače i žensku bluzu, s kapom ispod koje je sakrila kosu, čudno je pogleda i reče: »Kako se zoveš i šta tražiš? Djevojka mu odgovori: »Zovem se ni muško ni žensko«. Sluga nastavi: »A što tražiš? Djevojka kaže: »Da ovdje služim i konja da zaslužim.« Sluga ispriča popu da je jedan čovjek na vratima, ni muško ni žensko, i da traži posao! Sluga uvede djevojku u dvorište i naredi joj da čisti konjušnicu. Djevojka je zdušno obavljala svoj posao, a sluge su je ismjeivali, vičući: »Ej, ti, Ni muško ni žensko, ama baš si pola ovce, i pola praza (ovna).« Djevojka bi na to mahnula rukom i nastavljala poslom. I tako je prošla godina u radu.

Jednoga dana djevojka pomisli da je već zaslužila konja pa ode u staju, izvede jednoga u dvorište, zajaše ga, zahvali popu i uputi se prema rijeci. Usput sjaše s konja, potkuje ga i krene dalje. Slugama je bilo krivo što je uzela konja, te potrče za njom u namjeri da joj ga otmu. Vidjevši njihovu nakanu, djevojka potjera konja u rijeku i prepliva na drugu obalu. Tu zastane, sjaše i slugama na drugoj strani poviče: »Nisam ni muško ni žensko, niti ovca niti ovan, već sam djevojka. Evo moje kose, evo mojih grudi, a vi to niste vidjeli!« Uzjaše konja i veselo se uputi prema svome selu. Postidjeni sluge vrate se popu, a djevojka sretno dođe svojoj kući. Veselo je orala majčinu njivu i sama se hranila, i priči je kraj (Mikac 1977:132-3).³⁸

Ni u ovom istarskom primjeru nema traga zavjetu na celibat. Uz to, svoj ženski identitet obznanjuje djevojka tek kada prijeđe rijeku, kad je na sigurnome, dakle ni tu se ne radi o prihvaćenoj, običajnim pravom kodificiranoj i institucionaliziranoj pojavi.

Nastavimo s istarskim primjerima. U knjizi *Mletačka Istra u XVI i XVII stoljeću* Miroslava Bertoše nalazimo lik Jele Medešić iz Karojbe, austrijske uhode u uskočkoj vojsci koju su uhitile mletačke vlasti. Slučaj je opisan u arhivskom materijalu s procesa vođenog 1616. u Poreču, a čuva se u *Archivio di Stato di Ve-*

³⁸ Jakov Mikac, nažalost, uz tekst ne navodi podatke o mjestu, vremenu i kazivaču.



Željeznička postaja u Čabruničima, južna Istra, 1996.
(snimila J. Vince Pallua)

nezia. Pred nama se otkriva lik žene koja zajedno s muškarcima odlazi u pljačku, kao što to čine *mnoge snažne i vješte žene naoružane kopljima i bodežima i... odjevene u benevrecke* (Bertoša 1986:55-56), dakle u hlače u 17. stoljeću! Ta žena, o kojoj postoji to svjedočanstvo, jedna je od mnogih *istarskih amazonki*, kako ih naziva Bertoša, o kojima nije ništa zabilježeno i koje su ostale anonimne. Bertoša, kako mi je napomenuo u kratkom razgovoru, ističe da je u to doba bilo mnogo hrabrih žena koje su se suprotstavljale konvencijama i zbog toga bile marginalizirane.

I ta činjenica govori u prilog tvrdnji da su istarski primjeri naoružanih žena prerusenih u muškarce samo na prvi pogled pojava slična virdžinama, ali da s njima, osim nekih vanjskih atributa, nemaju nikakve veze. Jer, nije srž virdžina suprotstavlanje konvencijama nego je to općeprihvaćena pojava, institucionalizirana, kodificirana i društvu potrebna pa ne samo da ona nije, kao u ovom istarskom slučaju, marginalizirana nego je, naprotiv, dobrodošla i visoko cijenjena pojava.

Pretražujući građu arhiva *Etnološkoga atlasa*, kako sam na početku poglavlja istaknula, naišla sam na Čabruniče, selo u južnoj Istri u kojemu je zabilježeno

da je preodijevanje u muško u selu potvrđeno i da djevojku koja nosi hlače, obavlja muške poslove i puši nazivaju *samčon*.³⁹

No, bez obzira na to, smatrala sam da taj podatak treba provjeriti između mnoštva negativnih odgovora iz okolnih sela, pa i iz čitave Istre.

Prilika mi se pružila kada sam u svibnju 1996. provela dva dana na terenu, prevaljujući udaljenosti pretežno pješice, u tom dijelu Istre u selima Čabrunićima, Juršićima, Sv. Kirinu, Orbanićima i Peroju te u slikovitom gradiću Vodnjanu u čijoj se okolici nalaze. Ništa manje vrijedna nisu svjedočanstva ljudi koji danas žive u Puli, a potječu iz tih sela.

Najprije valja reći da sam u Čabrunićima i Orbanićima našla potvrdu za spomenuti naziv iz upitnice *Etnološkoga atlasa — samčon*. U Čabrunićima su mi objasnili da je to ... *žena koja izgleda više grubo, jaka žena, otnesita, žena za teške poslove, a kažu joj iza leđa, žena koja nema puno ženskosti, koja je na po muškarac* (citirane i tonski zabilježene riječi Marije Milovan, rođene i udate u Čabrunićima). U Orbanićima sam od najstarije žene u selu, devedesetdvo-godišnje Mare Butković, dobila potvrdu o postojanju toga naziva za, kako je objasnila, *ženske koje su neudate i bez dice, nerodilje*.

Najopširnije svjedočanstvo dobila sam od gospodina Slavka Kalčića, novinara koji živi u Puli, sina *zvonarice Ljube iz Juršići*, sela udaljenog oko dva kilometra od Čabrunića. Prisjećajući se na večeri kada je kao dijete slušao pripovijedanja starijih, spomenuo je zanimljiv slučaj iz vremena neposredno prije Prvog svjetskog rata. Kalčić se dobro sjećao da se u njegovim Juršićima pričalo o djevojci iz susjednih Čabrunića koja se preoblačila u muško, ponašala se kao muško i bila vođom *pljačkaške bande* koja je krala, otimala stoku i vozila je u Lim i Kringu. Imala je dva oblika istoga nadimka — *Črni* i *Moro*. Navodno nije prošla noć da se nije nešto ukrado i *Črni* je bio strah i trepet čitavoga kraja. Kalčić i još nekoliko stanovnika Čabrunića svjedoče da je bilo još slučajeva žena koje su se odijevale poput muškaraca, no to su primjeri koji ulaze u okvir bioloških fenomena. Takav je slučaj bila Rudi, rođena 1911. u Čabrunićima, o kojoj mi je govorilo više mještana. Isto tako, u svakom su me selu upozoravali na Milku iz Sv. Kirina kraj Vodnjana. Kad sam je vidjela na polju kako poput naj-snažnijeg muškarca kosi i uz to puši, ne bih je bila smatrala ženom da nisam bila na nju unaprijed upozorena. No ni taj primjer nema nikakve veze s pojavom koja nas zanima.⁴⁰

³⁹ Boris Kaštelan zapisao je to na terenu 1972. godine no nije dobio vremenske odrednice svjedočanstva koje mu je dao kazivač, danas pokojni Marko Milovan.

⁴⁰ Treba imati na umu da su ispitivanja tema koje zadiru u osobnu, intimnu sferu obavijena velom obzira, rezervi i zabrana. Ovdje to međutim nije slučaj. Milka i njezina obitelj ne



Milka Banković⁴¹ iz Sv. Kirina kraj Vodnjana, 1996.
(snimila J. Vince Pallua)

Potvrdu za naziv *samčon*, dakle, pronašla sam u Čabrunićima i Orbanićima (zabilježenu i tonskim zapisom) gdje označava ženu *koja nema puno ženskosti, ženu koja je na po muškarac ili pak ženu neudatu i bez djece*, onu koja je, moglo bi se u prvi mah i tako shvatiti, ostala sama — *samčon*.⁴² Na takvo izvođenje etimologije naziva *samčon* može nas dodatno potaknuti poznati naziv za virdžinu u Crnoj Gori ili u Makedoniji *ostajnica* ili *ostanata devojka*. Te sam 1996. godine doznala da u okolici Motovuna postoji naziv za osobu koja je *ni žensko ni muško* — *maščon*. Držim da bismo *maščon* — od očito romanskog *maschio*, muško, *maschio*, *maščio*, u augmentativu *maščon* — mogli povezati s potvrđenim nazivom u Čabrunićima i Orbanićima, *samčon*. Stoga bi *samčon* bio samo

zaziru od javnosti i publiciteta, naprotiv. Izrazili su želju da se Milkin slučaj snimi i pokaže u tada popularnoj televizijskoj emisiji »Živa istina«. Stoga ovdje bez ustezanja navodim njezino ime i donosim fotografiju s terena.

⁴¹ Usp. Milku pri kosidbi sa Shkurtanom pri istom »muškom« poslu (str. 258).

⁴² U *Narodnom blagu* Marcela Kušara naći ćemo primjerice tumačenje riječi *samica*: žena koja nema ni muža ni djece (Kušar: 1993:47, pretisak iz 1966. godine).

metateza od maš-čon, mas-čon, sam-čon u značenju koje bi upućivalo na muškaračke (od *maschio*) crte takve djevojke. Da stvar bude još kompleksnija, *muškara*, *muškarača* vrlo je čest naziv za virdžine u njihovu endemskom geografskom okruženju, ali nalazimo ga i kao oznaku za »običnu« muškobanjastu ženu. Uz to, treba imati na umu da se, osim u Galežani, Balama, Rovinju, Fažani i Šišanu, upravo u Vodnjanu i okolici do danas sačuvao istriotski/istroromanski jezik, romanski dijalekt koji se prije mletačke okupacije razvio iz jezika rimskih naseljenika u Istri. Ne treba stoga isključiti mogućnost da se romanski naziv *maschio* — *maščon*, pa onda i slavenska izvedenica *samčon*, sačuvao iz tog arhaičnog romanskog dijalekta, a ne nužno iz novijeg romanskog jezika na prostoru Istre — talijanskog.

Čabrunići, selo u kojemu nalazimo ove razne potvrde (od podatka iz upitnice *Etnološkoga atlasa*, preko naziva *samčon*, do terenskih svjedočanstava), dio je većeg područja u Istri zvanog Roverija u koje se prije tristo godina dinarskim seobama (iz krajeva gdje su virdžine potvrđene) slio posljednji veći selidbeni val u južnu Istru. Na temelju svih tih činjenica i pokazatelja moglo bi se pretpostaviti i to da su podaci iz *Atlasa* i svjedočanstva s terena odraz preseljenja te pojave iz dinarskih strana. Slično se moglo pretpostaviti da je ta pojava prenesena pri doseljenu crnogorskog etnikuma u selo Peroj, također pokraj Vodnjana, no za boravka u Peroju nisam uspjela o tome ništa doznati.⁴³

Držim da sam analizom predaja, priča, pjesama i konkretnih slučajeva na terenskom pohodu po južnoj Istri uspjela i u nazivu *samčon* potvrditi da ima značenje poput poznatog nazivlja za virdžinu — mušk-oban(j)a, mušk-ara, mušk-arača, mašk-udanka itd. te utvrditi da je i slučaj iz Čabrunića, u upitnici zabilježen kao potvrđan odgovor na pitanje o postojanju virdžina u kraju daleko izvan područja rasprostiranja te pojave, tek opći naziv za žene muškobanjasta izgleda i ponašanja kojih ima posvuda i koje nemaju nikakve organske povezanosti s pojavom virdžina. Jer, mnogim će kazivačima prva asocijacija na suseljanku muškobanjasta ponašanja i načina odijevanja biti naziv postavljen u pitanju upitnice *muškobana*, *muškara*, pa će na temelju takve asocijacije dati (pogrešan) potvrđan odgovor na to pitanje o postojanju toga fenomena. Isto tako, moguće neuobičajeno ponašanje ili način odijevanja neke djevojke »prepoznati« kao potvrđan odgovor. Nije, međutim, dovoljno »prišiti« nekoj izdvojenoj jedinki nekoliko traženih atributa iz pitanja upitnice i smatrati ih dovoljno indikativnima za određivanje pojave virdžine kad oni, ako ih se ne sagleda u cjelini, mogu biti

⁴³ Zahvaljujem Lidiji Znić (koja je magisterij bazirala na terenskom istraživanju u Peroju) na negativnom odgovoru na pitanje o prisutnosti pojave u tom selu u zapadnoj Istri naseljenom pretežno crnogorskim življem.

tek odraz neke životne posebnosti, pa i odstupanja pojedinca koji ponašanjem ili likom odskače od svoje sredine i samo podsjeća na traženu pojavu čime u odgovoru na pitanje u upitnici biva njezina mehanička preslika, njezin falsifikat.

S takvim paušalnim odgovorima, mehaničkim preslikavanjem, stavivši se namjerno eksperimentalno u kožu i ulogu ispitivača s upitnicom u ruci, susrela sam se i sama na terenu u južnoj Istri.⁴⁴

Istražujući sve te slučajeve preodijevanja, pa i prerusavanja u muško u Istri, do kojih sam došla iz raznorodnih izvora — odgovora iz upitnice *Etnološkoga atlasa*, pjesama, pripovijedaka, arhivske građe i, posebno, terenskog istraživanja, cilj mi je bio pokazati kako se, premda uz više jednakih atributa, ne mora nužno raditi o istoj pojavi i da nije uvijek lako povući granicu i odrediti radi li se doista o njoj. I premda smo kod mnogih slučajeva koje smo susretali po Istri naišli na sasvim iste attribute koje nalazimo i kod virdžina/tobelija, vidjeli smo da su neki vanjski atributi varljivi i da mogu biti sasvim nevažni te da oni, makar istoznačni, ali uklopljeni u drukčiji kontekst, ne moraju imati jednako prateće značenje i funkciju.

Kako smo to mogli vidjeti, nije lako na temelju vrlo sličnih atributa procijeniti radi li se o identičnoj pojavi. Nije malo autora (a i kazivača koji su odgovarali na pitanja iz upitnice *Etnološkoga atlasa*) koji su pri procjeni u krug pojave virdžina olako uvrstili pojedini slučaj. Takav je primjer Vukanovićevo uvrštavanje među virdžine (1961:94) slučaja koji s tom pojavom ima zajedničke tek vanjske, površinske attribute, naime Karađorđevu pratilju u muškom odijelu.

I taj nam primjer govori da muško odijelo i sudjelovanje na bojnom polju nisu dovoljna obilježja za »pravu« virdžinu, da je to ovdje poseban, usamljen slučaj neinstitucionalizirane pojave koju sredina ne prihvaća i koju treba skrivati te eventualno ukloniti i kazniti. Kod Vukanovića je riječ tek o ženinom prerusava-

⁴⁴ Razumljivo, ne znajući što su virdžine, ljudi iz Čabrunića, Juršića i Sv. Kirina odgovarali su mi na pitanja iz upitnice uvijek potvrdno: 1. Ima li slučajeva da se djevojka ne udaje nego ostaje u očinskoj kući? *Da*; 2. Obavlja li muške poslove? (kad sam stigla u selo upravo je kosom kosila travu, inače težak muški posao); 3. Puši li? *Da*; 4. Nosí li muško odijelo? Imala je hlače i košulju (no danas muško odijelo uopće nije razlikovno obilježje muškarca prema ženi pa ovo pitanje, kao i pušenje, gubi na važnosti) itd. Na pitanja su odgovarali potvrdno jer su u svojoj svijesti i pred očima imali muškobanjastu ženu iz Sv. Kirina (vidi fotografiju na str. 73), ženu muških kretnji i ponašanja i, kako sam kasnije čula, nekih hormonskih i bioloških anomalija. Ona, prema tome, i uz niz potvrdnih odgovora, pa i potvrdnih prizora (košnja, pušenje, muškarčki izgled i odjeća), nikako nije virdžina. Kao što smo vidjeli na ovome mome »pokusnom« uzorku, sigurno su i naši ispitivači i kazivači, povjerenici *Etnološkoga atlasa*, nailazili na takve paušalne potvrdne odgovore često i na terenu gdje ove pojave uopće nema niti je ikada bila zabilježena. U tom svjetlu treba protumačiti one potvrdne odgovore izvan dinarskih krajeva koji nisu odraz migracija i unosa iz nuklearnog dinarskog područja.

nju u muškarca kako bi, kao milosnica, mogla biti u Karadorđevoj blizini. Tim primjerom, kao i analizom istarskih primjera, pokazala sam da su to tek površne kategorizacije neke pojave koja ne mora, osim u vanjskim obilježjima, imati išta zajedničko s nekom drugom pojavom.

Autori Rudolf M. Dekker i Lotte C. van de Pol, koji su se bavili *cross-dressingom* u Europi, ovako sažimlju svoju knjigu: *U Europi 17. i 18. stoljeća, naročito u Nizozemskoj, Engleskoj i Njemačkoj, toliko je žena odlučilo odijevati se i živjeti poput muškaraca da se u pučkoj kulturi može pronaći čitava skrovita tradicija ženskog prerusavanja. To istraživanje, temeljeno na 114 dobro dokumentiranih nizozemskih primjera ženskog prerusavanja, prvo je takve vrste i govori nam kako su se te žene prilagodile muškom životu i zašto su, kada su ih otkrili, reakcije na njih bile oštre i raznolike. Ono također istražuje razloge za promjenu roda. Posebna se pažnja posvećuje transvestizmu jednog od partnera kao jedini način na koji je lezbijska ljubav bila zamisliva u tom razdoblju* (1989., korice). Taj autorski dvojac instituciju virdžine izdvaja od ostalih slučajeva »promjene roda« poznatih u Europi 17. i 18. stoljeća kojima se bave te tvrde da je to jedini primjer društveno prihvaćene inverzije roda, dakle u Europi endemska pojava.

Važno je, naime, osvijestiti da je pojava virdžine, za razliku od zabranjenih slučajeva u Europi kojima su se bavili Dekker i van de Pol, jedini primjer ne samo prihvaćenog nego i institucionaliziranog *cross-dressinga* u Europi. I njemački etnolog Hermann Baumann, kako ćemo vidjeti, na kartu Europe kao osamljen primjer, svojevrsnu oazu, stavlja samo slučaj virdžina. No, čini to na nedovoljno utemeljenim survivalističkim pretpostavkama o njezinoj nekadašnjoj kulturnoj ulozi.

Suvišno je tumačiti koliko se taj neinstitucionaliziran i društveno neprihvaćen i nekodificiran transvestizam razlikuje od virdžina u muškoj odjeći. I ti se slučajevi, kao i oni kojima smo se bavili u Istri, bitno razlikuju od endemske pojave virdžina. Jer, obilježje ženskog transvestizma — činjenica da je ne samo društveno prihvaćeno nego i institucionalizirano, običajnim pravom kodificirano (a sam se čin osobito cijeni!), osnovna je *differentia specifica* prema ostalim slučajevima u Europi, pa i onima koje smo pronašli u Istri.

Istarski su slučajevi pokazali da virdžina nema na ovom krajnjem zapadnom dijelu dinarskog masiva. Kad bi se i moglo pouzdano utvrditi da je koji drugi primjer iz Istre virdžina, on bi to opet bio kao unos iz južnijeg dinarskoga običajnog miljea prenesen prije tri stoljeća u Istru. Dinarska ukorijenjenost pojave ne bi zbog toga bila nimalo poljuljana. Naprotiv, bila bi time samo još snažnije potvrđena!

2.6. Virdžine na Apeninskom poluotoku?

Izvan dosadašnjeg prostora u kojem smo se kretali u potrazi za virdžinama, točnije u potrazi za odgonetanjem zagonetke virdžine, trebalo je potvrditi ili isključiti pojavu virdžina na Apeninskom poluotoku i upotrijebiti taj prostor kao svojevrsan znanstveni laboratorij. To je učinjeno prvo propitivanjem albanske, a potom i ilirske prisutnosti na tom prostoru.

2.6.1. *Albanci*

Pojavi virdžine među ostalim njezinim ulogama namijenila sam najvažniju funkciju u svakom društvu — čuvanje njegova integriteta u borbi za samoodržanjem, opstankom zajednice, osobito u trenucima narušene društvene ravnoteže. Osmanlijski osvajački prodor, kako je poznato, nedvojbeno je izazvao značajna etnička pomicanja, a među njima i velik migracijski albanski val preko mora u južne dijelove apeninske čizme. Spretna okolnost u mojoj potrazi za virdžinama na Apeninskom poluotoku bilo je moje usporedno bavljenje tragovima prisutnosti Hrvata, također izbjeglih pred Osmanlijama, u današnju južnu Italiju.⁴⁵ Radilo se, dakle, o dvostrukosti ciljeva na istim ili sličnim prostorima gdje su nerijetko pomiješana ili u blizini hrvatska i albanska naselja.

Imajući na umu taj selidbeni val, trebalo je utvrditi ima li tragova virdžina na tlu današnje Italije (makar i u sjećanju ili u arhivskoj građi), dotično među brojnim doseljenicima iz Albanije koji su se smjestili u južnim pokrajinama Hrvatskoj i Albaniji susjedne prekojadranske zemlje, često i u neposrednoj blizini doseljenika iz Hrvatske koji su također našli novo utočište »na drugoj bani mora«.

Taj je trud, a i vremenski ulog, ako se usporedi s pozitivnim očekivanjima i potvrdnim rezultatima »traganja za tragovima« o virdžinama na tlu Italije, bio

⁴⁵ U tom kontekstu, pri istraživanju pred Osmanlijama prebjeglih Hrvata u pokrajinu Molise, jedino područje gdje su se oni do danas sačuvali, važan je podatak da u njihovu jeziku ne nalazimo turcizme.

jalov i s tog aspekta bačen. No kada pogledam unatrag, čini mi se da je ipak trebalo prijeći sav taj put kako bismo se uvjerali u ono s čime se i inače tako često u znanosti susrećemo — u dragocjenost negativnog podatka o nekoj pojavi čiju je važnost tako zauzeto isticao poznati francuski etnograf i folklorist A. Van Gennep.

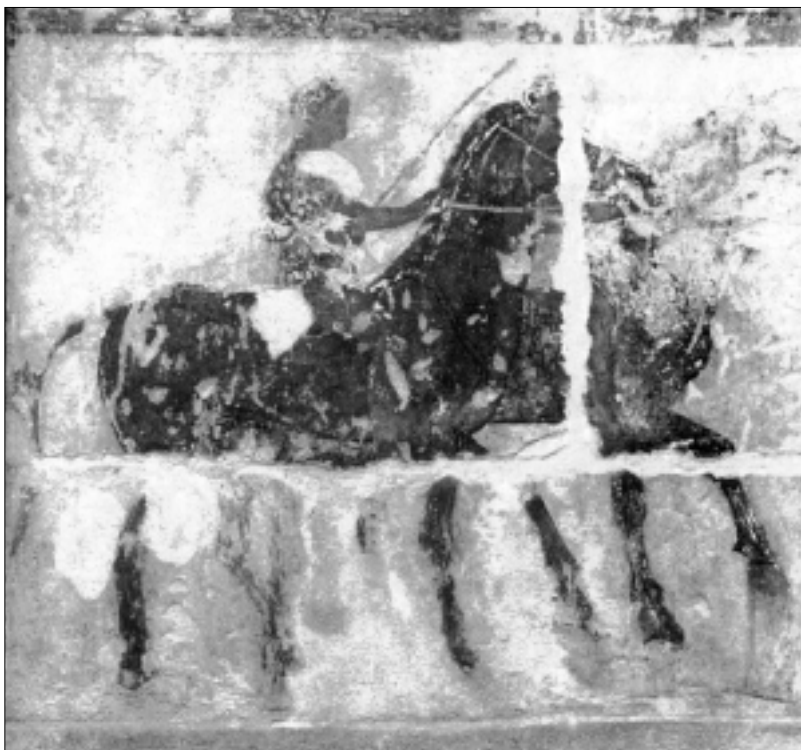
I kada sam došla do knjige *Italo-Albanensia* Attilia Vaccara s podrobnom bibliografijom o Albancima na tlu Italije i pitanjima albansko-talijanskih odnosa, te kada sam nakon gotovo dvije godine uzastopnog traganja i za najmanjim mogućim tragom o pojavi virdžine na tlu današnje Italije⁴⁶ i dalje nailazila na negativna svjedočanstva, trebalo je stati i zaključiti da je nema ili da je nije bilo kod albanskog stanovništva u Italiji.

2.6.2. *Iliri*

U potrazi za potvrdama o virdžinama na tlu današnje Italije, na početku bavljenja tom temom a prilikom jednog od spomenutih studijskih boravaka u Italiji, kada sam se istovremeno bavila tragovima Hrvata izbjeglih pred Osmanlijama u južni dio Apeninskog poluotoka, prošao mi je kroz ruke znatan broj neobično zanimljivih knjiga i članaka s pomoću kojih sam željela utvrditi (potvrditi ili isključiti) nije li možda moguće pronaći svjedočanstva o toj pojavi i kod ilirskog stanovništva nekad prisutnog i na prostorima Apeninskog poluotoka. Ni u tom traženju, kao i dok sam radila na literaturi o pojavi virdžine među stanovništvom u albanskim naseljima u Italiji, nisam naišla na potvrdu o virdžinama među Sikulima, Mesapima, Salentinima, Daunima, Peucetima, Japigima i drugim ilirskim plemenima u Italiji. Poznato je, naime, da su se ta južnoitalska ilirska plemena doselila potkraj 2. ili početkom 1. tisućljeća s Balkanskog poluotoka, ali da su se potom znatno grecizirala.⁴⁷

⁴⁶ Zahvaljujem svima koji su mi, nakon što sam i sama pretražila mnoštvo knjiga i časopisa za svog dvokratnog boravka u Italiji, izišli u susret i odgovorili, makar negativno, na moje pismeno postavljeno pitanje o mogućim svjedočanstvima o toj pojavi kod Albanaca na tlu Italije. To su: prof. dr. Lorenzo Tacchella iz Đenove, prof. dr. Alberto Maria Cirese iz Rima, prof. dr. Mila Tommaseo iz Padove, prof. dr. Luigi Pellegrini iz Padove, prof. dr. Leonardo Piasere iz Barija te prof. Enrica Delitala iz Cagliarija na Sardiniji. Učinjen napor odnosio se i na usmene upite, no i oni su rezultirali negativnim odgovorom.

⁴⁷ I Plinije, utvrđujući da su Piceni bili sabelskog podrijetla (Nat. Hist. III, 13), dopušta ilirsko prodiranje među njih (III, 110, 112). Znatno su, međutim, čvršći odnosi s istočnom jadranskom obalom stanovnika pokrajine Apulije. Već u neolitiku pojavljuje se u znatnijem broju obojena keramika koja upućuje na sličnost s Balkanskim poluotokom; zatim u protohistorijsko vrijeme uvriježeno je mišljenje starih povjesničara i geografa da su stanovnici Japigije ilirskog podrijetla i ta se predaja podudara s arheološkim podacima, a na osobit način s lingvističkim podacima koje nam pružaju riječi, toponomastika, mesapski natpisi (Cronia 1942:88 i 90).

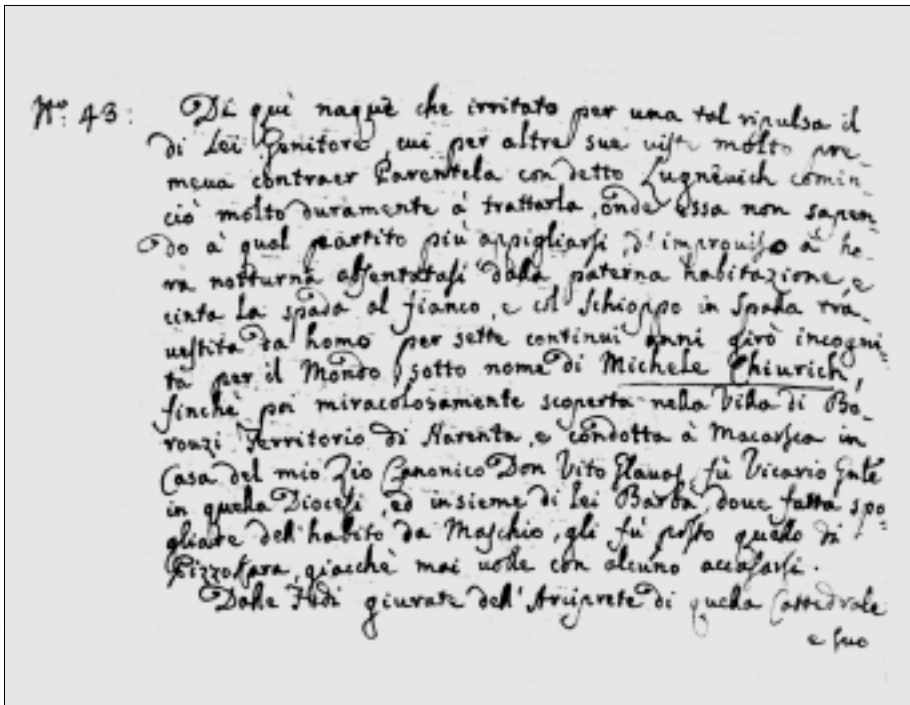


Ženski lik u četveropregu — freska iz 4. stoljeća pr. Kr., Arpi, južna Italija
(Bianchi, Colonna, Kruta, Landolfi, Roncalli 1988: 603)

Naime, vidjet ćemo na početku poglavlja 4.3.1. kako je nekim autorima privlačno povezivanje virdžina uz Ilire.

Među mnoštvom tragova o životu toga nekadašnjega stanovništva Apeninskog poluotoka moglo se naići i na neke koji nas mogu podsjetiti na našu pojavu. Primjera radi, navest ću tek nekoliko odabranih usporedbi i sličica koje na nju mogu podsjetiti, ali nemaju s njom ništa zajedničko.

Privlačne za moguće prepoznavanje virdžine bile su fotografije fresaka iz Arpija (Museo Civico di Foggia), također u južnoj Italiji, iz vremena 4. stoljeća prije Krista. Bila je riječ o nekoliko trošnih fresaka (otkrivenih prije tridesetak godina) s uočljivim ženskim likom na konju. Uz kratko tumačenje fotografije — *un personaggio femminile sulla quadriga* / ženski lik u četveropregu — umeće se potpitanje koje pokazuje nedoumicu kakav bi to ženski lik bio — *una sacerdotessa* (svećenica) (Bianchi, Colonna, Kruta, Landolfi, Roncalli 1988:603). Šteta što nije moguće dokazati da je na toj freski prikazana naša pojava pa i mi moramo izraziti nedoumicu i upitati: virdžina?



Isječak rukopisa o Andeli Kovačević iz 1776. godine

(Concilio de' dieci — CX Criminali, Processi criminali, busta 12, Archivio di Stato di Venezia)

U nizu takvih sličica koje nas mogu tek podsjetiti na našu pojavu izdvajam svjedočanstvo o ilirskom plemenu Dauna koje je obitavalo na području Apulije na jugu Italije. Navodim odlomak pronađen među mnoštvom izlistanih časopisa i knjiga o životu i nekih drugih ilirskih plemena na tlu Italije. Pronašla sam tek odlomak u kojemu posebno treba uočiti naziv *vergini*/djevice i to *vergini riluttanti al matrimonio*/djevice koje odbijaju brak, svojstvo karakteristično i za naše djevice-virdzine: *Kultovi s kojima smo bolje upoznati zahvaljujući nekim, rekli bismo, etnografskim posebnostima, pobudili su zanimanje pjesnika i učenjaka počevši od Timea i Lica iz Reggio. Daunija je područje gdje se i žene i muškarci »oblače u crno« (kao sjećanje na požar koji su na brodove podmetnule trojanske žene) i gdje djevice koje odbijaju brak mažu lice crvenom bojom, odijevaju se i ponašaju kao Erinije u Kasandrinom kultu* (Colonna 1984:264).

I ponovno, te *vergini* koje odbijaju brak samo su dio kulta ilirskog plemena Dauna, a ne pojava koja nas zanima.

Sličan je i primjer na koji sam naišla radeći po talijanskim arhivima u nastojanju da pronađem neko arhivsko svjedočanstvo o našoj pojavi koje bi vre-

menski pomaknulo unatrag pisano svjedočanstvo o njoj. Prebirući po nizu tema i zemljopisnih prostora, našla sam tek jedno arhivsko svjedočanstvo u *Archivio di Stato di Venezia*,⁴⁸ koje nas opet može samo podsjetiti na našu virdžinu, ali također s njom neće imati ključne poveznice. Radi se o Anđeli Kovačević koja se krajem 18. stoljeća, bježeći od neželjena braka, prurušila u muškarca i uzela pušku te sedam godina lutala svijetom (neretvanski kraj, Sinj, Vrgorac, Split) pod lažnim imenom Mihael Đurić. Kad je bila otkrivena, doveli su je u kanonikovu kuću, kuću njezina strica u Makarskoj, gdje je morala svući muško odijelo kako bi postala *picokarom*.⁴⁹

⁴⁸ Rukopisno zabilježeni sudski procesi iz 1776. godine — «Concilio de'dieci» (C. X Criminali), Processi criminali, busta 12.

⁴⁹ *Picokara* ili *picukara* (od tal. *bizzocara*) žena je koja živi u svijetu, ali uz zavjet čistoće.

3.

RAZNOLIKO LICE
VIRDŽINE



Već je u uvodnom poglavlju naglašeno da odgovor na pitanje: *Što je virdžina?* nije jednoznačan. Valja naime imati na umu da ne postoji prototip virdžine. Pokazuje to raznolikost kao kategorija prisutna u svim odabranim aspektima kojima u ovom poglavlju želimo ukratko predstaviti pojavu virdžine. Na temelju samo nekih primjera vidjet ćemo da o virdžini ne možemo govoriti kao o kakvoj jednoznačnoj instituciji posebno s obzirom na dva osnovna tipa virdžine prema tome podiže li se žensko dijete od (ranog) djetinjstva kao sin (često za tu ulogu predodređeno i prije rođenja) ili kasnije u zrelijoj dobi, pa čak i nakon udovištva. Uz praćenje konkretnih individualnih životnih sudbina⁵⁰ bit će moguće shvatiti da ta neujednačenost (koja se primjerice ogleda u raznolikosti atributa, motiva, načina odijevanja, ponašanja, poslova kojima se bave, u davanju zavjeta, stupnja identifikacije s novom ulogom itd.) pokazuje da je virdžina institucija čija je osnovna funkcija i *raison d'être* uklapanje u određene niše potreba obitelji i društva, zbog čega je osobito cijenjena.

Nazivi

Nomen est omen

Upitnička građa *Etnološkoga atlasa* donosi nam čitav niz naziva za tobeliju⁵¹ od kojih nekoliko ne nalazimo nigdje u literaturi (broj u zagradi označuje učestalost pojavljivanja):

virdžineša (2)	muškara (3)
vidneš (1)	maškudanka (4)
tombelija (1)	maškudan (1)
muškobanja (24)	Prekar maškudanka (1)
muškobara (1)	mužana (1)
muškarača (4)	baba devojka (3)
	žena devojka (1)

⁵⁰ Osobito u poglavlju 5.

⁵¹ Neki su od njih nazivi za neudate žene, a ne nužno za virdžine.

momak devojka (6)	posidelica (1)
momak đevojka (3)	ostanata devojka (1) ⁵²
đevojka momak (1)	muška Petra (1)
muška devojka (1)	maška Petra (3)
junak žena (1)	ženski Petko (1)
čovjek žena (2)	muški Rajko (1) ⁵³
maška žena (1)	Ragib-aga (2)
stara cura (2)	vašina (1)
stara moma (1)	samčon (1) ⁵⁴
starka (1)	mačuga (1)
staresedelka (1)	prizetresa (1)
usedelica (2)	adumica (1) ⁵⁵
usidelica (1)	
poseidelica (3)	

Albanski je naziv za virdžinu *burneshë* (na albanskom *burrë* je muškarac, a *neshë* ženski sufiks); *virgjinëshe*; *tybeli*; *mashkullore*. Već je ranije naglašeno da građa s Kosova, a svakako ni iz Albanije, nije ušla u obradu Etnološkoga atlasa bivše Jugoslavije pa stoga albansko nazivlje ne nalazimo u upitničkoj građi.

Kao najrasprostranjeniji naziv među balkanskim narodima ističe se izraz »tobelija«. Ova reč, i njen sinonim »tombelija«, dolaze od reči »tobe«, koja znači zavet: učinio tobe da ne pije, to jest zarekao se da ne pije. (...) Tu su i arbanaški nazivi »virdžin«, »verdžin«, »virdžineša« i slično, (...) naziv »cura« kod Kuča u Crnoj Gori (...) dahija devojka kod Arbanasa u Đakovičkom Hasu (Vukanović 1961:86).

⁵² Naziv *ostanata devojka* makedonska je inačica naziva za virdžine koji nalazimo u Crnoj Gori — ostajnica, a koji često upotrebljava M. Gušić.

⁵³ Ta skupina naziva odnosi se na poznati »narodni« izraz za homoseksualne osobe. Imena Petko, Rajko, u istom kontekstu homoseksualnosti, potvrđena su i kod »ženstvenih« muškaraca koje analiziramo na str. 100-102. Kod Vukanovića (1961:98) naći ćemo nazivlje *ženski Petko*, *ženski Rajko*, *seka-Pele* s pridjevom ženski koji prethodi tim imenima, za razliku od pridjeva muški u skupini od šest takvih naziva dobivenih iz upitnica Etnološkoga atlasa.

⁵⁴ Usp. izvođenje toga naziva metatezom *sam-čon/mas-čon* (na str. 73-74) kojim pokazujem da se ne radi o riječi slavenskoga nego romanskoga korijena (a koja se semantički uklapa u grupu nazivlja *muškobara*, *muškara* itd).

⁵⁵ Ovaj naziv dolazi od *hadum* (eunuh).

Motivi

*Šuti, šuti, ja kuću da ostavim, oca da iznevjerim?
Ne bojte se, neću ja vas ostaviti bez sina!*

U upitničkoj građi naći ćemo i *motive za postajanje virdžinom* kod kojih prevladavaju dvije osnovne skupine razloga:

1) *Ako kuća ostane bez muške glave:*

- ako otac nema sina (cn443)
- ako nema ni braće ni sestara (cO413)
- ako nemaju više dece (dm111)
- ako u očinskoj kući bude jedina (LN234)
- ako ostane bez jedina brata ostaje kod roditelja i drži ih do smrti, da bi se održala kuća (MM321)
- ako su roditelji stariji i nema tko da ih naslijedi i izdržava (Eo413)
- da bi držala stare roditelje (MM241)
- ako je dom bez muške glave (nN133)
- ako nema muškarca u kući da drži kuću (fl334)
- ako neka obitelj ne može imati muško dijete (gr421)
- ako je bez muškarca ta kuća (LS414)
- djevojka koja nema brata a najmlađa je (Hn242)
- samo ako roditelji ili braća poginu (Lm423; LN132)
- djevojka kao jedinica obuče muško odijelo, uzme oružje i ide u vojsku umjesto svog oca koji je bolestan — to bude dok on ne ozdravi (Lm114)
- idu u vojsku umjesto bolesnog brata (Lm223; LN313)

2) *Iz ljubavi (žalosti) za (poginulim, umrlim) momkom:*

- kad momak kojega je volela i koji ju je prstenovao pogine ili umre (km131)
- djevojka kojoj je momak poginuo obukla je mušku odjeću i otišla u hajduke (LK244)
- iz ljubavi prema umrlom, poginulom ili utopljenom momku (Ln433)
- kad neće za drugoga da se udaju (jl 424)
- ostavio ju je momak a ona se zarekla da se neće udati ili joj je poginuo momak i ona neće za drugoga da ode (kl223; kl344; Km441; km434).

I tu se upitnička građa i građa iz pisanih izvora razlikuju. U ovoj potonjoj, naime, naići ćemo na razgranatiju podjelu motiva za postajanje virdžinom. Srpska etnologinja Ljiljana Gavrilović znalački je sačinila često citiranu tipologiju

virdžine s posebnim naglaskom na pravni aspekt pojave (Gavrilović 1983:69-72). I austrijski povjesničar Karl Kaser isto je tako u šest točaka artikulirao mrežu motiva za postajanje virdžinom (Kaser 1994:64-66; 76) no njih je moguće pratiti na temelju brojnih konkretnih slučajeva ne samo u poglavlju 5, nego i uz svaki u knjizi izdvojeni pojedinačni slučaj.

Odnos sredine

Sva družina drži nju isto kao i ostala čoeaka

Tek u četiri primjera nalazimo u upitničkoj građi izražen *odnos sredine prema virdžini*, prema njezinu činu. Navedimo ta svjedočanstva u cjelini kako bi se shvatio kontekst u kojemu se zavjetovane djevojke cijene:

- *Ima neudatih zbog ratova. Nema posebno ime. Svako ih štima, poštuje* (Kl432 Rudinice, Plužine, Crna Gora).
- *Ranije, davno bilo je slučajeva da djevojka kao jedinica obuče muško odijelo, uzme oružje i ide u vojsku umjesto svog oca koji je bolestan. To bude dok on ne ozdravi. Momak djevojka. Spominju se i pričaju i danas kao i to da takve žene-djevojke i porodice visoko cijene* (Lm114 Velje Duboko, Kolašin, Crna Gora).
- *Ima devojaka neudatih zbog poginulog ili umrlag momka pa neće da se udaje. Zovu ih muškarace, ali ih i poštuju* (km434 Dragovića Polje, Kolašin, Crna Gora).
- *Ima slučajeva iz ljubavi prema umrlom, poginulom ili utopljenom momku da se djevojka ne uda. Nema naziva. Posebno je cenu* (Ln433 Đuliće, Andrijevića, Crna Gora).

U tim je odgovorima vidljivo poštovanje prema momak-djevojkama, ali i njihovim obiteljima. Taj odnos itekako odražava ulogu i važnost momak-djevojke za društvenu zajednicu. U tih četiri odgovora u kojima se u upitničkoj građi uopće navodi posebno poštovanje koje uživaju momak-djevojke i njihove obitelji dobili smo samo jedan od različitih vidova važnosti koju tobelijina nova funkcija predstavlja za zajednicu — uskakanje u vojničku/ratničku dužnost umjesto brata ili oca koji su bolesni ili su umrli/poginuli. Prva dva primjera odnose se na Crnu Goru, gdje je junački ratnički kodeks bio posebno na cijeni, a svaki član, sudionik obrane, neophodan i stoga posebno cijenjen.

Druga dva odgovora, također iz Crne Gore, u kojima djevojka odlučuje postati virdžinom zbog ljubavi prema poginulom mladiću, korak je koji sredina uvažava i poštuje. Mislim da je u tom slučaju poštovanje sredine više potaknuto dru-

štveno-ekonomskim motivima nego poštovanjem osobnih motiva virdžine. Naime, neudata žena u toj sredini nema pravoga mjesta, ona strši i nije korisna zajednici. Virdžina, naprotiv, pogotovo zbog pomanjkanja muških glava stradalih u bojevima, nadomješta taj manjak pa njezin čin sredina prepoznaje i poštuje.

Tako mali uzorak od samo četiri odgovora u kojima se uopće spominje da se zavjetovana djevojka posebno cijeni treba pripisati tome da se u upitnici ne postavlja izravno pitanje o odnosu sredine prema takvim djevojkama. Osim toga držim da o odnosu poštovanja prema virdžini govori već njihov naziv *junak-žena*, *čovjek-žena*, također iz Crne Gore i to u kontekstu odgovora: *koja ide u vojsku umjesto bolesnog brata* (Lm223 Ljuta, Kolašin, Crna Gora).⁵⁶

* * *

Raspolažemo živopisnom građom pedesetak autora u rasponu od preko stoljeća i pol, svjedočanstvima nerijetko izloženima poput kakve uzbudljive životne priče (*life histories*) pune tegoba i obrata. Neka svjedočanstva podsjećaju na dramski tekst jer autori često daju riječ samim virdžinama, što je etnološki vrlo dragocjeno. Ima i posve kratkih odgovora koji donose nove, čak vrlo važne detalje. Kad se sva ta svjedočanstva objedine dobivamo, uza sve njezine različitosti i specifičnosti, cjelovitu predodžbu o virdžini.

Preodijevanje

Ne znam što je haljina i nikada to neću znati!

Karakteristični najuočljiviji atributi virdžina jesu nošenje muške odjeće ili bar nekog njezina dijela, uz koji drugi muški rekvizit (oružje, cigareta, muški pojas, štap) te šišanje na muški način.⁵⁷ Premda je gotovo pravilo da virdžina nosi muško odijelo ili neki dio muške odjeće, ipak ćemo naići na četiri odstupanja tj. nošenje isključivo ženske odjeće (tobelije broj 37, 43, 44, 49, 93). Uz to, u četiri primjera naći ćemo istodobno nošenje ženskih i muških odjevnih predmeta (tobelija broj 35 — Crna Gora — ženska odjeća, a samo glavu zamata kao muškarac; broj 78 — Kosovo — ženska odjeća i muška kapa; broj 38 — Crna Gora — suk-

⁵⁶ Ne treba, međutim, na temelju primjera dobivenih samo iz Crne Gore zaključiti da su tobelije poštovane jedino ondje. U primjerima potvrđenima u pisanim izvorima često se, pa i opširno, govori o poštovanju koje uživaju.

⁵⁷ U upitničkoj građi nailazimo na podatke o ovim atributima koji pokazuju tobelijinu muškost: nošenje muškog odijela (ili, rjeđe, ženske odjeće s nekim muškim detaljima — npr. s muškom kapom, muškim pojasom ili oružjem); šišanje kose poput muškarca, skrivanje kose pod kapu; jahanje (odlazak u vojsku, boj, rat, u hajduke); oslovljavanje muškim osobnim imenima i zamjenicama, govor u muškom licu; obavljanje muških poslova.

nja⁵⁸ u kombinaciji s muškim kaputom, štapom i muškom crnom kapom; broj 86 — Albanija — muški kaput i ženska kapica).

Ima i slučajeva kada se virdžina neko vrijeme odijeva isključivo kao muško, potom kao žensko — ako se uda (brojevi 74 i 81); ili pak ponekad nosi mušku odjeću, a katkad žensku (broj 75 — Kosovo),⁵⁹ pod stare dane nosi žensku odjeću (broj 92 — Kosovo).

Taj posljednji slučaj iz kosovskog sela Tomanca posebno je zanimljiv zbog raspona od izrazito muških atributa (muška odjeća s muškim nakitom, muški perčin, jahanje konja) do preuzimanja ženske odjeće u starosti, točnije djevojačke odjeće kao pokazatelja bračnog statusa: buduću da se nije nikad udavala, u starosti nosi djevojačku odjeću.

Općenito uzevši, zanimljiv je uzorak brojnih kombinacija konkretnih primjera, uzorak koji ne bi bilo moguće dobiti bez tako brojnih izvora kojima raspolazemo. Naći ćemo tako raspon varijanata od najčvršće muške (muško odijelo, muški nakit, muška kapa, omatanje glave šalom, brijanje kose, perčin), preko mješovitih slučajeva muške i ženske odjeće pa do čistih primjera samo ženske odjeće.

Moguće je dalje i te varijante »pomnožiti« s drugim parametrima i dobiti podvarijante: muška odjeća, ne nosi oružje, kreće se većinom u ženskom društvu, pokopana u ženskoj odjeći (tobelija broj 48); muška odjeća, oružje, pokopana u muškoj odjeći (brojevi 8, 54 i 94); samo ženska odjeća, a obavlja isključivo muške poslove (tobelija broj 44); muška odjeća, ali o sebi govori u ženskom rodu (više primjera) i tako redom.

Način preodijevanja vidljiv je indikator stupnja promjene statusa dotične virdžine i njezine uloge osobito, kako je predložila u svom inovativnom članku etnologinja Lj. Gavrilović (1983.), prema tome radi li se o privremenom ili trajnom preuzimanju muške uloge. Utemeljivši svoj članak na pravnom aspektu pojave, autorica virdžinu promatra kao pravnog predstavnika muškarca — sa stalnim preuzimanjem uloge muškarca (u slučaju kada obitelj nema muškog nasljednika) ili privremenom takvom funkcijom (dok mlađi brat ne stasa za takvu ulogu). Premda je takva podjela u članku detaljnije razrađena, osnovna je ideja da je odijevanje virdžine odraz takve podjele u kojoj se privremeni status ozna-

⁵⁸ Zanimljivo je i za provjeru valjanosti izvora korisno, što se i u upitničkoj građi (Mm 222) posebno ističe da je tobelija Đurda zadržala suknju.

⁵⁹ Nimalo ne čudi što udovica koja postaje virdžinom (da bi lakše podigla svoje dvoje djece) katkad oblači i žensko odijelo. Kod nje je stupanj identifikacije s novim položajem slab pa je razumljivo što nastavlja nositi odjeću kakvu je nosila do udovištva.

čava reduciranim — simboličkim oblikom preodijevanja u muško — tek nekim muškim odjevnim predmetom, najčešće muškom kapom.

Glazba

*...sjedila je s muškarcima i
za vrijeme pjevanja držala prst u uhu*

Postoji još jedna omiljena, vrlo karakteristična, u društvu posebno cijenjena i često spominjana aktivnost virdžina — bavljenje glazbom. Dodatno je to potvrdio i nizozemski kulturni antropolog R. Grémaux u zanimljivom i opširnom svjedočanstvu o virdžini Tonë Bikaj iz mjesta Tuzi blizu Podgorice (broj 90)⁶⁰: *Među Albancima s crnogorske strane granice Tonë je stekao priličnu popularnost kao pjevač i glazbenik, a mnogi ljudi koje sam susreo sjećaju ga se kao takvog. Poput pravih muškaraca običavao bi pjevati gorštačke pjesme držeći jednu ruku iza uha i izvodio druge narodne pjesme prateći se na guslama i na instrumentu zvanom lahutë. Osim toga, bio je poznat kao dobar svirač instrumenta sličnog flauti. Pjevanje i muziciranje pred publikom koja je uključivala muškarce, aktivnosti koje se tradicionalno smatraju neprimjerenim za domaće žene, bile su specijalnost mnogih albanskih virdžina (Grémaux 1994:253). Takvu popularnost pjevača i svirača, i to svirača ne samo na jednom instrumentu nego jednog gudaćeg i jednog puhaćeg glazbala, Tonë ne bi bila nikada stekla kao žena jer joj se, prema tradiciji, takva mogućnost ne bi ni pružila.*

Kratku, ali ne manje važnu primjedbu o toj glazbeno nadarenoj virdžini nalazimo i kod M. Gušić: *Kad smo ih sa župnikom posjetili ona nas je s ukućanima srdačno dočekala. Sama pažljivo odjevena u starinsko muško ruho (kod svakidašnjeg posla odijeva se kao i ostali muškarci na građansku). Sjela je pred kuću da je možemo snimiti i u prisustvu čitavog sela svirala u kavalu, a zatim je uz gusle (lahuta) izrecitirala svoju pjesmu o jednoj zgodi iz svog starog zavičaja (Gušić 1974:272-273).*

Uz scenarij dočeka gostiju, prisutnost čitavoga sela, svečanu mušku odjeću, teatralno sjedanje pred kuću kako bi se čitav prizor mogao fotografirati, zbivao se pravi kazališni ili koncertni nastup omogućen tek virdžinama u sredini u kojoj inače takav nastup pred muškom publikom ženama nije tradicionalno priličio.

I po toj tradicijski muškoj, a virdžinama posebno dragoj i čestoj aktivnosti, vidimo da ih okolina ne doživljava kao žene nego da su dobile prava koja pri-

⁶⁰ Treba naglasiti da Grémaux nije upoznao tu virdžinu (1901.—1971.) nego da mu je o njoj govorio njezin znatno mlađi brat Gjelosh petnaest godina nakon smrti te virdžine.



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



Diana Rakipi, Draç, Albanija
© Reuters. All rights reserved
(snimio A. Celi, Reuters, Albanija, 16. siječnja 2013.)

padaju muškarcima. Potvrđuje to i slučaj muzikalne virdžine iz sjevernoalbanskih planina: *Na vjenčanjima sjedila je s muškarcima i za vrijeme pjevanja držala prst u jednom uhu, kako je uobičajeno za muškarca* (Strauss 1997:34).

Prvi je glazbene sklonosti virdžina zapazio Karl Steinmetz, američki inženjer elektrotehnike njemačkog podrijetla, koji još 1905. ističe da virdžine mogu za *etnografe biti zanimljive i zato što znaju mnogo pjesama koje su čule tijekom svojih lutanja* (Steinmetz 1905:50), a imao je i sam priliku čuti kako jedna takva virdžina bez ustezanja pjeva. Steinmetz je uočio uvjet *sine qua non* učenja i napredovanja — biti u prilici upoznati novo da bi se stekla mogućnost njegova usvajanja. U slučaju tobelija bila bi to neka vrsta, nazovimo ga, peripatetičkog brdskog školovanja, pa bilo to i obično lutanje svijetom — *Wanderung*.

Spomenimo još neke virdžine koje se ističu glazbenim sposobnostima i koje su zbog toga posebno cijenjene. U Prizrenu je to Raife (broj 81), kći nastavnika u medresi koja je svirala harmoniku, daire i kavalu, a uz to je dobro pjevala. I Šefkije, također iz gradske sredine, iz Đakovice (broj 84), muslimanska Ciganka koja je čak *po zanimanju svirač* (daire) i koja živi u istom domaćinstvu s posestrimom, također sviračicom po zanimanju.

Usputni podaci o glazbenim aktivnostima virdžina jesu i oni o virdžini kraj Lepenice u BiH koja svira po sijelima (broj 85), a dvije u sjevernoj Albaniji (broj 96 i 97), odjevene u muško odijelo, uz oružje, šal i sat nose i frulicu.

Mogućnosti vezane uz glazbene aktivnosti virdžina jasno pokazuju da su one u svojoj sredini prihvaćene kao *social males*. Etnomuzikologinja J. C. Sugar-

man (1997.) posvetila je čitavu knjigu *Engendering Song/Orodnjivanje pjesme* temi — pjevanje i subjektivnost na albanskim svadbama u Prespi u kojoj na temelju konkretnih primjera analizira odnos glazbe i roda pokazujući kako se (i) preko glazbenog izričaja mijenjaju odnosi moći u toj albanskoj zajednici u Makedoniji. Slično smo mogli vidjeti i kod virdžina.

Udaja

*Feta je nešto kasnije skinula muško odelo,
obukla ženske haljine i udala se.*

Postoji pitanje koje uvijek iznova potvrđuje raznoliko lice virdžine. To je pitanje, s jedne strane, virdžina koje se udaju, a s druge strane udovica koje postaju virdžine. S pojmom udaje nespojiv je zavjet čistoće, no pogledajmo u kojim se slučajevima virdžine ipak udaju.

Navodim najprije grupu od četiri virdžine — a, b, c, d (i poslije još dva svjedočanstva — e i f⁶¹), s konkretnim primjerima virdžina u kojima se u različitom životnom kontekstu spominje njihova udaja, nakon čega ćemo se osvrnuti na sva četiri primjera zajedno, a potom i na dodatna dva. Dijelove teksta koji o tome govore navest ću u cjelini zbog posebne živosti i privlačnosti:

a) Na posebno uvjerljiv način donosi nam jedan takav primjer (broj 18 — Prokletije, sjeverna Albanija) Mary Edith Durham početkom 20. stoljeća. Kao i ostali slučajevi koje ćemo navesti, odraz je krajnje zanimljivih, dinamičnih i neuobičajenih životnih prilika te tobelije: *Ravno-pravno sam na travi sjedila sa svoja tri muškarca ispred crkve i gledala zvijezde na nebu bez oblaka. Tada se pojavila žena koju su podrugljivo nazvali »časna sestra«; jedna od onih koja se zavjetovala na djevičanstvo jer se odbila udati za muškarca kojemu je bila obećana kao dijete. Ta »časna sestra« sjedila je zajedno s nama i zadirkivala muškarce na prilično svjetovan način. Kirijee, pucajući od smijeha, rekao nam je kako je ta časna sestra služila svećeniku u susjedstvu. Bila je toliko neokaljana i tako pobožna da su svi smatrali kako će, kad umre, odmah otići u raj. Nakon svećenikove smrti zaprepastila je čitavo pleme udajom za muslimana iz Gusinja! Nakon toga nikada se nije smjela vratiti s mužem jer bi bilo krvi. Pitala sam je s koliko se godina udala. Bilo joj je četrdeset, a njezin prvi zaručnik davno se već bio oženio. Izjavila*

⁶¹ Te dvije grupe virdžina navedene su odvojeno jer se druga grupa odnosi na žene koje postaju virdžinama nakon što su obudovjele.

sam kako je vrlo nepravедno da četrdesetogodišnju ženu sputava obećanje dato u njezino ime i prije njezina rođenja. Bila je gurnuta u grijeh — ako se to uopće može nazvati grijehom — udajom za muslimana jer nijedan kršćanin nije bio dovoljno hrabar da se njome oženi. Srdito su joj odgovorili da je okaljala čast svoga prvog zaručnika, a također i dvanaestero svjedoka pred kojima se zavjetovala na djevičanstvo pa su se nadali, krajnje nemilosrdno, da je zbog toga jadna i da se kaje. Ona je, međutim, bila već daleko na drugoj strani Prokletija i nikad nisam doznala kako je završila priča o ženi koja je pošla za muslimana (Durham 1909:57).

b) Drugi je primjer (broj 59 — sjeverozapadna Albanija) odraz dinamičnog života punog obrata: *Vojin Ljakov Ivanović, ugledni Crnogorac iz plemena Kuči, oženio se virdžinom Šalj Nik Marom, koju je crnogorska četa zarobila u Arbaniji. Ova virdžina je živela u braku sa Vojinom samo godinu dana, ostala je udovica, pa se posle toga preudala za Vuka Ivanova Popovića. Umrta je u dubokoj starosti, 1925. god.* (Vukanović 1961:89-90).

c) Treći je primjer (broj 36 — Gusinje, Crna Gora) poseban jer se ne odnosi na svjedočanstvo o virdžini nego nam sama tobelija, Drko Memić iz Gusinja, daje svoje viđenje virdžina. Navodim kratak dio u kojemu spominje mogućnost udaje tobelija: *... tobelija, samo ako nije učinila tojbe,⁶² može i kasnije da se uda. Bude jedno vrijeme kao tobelija i u zrelijim godinama se uda. Ne sjeća se konkretnih slučajeva, ali tvrdi da ih je bilo* (Barjaktarović 1948:350).

d) Četvrto svjedočanstvo o mogućnosti udaje tobelija dobivamo iz pera T. Vukanovića i M. Barjaktarovića (broj 74 — Nišor, Kosovo): *Feta je postala tajno virdžinom, po želji svoje majke, da bi na taj način sačuvala očevo imanje od deobe. Feta je nešto kasnije skinula muško odeo, obukla ženske haljine i udala se* (Vukanović 1961:92). *Udajom se konačno raščistilo i u lokalnoj sredini da Daljuš nije bio muškarac. Otada je svako zove Fatimom. Fatima u braku ima dvoje ženske dece od devet i četiri godine. Sama Fatima priznaje da joj je trebalo vremena da se navikne na takozvane »ženske« poslove. Da bi mogla da nosi minduše, pošto se udala, bušila je uši. Zanimljivo je istaći da kada je Daljuš dobio poziv da ide u vojsku, odnosno u rat (1944.), majka mu*

⁶² Tojbë/zavjet

je tada savetovala da se pokaže da je žensko i da ne ode u rat. Tako je tada progovorila majka svome »jedincu«. Daljuš je nije poslušao već se uputio sa svojim vršnjacima i drugovima. Međutim, posle Fatimine udaje, majka se nikako nije mogla pomiriti sa time da ostane bez »sina«. I umrla je a da joj to nije oprostila (Barjaktarović 1965-6:276).

Na početku ovog odjeljka o virdžinama i udaji zapitali smo se kako je moguće povezati pojam virdžina s pojmom udaja. A virdžina, tobelija, kako i sama riječ govori, jest djevojka koja se odrekla braka i dala zavjet (turski *töbe*) na celibat, na djevičanstvo. Kako onda objasniti navedena četiri slučaja djevojaka koje se kao tobelije ipak udaju?

Ne treba mnogo domišljatosti da se u sva četiri primjera uoči poveznica — pokušaj zaobilaženja zavjeta na četiri različita načina bilo (ne)donošenjem zavjeta, bilo dovijanjem kako da se dan zavjet izbjegne.

Prva dva primjera (a i b) međusobno su slična. Udaju je omogućio odlazak (bijeg ili otmica) iz sredine u kojoj je zavjet dan — iz sjeverne Albanije u Crnu Goru. U oba primjera radi se o odlučnim djevojkama kod kojih je uočljiv vrlo nizak stupanj identifikacije s nametnutim statusom tobelije. U prvom se slučaju susrećemo s virdžinom koja se zavjetovala na celibat i postala virdžinom zato što je odbila brak ugovoren dok je bila dijete. Dakle, nije odbila brak kao takav, nego nije prihvatila neželjeni brak. Čini se, iz opisa M. E. Durham, da se ta tobelija uspjela na neki način snaći postavši dvorkinja svećeniku pa su je zbog toga i prozvali »časnom sestrom« (»nun«). Još veće iznenađenje priredila je čitavoj zajednici nakon svećenikove smrti kada se udala za muslimana iz Gusinja u Crnoj Gori pa se više nije smjela vratiti s mužem jer bi zbog pogažena zavjeta pokrenula krvnu osvetu. Drugi primjer tobelije koja se udaje također je omogućen odlaskom iz sredine u kojoj se zavjetovala, ali ovaj put udaji prethodi otmica. To je svjedočanstvo posebno zanimljivo jer je, rekla bih, primjer koji objedinjuje gotovo sve moguće maritalne statuse (ili događaje koji im prethode) koji se u životu mogu dogoditi: 1) virdžina (neudana); 2) otmica iz Albanije u Crnu Goru (događaj koji prethodi udaji); 3) udaja (za Vojina Ljakova Ivanovića); 4) brak koji traje samo godinu dana; 5) udovištvo; 6) ponovna udaja (za Vuka Ivanova Popovića). To je ujedno jedini primjer u kojemu se virdžina dva puta udaje.

Druga su dva primjera (c i d) iz Crne Gore i s Kosova, a odnose se na virdžine koje se udaju, a nisu dale zavjet. U primjeru 36, iz Gusinja, radi se o svjedočanstvu same tobelije koja ne govori o sebi nego tvrdi da je bilo primjera virdžina koje se udaju *u zrelijim godinama samo ako nisu učinile tojbe*, dakle ako se nisu zavjetovale. Primjer 74 iz Nišora na Kosovu, mislim, tu mogućnost kon-

kretno i potvrđuje. Naime, kako doznajemo, *Feta je tajno postala virdžinom, po želji svoje majke, da bi na taj način sačuvala očevo imanje od deobe*. Njezin se status tobelijne ne obznanjuje javno, nego roditelji od rođenja prešućuju djetetov ženski spol, podižu ga kao muško i obmanjuju svoju sredinu.

Sva četiri primjera (a, b, c, d) bila su potvrde o udaji djevojaka koje su prije toga bile virdžine. Navest ću ovdje i dva primjera žena (e i f) kod kojih je redoslijed obrnut — virdžinama su postale nakon udaje, odnosno kao udovice:

e) Takav je primjer broj 58 (Špiljanije, Sandžak, Srbija): *Krajem XIX. i početkom XX. stoleća živela je kao virdžina neka udovica Bada, iz sela Špiljanije na Ibru (Srbija). Ona je nosila muško odelo, oružje, srmu, čelepoš i »avrapu« (širok i dug perčin na temenu). Neko ju je »zadijevao«, znao je da je žensko, i ona ga je ubila; zato je bila od turskih vlasti osuđena. Izdržala je robiju, došla kući i opet produžila da živi u muževljevoj kući kao virdžina — prema kazivanju Hamida Ćor Hamzića starog 68 godina, zemljoradnika iz sela Trnave kod Novog Pazara; 7. X. 1947. (Vukanović 1961:89).*

f) Drugi je takav slučaj udovice, koji donosi isti autor, broj 75 (Donji Rašan, Kosovo): *U selu Donjem Rašanu, u Bajgorskoj Šalji (Kosovsko-Metohijska oblast), žive dve virdžine, sa kojima sam razgovarao 1958. god. Jedna od njih je Hamide Sumići (Smakola), rodom iz sela Svinjara na Kosovu, stara oko osamdeset godina. Kad je, 1915. god., ostala udovica, Hamide je imala dvoje dece, od kojih je jedno naskoro umrlo. Da bi što lakše podigla svoga sina, ona je ošišala kosu, obukla muško odelo, tj. postala je virdžinom, živeći od tada muškim načinom života, a uz to obavljajući i sve ženske poslove u domaćinstvu. Naime, ona je prela, kopala, kosila, žnjela i vrla žito, išla u vodenicu i u grad na tržište; a isto tako prala je rublje, šila i krpila, kuvala jelo, mesila hleb, plela i tkala. Njen sin Hazir, sa kojim živi u istom domaćinstvu, ima sada 45 godina. Hamide katkad nosi i žensko odelo, ali to čini u sasvim retkim prilikama, dok svoje muške haljine ne dovede u red. Ona ne krije da je virdžina, i o tome govori bez ustezanja (Vukanović 1961:94).*

U čitavoj građi nailazimo na samo dva slučaja tobelijne udovice. Kod svjedochanstva iz Donjeg Rašana na Kosovu kao razlog navodi se: *da bi (virdžina) što lakše podigla sina*. Tu se dakle ponovno susrećemo s posebnom važnošću koje muško dijete ima u toj sredini, imperativu muškosti kojemu treba sve podrediti, pa bio to i vlastiti identitet.

Bilo bi zanimljivo doznati kako udovica postaje virdžinom i kako na to gleda zajednica. Kod prvog primjera (broj 58) doznajemo da svoj novi status udovica drži u strogoj tajnosti, da je čak ubila onoga koji ju je zbog toga zadirkivao. U drugom primjeru (broj 75) novi se status ne skriva i o njemu se otvoreno govori, ali ne zna se kako se u novi status prelazi te postoji li u tim slučajevima ikakav zavjet.

Zavjet

Zaklela se na djevičanstvo ispred dvanaest svjedoka

Još jedno pitanje potvrđuje neuniformnost pojave virdžine. Premda je zavjet na djevičanstvo jedno od osnovnih značajki virdžina, postoje, kako smo upravo vidjeli, potvrđeni primjeri u kojima se u različitom životnom kontekstu spominje udaja tobelijama. U sva četiri navedena slučaja radi se o pokušaju zaobilazanja zavjeta — bilo dovijanjem kako da se dani zavjet zaobiđe (bijegom ili otmicom), bilo tako što se virdžine udaju jer zapravo nisu *učinile tojbe* tj. dale zavjet. U tom slučaju roditelji od rođenja taje da je dijete žensko, podižu kćer kao muško i obmanjuju svoju sredinu. Vidjeli smo i varijantu u kojoj žene postaju virdžinama nakon što obudove.

Isto tako zavjet na djevičanstvo još u dva aspekta zrcali raznolikost pojave virdžine — raznoliko lice virdžine, kako smo nazvali ovo poglavlje. Treba naim uzeti u obzir: 1) radi li se o djevojkama/ženama koje se, za razliku od slučajeva iz prošle cjeline o virdžinama i udaji, nisu željele udavati pa su u crkvi dale zavjet na čistoću i preobučene u muško odijelo živjele kao vrsta trećoretki izvan samostana⁶³ i 2) radi li se o trajnom ili privremenom preuzimanju uloge muškarca, što svakako utječe na davanje zavjeta.⁶⁴

Malogdje se međutim govori podrobnije o samome zavjetu, a još manje o načinu na koji se on daje. Naći ćemo mnogo primjera u kojima se kaže da se djevojka *zavjetovala* ili da je riječ o *zavjetovanoj djevojci*. No od brojnih svjedočanstava o virdžinama kojima raspoložemo⁶⁵ samo četiri daju o tome nešto više obavijesti. Tako doznajemo da se ta promjena događa u okrilju crkve i da se nakon mise svečano obznanjuje svim župljanima i okupljenoj zajednici, ali da s tom promjenom nije povezan poseban zavjet (von Hahn 1867:31). Isti autor, govoreći o konkretnoj virdžini, kaže da je ona *stala pred vijeće staraca svoga sela i objasnila... da bi htjela postati muškarac* (broj 2). Vijeće staraca spominje i M.

⁶³ O takvoj vrsti virdžina najiscrpnije govori R. Grémaux (1992.).

⁶⁴ Usp. Gavrilović o trajnom i privremenom zavjetu na str. 90.

⁶⁵ U upitničkoj građi ne nailazimo ni na jedan podatak o zavjetu ili načinu davanja zavjeta.

E. Durham (broj 14): *Zaklela se na djevičanstvo ispred dvanaest svjedoka* te A. Gjergji (broj 82), *ispred 12 starijih u plemenu ili u crkvi zaklinju se da se nikad neće udati*. Steinmetz (broj 10) samo kratko umeće u rečenicu da su to djevojke koje su svečano izjavile da se nikad neće udati. Albanska etnologinja A. Gjergji, uz vijeće staraca, spominje i mogućnost davanja zavjeta u crkvi (Gjergji 1963:284).⁶⁶ Svi primjeri davanja zavjeta odnose se na Albaniju.

Vrijedno je navesti Kaserovo jezgrovito razmatranje o virdžininom davanju vječnog zavjeta na djevičanstvo u kontekstu potrebe očuvanja fikcije produljenja muške linije. Autor za to donosi dva osnovna razloga: *S jedne strane bila bi rođenjem djeteta (zbog krvi muškarca strane krvi) ta konstrukcija poremećena, a s druge strane često je bila već obećana drugome muškarcu. Ako se nije održalo bračno obećanje, obično bi to dovelo do krvne osvete što je moglo biti spriječeno čvrstim obećanjem da se nikada neće udati za drugoga muškarca. Na taj — i samo na taj način — žena je mogla izbjeći neželjeni brak. Cijena za to bila je visoka* (Kaser 1994:76).

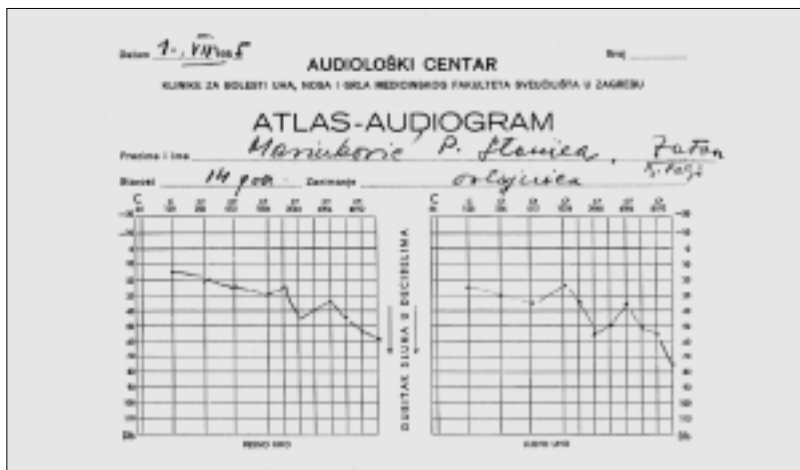
Poslovi i aktivnosti

Kućne poslove prezire

S obzirom na to da je tobelijama dozvoljen izlazak iz kućnog okruženja (zajedno s muškarcima sjede i jedu za stolom, piju, puše, časte se i goste zajedno s njima) otvorena im je paleta ne-ženskih poslova kojima se moraju ili pak smiju baviti. Tim »izvođenjem« iz kuće virdžine dobivaju mogućnost pokazivanja i potvrđivanja nerijetko iznimnih sposobnosti koje bi u tradicijskoj ženskoj ulozi u obitelji ostale zatemeljene. Tako upoznajemo virdžine iznimnih tjelesnih i umnih sposobnosti, tobelijerice hrabre, odvažne, okretno, posebno darovite, vješte u mnogim aktivnostima, vične zanatima i raznim vještinama, čak i obrazovane virdžine.

Ipak, poslovi virdžina odnose se većinom na brigu o stoci, na sve poljske radove koje obavljaju muškarci, naročito kad s ostalim muškarcima odlaze na ljetne stanove, *kiridžijski* posao s konjima — obično prodaja drva za ogrjev, a

⁶⁶ Opširniji opis davanja zavjeta u crkvi ne dobivamo od etnologa nego od književnika Branislava Nušića. On ne daje konkretan primjer virdžine, no prilično potanko opisuje davanje zavjeta kod Miridita u sjevernoj Albaniji: *Devojka odlazi svešteniku, on joj odseče kosu, odsluži službu Božju, obuče je u muško odelo, da joj muško ime i posle službe, sveštenik svečano izjavi sakupljenima, kako se ta i ta devojka rešila da ostane u devičanstvu i dobila je takvo i takvo ime i odsad je svako ima da smatra za muško. To muško ponese zatim pušku i to je — katolička kaluderica* (Nušić 1902:81). Još jedan literarni opis zavjeta naći ćemo kod Josipa Vladovića Relje u drami *Nita*. Premda se i kod Nušića (kad piše o Miriditima) i kod Vladovića Relje (radnja se zbiva u Arbanasima, u zajednici doseljenika iz Šestana u Crnoj Gori) ponovno radi o primjerima davanja zavjeta kod Albanaca. Davanje zavjeta u crkvi odnosi se na pisanje dvaju književnika koje nam je za istraživačke potrebe neupotrebljivo.



Ostajnica — naziv naveden kao zanimanje četrnaestogodišnje virdžine Stanice na audiogramu Audiološkog centra Klinike za bolesti uha, nosa i grla u Zagrebu 1955. godine

vrlo se često spominje čuvanje ovaca u starijoj dobi kada se *odaju pastirskom životu* (primjerice broj 83); ili *sada kao krepka starica čuva stoku kao pastir* (broj 76), te druga svjedočanstva o tobelijama koje se bave pastirskim poslom — brojevi 86, 87, 93 itd.

Virdžine se bave i obrtima: drvodjelstvom (broj 49), krojačkim obrtom (broj 82), ima i vozačkih pomoćnika (broj 72), automehaničara (broj 114), vozača kamiona (brojevi 106, 114), fotografa (broj 71), svirača, čak i profesionalnih, učiteljica (broj 67), itd. Ti »napredniji« zanati i zanimanja prisutni su, razumljivo, u trgovištima i gradovima, a ne u selima. Za vrijeme Envera Hodže zabilježen je i slučaj virdžine višeg vojnog časnika (broj 124).

Naći ćemo u tom nizu tobelija i one koje vole igrati nogomet (brojevi 67, 115) i jahati konje (brojevi 8, 53, 98), odlične strijelce i lovce (brojevi 8, 53) ali i, što je posebno važno, sposobne i odvažne ratnike⁶⁷ (brojevi 1, 52, 74, 86, 94).

Momak-djevojke imaju katkad funkciju starješine,⁶⁸ uglednog domaćina (brojevi 8, 36, 52, 83, 94), oca mladoženje na svadbi (broj 104), čovjeka domaćina koji slavi krsnu slavu, dočekuje goste i pali svijeću svojim umrlim precima⁶⁹ (broj 8).

⁶⁷ I u upitničkoj građi nalazimo mnogo takvih primjera, posebno u Crnoj Gori — djevojaka koje se umjesto bolesnog ili poginulog oca ili brata odijevaju kao muškarci, uzimaju oružje i idu u vojsku i rat.

⁶⁸ Zanimljiv je podatak da je Shkurtan (virdžina broj 109) bio komunistički vođa, sekretar partije u svom selu (Paterniti 2014:1 i 9).

⁶⁹ Pa i kletva »Neka ti se utrne svijeća!« odraz je shvaćanja o važnosti muškog nasljednika.

Paljenje slavske, ili kod Albanaca *feshta* svijeće važan je dug prema dušama predaka kao nastavak kulta predaka. I izvršavanje krvne osvete koje se može dodati u »poslove«/dužnosti njima namijenjenima (bolje reći, za razliku od žena, njima omogućenima) također je dug prema dušama umrlih koje, prema poznatoj crnogorskoj uzrečici »tko se ne osveti, taj se ne posveti«, ne nalaze smirenje sve dok krvna osveta nije izvršena.

I na kraju jedna zanimljivost. Kad je 1. srpnja 1955. virdžina Stanica Marinović došla u Audiološki centar Klinike za bolesti uha, nosa i grla Medicinskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu na zdravstvenom joj je kartonu audiograma u rubrici zanimanje pisalo — »ostajnica!«⁷⁰ Ne možemo, nažalost, sa sigurnošću utvrditi je li ta tada sasvim mlada virdžina sama tako odredila svoje »zanimanje«, time još više i svoj identitet, ili je to učinio predstojnik tog centra akademik Branimir Gušić, suprug etnologinje M. Gušić. Gušićevi su se, naime, susreli sa Stanicom tijekom proučavanja endemske gušavosti u Crnoj Gori 1955. godine i dobro su je poznavali.⁷¹

Tobelije — muškarci koji su se zavjetovali da se neće zaklinjati

Nas zanimaju tobelije — muškarci koji su se zavetovali da se neće kleti

Na kraju poglavlja »Raznoliko lice virdžine« dotaći ćemo se zanimljive pojave koja s institucijom virdžine nije izravno povezana, ali posredno pridonosi njezinu razumijevanju. Naime, gotovo se i ne spominju muškarci *tobelije* koji su se odrekli zakletve u procesu običajnog suđenja, a čiji je naziv jednak onome naših virdžina — *tobelija*. Takve »muške tobelije«, nazovimo ih tako radi razlikovnosti, spominje dvoje autora — R. Đuričić 1975.⁷² i Lj. Gavrilović 1983. godine.⁷³

⁷⁰ Ta zanimljiva dokumentacija čuva se u Hrvatskom državnom arhivu u Zagrebu u sklopu ostavštine M. Gušić — fond 1033., kutija 13.4.1.

⁷¹ Usp. u poglavlju 5. Gušić 1974:274 i 274 bilj. 9.

⁷² R. Đuričić spominje »mušku tobeliju«: *S druge strane, i muškarac koji se zavetovao da se neće zaklinjati ni za sebe ni za drugoga naziva se tobelija. Za sakletvenike se ne biraju ljudi koji su se zarekli da neće biti sakletvenici ni u čiju korist — kaže Dječev (KLD, par. 1045). Nas zanimaju tobelije — muškarci koji su se zavetovali da se neće kleti. Svojstvo tobelije treba da je od ranije poznato. To se objavljuje pred džematom, tj. pred vjernicima u bogomolji... Tobelija nema pravo da se kune ni za sebe ni za drugoga. Pred tobožnjim strahom od eventualne sankcije, on kao da se lišava jedne privilegije, samo radi toga da ga netko ne navede na krivokletstvo (Đuričić 1975:52-53).*

⁷³ Etnologinja Lj. Gavrilović napominje da su tobelije bili i muškarci koji su se zavetovali da se neće zaklinjati ni za sebe ni za drugoga u procesu običajnog suđenja, čime se njihova pravna sposobnost ograničava... zavetovano lice naziva se tobelija (Gavrilović

Kaser svoju raspravu završava logičnim pitanjem o tome postoji li u tom patrijarhalnom društvu virdžini komplementarna uloga žene-muškarca (*Fraumann-Rolle*) (1994:77). On sam na to pitanje odgovara niječno i to mu je jedan od argumenata pri interpretaciji pojave virdžine.⁷⁴ Autor naime smatra da komplementarna pojava virdžini ne postoji jer ona ne bi imala smisla: *Postojanje virdžine vrlo se logično daje objasniti pomoću postojećih patrijarhalnih odnosa... Nije čudno da se u patrijarhalnom društvu nije mogla razviti komplementarna uloga žene-muškarca. A i čemu? Društvena promjena spola muškarcu i patrijarhalnom društvu nije mogla donijeti nikakvu korist* (Kaser 1994:77). Ističe i činjenicu da se ti muškarci nisu morali odreći nošenja oružja, muške odjeće niti su morali dati zavjet na odricanje od seksualnih odnosa. Kaseru su poznati primjeri iz Vukanovića 1961. (i Backer, 1979.) koji donosi podatke o muškarcima slabije tjelesne građe, stidljivima i povučenima, muškarcima s velikim smislom za obitelj i život u kući u kojoj gotovo ropski služe, obavljaju ženske poslove, koji ponekad mijenjaju muško u žensko ime (primjer iz Prijepolja Petar u Petra). Naveden je i primjer turskog svirača iz Prizrena koji se oblačio u žensku odjeću s maromom na glavi sve dok 1956. godine nije bio otkriven. Takve ljudi preziru i oni postaju sramota bratstva⁷⁵ (Vukanović 1961:98).

Premda Kaseru nije poznata pojava »muške tobeltije« nego samo ukratko opisani oblici »slabih muškaraca«, mišljenja sam da ima potpuno pravo da se oni ne mogu smatrati komplementarnom pojavom virdžinama/tobelijama. No, uspoređujući pojavu virdžine/tobelije i »muške tobeltije« otkrila sam jednu zanimljivost — osim zavjeta, kod muške je tobeltije također prisutan isti razlikovni atribut koji nedostaje virdžini da bi u potpunosti stekla društveni položaj muškarca — pravo glasa. Jer, premda se i vanjskim obličjem, pa i različitim drugim atribu-

1983:67). Vrijedno je ovdje navesti autoričino mišljenje o raširenosti pojave (muških) tobeltija: *Iako je Đuričić zabeležio postojanje odricanja od zakletve samo na teritoriji severne Mehtohije, u savremenom albanskom rodovskom društvu, zbog sličnosti u nastanku, razvoju i organizaciji albanskih i crnogorskih plemena, s pravom se može pretpostaviti da se i ovaj tip tobeltija javljao u istom arealu uz napomenu u bilješki da u literaturi uglavnom nema podataka o običajnom sudjenju uopšte, tako da je razumljivo što nema više podataka o ovom tipu tobeltija* (Gavrilović 1983:68).

⁷⁴ Usp. tumačenje institucije virdžine u poglavlju 4.3.2.

⁷⁵ Slučaj transrodnosti potvrđen kod crnogorskog muškarca Dikana (M. Pavičević 1901.) iznosi S. Potkonjak (2002:68-69). Dikanovo čudno ponašanje i govor, njegovu žensku prirodu (»suženica«) suplemenjaci preziru i stide je se. Ukratko, njegov je rodni identitet stigmatiziran jer nije prihvatljiv u toj sredini i u to vrijeme. Potkonjak opravdano Dikanov slučaj stavlja u okvir rečenice koju donosi Bullough (1996:13): *From medieval source materials, it seems quite clear that women were praised for trying to become more manly, while men were denounced if they showed feminine weakness* (Potkonjak 2002:68).

tima virdžinina muškost nastoji naglasiti, oduzimanje prava glasa virdžini/tobeliji pokazatelj je njezine nepravne muškosti. Na isti način, razmotrivši pojavu muške tobelije, uvidjela sam da se lišavanjem pravne sposobnosti i kod muške tobelije društveno pokazuje njegova nepravna muškost. Nemajući pravnu sposobnost prava glasa, osnovnog pokazatelja muškog socijalnog statusa, virdžina ne može u potpunosti društveno postati muškarac, a isto tako i »muška tobelija« činom odricanja od prava glasa prestaje biti društveno pravim muškarcem. Time muška tobelija prelazi u drugu kategoriju, mijenja svoj društveni spol i postaje u kontekstu društvene moći, nazvala bih sukladno tu promjenu društvenoga spola — *social female*.

I ženska i muška tobelija, nazovimo ih tako, zavjetom i odricanjem od uobičajenoga stječu drukčiji društveni spol, a time i drukčiji položaj u društvu. Mislim da »muška tobelija«, premda se ne preoblači u žensku odjeću, preuzima ne samo tipičan ženski atribut — nemati prava glasa, nego i onaj razlikovni atribut virdžine koji, u krajnjoj liniji, pokazuje njezinu nepotpunu društvenu muškost. Zahvaljujući tome atributu — nemati prava glasa, zajedničkome objema tobelijama, atributu na kojemu se one dodiruju i upotpunjuju — moguće je shvatiti društvenu bit i jedne i druge tobelije i uvidjeti, premda tek u tom krajnjem, ali vrlo važnom razlikovnom elementu, još uvijek prisutnu društvenu ženskost virdžina. A da je upravo taj atribut, nemati prava glasa, jezičac na vagi koji u oba slučaja pokazuje, kod virdžine inače pomno skrivano, obilježje ženskosti, dokazala je analiza pojave muške tobelije.

O tom problemu najprikladnije je čuti mišljenje same virdžine Hajdari koje je u ožujku 2014. iznijela Michaelu Paternitiju, dugogodišnjem dopisniku muškog modnog časopisa *Gentlemen's Quarterly*. Vrijedno je navesti ga u cjelini citiranog iz autorovog živog i izvrsnog članka: *Prisjetio sam se nečega što mi je Hajdari rekla kad sam je pitao zašto, ako Kanon dopušta zavjetovanim virdžinama da žive kao muškarci, nije na isti način dopustio muškarcima živjeti kao žene. Njemu-njoj bilo je to očito i vrlo glupo pitanje. »Ako se dječak oblači i ponaša kao djevojčica, bilo bi to ponižavajuće«, rekla je Hajdari. »Zavrijedio bi dobre batine«* (Paterniti 2014:10). Time je, rekla bih, dala izravan nedvosmislen odgovor i rješenje.

4.

ZAGONETKA VIRDŽINE



← Pashke, Thethi, sjeverna Albanija (1993.)

4.1. Uvodna riječ

Započet ću dvama citatima poznatog austrijskog povjesničara Karla Kasera koji donosi tvrdnje poslije kojih se nameću pitanja: *Dosadašnji odgovori moraju se itekako preispitati s obzirom na vjerodostojnost rečenoga* (Kaser 1994:67). Ista je tvrdnja na drugom mjestu formulirana ovako: *Međutim, ako se pogleda, dakako, kratka povijest istraživanja muškarca-žene na Balkanu, treba priznati da jedva postoji povijesno-antropološka tema koja je bila tako površno i iskrivljeno obrađena kao što je virdžina.*⁷⁶ *Tu se polazi od pogrešnih citata preko pogrešnih činjeničnih tvrdnji sve do spekulativnih analiza i interpretacija* (Kaser 1994:59). I Antonia Young iznosi ne baš visoku ocjenu dosad učinjenoga u rješavanju pitanja postanka virdžine: *Nije još otkriven dokazni materijal koji bi objasnio podrijetlo pojave »zavjetovanih virdžina«; a nema suglasnosti ni o vremenu njihova nastanka, premda se nekoliko istraživača pozivalo na legende o amazonkama u staroj Grčkoj* (Young 2000:55). *Tijekom posljednjih više od sto i pedeset godina mnogi su strani geografi, putnici, antropolozi i povjesničari posvjedočili tek rijetke susrete s virdžinama. No malo ih je o tome napisalo detaljnu studiju. Nije,*

⁷⁶ I neki drugi autori, možda nedovoljno spremni posegnuti za domaćim istraživanjima na jezicima područja kojim se bave, žale se na nedostatnost izvora ili literature o virdžinama, katkad čak uz neopravdane tvrdnje o manjku interesa za tu temu. Takve ocjene ukazuju na ono što je vidljivo u popisima literature u člancima tih autora — nezastupljenost članaka na njima stranim, »malim« jezicima. Izvori pronađeni, objedinjeni pa predočeni u ovoj knjizi govore u prilog drukčijemu zaključku. Pokazano je to već u bibliografskoj jedinici Vince Pallua (2000.) koja iz različitih razloga više od deset godina nije bila objavljena, ali je po većim knjižnicama bila lako dostupna kao doktorska disertacija čitateljima i istraživačima pa i pronađena i sistematizirana građa o virdžinama u njoj. Velika je većina autora koji su se njome služili (u znanstvenim radovima, blogovima i diskusijama na internetu, novinskim člancima i reportažama, seminarskim, diplomskim i magistarskim radovima) korektno citirala autoricu, ali to nije uvijek bio slučaj. Ova je knjiga bitno prerađena doktorska disertacija, znatno dopunjena novim poglavljima i potpoglavljima s novom problematikom, a zbog proteklog desetljeća i novim svjedočanstvima o virdžinama — do 2014. godine.

međutim, pronađen nikakav dokazni materijal o njihovu postojanju prije devetnaestoga stoljeća (Young 2000:56).⁷⁷ Premda posebno cijenim rad ove britanske autorice koja je, nakon pada komunizma u Albaniji, 1993. godine prva otkrila da na sjeveru te zemlje postoji i danas veći broj virdžina⁷⁸ te napisala prvu monografiju o njima, ne bih se mogla složiti s njezinim mišljenjem da još nitko nije sugerirao vrijeme nastanka te pojave. Po mom sudu za takvu njezinu procjenu postoje tri razloga. Prvo, autoricu Young nisu zanimala pitanja postanka pa se i nije toliko usredotočila na njih i na istraživače koji su to pokušali učiniti. Drugo, rijetko se autori odvažuju krenuti u vode njima stranih jezika, pogotovo tako malih kakav je hrvatski ili pak srpski (po onoj staroj — *Slavica non leguntur*⁷⁹). Zbog toga i ne začuđuje što Young smatra da još nitko nije ponudio svoje mišljenje o vremenu podrijetla ove pojave. Učinilo je to više autora, no njihova mišljenja o podrijetlu virdžine autorici nisu poznata, što pokazuje i popis literature na kraju njezine knjige. Treći bi razlog takvoj njezinoj procjeni moglo biti to što je A. Young istraživala područje Albanije kojim su se, osim u posljednje vrijeme, manje bavili etnolozi, a više putnici, geografi i misionari koji su se ograničavali na dokumentiranje slučajeva i poneki opis, ali ne i na interpretaciju.

Mogli bismo se zapitati: Zbog čega ovo dvoje autora o istraživanju virdžina ima takvo mišljenje i je li uopće moguće donijeti konačan sud o toj pojavi? Jer, nisu li i razni autori, baveći se njome, smatrali da su ju upravo oni valjano interpretirali, kao što sad čini i Kaser (1994:60), podastirući svoja rješenja uz naglasak na početku članka da će ... *predstaviti novu interpretaciju pojave?* O svemu tome bit će riječi u poglavlju 4.3.2.

Dio odgovora na postavljeno pitanje, možda čak ključ, mogli bismo naći u sličnoj tvrdnji etnologa Tatomira Vukanovića, koji smatra da je *pojava virdžina veoma složena i u pogledu na lične pobude koje odvođe takve devojkje u celibat i u pogledu na njeno poreklo i ulogu u narodnom životu. Kad se to ima u vidu, sasvim je razumljivo što ta pojava nije još bila predmet proučavanja; još se*

⁷⁷ U oba citata autoričin izraz *documentation* preveden je kao dokazni materijal. Treba reći da etnologija nije uvijek u prilici računati na pisane izvore — na dokumentiranu povijest. Ona kao znanost tek rijetko raspolaze (točno datiranim) pisanim izvorima kojima se tako obilno služi, primjerice, povijesna znanost. Zbog toga se etnologija mora utjecati posrednim metodičkim sredstvima, kao što je slučaj i s arheologijom.

⁷⁸ Prema autorici tada ih je u Albaniji bilo stotinjak. 2009. godine umrla je pretposljednja crnogorska virdžina, a danas je u Crnoj Gori živa još samo poznata virdžina Stana Cerović.

⁷⁹ Iz te konstatacije valja izdvojiti dva strana autora — kulturnog antropologa R. Grémauxa i povjesničara K. Kasera. Problem nepristupačnosti »malih« jezika prisutan je i kod albanškog jezika.

prikuplja građa i čeka etnolog koji će rešiti problem virdžina (Vukanović 1961:79).

Činjenica je da se i prije i poslije Vukanovićevog članka iz 1961. godine nemali broj etnologa bavio temom virdžine. Bilo bi zanimljivo utvrditi bi li Vukanovića i njegove postavljene kriterije mogli zadovoljiti radovi koji su uslijedili nakon njega. A ti kriteriji, nema sumnje, bili su vrlo visoki kad je taj crnogorski etnolog mogao izjaviti da *ta pojava nije još bila predmetom proučavanja*, a ipak u pripadajućoj bilješci ispisati petnaestak bibliografskih jedinica tada vodećih etnologa koji su se bavili temom virdžine (Vukanović 1961:79). Očito su za njega glagoli *proučavati* i *riješiti* sinonimi. Bi li se Vukanović zadovoljio novim interpretacijama? Je li uopće moguće, kako on to formulira, riješiti problem virdžina? A problem, kako ga sam raščlanjuje, sastoji se za njega od tri dijela: pobudâ za takav čin, podrijetla pojave i njezine funkcije. Mogli bismo ustvrditi da su te dvije Vukanovićeve rečenice zbite, a bremenite značenjem i da sadrže svrhu, cilj i sva autorova očekivanja pri istraživanju jedne tako kompleksne pojave.

Vukanović zaključuje da se *još prikuplja građa*, dakle svjestan je da je potrebno prikupiti što više građe i što više svjedočanstava o toj *složenoj pojavi*. Izjavom da se *još čeka etnolog koji će rešiti problem virdžina* kao da se želi ograditi od stroge kritičke prosudbe čitatelja o vlastitoj uspješnosti pri tome zadatku, što na kraju izriječkom kaže: *Koliko smo mi uspeli u tome ovim radom, neka čitaoci ocene* (Vukanović 1961:79).

O složenosti teme virdžine svjedoči interpretativni pokušaj njemačkog etnologa, afrikanista i kulturnog povjesničara Hermanna Baumanna u knjizi *Das doppelte Geschlecht — Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos* (1955:352). Autor je svoje obimno djelo posvetio, kako se izrazio, istraživanju fenomena biseksualnosti u obredu i u mitu (kulturnih promjena spola, biseksualnih duša i biseksualnih božanstava itd.) u koje je uvrstio i pojavu virdžine kojom se inače nije bavio. Zbog toga na karti svijeta na kojoj je prikazana obredna (stalna) promjena spola možemo pod brojem 40 naći malu oazu, jedinu izdvojenu cjelinu na području Europe, koja se odnosi na *Serbokroaten und Albaner*, kako se 1955. godine izrazio Baumann.

Zanimljiv je razlog zbog kojeg je taj autor na svojoj karti izdvojio samo taj mali prostor u čitavoj Europi. On je vidljiv u značenjem nabitaj rečenici: *Konačno neka bude i na to upozoreno da i u Europi, usprkos vladajućem kršćanstvu, sve do najnovijega vremena postoji obredna promjena spola iako, razumljivo, ne više u kulturnom smislu* (Baumann 1955:38). Tu se autor ograđuje utvrdivši

europskom moru praznoga prostora bila bi tada činjenica da je u čitavoj Europi jedino na izdvojenom zapadnobalkanskom prostoru poznat institucionalizirani oblik u muško preodjevenih žena s društveno priznatim, čak i cijenjenim muškim socijalnim statusom. To izdvajanje ne bi se tada odnosilo na nekadašnju pretpostavljenu, a onda izgubljenu kulturnu funkciju virdžine nego na njezinu funkciju prisutnu do novijih, pa i najnovijih vremena, o kojoj će u knjizi biti dovoljno riječi.

Činjenica da se dvoje vrsnih etnologa koje Vukanović u tekstu spominje — Marijana Gušić i Mirko Barjaktarović vratilo istoj temi nakon niza godina, oboje nakon dva desetljeća (a Gušić čak s vlastitom oprečnom interpretacijom!), svjedoči o kompleksnosti teme koja iziskuje mnogo etnološkog znanja i iskustva. Promotrimo stoga njihove nedoumice, pa i međusobna suprotstavljanja.

4.2. Dva odabrana autora — dvije oprečne interpretacije

Odabrala sam dvoje autora, Marijanu Gušić i Mirka Barjaktarovića, kao primjer dvaju oprečnih tumačenja, k tome i kao autore koji su se u više navrata, nakon dugog razdoblja, vraćali temi virdžina polemizirajući jedan s drugim. Učinila sam to kako bismo upoznali dva sasvim oprečna tumačenja i kako bi se na njima mogao slijediti dugotrajan put koji oba autora prevaljuju tijekom vlastite interpretacije i u dugom nizu godina — i jedan i drugi njome su se višekratno bavili, Barjaktarović nakon 17, a Gušić nakon 28 godina, a onda ponovno nakon gotovo pola stoljeća. I ta činjenica govori o kompleksnosti, intrigantnosti i posebnosti teme.

* * *

Već 1930. godine dobivamo od Marijane Gušić⁸² njezinu vlastitu građu, ali i interpretaciju pojave kojom se ovdje bavimo. Zanimljivo je da se nakon tog članka, čak dvadeset i osam godina kasnije (1958.), a onda i nakon 44 godine (1974.), u svojim istraživanjima vratila istoj temi što govori da joj je bila posebno intrigantna. Autorica je poznavala djela drugih autora koji su se njome bavili. S druge strane, i njezina su istraživanja prilično često citirali i njima se služili.

Autorica nas upoznaje sa sedamdesetpetogodišnjom *ostajnicom* Milicom Mikaš Karadžić, u selu Paležu na Drobnjačkim jezerima u Crnoj Gori, koju je osobno upoznala, fotografirala ju i s njome razgovarala. Milici je, kako doznajemo, od rođenja bila namijenjena u društvu muška uloga jer joj je otac, prije nego što se rodila, *poginuo u boju ostavivši u kući dvije žene, majku i mladu*

⁸² Marijana Gušić, rođena von Heneberg (1901.—1987.), bila je etnologinja (obrazovanjem slavistica i povjesničarka), vrsna poznavateljica etnografskih, folklornih i povijesnih zbivanja u tradicijskoj kulturi južnih Slavena i predslavenskog stanovništva Balkanskoga poluotoka, a posebno se zanimala za etnogenetske i kulturne procese. Sa svojim suprugom, liječnikom i antropogeografom Branimirom Gušićem, obišla je naselja planinskih stočara većeg dijela Dinarida. Uz brojne druge aktivnosti, gotovo dva desetljeća bila je ravnateljica Etnografskog muzeja u Zagrebu.

ženu. M. Gušić izravno obrazlaže da do takve prakse dolazi (a takav je motiv i najčešći) *kad u kući pomru svi muškarci te porodici prijeti da izgine kako se... ne bi zatro rod, utrnulo ognjište, ugasila svijeća* (1930:198). Preostale dvije žene u kući prozvaše Milicu sinom nadjenuvši joj muški oblik njezina imena, Mikaš, i odrediše da ona bude muška glava u kući. Kao mlada išla je u vojsku. Odgojena kao muškarac, obavljala je samo muške poslove, slavila krsnu slavu, dočekivala goste, palila svijeću, vladajući se potpuno kao *čovjek-domaćin*, i svi su je u tome poštovali.

U tom svojem prvom članku autorica ističe da je *pojava da žena postaje nosilac roda i imena i da prema tomu prima muškaračke društvene obveze relikv patrijarhalnog društva* (1930:197).

Svoj drugi i treći članak o toj temi (1958. i 1974.) Marijana Gušić piše nakon čak 28 odnosno 44 godine. Očito, tada se samo dotaknula ključnog pitanja na koje je sada, *nakon dugogodišnjeg rada prvenstveno na materijalnom inventaru dinarske kulturne zone* (1974:55), željela dati detaljniji odgovor *ne mogavši više opravdati ono svoje negdašnje mišljenje*. Naime, tada se *povela za općim mišljenjem u Drobnojaku, da je Milica-Mikaš kao jedino posmrče iza svog oca postala »nosilac roda i imena«* izvukavši *nužni zaključak da je pojava ostajnice »relikv patrijarhalnog društva«* (1974:55).

Nije lako ukratko se osvrnuti na ta dva vrlo opširna članka pregnantna podacima i autoričinim dalekosežnim asocijacijama i zaključcima. Prvo što u oba članka zapažamo jest napor da pojavu smjesti prostorno (geografski), a potom da ju i vremenski odredi što, složiti ćemo se, nije baš lak zadatak. Drugo, tu je pokušaj autoričina sređivanja građe (iz literature i vlastitih terenskih istraživanja) i svrstavanja tabelija po određenim tipološkim varijantama, naime u tri različite kategorije. Želja za sređivanjem građe ogleda se i u tabličnom prikazu podataka (s podacima o imenu ostajnice, lokalitetu, godini rođenja, autoru odakle je crpljen podatak, godini potvrde pojave, tipološkoj kategoriji i rubrici s posebnom napomenom) te u prilaganju karte s naznačenih trideset i pet lokaliteta kako bi nam prostorna raširenost bila što zornija. Ipak, još jedanput treba naglasiti da uza sve autoričino nastojanje za preglednošću i sistematičnošću, čitanje tih tekstova iziskuje posebnu strpljivost i koncentraciju.⁸³

⁸³ M. Gušić obilje građe kojom raspolaže nastoji u člancima iz 1958. i 1974. sistematizirati i uokviriti određenim kriterijima. Čini mi se međutim da je u tom nastojanju autorica pretjerala i često stavljala sasvim jednak ili vrlo sličan sadržaj pod različite kategorizacije unutar mnoštva podjela i grupiranja: *tipološke varijante* (1974:270); *kriteriji odlučni za određivanje prave OV* (1974:274); *osnovni elementi; osnovni faktori; početni osnovni motivi; nekoliko kategorija; bitne crte* (1974:274); *elementi koji tvore bitni sadržaj u statusu virdžineše kao*

M. Gušić tipološki određuje tri kategorije ostajnice prema *društvenome položaju i funkciji*, kako ističe u članku iz 1958., ili *prema početnom impulsu po kojemu ženska jedinka društveno postaje muško*, kako je formulirano u članku iz 1974., no radi se zapravo o vrlo sličnoj podjeli, samo uz različite akcente.

Autoričina nastojanja u oba članka usmjerena su ponajprije na pitanje podrijetla, nastanka, korijena pojave. Promijenila je mišljenje iznijeto u članku iz 1930. — da je to relikv patrijarhalnog društva — i u idućem članku, dvadeset i osam godina poslije, ispravila smatrajući da nema dovoljno elemenata ni analogija kojima bismo pojavu mogli protumačiti *kao zakonitost patrijarhalnog društva u održavanju porodice i njenog produženja u muškoj lozi* (1958:56). Autorica je toga mišljenja prvenstveno zbog potpune odsutnosti te pojave u drugim, pa i ekstremno patrijarhalnim društvima, kod kojih se također nužno javlja potreba za produženjem roda i doma. Jer, riječ je o etnološkoj pojavi lociranoj *isključivo na područje Dinarskog planinskog sistema, a nije joj se našlo analogne usporedbe izvan dinarskog područja, ni u strogo patrijarhalnim društvenim strukturama, a ni u onim etničkim grupama koje stoje na ranijem stupnju društvenog razvoja* (1974:269).

Ta rečenica posrće pod bremenom značenja i zaključaka koje je autorica u nju zbilja. Naime, osim što u njoj izriče rasprostranjenost pojave, autorica negira postanak virdžine bilo u patrijarhalnom, bilo u matrijarhalnom društvu. Da pod sintagmom *raniji stupanj društvenog razvoja* autorica doista misli na matrijarhalno društvo, vidljivo je i iz rečenice u posljednjem odlomku istoga članka (1974:293) ... *pojavu naše OV⁸⁴ ne možemo protumačiti kao ostatak matrijarhata. Naime, na tom stupnju društvenog razvoja dominantna je uloga žene kao majke i roditeljice* (1974:293). Nema sumnje, iz tih dviju rečenica otkrivamo autoricu kao uvjerenu evolucionisticu. M. Gušić mišljenja je da treba *potražiti specifični put u rješavanju ovog pitanja. U ovom treba početi od samih živih primjera...* (1958:58).

Osim što tu pojavu ne nalazi izvan geografski ograničenog prostora, dinarskog planinskog sustava, autorica ističe da je ne nalazi ni u ranijim pisanim vijestima što, svjesna je, *ne isključuje njeno ranije postojanje, jer je sve do naših*

društvene pojave (1974:274); *varijante prema društvenom položaju i funkciji* (1958:55); *tipološke varijante prema početnom impulsu* (1974:270). I to otežava čitanje članaka pa stječemo dojam da neka pitanja, u pretjeranoj želji za »matematičkim« raščlanjivanjem, nisu doradana. No, s obzirom na već istaknutu tešku i mučnu zadaću odgonetanja podrijetla te pojave koju si je postavila M. Gušić, tome se ne treba čuditi.

⁸⁴ To je kratica koju autorica upotrebljava za Ostajnicu Virdžinu.

dana oblast Dinarskih planina zadržala tradicijske vrijednosti u agrafičnom mediju usmene predaje (1974:269-270). Ona također utvrđuje da se ta pojava podjednako javlja u sve tri vjere i da su bez obzira na etničku pripadnost pojedinosti u toj pojavi istovjetne.

Autorica pojavu žene-muškarca tumači kao *survival nekih nama danas još malo poznatih društvenih odnosa iz onih vremena, kad je ovakav akt imao svoje puno opravdanje* (1958:59). Smještajući je u paleomediteranska vremena tumači je, izrazila bih to kovanicom — »pra-funkcionalistički«. Kaže kako *mora da je nastala u sredini koja ju je normativno (iako agrafično) izdvojila kao svoju vlastitu instituciju, dakle kao posljedicu svojih specifičnih potreba* (1958:59). Autorica se dakle ne slaže s onim autorima koji ju vide kao novinu i novotariju nastalu kao odraz potrebe današnjeg vremena, kao odraz ekonomskih potreba suvremenog društva. Naprotiv, mišljenja je da se *ta pojava ne može smatrati slučajnom ili novijom društvenom manifestacijom... kad je ta pojava toliko osebujna, osamljena i teška po posljedicama koje sa sobom povlači za jedinku, bilo da je dužnost prihvaćena svojevoljno ili nametnuta izvana. Ona nosi u sebi oznake izrazite društvene norme, te mora da je nastala u sredini, koja ju je normativno (iako agrafično) izdvojila kao svoju vlastitu instituciju, dakle kao posljedicu svojih specifičnih društvenih potreba. Samo ovako kao određena institucija uloga žene s izvanrednim dužnostima i pravima mogla je imati svoje društveno opravdanje i funkciju, pa je jedinki, podvrgnutoj ovom činu davala mogućnost pozitivnog izživljavanja. Bez ovog izrazito normativnog, odnosno institutivnog okvira mi ovu pojavu u njenom današnjem vidu ne bismo mogli ni razumjeti ni protumačiti* (1958:59).

Iz svega je očito da pojavu tobelije autorica smatra prežitkom nekadašnje čvrsto definirane, normirane institucije s tada svojstvenom joj funkcijom i društvenom opravdanošću, koja je do nas i našega vremena stigla i očuvala se u reduciranom, reliktnom obliku, gubeći prvotnu funkciju i društvenu ulogu o kojoj po preostalim osnovnim značajkama možemo tek nagađati i rekonstruirati je. Zbog toga autorica preispituje osnovne značajke koje bi se mogle pronaći u primjerima posljednjih stotinjak godina, a kojima bi bilo moguće donekle iznaći praoblik i društveni sadržaj nekadašnje institucije. Autorica tako izdvaja ove, prema njoj, osnovne značajke: 1) institucija predstavlja doživotnu obavezu, zavjet, vjerojatno s početnim religioznim motivom; 2) institucija je vezana uz tabu virginитета; 3) institucija je vezana uz politički tabu ličnosti sa slobodom kretanja koja se posvuda dočekuje kao milogost; 4) povlastice su ovoga čina društvena sloboda, nošenje oružja u ratu i lovu, ali i kao vidni znak odličja.

Očito je međutim da su ti zaključci izvedeni na temelju nedostatnih argumenata: *ovo [nas] sve navodi da institut s ovim sadržajem tražimo u onom kulturnom supstratu, kad je na obalama Sredozemnog mora postojalo društvo, koje je čin κόρη-virgo izdvajalo iz reda običnih žena pa i muškaraca, i davalo mu određeni, zapravo kulturni zadatak. To nas dovodi do pojave žena svećenica i proročica, te do ženskih božanstava* (1958:59-60). Osim nedovoljno postupna slijeda u zaključivanju, čitaoca može zasmetati i činjenica da mu autorica ne daje mogućnost provjere podataka. Naime, M. Gušić poziva se na neke podatke kao na gotove činjenice ne podastirući izvor iz kojeg ih crpi. Stoga se ti zaključci mogu smatrati zanimljivima, pa i privlačnima, ali tek pretpostavkama, nagađanjima, a ne znanstveno utemeljenim spoznajama. Konačno, to potvrđuje i autoričina kasnija dijametralno suprotna interpretacija.

Unutar takvih širokopoteznih zaključaka M. Gušić odmah naglašava da se kulturna funkcija ostajnice mora izdvojiti iz kulta prednjoazijske Magnae mater u *kojem kultu erotska egzaltacija dosiže obe krajnosti* (1958:60). Nasuprot tome, kod »naše« institucije ona naglašava upravo *motiv virginитета* kao bitan atribut tobelije.

M. Gušić nalazi društveno izdvajanje κόρη-virgo u mediteranskom svijetu, dotično paleomediteranskom praliku božanstva Partenosa koji u Egeji iz minojskog naslijeđa ulazi u mitologiju helensko-rimskog Panteona. Atributi Atene Partenos, ističe M. Gušić, svojstveni su još u helensko doba mediteranskom krugu — virginitet, besporodičnost, muško sudjelovanje na agori i na bojnopolju, ali i ženska vještina u obradi tekstila te atribucija masline. Sabiranje pak masline, čiji je genocentar upravo na obalama Mediterana, izrazito je ženska djelatnost, vrlo važna u prehrani i privredi onoga društva koje je zbog toga i moglo izdvojiti kult ženskog božanstva i simbol masline te *službu žene svećenice u kultu pret-helenskog božanstva Atene Partenos* (1958:60). Autorica ističe važnu ulogu koju je u Egeji minojske epohe imala svećenica u obredima, naročito u nama još ne sasvim poznatome kultu Atene Partenos. Ona naglašava ugled i društvena prava koja su u svome visokom rangu uživale svećenice i proročice, ali i skromne neimenovane kore i hijerodule uključene u život bogatih i moćnih svetišta. Šteta je što ni ovdje autorica ne navodi izvore iz kojih je crpila podatke, ne dajući tako čitaocu mogućnost provjere i kritike izvora. Kao jedno takvo svetište navodi se Dodona u sjevernom Epiru čiji se povlašteni stanovnici zbog svojih starinskih obreda još u Strabonovo vrijeme Helenima čine stranima. U Dodoni uz kult Zeusa, kojega Herodot naziva Pelazgikos, postoji korelat ženskog božanstva, du-

plicitet kulta koji (M. Gušić citira ovdje mišljenje Jamesa Frazera) svjedoči o preslojavanju ranijeg etničkog i kulturnog, ovdje paleomediteranskog sloja.

Na temelju tih izleta u paleomediteranski i helenski svijet⁸⁵ M. Gušić izravno tvrdi da ona *osamljenu pojavu kore-virdžin centralnih Dinarida tumači kao posljednji survival ženskog kulta, dotično žene svećenice, proročice ili naprosto kore i hijerodule paleomediteranskih svetišta, od kojih je Dodona u ovom kraju sigurno imala dugi i trajni utjecaj ... i već u klasično doba značila produženje arhaičnih tradicija* (1958:61).

Važno je istaknuti da autorica ostatke religioznih elemenata nalazi u adaptaciji naziva tobelij, unesenog s Osmanlijama, prema tursko-arapskom, s islamskim činom *tawbe*, »pokajanje«, što ... *ukazuje na to, da tu još možda postoji, mada sasvim rezidualno, trag nekog religioznog motiva, povezanog s doživotnim zavjetom, iako je sadržaj tog zavjeta posve izgubljen* (1958:58). U nazivu *virdžin, verdžin, virdžina, virdžineša*, ističe dalje, sačuvan je pak tabu virginитета, a naziv *cura*, koji nalazimo kod Kuča u Crnoj Gori, najbliži je praobliku, kore, kore-verdžin. Tako autorica i s pomoću naziva za tu instituciju pokušava doprijeti do njezinih korijena, nalazeći pak u nazivu *ostajnica* samo odraz imperativa patrijarhalnog roda, a ostale nazive, kako vidimo, želi dovesti u vezu s nekadašnjim religioznim motivom povezanim s doživotnim zavjetom, iako je sadržaj tog zavjeta sasvim izgubljen.

Autorica smatra da se iz Epira, Dračkog i Skadarskog primorja, iz tih otvorenih krajeva, institucija *kore-virdžin* sve više povlačila u zabačene, izolirane, planinske krajeve koji već u klasično doba postaju utočište za prastare društvene i kulturne ostatke. Nadalje, *s izmjenom društvene strukture, nekadašnja institucija sve je više gubila od svog prvotnog sadržaja, pa i od onog društvenog zadatka, koji ju je nekad izazvao i opravdao. U veoma zabačenom, polunomadskom ekstremno-patrijarhalnom društvu dinarskih stočara, institucija kore-virdžin zadobila je svoje posljednje rezidualne oblike, od kojih varijanta a) još čuva tragove negdašnje visoke društvene funkcije, dok je varijanta b) posve podlegla patrijarhalnom režimu. Ona se zadržala u najužem porodičnom krugu, preuzevši teški zadatak domaćina u ekonomici, koja je u posljednja dva tisućljeća u stalnom uzmicanju pred novim proizvodnim oblicima. To je doista samo »ostajnica«*,

⁸⁵ Tumačenje virdžine kao paleomediteranskog prežitka uklapa se u ostale primjere M. Gušić koja u tu kategoriju ubraja i neke druge pojave kojima se bavila — zvonoliku žensku suknju, neke elemente u gradnji kamenih kuća, ženska božanstva i njihove svećenice, mit-ske elemente kao što su zmija, izvor-voda, golubica itd.

na kojoj leže preteške dužnosti i koja u svojim kasnijim godinama postaje onakvo nesretno biće, kakvo nalazimo u ličnom susretu s tim ženama (1958:62).

Tumačenje podrijetla pojave virdžine M. Gušić posebno je zanimljivo jer u svojem radu razmatra ovu pojavu u svjetlu kako matrijarhata tako i patrijarhata. Autorica naime kroz dugi niz godina mijenja mišljenje o njezinu postanku. U članku iz 1958. godine to izričito naglašava: *Kad sam god. 1928. ispitivala slučaj ostajnice Milice-Mikaš Karadžić, povel sam se za općim mišljenjem u Drobnya-ku, da je Milica-Mikaš kao jedino posmrče iza svog oca postala »nosilac roda i imena« s nužnim zaključkom, da je pojava ostajnice »relikt patrijarhalnog društva«. Danas nakon dugogodišnjeg rada, prvenstveno na materijalnom inventaru dinarske kulturne zone, ne mogu više opravdati ovo svoje negdašnje mišljenje.* (Gušić 1958:55). U svome trećem članku M. Gušić ponovno se osvrće na prethodni članak i kaže: *... pojavu naše ostajnice-virdžine ne možemo protumačiti kao ostatak matrijarhata. Naime, na tom stupnju društvenog razvoja dominantna je uloga žene kao majke i roditeljice* (Gušić 1974:293).

Pa i te korjenite promjene mišljenja o virdžini kao odrazu matrijarhatskog ili pak patrijarhatskog društva pokazuju da tu pojavu ne bi trebalo tumačiti unutar širokopoteznih zaključaka nepotkrijepljenih izvorima. Ako i zanemarimo tumačenje nastanka tobelije bilo iz patrijarhata ili matrijarhata, treba reći da M. Gušić tobeliju vidi kao ostatak, *survival iz pradavnih, nekih nama danas još malo poznatih društvenih odnosa* (1958:59 i 61) i svakako kao instituciju čiju prisutnost u današnjem vremenu treba tumačiti kao sačuvani relikt.

U tome se njezino tumačenje bitno razlikuje od onoga za kakvo se zalaže Mirko Barjaktarović.

* * *

Mirko Barjaktarović⁸⁶ posvetio je virdžinama dva priloga između kojih je, kao i kod M. Gušić, velik vremenski razmak. Barjaktarović se nakon punih 17 godina vratio temi koja ga je ponovno zainteresirala i za koju je smatrao da opet ima nešto o njoj reći.

Najvredniji i najcjelovitiji primjer virdžine koji donosi, a za koji sam kaže da ga je posebno proučavao, nesumnjivo je tobelija Drko Memić iz Gusinja u Cr-

⁸⁶ Mirko Barjaktarović (1912.—2005.) poznati je crnogorski etnolog koji je studirao na Filozofskom fakultetu u Skoplju i diplomirao etnologiju na Filozofskom fakultetu u Beogradu kod ondašnjih najboljih etnologa akademika T. Đorđevića i J. Erdeljanovića. Predavao je na fakultetima u Podgorici i Beogradu, neko je vrijeme radio u Etnografskom muzeju, a jedno desetljeće bio i ravnatelj Etnografskog instituta SANU. Po širini zahvata i raznovrsnosti tema kojima se bavio, profesora Barjaktarovića znanstvena javnost svrstava u «etnološke enciklopediste».

noj Gori s kojom je autor dugo razgovarao i susretao se s njom i s ljudima iz njezine okolice. Iz tog se prikaza može dobiti iznimno dobar uvid u motive i pogled na svijet te virdžine, u ekonomske odnose i u odnos sredine prema njoj. Kao posebnu vrijednost treba naglasiti i njezin vlastiti komentar uz motive, odluke, položaj, ali i motive drugih tobelija za koje je znala da postoje.

Barjaktarović u članku iz 1948. godine rezimira svoje dojmove zaključujući: 1) ova dinarska pojava nema nikakve veze s grčkim mitskim »ženskim narodom«, amazonkama; 2) tobelije nemaju nikakve veze s rimskim vestalkama; 3) može se samo nagađati da je ova pojava nastala u izvjesnom društvu zbog teškog položaja žene; 4) ovu pojavu nije moguće izvoditi iz daleke starine i objašnjavati je kao kakav ostatak matrijarhata ili slično, jer ovo nije ni neka opće poznata ni tako stara pojava. Konačno, nakon što je odbacio sve nabrojene i još neke mogućnosti, smatra da je *razlog nastajanju ove pojave ili običaja prvenstveno ekonomski: da se sačuva imanje i kuća kao izvjesna cjelina (makar to bilo i za jednu generaciju), te da se održe i zadrže kultovi koji se gaje prema precima, kući i zemlji* (1948:351). Time se Barjaktarović pridružuje autorima koji prvenstveno ekonomskim razlozima tumače nastanak i svrhu te pojave.

Već u uvodu svoga drugog članka o tobelijama autor kaže da se *vraća još jednom na tu uistinu zanimljivu pojavu* (1965—1966:273). Nama je taj povratak istoj temi nakon gotovo dva desetljeća važan ponajprije zbog više prostora posvećenoga tumačenju toga fenomena te zbog fotografije na kojoj možemo vidjeti i usporediti istu tobeliju, Hiru Ljuš, sedamnaest godina poslije. Nažalost, Barjaktarović nam nije mogao priložiti fotografiju Drke Memića jer je u međuvremenu, deset godina prije objave članka (1956.) umro.

Nakon prikaza tobelija s kojima se sam susreo ili o kojima je čuo na terenu, autor sažima svoje misli i ponovno pokušava analizirati tu pojavu. To čini opsežnije nego u prvom članku, no u cjelini zastupa slično motrište.

Rezimirajući zaključke drugih autora o toj pojavi (T. Đorđevića, M. Gušić, T. Vukanovića, E. Čabeja, M. Filipovića), pokušava istaknuti neke njezine značajne elemente kako bi nakon toga *iznio još jedno, novo gledanje i objašnjenje geneze i održavanja tobelija* (1965—1966:283). Autor po drugi put izričito naglašava da je njegovo tumačenje novo (1965—1966:281, 283) i da se ne oslanja *ni na jedno od dosada izrečenih mišljenja* (1965—1966:281). Barjaktarović ističe općepoznatu činjenicu da se u plemenskom društvu Albanaca i Crnogoraca smatralo obaveznim i prirodnim žrtvovati se za zajednicu i njezin ugled i čast, žrtvovati se za druge. U slučaju tobelija, nastavlja autor, one se žrtvuju za dobrobit onih kojima je njihova pomoć potrebna, a to su obično nejak braća. To

znači da se treba žrtvovati za muškarce, koji su u plemenskim zajednicama balkanskih naroda imali veću cenu (od devojaka) i bili ideal svake porodice i kuće, a braća ponos i skoro kult sestara. Za žensko dete u plemenskome društvu bila je osobita nežnost i kao počast ako bi ga roditelji oslovili sa sine (1965—1966:284). Barjaktarović ističe da je na takvu vrstu žrtve društvo gledalo s odobravanjem kao na lijepo i dobro djelo i cijenilo je pa je time motiv za postajanje tobelijom bio ojačan.

Koliko se takav izbor smatrao opravdanim govori i to što se čak i zaručnik, ako bi ga zaručnica napustila i postala virdžinom, ne bi uvrijedio i to bi se odobrilo. No, možemo vidjeti iz konteksta kojim autor nastavlja da je on svjestan da ova žrtva često i nije bila velika žrtva u društvu u kojemu je život udate žene bio pun obaveza i veoma težak i gdje je žena bespogovorno potčinjena ne samo mužu već i celoj njegovoj porodici. Ne rađa li decu, ili ako rađa samo žensku decu, držalo se da je ona za to kriva (1965—1966:284). Barjaktarović ističe da je taj loš položaj žene u braku, a onda zbog toga moguće odbijanje braka koji je mogao za ženu biti »patnja i mučenje«, ipak samo okolnost koja je olakšavala stvaranje i održavanje ovakve pojave (1965—1966:284, bilješka 31).

U zaključku Barjaktarović odlučno odbacuje mišljenje autora koji tu pojavu shvaćaju kao kakav relikv, »fossil«, i izvodi je iz realnih uslova i konkretnih potreba i pogleda jednoga društva i mentaliteta koji su stvorili i održavali jednu ekonomski i društveno opravdanu pojavu, koja ne mora biti nikakav fossil. Jer, ona se javila i živi onde i onamo gde su se sustigli pogodni uslovi za njeno postojanje. A to su veća cena muške dece u jednome društvu, teži položaj žene u tome društvu, te zahtev toga društva i gotovost njegovih pojedinaca, članova rodovskih kolektiva, da se žrtvuju ne samo za svoju rodovsko-plemensku zajednicu već i za pojedinog člana njenog. U ovome slučaju za najbližeg (ali muškog) srodnika. Zato je tobelija prvenstveno porodična, kućevna ustanova (1965—1966:285).

Autor pojavu tobelija tumači kao odraz specifičnih uslova života balkanskog rodovsko-plemenskog uređenja, kao odraz potreba određenoga društva, načina života i mentaliteta, a njezin nastanak objašnjava nerazvijenim ekonomskim prilikama, odgovarajućim potrebama proizvodnje i psihologijom ljudi (1965—1966:285). Muške radne obaveze i društvenu funkciju, kako kaže, djevojci je nametnula proizvodna potreba. U tom svjetlu vidi autor nastanak virdžina te završava dvjema indikativnim rečenicama: *Otuda je celibat kod njih posledica, a nikako uzrok same pojave. I, to nije nikakav fossil već sasvim realna i prisutna pojava i do našeg vremena* (1965—1966:285). Umjesto da se govori o pre-

žitku, Barjaktarović se suprotstavlja mišljenjem o *realnoj i prisutnoj pojavi i do našeg vremena* (1965—1966:285) koja je preuzela određenu ekonomsku funkciju, želeći naglasiti da je protiv mišljenja koja pojavu virdžine tumače kao sačuvani relikv, tradiciju ispražnjenu od smisla, ali koja se uspjela sačuvati do današnjega vremena. Naprotiv, za njega je virdžina pojava koja je nastala kao odgovor na potrebe današnjih prilika i današnjega vremena izražavajući se šezdesetih godina prošloga stoljeća etnološkim prezentom.

Barjaktarović, naime, poriče vjerodostojnost teze o virdžini kao prežitku, no vremenski ne određuje pobliže sintagme »današnje prilike« i »današnja vremena«. Autor ima potpuno pravo kad celibat smatra posljedicom, a ne uzrokom same pojave, očito ciljajući na zaključke M. Gušić, koju u članku i spominje.

Ipak, tražiti samo ekonomsku pozadinu u tumačenju postajanja tobelijom mislim da je nepotpuno i šturo. U razmišljanjima, a i u rječniku toga autora, stječe se dojam o snažnom materijalističko-marksističkom utjecaju prisutnom i u njegovu širem etnološkom pristupu.

4.3. Binarna opozicija: matrijarhat/patrijarhat

Osnovni binarni par o kojem će biti riječi u ovoj knjizi, matrijarhat/patrijarhat, ujedno je osnovna opozicija za čiji se jedan član opredijelilo više autora koji su proučavali pojavu virdžine. Nije zanemariv broj autora koji su nastojali odrediti podrijetlo virdžine ili pak samo kratko o tome izrekli svoje mišljenje. U prethodnom smo poglavlju upoznali dva dijametralno suprotna pogleda na podrijetlo virdžine dvoje autora: kao survivala, prastarog kulturnog prežitka i kao novije pojave nastale kao odgovor na potrebe »današnjih prilika i današnjega vremena«.

Sada se valja usredotočiti na opreku u okviru shvaćanja virdžine kao: odraza matrijarhata odnosno odraza patrijarhata.

4.3.1. *Virdžina kao odraz matrijarhata*

U sklopu interpretacije pojave virdžine kao odraza matrijarhata prvo ćemo se pozabaviti izvođenjem njezina podrijetla, koje je ujedno i najprisutnije — zavodljivim izvođenjem geneze virdžina od Ilira i njihovim pretpostavljenim matrijarhalnim elementima života.

Izvođenje geneze virdžina od Ilira Arthura Haberlandta (1917:131) ujedno je prvi pokušaj određivanja podrijetla te pojave. Taj bečki etnolog služi se terenskim podacima Mary E. Durham (1909.) i Ernesta Cozzija (1912.); njegovo je razmatranje o podrijetlu virdžina oprezno (kad kaže: *vrlo je vjerojatno*), ali se ipak usuđuje postaviti tezu s kojom će se kasnije mnogi sroditi i složiti ... *da se tu radi o običaju koji se ponovno pojavio iz predilirske prošlosti, kojim je klasična predodžba »virdžine« mogla biti prenesena u vladajuće pleme kraljice Teute* (1917:131).

Pet godina poslije još jedan istraživač, njemački etnolog, Georg Buschan, dovodi virdžine u vezu s Ilirima pozivajući se na poznato Varronovo svjedočanstvo u kojemu se ističu radine žene Ilira, samostalnost ilirskih djevojaka koje idu bez pratnje, uživaju velike slobode, čak smiju imati djecu, a Varron ih naziva

VIRGINES. Buschan dovodi u vezu te Varronove *virgines* s našim virdžinama, kako kaže, *sogeannte VIRGENS* (1922:598).

Grčki i rimski povjesničari uočavaju neobično samostalan i privilegiran položaj žena kod (iliriziranih) Liburna na sjevernom dijelu Jadrana: njihovo slobodno vladanje, zajedničko ručavanje muškaraca i žena, hijeroduliju — podavanje strancima, srodstvo i podrijetlo od zajedničkog pretka po ženskoj, majčinoj nasljednoj lozi, matrilokalnost, potpunu neovisnost od muškarca gdje nema traga onoj kasnijoj rimskoj muževljevoj *potestas* ne samo nad ženom, nego ni nad djecom itd. »Ginekokracijom« kod Liburna bavilo se više znanstvenika (Mate Suić, Géza Alföldy, Milan Budimir, Aleksandar Stipčević, John Wilkes i neki drugi) koji su ustanovili izrazitu konzervativnu crtu u liburnskom etnosu koji je uspio sačuvati povlašteni položaj žene iz predindoeuropskih vremena kad je, prema mišljenju akademika M. Suića, *matrijarhat bio stvarnost na većem dijelu Mediterana* (Suić 1962-1963: 54).⁸⁷ Ne ulazeći u objašnjavanje valjanosti ili neprikladnosti pojedinih termina, pojmova i njihove povijesne utemeljenosti, osobito pojma *matrijarhat*, treba reći da je Suić smatrao da je od nekadašnjeg matrijarhata ostao slobodan položaj žene koja je i dalje imala znatnog udjela u privređivanju, a kod liburnskih pirata koje su njihove ekspedicije često i dugo odvlačile iz domova, žene su nerijetko bile i čuvarice ognjišta i glave obitelji. I Šime Batović, još jedan hrvatski arheolog, ukazuje na tragove matrijarhata u raznim njegovim predilirskim oblicima i to naročito kod već spomenutih Liburna koji se prema njemu manifestira do danas u obliku egzogamije, kuvade, avunkulata, matrilokalnog braka, podjele rada itd. *Ti odlomci upotrijebili su se kao potpora vjerovanju da Liburni predstavljaju nekakav ostatak ne-Indoeuroljana među Ilirima, iako vladavina kraljice Teute među južnim Ilirima navodi na zaključak da su, barem u politici, žene igrale vodeću ulogu među Ilirima* (Wilkes 2001:251). Tu se već krećemo na južnijim dijelovima istočne obale Jadrana koji su zemljopisno bliži našoj pojavi virdžine i onima koji su vladavinu kraljice Teute koristili kao dodatni argument svojoj teoriji o njezinu ilirskom postanju.

U tom kontekstu zanimljiva su razmišljanja Milenka Filipovića: *Vrlo je privlačno pretpostaviti da je uloga žena vođa možda naslijeđena iz ranije povijesti, naročito zato što su Iliri kao najstariji stanovnici zapadne polovice ovog područja imali kraljice kao i zato što su žene u pojedinim plemenima imale slobodniji položaj nego što je bio slučaj drugdje. Međutim, trenutno nemamo osnove na temelju koje bismo »tragove« ranijih društvenih sustava tražili ili raspoznali u po-*

⁸⁷ Usp. malo dalje njegovo nakon tri desetljeća promijenjeno mišljenje.

javi žena seoskih vođa (1982:69). Ipak, u jednom svom ranijem radu taj autor, nijednom rečenicom ne potkrijepivši sljedeći zaključak, izrijekom ustanovljuje: »Virgina je bilo i kod starih Ilira« (1961:142).

Petar Vlahović u prikazu Ilira u knjizi *Narodi i etničke zajednice sveta* usputno spominje i našu pojavu kad utvrđuje da *ilirskom nasleđu verovatno pripada i običaj zavetovanja devojaka (u porodicama gde nije bilo muške dece) da još za jednu generaciju u muškom odelu simbolično nastave kult doma i porodice* (1974:152).

I u članku kanadskog povjesničara Waldemara Heckela pronašla sam poveznicu s našom pojavom kod Ilira istočne strane Jadrana. Heckel donosi svjedočanstvo o Kynnani, poduzetnoj, ratnički raspoloženoj i ratnički uvježbanoj ilirskoj djevojci koja nas načas može podsjetiti i na naše virdžine, a čija je *ratnička priroda* podsjetila autora na *ambicioznu kraljicu Teutu*. Stoga je Heckelov članak već na prvi pogled zaplijenio moju pažnju ne samo privlačnim naslovom, »Kynnane the Illyrian«, nego i tekstom kojim ga započinje: *Jedna od najromantičnijih i najtragičnijih ličnosti povijesti Diadochoiaca bila je Kynnane (Kynna), ponekad zvana »Ilirka«, kći Filipa II. Makedonskog i Audate Eurydike. Njezinu ličnost najbolje sažima J. G. Droysen: Imala je divlju ilirsku krv svoje majke; sudjelovala je u ratu; pustolovine i ratni pohodi prčinjali su joj užitak, a više je puta osobno sudjelovala u borbi; u jednom je ratu protiv Ilira vlastitom rukom ubila njihovu kraljicu i poduzela snažan prodor među neprijatelje* (Heckel 1983/4:193). (...) *Malo je znano o njezinoj mladosti, osim da je bila podučena umijeću ratovanja na ilirski način. Osim toga u kasnim 340.-ima pratila je Filipa u ilirskom ratnom pohodu za vrijeme kojega je vlastitom rukom ubila barbarsku kraljicu (Polyainos, VIII, 60). Njezina ratnička priroda priziva nam sliku ambiciozne kraljice Teute ili Birkenne koju je ratoborni Pir (Pyrrhos), razumije se, pretpostavljao svojim profinjenijim ženama, posebice Sirakužanki Lanassi* (Heckel 1983/4:193 i 194).

Vjerujem da bi autorima koji su zastupali izvođenje podrijetla virdžina od Ilira (pogotovo oni koji su tu pojavu povezivali s pretpostavljenim slobodnijim i privilegiranim položajem ilirske žene, a kojima je ilirska kraljica Teuta bila dodatna potvrda) bila poslastica svjedočanstvo pod brojem 80 o virdžini zvanoj Jerko iz Risana, starog Rhiziniuma, gradića kraj Boke kotorske koji se smatra jednim od najstarijih u Dalmaciji i koji je po svoj prilici bio kraljičino sjedište. Na isti bi se način moglo zaključivati o podrijetlu virdžine na temelju svjedočanstva iz Meduna blizu Podgorice (broj 38). Kao i Risan, i to je ojkonom s ilirskim

supstratom (tvrđava Meteon/Medeon). Takvih toponima na ovome području ima još mnogo.

U matrijarhatsko izvođenje podrijetla virdžina, i to upravo kod Ilira, također spominjući kraljicu Teutu, uklapa se M. Gavazzi⁸⁸ koji navodi, kako kaže, povijesno potvrđene pojave matrijarhata kod starih Ilira: *Pored svih ovakvih vidnih i dominantnih izražaja baštinjenog patrijarhata, mogu se među južnim Slavenima naći tragovi koji bi upućivali na matrijarhat. Kao takav ističe se rado npr. neredak pojav u Crnogoraca gdje žena, ne samo nosi sama ekonomski i kućni život u potpunosti, kao i obradbu zemlje, veliki dio brige oko stoke, bavljenje dječom i kućanstvom, pa i mnogim tehnološkim poslovima, nego u izvjesnim slučajevima zauzima potpuno položaj muškarca, pače i ima njegova javna prava, geste pa čak i mušku odjeću i opremu. Takav je npr. slučaj Milice Mikaš Karadžić koja je nosila mušku nošnju i oružje i uopće reprezentirala svoju kuću kao muškarac. Smiju li se te pojave tumačiti kao rijetki izražaji matrijarhata i matrijarhatskog mentaliteta i pozivati se pri tome na srodne pojave npr. u Arbanasa, pa onda napose i na historijski potvrđene pojave matrijarhata kod starih Ilira, gdje ima čak potvrđenih pojava ginekokracije (vladanja žene, Teuta), pa dalje na slične matrijarhatske pojave u tragovima kojih ima i dalje po Mediteranu u prošlosti kao zgodnih izuzetaka od čistoga patrijarhatskog režima nastalih silom prilika, nije još posve jasno* (citirano iz vlastitih bilježaka s predavanja i iz studentskih skripata s predavanja ranijih godina⁸⁹).

U svojim je predavanjima Gavazzi spominjao temu virdžine i u kontekstu nekih drugih pojava za koje je pretpostavljao⁹⁰ da bi mogle biti matrijarhatsko-ga podrijetla (npr. uloga ujaka, muške babinje/kuvada itd.): *Pored svih ovakvih pojava prastarog baštinjenog patrijarhata, mogu se među južnim Slavenima naći i neki tragovi koji kao da upućuju na elemente matrijarhata.*

⁸⁸ Milovan Gavazzi (1895.—1992.) utemeljitelj je etnološkog znanstvenog rada kao i nastave etnologije na Filozofskom fakultetu u Zagrebu na Katedri za etnologiju gdje je predavao gotovo do svoje 90. godine. Bavio se poviješću etnologije, praslavenskom etnografskom baštinom, hrvatskom tradicijskom kulturom i kulturom drugih slavenskih naroda te ostalih europskih i izvanoeuropskih naroda i kultura. Uz nastavni i znanstveni rad pokrenuo je izdavačku i filmsku djelatnost te je započeo i etnološku kartografiju. Dobitnik je *Herderove nagrade* 1970. godine. Autor je niza knjiga, studija i članaka. Godišnja nagrada i nagrada za životno djelo Hrvatskog etnološkog društva koja se dodjeljuje za iznimna postignuća u etnologiji nazvana je njegovim imenom (preuzeto i skraćeno iz hrvatske Wikipedije http://hr.wikipedia.org/wiki/Milovan_Gavazzi).

⁸⁹ Riječ je o Gavazzijevim predavanjima u okviru kolegija »Južni Slaveni« na Odsjeku za etnologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu.

⁹⁰ To se vidi i po jezičnoj konstrukciji kad kaže »kao da upućuju na elemente matrijarhata«.

Osim toga, Gavazzi dalje, nažalost ne upućujući na izvore i bez pobližega pojašnjenja, kaže da ... *takvih primjera [virdžina] ima i iz Hercegovine, navodno i iz zagorske Dalmacije* (citat iz predavanja).

Ni u nešto opširnijoj enciklopedijskoj natuknici o etnografskom pregledu Crne Gore (1942:119) Gavazzi nije izostavio tu pojavu te je i ondje uputio na mogućnost povezivanja s tragovima matrijarhata: *Ipak, ima primjera, da su položaj i uloga žene u krugu njene uže zajednice bili katkada dosta odlučni, i to u slučajevima jače izraženih individualiteta i značajeva pojedinih žena. To bi se moglo povezati s razmjerno ne malim brojem vrlo značajnih žena samica, t.j. takvih, koje su ostale kao jedini odvjetak svoje obitelji, pa kao takve preuzimaju ne samo zastupanje roda, brigu da se ne utrne krsna svijeca i sl., nego često nose i mušku odjeću i pušku, a okolina im daje s vremenom i muško ime kao nadimak, pače, imale su u nekim slučajevima pristup u muško vijeće i glas u njemu, kao Milica-Mikaš Karadžić u Drobñjacima. Ta pojava žene-muškarice, koja je poznata i u Arbanasa (tombelije, tako zvane i u Kuča), pokušava se dovesti u vezu s poznatim povijesnim slučajevima istaknutih žena u tim krajevima (vladavica, usp. Teutu). U tim, kao i u nekim drugim pojavama, naslućuju neki tragove matrijarhata* (Gavazzi 1942:119). Mislim da i ovdje glagol *naslućivati* ne pokazuje tvrdnju nego samo pretpostavku. No i neodređena zamjenica *neki* pokazuje da se Gavazzi ograđuje od takvih nesigurnih pretpostavki, a svoju ne izlaže.

U knjizi *Vrela i sudbine narodnih tradicija* (1978:25) Gavazzi također raspravlja o *teškom pitanju koje se postavlja u novije vrijeme... pitanju matrijarhata*, no vidljivo je da pritom kritički objektivno uočava dvije ključne stvari: prvo, da je matrijarhat »rastezljiv« izraz čije značenje nije uvijek jednako i precizno i drugo, da *interpretacije koje nastoje dokazati tadašnje prevladavanje »matrijarhata« uzimaju u obzir samo odabrana kulturna dobra (dok se druga, koja bi tu tezu opovrgavala, ne uzimaju u obzir)* (Gavazzi 1978:25). Konačno, i samo stavljanje pojma matrijarhat pod navodne znakove pokazuje da matrijarhat prihvaća uz priličnu zadržku.

Treba osvijestiti da je nesporazum oko ovog tako upitnog pojma izrastao iz dvaju pojmova koji se često nisu međusobno lučili: matrijarhata kao pretpostavljenog ranog stupnja društvenog razvoja i matrilinarnosti, pojma za koji se smatralo da predstavlja trag takvog društvenog uređenja. No ta dva pojma većina antropologa danas razlikuje — u matrilinarnosti se materijalna i simbolička dobra nasljeđuju/prenose po ženskoj silaznoj liniji, dotično kroz ženske članove, ali ne nužno (k) ženskim članovima. U tome je osnovna razlika prema matrijarhatu, u kojemu bi žena trebala imati moć i vlast.

I neki su drugi znanstvenici na pitanje matrijarhata i na njegovu povijesnu zbiljnost u ono doba gledali s manje skeptičnosti nego što se na to pitanje gleda danas. Zanimljivo je da je arheolog akademik M. Suić, kolega i blizak suradnik M. Gavazzija, na simpoziju posvećenome pokojnom M. Gavazziju u povodu stote obljetnice njegova rođenja (*Hrvatska etnologija u europskome kontekstu*, Zagreb, 28.-29. rujna 1995.) odbacio svoju tezu o nekada postojećem matrijarhatu. U arhivu Odsjeka za etnologiju i kulturnu antropologiju postoji o tome magnetofonska vrpca i s nje prenesen zapis.

U spomenutoj knjizi M. Gavazzi dalje ističe kako neki autori *dokazuju da je u ono doba*⁹¹ *kod Slavena vladao u najmanju ruku prijelazni stadij od matrijarhata patrijarhatu i zaključuje da ... ta nastojanja nisu mogla pokolebati ili oboriti dosadašnji nazor o prevladavanju muškarca u ondašnjem slavenskom društvu i obitelji. Ako su u još davnijoj prošlosti kod Praslavena (Protoslavena, kako se mogu označiti preci davnih Slavena u indoevropskoj zajednici) i prevladavali elementi »matrijarhata«, to ne mora značiti da je tako bilo oko pet stoljeća kasnije, u doba prije razlaza Slavena iz pradomovine. Život i kultura starih Slavena toga stadija odražava se upravo u brojnim tradicijama recentnoga doba Slavena, pouzdano dokazanim kao davnim slavenskima (pače u reliktima izuzetno dobro očuvanima i nakon neko 1500 godina). A na tom se temelju mogu izvoditi pouzdanim zaključci (Gavazzi 1978:25).*

Nakon tih razmišljanja o mogućem postojanju matrijarhata (ili prijelaza matrijarhata u patrijarhat) kod Slavena prije razlaza slavenske zajednice treba reći da moguće naznake matrijarhata u to doba, pa onda i njihova prenošenja u ove južnije krajeve, čak kad bi to tko i želio pretpostaviti, nemamo temeljem čega povezivati s našom pojavom zavjetovanih djevojaka — virdžina. Jer, kako to da pojave tobelije, osim kod južnih Slavena, nema ama baš nigdje kod ostalih Slavena — zapadnih i istočnih, pa niti u svih južnih Slavena?

Za razliku od Gavazzija, koji svoja razmišljanja, kako smo vidjeli, donosi uz dobru dozu rezerve, etnologinja Andromaqi Gjergji iz Tirane, kako ćemo vidjeti, s nemalom sigurnošću izvodi toliko skliske, nedefinirane i nesigurne pojmove kao što su matrijarhat ili amazonke. Navodim čitav taj odlomak (koji sam prevela iz engleskog izdanja albanskog izvornika) kao primjer krajnje pojednostavljenog pristupa tumačenju podrijetla virdžina: *Društveni fenomen virdžine čini se da je survival s genetičkom vezom s amazonkama, ženama ratnicama u matrijarhatsko doba primitivnoga društva. Kasnije, kad su žene počele gubiti prava koja imaju muškarci u društvu, neke žene-virdžine odlučile su »živjeti kao muškarci«*,

⁹¹ Radi se o Slavenima prije razlaza slavenske zajednice.

preuzimajući neke izvanjske karakteristike muškaraca. Neke etnografske pojave koje često susrećemo u ranije spomenutim područjima,⁹² kao što su ratnički duh, snažno sudjelovanje žena u ratu, u kojemu su se često isticale po hrabrosti, te uloga žena kao posrednika pri mirenju kod plemenskih svada i sukoba različitih vrsta, bez sumnje su povezane s tom tradicijom žena ratnica. Kao matrijarhalni trag, tema žena ratnica, amazonki i prema tome i virdžina, uvijek je privlačio pažnju istraživača, a o toj se temi kontinuirano raspravlja (Gjergji 1963.).

Spomenut ću ovdje još jedan primjer izvođenja podrijetla virdžine — onaj T. Vukanovića, jer on u sebi objedinjuje i pojam survivala i matrijarhata (dotično prijelaza matrijarhata u patrijarhat), a k tome, kao i u gornjem primjeru, uključuje amazonke: *Pojava virdžine kod savremenih balkanskih naroda vodi poreklo iz prastarih vremena. ... Njena geneza se temelji na pojavi Amazonki i delije devojke ili žene ratnika. ... Pojava virdžina nije specifično balkanska ili dinarska pojava. Pre svega, ona ima veze s legendarnim Amazonkama. Otuda imamo kod balkanskih naroda — Arbanasa, Srba, Turaka i Cigana — još prave žive pojedinačne virdžine, kao žive svedoke nekadašnjeg drukčijeg društvenog uređenja i pogleda (Vukanović 1961:98-99). Ova je pojava ostala da živi petrificirana kao prastari društveni fosil u patrijarhalnim skupinama na Balkanskom poluostrvu, stvarajući razne tipove i vrste, koji u primarnoj fazi počivaju na prelazu iz matrijarhata u patrijarhat kada je žena počela gubiti vodeću ulogu u kući i društvu, odnosno u domaćinstvu i etničkoj skupini, plemenu i narodu (Vukanović 1961:100).*

Vukanović je očito također zalutao u mitske dimenzije amazonki, izravno ih povezujući s našim virdžinama, a pojavu virdžine vidi kao odraz, prasluku nekadašnjeg (matrijarhatskog!) društvenog uređenja, ranijeg stupnja razvoja u tijeku pravocrtne kulturne evolucije. Vukanović virdžinu ne smatra specifično balkanskom ili dinarskom pojavom, dakle ne smatra ju endemskom. Taj primjer, da rezimiramo, na zgusnut način objedinjuje autorovo opredjeljenje za survival/prežitak, tradiciju ispražnjenu od smisla, društveni fosil koji je preživio i zadržao se u takvom obliku iz prošlih vremena do danas. Ujedno, vidljivo je, Vukanović se snažno opredjeljuje za matrijarhat, jednu od članica spomenutih binarnih opozicija od kojih smo krenuli na početku poglavlja.

* * *

U ovom smo poglavlju, dakle, raspravljali o pokušaju izvođenja podrijetla virdžine iz matrijarhata. Autori koji su tu pojavu pokušavali tumačiti iz matrijarhatskih naznaka kao survival/prežitak željeli su ju uklopiti, kako smo vidjeli, u

⁹² Autorica osim Albanije spominje Crnu Goru i Bosnu i Hercegovinu.

neki od stadija kulturnog razvitka, jednolinijske kulturne evolucije, tražeći i navodeći upravo one potvrde koje bi mogle ići u prilog unaprijed stvorenim, teorijski iskonstruiranim obrascima kulturnoga razvoja.

O jalovosti takvog jednolinijskog evolucionizma sažeto govori ovaj prikaz pretpostavljenog razvoja obitelji: *Čak i tamo gdje je pokušao primijeniti logičke kriterije, Morgan je pogriješio. Primjerice, razvoj obiteljske organizacije tumačio je kao razvoj od promiskuiteta preko grupnog braka, matrilinearnog pa patrilinearnog klana sve do monogamije. Premda postoji malo dokaza koji bi pokazali da je neki znani narod prihvatio promiskuitet ili grupni brak, zasigurno postoje ostali oblici društva. Međutim, oni nisu povezani s određenim tehnološkim stupnjevima razvoja, kako je to postavio Morgan. Budući da ustroj obitelji i kućanstva ima važnu ulogu u gospodarstvu, odgoju djece i međuljudskim odnosima, većina antropologa danas smatra da su mijene unutar obitelji i kućanstva rezultat složenih prilagodbi ekonomskim i društvenim okolnostima. Evolucija ustroja obitelji i kućanstva, stoga, zbiva se u smislu sve boljih prilagodbi specifičnim lokalnim situacijama, a ne kao otkriće novih i sve boljih oblika koji se onda šire po cijelom svijetu* (Beals, Hoijer, Beals 1977:615).

I pitanje podrijetla virdžina ne bi trebalo stavljati u nekakve zamišljene, pretpostavljene stadije razvoja društva i obitelji jer su takva nagađanja sasvim neegzaktna, proizvoljna i zato neplodna. Ona su samo evolucionističke spekulacije koje se vrlo lako daju prilagoditi i »navući« na unaprijed stvorenu hipotezu o ovakvu ili onakvu podrijetlu tobelije.

Mišljenja sam da upravo virdžine nude sasvim drukčije shvaćanje i da ih možemo smatrati školskim primjerom malo prije spomenutih pojmova kompleksne adaptacije mnoštvu ekonomskih i društvenih faktora, adaptacije posebnim lokalnim uvjetima života, pojmova koje su u kontekstu kritike pretpostavljenog razvoja obitelji spomenuli Beals, Hoijer i Beals.

Držim stoga da je obilježje virdžine kao jedinstvene, endemske pojave zapadnobalkanskoga dinarskog područja posljedica takvih posebnih, lokalnih prilika i da zbog toga tako strši kao sasvim izdvojena pojava.⁹³ Virdžina uskače kao institucija koja je u određenom trenutku upravo u takvom specifičnom obliku bila potrebna i bila u mogućnosti adaptirati se toj, u citatu upravo istaknutoj, posebnoj lokalnoj situaciji (*adaptation to particular local situation*) postajući unikatnim fenomenom. Upravo je to obilježje izdvojenosti, endemske ograničenosti na relativno malen geografski prostor glavni razlog što za istraživanje te pojave nije moguće primijeniti (klasičnu) etnokartografsku tehniku, o čemu je već bilo govora.

⁹³ Malo prije vidjeli smo kako Vukanović, primjerice, drži da pojava virdžine nije specifično balkanska ili dinarska pojava i da ima veze ponajprije s legendarnim amazonkama.

Ne pristajem uz spekulacije i izvođenja autora koji endemičnost naše pojave tumače kao ostatak koji je »preživio« i koji se ovdje našao pa »strši«, došavši iz nekog drugog društvenog uređenja u kojemu je imao svoje opravdanje, iz ranijeg evolucijskog stadija. Po mome sudu posebnost, »stršanje« te pojave, njezinu unikatnost ne samo u europskim nego i u svjetskim okvirima, ne treba držati reliktom i »praslikom« nekadašnjega drukčijeg položaja žene koji je do naših dana preživio sačuvavši se u tome obliku pa i obličju, doduše kao tradicija ispražnjena od (prvotnog) smisla.

Posve mi je strano mišljenje T. Vukanovića da je *virdžina živi svjedok nekadašnjeg drugačijeg društvenog uređenja i pogleda* (Vukanović 1961:99) te da je *ova pojava ostala živjeti petrificirana u patrijarhalnim skupinama na Balkanskom poluostrvu kao prastari društveni fosil* (Vukanović 1961:100). Upravo obratno: smatram da virdžina ne samo što nije prežitak nego da je ta institucija nastala baš onda i tek onda kad je bila potrebna, kad je zadobila, kao jedna od društvenih karika, upravo tu i takvu specifičnu »spasilačku« ulogu i sasvim određenju, nadasve važnu i konkretnu funkciju u zabačenoj plemenskoj sredini dinarskih stočara. No, o tome će još biti govora.

4.3.2. *Virdžina kao odraz patrijarhata*

Nakon tumačenja pojave virdžine kao ostatka i praslike iz davnih matrijarhatskih vremena u kojemu bi pojava tobelije imala svoje opravdanje, nakon zanimljivih, ali nedovoljno uvjerljivih pokušaja dovođenja virdžina u vezu s tobože matrijarhatskim poveznica kod više autora, treba se odmaknuti od matrijarhata i krenuti ne samo obratnim smjerom — prema patrijarhatu, nego i određenijim putem.

Prije no što u ovom, a i u sljedećim poglavljima, ponudim svoje viđenje, željela bih izložiti tumačenje Karla Kasera (u članku iz 1994. godine — »Die Mannfrau in den patriarchalen Gesellschaften des Balkans und der Mythos vom Matriarchat«). U kasnijoj ću diskusiji⁹⁴ pokušati objasniti zašto smatram suviše nediferenciranim i pojednostavljenim njegov model balkanskoga patrijarhalnog sustava s, kako kaže, ključnim elementom patrilinearnosti⁹⁵ kojim objašnjava tu pojavu.⁹⁶

⁹⁴ Ugodnu i konstruktivnu diskusiju vodili smo autor i ja tijekom simpozija »Triplex Confinium (1500—1800) ekohistorija« u Zadru 2000. godine.

⁹⁵ Patrilinearnost podrazumijeva nasljeđivanje i upravljanje imovinom po muškoj silaznoj liniji pri čemu su žene isključene iz nasljedstva.

⁹⁶ *Patrilinearität... das Kernelement des Balkanischen patriarchalen Systems* (Kaser 1994:72).

Kaser posebno naglašava da će *predstaviti novu interpretaciju pojave*,⁹⁷ utvrđujući na kraju članka: *Postojanje virdžine vrlo logično dade se protumačiti postojećim patrijarhalnim odnosima*⁹⁸ te, konačno, da je *jasno da je posljedica patrijarhata*.⁹⁹

Autor je u svojem članku vrsno uspio iznijeti razloge za postajanje virdžinom te uklopiti pojavu virdžine u mrežu patrijarhalnih odnosa. Ipak, nameće se dojam da pojavu virdžine nije moguće svesti na uopćeni zajednički nazivnik balkanskog patrijarhata i patrilinearnosti. Naime, koliko se plošno bez regionalnih i intraregionalnih razlika govori o patrijarhalizmu na Balkanu¹⁰⁰ te koliko je upravo jedan poseban tip patrijarhalnog društva njegova osebujna varijanta koja plijeni pažnju i maštu stranih etnologa pa se pogrešno uopćuje kao tipičan oblik za cijeli Balkan, pokazala je Jasna Čapo Žmegač u članku »Pogled izvana: Hrvatska i model 'balkanske obitelji'«,¹⁰¹ ustvrdivši da se *čini posve jasnim da kad navedeni autori opisuju patrijarhalizam na Balkanu oni zapravo govore o plemenskom patrijarhalizmu jednoga užega balkanskoga područja. Drugim riječima oni ekstrapoliraju jedan tip — dinarski, plemenski, i prezentiraju ga kao tipičan i prevladavajući tip patrijarhalizma (s njegovim ključnim elementom — balkanskom obitelji) i na užemu i na širemu (uključujući i Hrvatsku) balkanskom području* (1996:107).

Tu se, dakle, samo jedan tip patrijarhalizma, upravo specifični dinarski, plemenski tip, želi prikazati imanentnim i na užem i na širem balkanskom području, a onda se jednoobrazno pokušava prenositi i na područja koja mu ne pripadaju. Zanimljivo je uz to spomenuti posljedicu takva konstruiranja »unimodela« (posljedicu koju je autorica, nazvavši ju tako, uočila i razradila u svojem članku) u shvaćanju i tumačenju rata u bivšoj Jugoslaviji, ovdje izloženu dvjema rečenicama: *U svjetlu tih istraživanja nastoji se objasniti navodno specifični način ra-*

⁹⁷ ... wird eine Neuinterpretation des Phänomens vorgestellt werden (Kaser 1994:60).

⁹⁸ Die Existenz einer Mannfrau lässt sich also sehr logisch aus den bestehenden patriarchalen Verhältnissen erklären (Kaser 1994:77).

⁹⁹ ... eine Folge des Patriarchats, das ist eindeutig (Kaser 1994:77).

¹⁰⁰ Karl Kaser i suradnici na projektu »Balkanska obitelj« patrijarhalizam *definiraju kao cjelokupni socijalni sustav, paradigmu, ili vrednotu koja je upisana u društvenu strukturu. Nastaje uslijed spolne i dobne hijerarhije, a obličje dobiva kroz patrilinearnost (materijalna i simbolička dobra nasljeđuju se po muškoj silaznoj liniji) i patrilokalnost (novi bračni par živi u kući muževljeva oca) i muški orijentirano običajno pravo* (Čapo Žmegač 1996:104).

¹⁰¹ Članak je kao znatno dopunjena verzija objavljen i u knjizi (ur. Renata Jambrešić Kirin, Tea Škokić) *Između roda i naroda. Etnološke i folklorističke studije*, Institut za etnologiju i folkloristiku i Centar za ženske studije, Biblioteka Nova etnografija, Zagreb, 2004.

tovanja u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini, pa ponekad i sam rat što je devedesetih izbio u bivšoj Jugoslaviji (Čapo Žmegač 1996:103) te na drugom mjestu: Patrijarhalizam i njegove vrednote postaju odgovarajuća metafora za objašnjenje kako se u medijima često navodilo »plemenskog« ili »barbarskog« rata u bivšoj Jugoslaviji, devijacije koja u zapadnoj civilizaciji nije zamisliva i nema usporedbi (Čapo Žmegač 1996:112).

Nije mi ovdje namjera prikazati Kaserovu sliku balkanskog patrijarhalnog društva i »balkanske obitelji« kao njegova ključnog elementa. Željela bih međutim istaknuti nekoliko paralela između prve i druge istraživačke teme koje sam uočila u Kaserovu znanstvenom postupku. *P r v a* je tema pogled na balkansko patrijarhalno društvo i »balkansku obitelj«. *D r u g a* se tema odnosi na Kaserovo bavljenje virdžinama.

Oštra dihotomija, pa i jaz između zapadne (odnosno zapadnoeuropske) civilizacije s jedne i balkanske civilizacije s druge strane, ponavlja se i uočljiva je i u Kaserovu razmatranju pitanja virdžina. Kao i u slučaju prve istraživane teme, unificirajućim načinom promišljanja, pojednostavljenim »pogledom izvana«, ¹⁰² suprotstavljen je europski patrijarhat s jedne i balkanski patrijarhalni sustav s druge strane. Smije li se pojavu virdžine tumačiti nediferenciranim pojmom balkanskog patrijarhalizma s patrilinarnošću kao njegovim ključnim elementom u opreci prema nedovoljno određenim i ponovno unificirajućim europskim patrijarhatom? *Jednako tako kako je institucija virdžine/čovjeka-žene jedinstvena u Europi, ne može se balkanski patrijarhalni sustav izjednačiti s europskim patrijarhatom.*¹⁰³

Autor se tu služi pojednostavljenom i zato neadekvatnom unificirajućom formulom kad zaključuje: postojanje institucije virdžine ~ njezino nepostojanje u Europi = balkanski patrijarhalni sustav ~ europski patrijarhat.

$\frac{\text{Postojanje institucije virdžine}}{\text{Nepostojanje institucije virdžine u Europi}} = \frac{\text{balkanski patrijarhalni sustav}}{\text{europski patrijarhat}}$
--

Osim toga uočljivo je da je i pojmovna konstrukcija u obje istraživačke teme sačinjena na identičan način. Kaser se, naime, u oba slučaja služi teorijskim modelom u kojemu je nadređeni, glavni pojam, popraćen podređenim, subordiniranim pojmom, ali upravo onim koji je ujedno njegova jezgra — ključni ele-

¹⁰² Usp. naslov članka J. Čapo Žmegač.

¹⁰³ *Ebenso wie die Institution der Mannfrau einzigartig in Europa, ist das balkanische patriarchale System mit dem europäischen Patriarchat nicht zu vergleichen* (Kaser 1994:72).

ment (*das Kernelement*). U razradi prve teme autor barata »balkanskim patrijarhalnim sustavom« i »balkanskom obitelji« kao njegovim ključnim elementom. U drugoj pak temi, u onoj o pojavi virdžine, osnovni je pojam ponovno »balkanski patrijarhalni sustav« praćen »patrilinarnošću« kao ključnim elementom.

Mogli bismo to ovako grafički prikazati:

BALKANSKI PATRIJARHALNI SUSTAV	
balkanska obitelj (ključni element)	patrilinarnost (ključni element)

Obje su konstrukcije zamišljene suviše apstraktno, kako će biti pokazano u poglavlju 4.4., bez prostornih ili vremenskih specifičnosti koje se pojavljuju u obliku adaptacije određenim lokalnim prilikama (o kojima teorijski progovaraju Beals, Hojjer, Beals — 1977:615¹⁰⁴). Upravo je endemsko obilježje virdžine posljedica takvih specifičnih lokalnih prilika koje uvjetuju nužnost »preuzimanja uloge« i adaptacije buduće virdžine čitavoj lepezi konkretnih, pa i društveno i povijesno novonastalih potreba obitelji i zajednice zbog čega je osobito cijenjena.

Kaser u svome članku donosi rasprostiranje pojave virdžine: sjeverna Albanija, Crna Gora, Kosovo, zapadna Srbija (Stari Ras i Stari Vlah), Bosna,¹⁰⁵ Hercegovina, Makedonija (Kaser 1994:61). Navodi i raširenost patrilinarnog sustava u 19. i 20. stoljeću: Albanija, Crna Gora, Kosovo, Makedonija, sjeverna Grčka, Srbija, zapadna i središnja Bugarska, Bosna i Hercegovina, dijelovi Hrvatske (Kaser 1994:73). Utvrđuje zatim da je taj sustav neprekinut do konca 20. stoljeća u sjevernoj Albaniji, na Kosovu i u dijelovima Makedonije (Kaser 1994:73).

U tom kontekstu izložit ću na temelju primjera Makedonije, zatim i Crne Gore, dodatne argumente koji pokazuju da nije dostatno tumačiti pojavu virdžine patrilinarnošću. Krenimo redom. Tatomir Vukanović ovako određuje okvir rasprostranjenosti virdžine: *severna Arbanija, Kosovsko-metohijska oblast, oblast Staroga Rasa i Staroga Vlaha u Srbiji, Hercegovina, Crna Gora, Bosna, Vojvodina*

¹⁰⁴ Usp. na str. 128-129.

¹⁰⁵ Autor pretpostavlja da je prisutnost virdžine u Bosni i Hercegovini potvrđena samo kod srpskog stanovništva (Kaser 1994:62). Naš je materijal pokazao da su u skupini građe utemeljene na pisanim izvorima od pet navedenih slučajeva u BiH tri muslimanska (virdžina broj 53 — Rabija/Ragib Čelebić iz Bijenja, broj 85 — Hasna Hamdaga iz Radanovića, broj 98 — »muslimanska djevojka« iz Gore), jedan srpski (virdžina broj 103 — Riša iz Bileće), dok se peti slučaj ne može sa sigurnošću odrediti (usp. bilj. 158). U doduše nesigurna tri primjera iz upitničke građe nalazimo tu pojavu kod muslimana (Gornji Višnjani kod Prozora, Jeleč kod Foče i Zurovići kod Gackog).

(*izumro običaj*) i *Makedonija* (Vukanović 1961:109). Usporedimo li taj citat s podacima na našoj Etnološkoj karti 2 (str. 54-55) uočiti ćemo da Vukanović opsegu raširenosti virdžine, uz Vojvodinu, dodaje još jedno veće i kompaktnije područje — Makedoniju. Taj prostor uopće ne nalazimo na daleko pouzdanijoj Etnološkoj karti 2 sačinjenoj na temelju pisanih izvora. Osim što nije moguće sa sigurnošću utvrditi da je usamljeni primjer u južnoj Makedoniji koji donosi Vukanović doista virdžina (broj 53), na Etnološkoj karti 2 nećemo naći potvrde o tobelijama na tom prostoru, a k tome, primjeri s Etnološke karte 1 sasvim su kratki i nepouzdana (većinu je napisao samo jedan ispitivač) ili se pak odnose na odgovore koji se spominju samo kao primjeri u sjećanju kazivača — *denes toga nema, samo kot predanie, se spominuvat kako bilo nekad, vo prikazni*.¹⁰⁶

Ako je patrilinearnost (koja je, prema Kaseru, i danas neprekinuta u sjevernoj Albaniji, Kosovu i dijelovima Makedonije) jezgri pojam kojim se tumači postojanje virdžina, kako to da u Makedoniji virdžine ne nalazimo u većem (i vjerodostojnijem) broju? Osim toga, ako autor tumači virdžinu pomoću patrilinearnosti, kako to da je u Crnoj Gori (za razliku od Makedonije koju, uz Albaniju i Kosovo, ističe kao prostor s i danas neprekinutom patrilinearnošću) ta pojava vrlo snažno zastupljena? Upravo je Crnu Goru — i to ne samo njezin granični dio s Albanijom!¹⁰⁷ — potrebno istaknuti kao prostor u kojem su virdžine vrlo poznate i snažno zastupljene, a Kaser to područje svrstava tek pod zajednički pojam *preostalih krajeva i gradova gdje patrilinearno ili bilinearno poimane stoje jedno uz drugo* (Kaser 1994:73)? Jedino se u Albaniji¹⁰⁸ i Crnoj Gori i danas još mogu naći virdžine: Stana Cerović,¹⁰⁹ posljednja crnogorska virdžina, i Stanica Marinković¹¹⁰ koja je umrla 2009. godine. Obje su živjele/žive na sjeveru Crne Gore — u njezinom planinskom dijelu daleko od crnogorsko-albanske granice. Pa i dodatna činjenica da je ta pojava, osim u području koje graniči s Albanijom, raširenija u Brdima, sjevernom dijelu Crne Gore gdje je plemensko obilježje prisutnije¹¹¹ — a što zrcale obje naše etnološke karte — govori u prilog istome zaključku.

¹⁰⁶ Usp. u tablici na str. 43.

¹⁰⁷ U graničnom dijelu Crne Gore s Albanijom ima naime mnogo sela s albanskim stanovništvom (Hoti, Gruda, Zatrijebač, Koči itd., sve sela gdje nalazimo mnogo svjedočanstava o virdžinama) na prostoru tzv. šire Malšije, povijesno-zemljopisne regije sjeverne Albanije i istočne Crne Gore.

¹⁰⁸ U Albaniji zasigurno i danas postoji najveći broj virdžina — nekoliko desetaka.

¹⁰⁹ U poglavljima 2.1. i 5 pod brojem 101.

¹¹⁰ U poglavljima 2.1. i 5 pod brojem 54.

¹¹¹ Na tom području zatekli smo posljednje dvije crnogorske virdžine.

O svemu tome više u sljedećem poglavlju, koje završava zaključnim mislima (str. 164-172) potaknutima Kaserovom argumentacijom iznesenom u ovom poglavlju.

4.4. Prema rješenju drugim putem

4.4.1. *Specifičan tip patrijarhalnog poretka*

Uzbudljivo je nastaviti kretati se smjerom patrijarhata, ali poči tragom njegova specifičnog tipa — plemenskog patrijarhalizma, osobito na uže zacrtanom prostoru, području koje smo nazvali nuklearnim.

Neka to prvo bude na temelju poveznice između virdžine i jedne druge institucije svojstvene ovom društvu — krvne osvete.

Već smo utvrdili da je virdžina tradicija koja uskače kao običajno-pravna dosjetka u trenutku nefunkcioniranja društvenoga sustava — poljuljane ekonomske i društvene ravnoteže. Individualna je žrtva tada neznatan danak tomu cilju. Uz mnoštvo funkcija u okviru imperativa muškosti, virdžina nastupa kao društveni korektiv i onda kada djevojka odbije momka kojemu su je obećali, i to često i prije rođenja. Postavši virdžinom, ona »spašava« situaciju te svojim činom uspostavlja narušeni red, poništavajući krvnu osvetu koja bi nastala zbog njezina odbijanja. U tom kontekstu treba naglasiti da virdžina zasigurno ima izrazito naglašenu funkciju održavanja i uspostavljanja poljuljane ekonomske i socijalne ravnoteže, kao što to, konačno, ima i krvna osвета koja se, začudo, nije dovodila s virdžinom u vezu, iako u mnogočemu imaju ključne dodirne točke.

U plemenskom društvu i krvna osвета i virdžina institucije su običajnoga prava koje ne samo što izrazito ispravljaju narušenu ravnotežu u društvu, nego se upravo opiru njegovu izumiranju. Svojom sveprisutnošću i prilagodljivošću zadacima koje na sebe uzima, virdžina je pomoć u trenucima kada je to nužno za opstanak zajednice. Zbog toga ona sigurno, treba ponovno istaknuti, ne nosi obilježje nekog usputnog, manje važnog prežitka koji se tko zna na koji način tu našao i uspio u takvome obliku održati (kako je bilo prikazano u prošlom poglavlju) nego je, kao i krvna osвета, institucija koja je važan sastavni dio tog plemenskog društva i koja ima vitalnu funkciju važne karike zadužene za njegovo pravilno funkcioniranje.

Kod krvne osvete ravnoteža se ponovno uspostavlja kad se ubije ubojicu ili kojeg drugog člana njegove plemenske zajednice čime se jasno pokazuje da se njezine članove ne može nekažnjeno ubijati. I krvna osveta i virdžina institucije su plemenskoga društva koje se opiru njegovu izumiranju i koje se uklapaju u naglašeni pojam jedinstva plemena s kolektivnom odgovornošću, ali i kolektivnom zaštitom. Krvna osveta institucija je gentilnog uređenja koja nastaje upravo u uvjetima tog društvenog uređenja, a s njime i nestaje. Ona je strana bilo kakvu utjecaju države i njezinih zakona. Tome je pogodovala izoliranost teško pristupačnih krajeva, uvijek na »rubu svijeta i događaja«, do kojih čak i u doba političkih i državnih promjena nisu u većoj mjeri dopirali novine i pozitivno pravo.¹¹²

U mnogim elementima, dakle, krvna osveta ima zajedničkih točaka s pojavom virdžine, a obje su institucije običajnog prava. Krvna osveta, kako je zgrovito tumači M. Filipović, *posljedica je složenog sklopa pravnih, moralnih i religijskih shvaćanja koja imaju u svojoj osnovi zatvorenu kućnu privredu, nerazvijenost razmjene, kulturnu zaostalost i nedostatak autoriteta koji bi mogao osigurati poštovanje ličnosti, časti i imovine drugog bratstva ili roda. (...) Krvna osveta bila je nužan regulator odnosa između rodovsko-plemenskih zajednica koje nisu bile potčinjene većim političkim organizacijama, dovoljno jakim da bi bile u mogućnosti zaštititi ličnost, čast i imovinu svojih članova* (Filipović 1962:438).

I kod funkcioniranja pojave virdžine, što je moguće vidjeti na konkretnim primjerima, izražen je element izoliranosti i potpune neovisnosti o većim političkim organizacijama, dotično o državnoj vlasti i njezinom pozitivnom pravu. Ono nema utjecaja na ovu sredinu s vlastitim običajnim pravom kojoj su krvna osveta, pa i virdžina, itekako potrebiti kao važni regulatori društvenih odnosa.¹¹³

Krvnu osvetu i virdžinu moguće je povezati i na temelju činjenice da su virdžine djelomice bile posljedica brojnih krvnih osveta koje su istrijebile velik broj muškaraca čime se smanjivala ne samo radna nego i ratna snaga, obrambena moć zajednice. Pri osjetnijem nedostatku muških članova, ubijenih u ratovima ili krvnim osvetama, virdžine nastupaju kao muškarci. Jer, *u požaru rasplamsale krvne osvete nestaju slabije, prorijedene rodovske grupe. Nosioци krvne osvete su muškarci, gdje njih nema ubijene nema tko da sveti, ostaviti poginulog rođa-*

¹¹² Klasičan je primjer takvog slabog ili neznatnog utjecaja države na relativno izolirana područja krvna osveta na Siciliji ili na Sardiniji, a na Siciliji ili u Kalabrijii »države u državi«, sicilijske ili kalabreške mafije, koju čak i danas talijanski državni aparat teško kontrolira.

¹¹³ Iznošenje u etnološkom prezentu ne odnosi se, naravno, na znatno izmijenjene prilike u današnjoj društvenoj zbilji, pogotovo kod virdžina u gradskim sredinama.

ka neosvećenog grijeh je i na ovom i na onom svijetu. Duša poginulog neće se »posvetiti«, njegovi srodnici nijesu izvršili obavezu koja se drži za svetinju, rodovska grupa kojoj poginuli pripada izopštena je stoga iz društva. Ženski pripadnici ove grupe stupaju onda namjesto muških, i u obliku tobelijia preuzimaju na sebe obavezu da svete svoje neosvećene srodnike (Stojanović 1976:41).

Nakon izloženih objedinjenih razmišljanja o krvnoj osveti i virdžini kao dvjema institucijama plemenskoga društva koje nastaju u okviru toga društva te koje se opiru njegovu izumiranju, ne bismo smjeli ostati na pokušaju izvođenja pojave virdžine iz uopćenih, nedovoljno definiranih pojmova kao što su patrijarhat ili, što je još jalovije — matrijarhat. Tobelijiu, smatram, prvenstveno treba promatrati kao integralnu pojavu sasvim specifičnoga tipa patrijarhalnog sustava, osobitog plemenskog uređenja, plemenskog tipa patrijarhata kakav ovdje nalazimo, a koji je u doba kad na temelju pisanih svjedočanstava bilježimo postojanje virdžina, dakle od početka 19. stoljeća, sigurno bio sastavnim dijelom uređenja na tom dinarskom području.

Taj dinarski plemenski patrijarhalni tip na tom području koje stoji kao kakva usamljena točkica u okružju golemog korpusa patrijarhalnih društvenih odnosa na koje nailazimo ne samo u Europi, izdvaja se iz ostalih zemljopisnih prostora svojom jedinstvenošću. Pri raspravama o pripadnosti virdžine bilo matrijarhatu bilo patrijarhatu nije se, po mom sudu, uopće vodila briga o mogućim posebnostima i lokalnim specifičnostima u kojima je takav patrijarhat zaživio. I matrijarhat i patrijarhat razmatrali su se kao neke date, u svijesti istraživača gotovo kanonske, uniformne, stereotipne zatvorene plohe koje stoje jedna nasuprot drugoj, a između njih stoji istraživač koji odlučuje na koji paravan smjestiti sliku o nastanku virdžine.

Držim da u takvim naporima pri tumačenju podrijetla virdžine ti pojmovi sami po sebi nemaju prvorazrednu važnost. Ako se već želimo opredijeliti i uhvatiti za jedan od tih globalnih, općih pojmova (već smo isključili matrijarhat kao čimbenik koji bi bio relevantan za postanak tobelijie), smatram da bismo tada (a zašto to ne prikazati i vizualno?) gore spomenute plohe koje stoje jedna nasuprot drugoj trebali položiti, odbacivši jednu, a pojam patrijarhata predočiti samo kao horizontalnu plohu, podlogu, plodno tlo iz kojega mogu, a i ne moraju, niknuti različite specifičnosti koje određuju ne samo obličje nego i samu srž i pretpostavku nastanka pojave kakva je naša virdžina. U tom smislu, smatram, njezina se geneza uklapa u ranije spomenute misli Bealove, Hoijera i Bealsa (1977:615).

Na temelju pojavljivanja virdžina kao endemskoga fenomena unutar ograničenog prostora i lokalnih uvjeta patrijarhalnog života dijela dinarskoga prostora, vidjet ćemo da se ono podudara upravo s jednim posebno okarakteriziranim tipom patrijarhata. Taj je tip — plemenski tip patrijarhalizma, indikativniji pokazatelj na putu prema odgonetavanju zagonetke virdžine nego što je to uopćeni pojam patrijarhata s patrilinarnošću, premda je patrilinarnost zasigurno sastavni dio plemenskoga tipa patrijarhalizma. Pojavljivanje institucije virdžine na užem prostoru nego što je to područje balkanskoga plemenskoga patrijarhalizma bit će moguće objasniti posebnostima ne samo plemenskoga tipa patrijarhata nego upravo onoga koji nalazimo na nuklearnom području raširenja virdžina. Taj je podtip postao jedan od najosebujnijih i najčvršćih patrijarhata na svijetu u kojemu nalazimo pojavu virdžine jedinstvenu u svjetskim okvirima.¹¹⁴

Poznata sociologinja Vera Stein Erlich (1971:31-32) razlikuje više tipova patrijarhalnih odnosa koji su odraz i vremena i prostora.¹¹⁵

U v r e m e n u ukazuje na dvije faze razvoja patrijarhalnih odnosa na području bivše Jugoslavije kojom se bavi:

1) stariju »intaktnu« (muslimanska Bosna¹¹⁶ i muslimanska¹¹⁷ i kršćanska¹¹⁸ Makedonija). Autorica posebno ističe, a važno je to imati na umu, da je »Makedonijom«, koju zato i stavlja pod navodnike, nazvala čitavo područje južno od srpsko-turske granice od prije 1912. *Sela Sandžaka, Kosova i Metohije uključena su u Makedoniju zato što je broj istraženih sela bio premalen da bi se statuiralo više grupa. Takav po-*

¹¹⁴ B. Backer (1979:142) naglašava da se u pravilu albansko plemensko društvo opisuje kao jedno od najpatrijarhalnijih na svijetu (nav. prema Young 2000:14).

¹¹⁵ Svoju je knjigu *Jugoslavenska porodica u transformaciji (Studija u tri stotine sela)* zasnovala na istraživanjima u vrijeme između dva rata i to, kako sam naslov kaže, na pozamašnom broju sela u bivšoj Jugoslaviji.

¹¹⁶ *Sela Bosne i Hercegovine, muslimanska i miješana s muslimanima. Herceg-Bosna bila je turska do austrijske okupacije 1878. Muslimanski element je ostao čvrsto povezan s Islamom i turskom tradicijom. Zapadnjački utjecaj Austrije polagano je rastočio patrijarhalni život, ali kod muslimana manje nego kod ostalih* (Stein Erlich 1971:32).

¹¹⁷ *Muslimanskom Makedonijom nazvala sam albanska (ili arnautska) sela u Makedoniji, Sandžaku i susjednim krajevima (u našem materijalu sva su makedonska muslimanska sela albanska, a sva albanska sela su muslimanska). Ova su sela sačuvala jače starinske osobine nego pravoslavna, valjda u vezi s time što su u Turskoj bila povlaštena a u prvoj jugoslavenskoj eri nacionalno potlačena. Makedonija je pripadala Osmanlijskom Carstvu do 1912.* (Stein Erlich 1971:31).

¹¹⁸ *Kršćanskom Makedonijom nazvala sam pravoslavna sela Makedonije, Sandžaka, Kosova i Metohije. Bila su turska do 1912. Činjenica slavne prošlosti u vezi s relativnim zastojem u prvoj eri Jugoslavije jača konzervativnu notu* (Stein Erlich 1971:31 i 32).

stupak je opravdan i time što porodica u tim krajevima ima mnogo zajedničkih obilježja (Stein Erlich 1971:31).

2) noviju fazu »turbulentnih transformacija« (kršćanska Bosna, Srbija, južni i središnji dijelovi Hrvatske). Pritom je vrlo zanimljivo kako Stein Erlich uočava da *vremenski redosljed kao da je bio projiciran u prostoru, na plohu suvremenosti. Historijska područja bila su tako donekle simboli vremenskih epoha, a kod uspoređivanja područja uspoređivale su se ujedno razvojne faze* (Stein Erlich 1971:31).

Ne podsjeća li nas autoričino razmišljanje o mogućnosti iščitavanja prošlosti iz prostornoga protega, o projekciji povijesti na horizontalnoj prostornoj plohi suvremenosti (ili, kako ona kaže, o projiciranju vremenskoga redosljeda na plohu suvremenosti) na srž etnološke kartografske tehnike u kulturnopovijesnom smjeru etnološkoga istraživanja? Naime, Stein Erlich, poput kakva istraživača koji se služi etnološkom kartografijom, uočava da projekcija u prostoru (do koje je došla na temelju velikog uzorka od tristo sela) pokazuje vremenski slijed, ljestvicu po kojoj bi bilo moguće spustiti se u prošlost: *Svrstamo li područja u red po tom kriteriju* (kriteriju *emancipacije* od turske vlasti kojim je pokušala odrediti starinu pojedinih područja) *dobivamo ljestvicu po kojoj se tako reći možemo spustiti u prošlost* (Stein Erlich 1971:31), jer... *Vremenski redosljed kao da je bio projiciran u prostoru, na plohu suvremenosti. Historijska područja bila su tako donekle simboli vremenskih epoha, a kod uspoređivanja područja uspoređivale su se ujedno razvojne faze* (Stein Erlich 1971:30).

To je tek mala usporedba njezina postupka s tehnikom etnološke kartografije koji se, svakako, u bitnim elementima s njom ne podudara. Autorica, naime, polazi od gotovih, egzaktnih povijesnih podataka (npr. od datuma oslobođenja od turske vlasti), gotovih vremenskih koordinata, dok kartografija, obratno, na temelju prostornoga raširenja određenih kulturnih elemenata nastoji doći do vremenskih smjernica, do globalnih vremenskih okvira. Željela sam samo naglasiti da je ta znanstvenica uspjela uočiti kako prostor, ploha suvremenosti, sinkronijska ravnina, može ocrtavati i biti projekcijom vremenskoga tijeka — dijakronije.

Na prostoru bivše Jugoslavije autorica pronalazi tri varijante patrijarhalnog sustava: 1) plemensku, 2) orijentalnu i 3) varijantu pod zapadnjačkim utjecajima, »austrijsku varijantu« (Stein Erlich 1971:366). Plemenski tip patrijarhata nalazi u *kršu Dinarskih planina, ... u Crnoj Gori, u susjednoj Albaniji, a ostatke u Hercegovini i u Dalmatinskoj zagori* (Stein Erlich 1971:372).

Orijentalnu varijantu u najčišćem obliku autorica nalazi u Bosni, Makedoniji i Sandžaku, a njezine tragove na čitavom slavenskom jugu. Pritom ističe dvije najvažnije crte te varijante patrijarhalnog sustava (koje su u oštrm kontrastu s plemenskim patrijarhalnim sustavom) — usredotočenost interesa na privatnu sferu te fatalistički pogled na svijet: *Orijentalac manje planira i lakše se miri, a manje je ovisan o sudu zajednice... U orijentalnoj sredini težište leži na ličnom životu. Ovdje nema onog predominantnog kolektivnog cilja... ratnički duh nije najviša vrednota, asketizam je manje naglašen. Nije toliko važno što drugi misle o pojedincu, sud potomstva — »što će gusle kazati« — ne ulazi u svijest* (Stein Erlich 1971:367).

Patrijarhat uz koji smatram da je virdžina organski povezana plemenski je tip patrijarhalnog poretka kod kojega se uočavaju posebne vrijednosti proizašle iz osobitog svjetonazora — važnosti kolektivnog cilja, ratničkog duha, asketizma, suda potomstva — vrijednosti gotovo suprotne onima orijentalnog tipa. Te su vrijednosti dominantne i mislim da se savršeno uklapaju, rekla bih, gotovo nude nastanku institucije kakva je virdžina.

Nužno je stoga navesti osebujna obilježja plemenskoga tipa patrijarhalnog poretka koja autorica znalački uočava i izlaže (Stein Erlich 1971:372-386):

- kolektivna odgovornost i kolektivna čast: *ako je netko od porodice ili bratstva ubijen, ostali su »dužni krv«... privatna osjećanja bila su potisnuta u pozadinu; intimni odnosi, komoditet i ekonomski obziri omalovažavali su se... pojam časti, »obraza«, kao najveće vrednote srodan je shvaćanju viteške časti; naglašavanje kolektivne odgovornosti i kolektivnih stremljenja ne znači negaciju individualnih ciljeva. Naprotiv, lične ambicije se potenciraju i postavljaju se oštrije nego tamo gdje je individualna sfera priznata kao legitimna. Lična osjetljivost je često ekstremna, upravo u vezi s predominacijom kolektivne odgovornosti jer se svaki pojedinac osjeća zadužen kolektivu i potpuno izložen sudu i prosuđivanju braće. Kolektivna i individualistička komponenta u junačkoj su sredini u naročitom spoju a u vrlo delikatnoj ravnoteži. Pojedinac je potpuno uklopljen u svoju zajednicu; on pristaje u nju kao kamenčić u mozaik... Premda je čovjek ove sredine potpuno uklopljen u svoju zajednicu, on želi da se istakne, da bude zaslužan i uvažan. On je ekstremno osjetljiv na čast i ugled.*

- pamćenje podrijetla i predaka generacijama unatrag: *... naglašavanje porijekla po »soju« ili »odžaku« te činjenica da »čojstvo i junaštvo« pre-*

daka vrijede koliko i vlastita junačka djela ili još i više; historijski se kontinuitet neprestano naglašava, a historijska svijest je tako razvijena da mnoga djeca znaju imena i djela predaka do desetog koljena.

- dominacija plemena i bratstava nad kućanstvima u društvenom životu — stroga patrijarhalnost, dominacija muškarca: *položaj žene omogućuje tako reći psihičku ravnotežu muškaraca koji su se međusobno po junaštvu rivalizirali do skrajnosti. Žene su to donekle izjednačavale svojom bezuvjetnom podložnošću, jer su uvijek i pod svim okolnostima priznavale uzvišenu poziciju muškarca i osiguravale mu osjećaj dominacije. Koliko su se muškarci osjećali viši u usporedbi sa ženama vidi se iz toga da se naziv »žena« upotrebljavao za muškarca u smislu najgore pogrde.¹¹⁹*

U mnoge od tih osobina plemenskoga tipa patrijarhalizma tobelija se izvrsno uklapa.

Nadalje, pokazat ću na konkretnom, geografski uskom prostoru — na crnogorskom primjeru — kako se tu pojavu bez sumnje treba neodvojivo vezati uz pleme kao pojam izvan kojega nema svoga opravdanja i postojanja.¹²⁰ Mislim, stoga, da nikako nije slučajno što je broj virdžina u Crnoj Gori veći upravo u onome njezinom dijelu gdje je plemensko uređenje prisutnije: *Pleme je bilo najviši organizacioni oblik u društvenom životu. Njegovi atributi su umnogome i do danas očuvani. Posebno se ovo — kako su istraživači već istakli — može pratiti u crnogorskim Brdima »gde se mnogo više sačuvao plemenski život nego u Staroj Crnoj Gori, gde je država ranije uspjela da koliko toliko slomi malo plemensku individualnost«, dok su plemena u Brdima predstavljala svet za sebe, istupala samostalno prema drugim plemenima* (Vlahović 1986:13).

Dragocjenu potvrdu o povezanosti pojave virdžine s plemenom, kako je već rečeno, dodatno su pokazale naše etnološke karte na kojima je vidljivo da se osnovno područje rasprostiranja virdžina podudara upravo s tim plemenskim tipom patrijarhata. Osim toga, Etnološka karta 2 pokazala je da je ta pojava (ako se izuzme granični pojas Crne Gore i Albanije) raširenija u Brdima, gdje je plemensko obilježje prisutnije. Veću žilavost u čuvanju plemenskog života u Brdima, planinskom dijelu Crne Gore (o čemu svjedoči i sam naziv Brda), treba jed-

¹¹⁹ Usp. i bilj. 75.

¹²⁰ Isto je, vidjeli smo, i s krvnom osvetom gdje je također toliko očito da ta institucija nastaje upravo u okviru gentilnoga uređenja, a s njime i nestaje.

nim dijelom pripisati upravo njihovu nepristupačnu, izoliranome položaju i nemogućnosti većeg utjecaja državnoga aparata.¹²¹

Branislav Đurđev, povjesničar i orijentalist, svrstava crnogorska, brdska,¹²² hercegovačka i sjevernoalbanska plemena zajedno: *Kad prilazimo problemu nastanka i učvršćenja organizacije crnogorskih, brdskih i hercegovačkih, kao i sjevernoalbanskih plemena, nije moguće ne uzeti u obzir odlike tla na kojem se proces odigravao. Pri tome svako ima na umu stalne odlike tla na kojem su se obrazovala ta plemena, na kojem su živjela i na kojem i danas žive njihovi potomci, donedavno (a ponegdje još i danas) povezani pupčanom vrpcom s plemenskim životom. Po prirodi svojoj taj teren je pogodovao nomadskom, odnosno polunomadskom stočarstvu, zahtijevao je sezonska kretanja stoke i stočara* (Đurđev 1981:110-111). Poznato je, naime, da je ondje plemenska organizacija prelazila granice i da su se često crnogorska i albanska plemena ujedinjavala te da je albansko običajno pravo utjecalo i djelovalo na crnogorsko i obratno.

Petar Stojanović također ne pravi razliku između Brđana i Arbanasa, koji se ugledaju jedni na druge, njihovi društveni odnosi su srodni — to su odnosi svojstveni susjednim rodovsko-plemenskim grupama (Stojanović 1976: 38).

Kao objedinjeno, homogeno područje, izdvajaju taj geografski sklop i Rudolf M. Dekker i Lotte C. van de Pol, koji su se bavili preodijevanjem, *cross-dressingom* u Europi, osobito u Nizozemskoj, Engleskoj i Njemačkoj, i koji pojavu naših tobelija, razumljivo, izdvajaju između svih ostalih slučajeva u Europi kao *jedini primjer prihvaćene ženske rodne inverzije s potpunim preodijevanjem — na Balkanu, u sjevernoj Albaniji i rubnim brdovitim izoliranim jugoslavenskim područjima Kosova i Crne Gore* (Dekker/Pol 1989:42). Važno je osvijestiti da je, za razliku od zabranjenih slučajeva u Europi kojima se bavio taj autorski dvojac, pojava virdžine jedini primjer ne samo prihvaćenog nego i institucionaliziranog *cross-dressinga* u Europi.

To njegovo posljednje obilježje — da je ono ne samo društveno prihvaćeno nego i institucionalizirano, običajnim pravom kodificirano (a sam se čin osobito

¹²¹ Sedam plemenskih jedinica u crnogorskim Brdima, živjele su potpuno nezavisno i zasebno od Cetinja, odnosno sve do kraja XIX. veka izvan legitimne crnogorske države (Vlahović 1986:14).

¹²² Pridjev brdski je naziv za područje Brda u Crnoj Gori — dio današnje Crne Gore, između rijeka Tare i Lima na sjeveru i rijeka Zete i Morače na jugu, odnosno, prostora između planina Zagarač, Prokletije, Mokre planine i Lukavice... Naziv se ustalio tijekom 18. stoljeća i označavao je područja s onim crnogorskim (brdskim ili brđanskim) plemenima koja se nisu uspjela ujediniti sa slobodnom i neovisnom Crnom Gorom. Vladar i mitropolit Vasilije Petrović Njegoš u svojoj Istoriji Crne Gore 1754. piše kako je rijeka Morača granica između Crne Gore i Brda (izvor: http://hr.wikipedia.org/wiki/Crnogorska_Brda).

cijeni!) — osnovna je *differentia specifica* prema ostalim slučajevima u Europi o kojima su pisali Dekker i Pol.

* * *

Prihvatanje trajnog i institucionaliziranog oblika pojave kojom se bavimo nije pokazatelj veće permisivnosti sredine prema svojim članovima ili pak veće otvorenosti ili liberalnosti društva prema pojedincu. Naprotiv, zajednica to dopušta ne zbog pojedinca, nego radi dobrobiti zajednice, specifičnih potreba plemenskoga društva, radi ispravljanja i premošćivanja nesavršenosti društvene konstrukcije. U plemenskome društvu, kako smo vidjeli, posebno je istaknuta dobrobit zajednice nad interesima pojedinca koji se osjeća dužnim kolektivu i želi biti zaslužnim i uvaženim članom. Ta pitanja zadiru već u problematiku binarne antropološke sintagme *čast i sram (honor and shame)*.¹²³ Časna je, kako je to posebno naglašeno u *kanonu*, samo ona kuća kojom upravlja muškarac, a virdžina svojom (zato časnom) promjenom statusa to omogućuje, postajući time zaštićena kao član zajednice kojoj uvelike koristi. Potvrđuje to i činjenica da se takva »promjena spola«¹²⁴ ne dopušta svima, nego tek ako se to pokaže potrebnim. Običajno pravo, štoviše, to izričito i naglašava (Skenderbegov kanon — članak 13, točka 987 i 989). Virdžina, dakle, zadovoljava potrebe društva i zbog toga je u njemu priznata, sankcionirana, institucionalizirana pojava, dapače zato je cijenjena i poštovana, promaknuta na viši stupanj, u »socijalno muško« koje stječe gotovo sva prava muškarca i kao takvome joj/mu se i obraća.

U uvjetima gentilnog uređenja, koje ne poznaje vlasti više od vlasti samoga plemena, integritet osobe moguće je osigurati samo kolektivnom samoobranom koju funkciju, kako smo vidjeli, ima institucija krvne osvete. Vjerujem da ćemo se složiti da i virdžina na osobit način ispunjava nužnost kolektivne samoobrane gena i to ne samo u slučajevima kada, u nedostatku muških članova, upravo ona mora preuzeti funkciju krvne osvete. Još zornije to pokazuju one virdžine koje umjesto bolesnog ili poginulog oca ili brata uzimaju oružje i odlaze u bojeve i ratove. Česti su takvi primjeri u upitničkoj građi i građi iz pisanih izvo-

¹²³ Njemačka antropologinja i albanologinja Stephanie Schwandner-Sievers s UCL-a (SSEES) u Londonu u svom članku o stereotipnim predodžbama o Albancima govori i o »karakteru albanskog naroda« ukorijenjenom u običajno-pravnim *kanunskim* tradicijama i idealima, »autohtonim« tradicijama (čast, muškost, besa/čvrsta prisega) koje su ne samo tijekom komunističkog razdoblja predstavljale ideološke markere nacionalnog identiteta u okviru albanske kulturne autonomije i etno-kulturnog kontinuiteta (usp. Schwandner-Sievers 2008.).

¹²⁴ Navodnici pokazuju da se, očito, ne radi o promjeni spola nego tek o promjeni »društvenoga spola«.

ra.¹²⁵ Tada virdžina iz kuće koja nema muškog člana, čime je oslabljena borbeno- snaga plemena, s oružjem — simbolom muškosti, postaje važna dopuna okrnjenom broju odraslih muškaraca, broju pušaka. Ona je važna karika u kolektivnoj samoobrani i u odupiranju plemenske zajednice vlastitome zatiranju. I ne samo to. Funkciju tobelije vidim ne samo u obrani od kolektivnoga nestajanja, nego i od individualnoga nestajanja, u čuvanju imetka, osobnoga subjektiviteta roditelja — predaka kojima virdžina produžuje ime i ognjište i »pali svijeću«. Ta tako naglašena vezanost za prošlost i iskonska povezanost s precima izražena u funkciji tobelije koja samo kao muški potomak može produžiti rod i nastaviti kult predaka organski se uklapa u obilježje plemenskoga tipa patrijarhalizma u kojemu pamćenje podrijetla i predaka seže generacijama unatrag. Virdžina nema potomaka pa samo za jednu generaciju produžuje kućnu lozu. No, tom se problemu treba dovinuti: virdžina postaje »most« u vremenu dok se nekako ne riješi pitanje nasljednika kuće i imanja. A ono se obično rješava prisvajanjem nedoraslog nećaka ili kojeg drugog muškog člana koji će, ali tek nakon smrti virdžine ili u trenutku njezine potpune onemoćalosti, preuzeti njezinu funkciju.

Iz svega toga vidi se da sam virdžini namijenila i jednu od najvažnijih uloga u društvu — čuvanje njegova integriteta ili, drugim riječima, opiranje kolektivnom nestajanju. I zbog te važne uloge virdžine tumačenje njezina podrijetla pojmom prežitka treba odbaciti. Obratno, instituciju virdžine treba protumačiti kao nadasve korisnu i sveprimjenjivu društvenu pojavu koja priskače u pomoć kad je potrebno i nužno za opstanak zajednice.

4.4.2. Običajno pravo i imperativ želje za muškim potomstvom

Institucija virdžine, vidjeli smo, najsnažnije je zastupljena i najžilavije se očuvala na graničnim područjima Albanije i Crne Gore te susjednog Kosova. Kako je već pokazano, zbog srodnosti i neposredne blizine tih, samo u geografskim nazivima različitih običajno-pravnih područja, moguće je o njima govoriti objedinjeno pod zajedničkim nazivnikom, premda je poznato da postoji više regionalnih verzija običajnog prava. Kako je u uvodnom poglavlju istaknuto, osim kod Albanaca, virdžina je bilo i među drugim balkanskim narodima — posebno među Crnogorcima, Srbima, Vlasima, Romima i Turcima.

¹²⁵ Kao osobito zanimljive primjere žena koje ravnopravno odlaze bojevati vidi primjere virdžina u poglavlju 5. pod brojevima 1, 52, 74, 86 i 94. I upitnička građa donosi mnogo primjera gdje tobelija uskače na taj način umjesto bolesnog ili poginulog muškog člana, pogotovo u Crnoj Gori.

Političke i državne promjene nisu u većoj mjeri dopirale do tih teško pristupačnih krajeva gdje se običajno pravo opiralo ulasku pozitivnoga prava i potiskivalo ga. Činjenica je, naime, da se društvena shvaćanja i institucije, navike i običaji u okviru običajnog prava u udaljenijim planinskim prostorima mijenjaju sporije nego u ravničarskim i prometno, gospodarski i kulturno razvijenijim sredinama. Stoljetna izolacija čuvala je društveno uređenje kojemu je odgovaralo običajno pravo i onda kad su drugi krajevi odavno ušli u područje pisanoga prava i preko njega došli u dodir i pod utjecaj europskoga zakonodavstva utemeljenog na rimskom pravu.

Pisani propisi proizvod su razvijenijeg društva i potreba življeg robno-novčanog prometa. Ondje gdje toga nema, običajno pravo, podržavano konzervativizmom običaja i tradicije, upornije se održava i opire pozitivnom pravu. Ono tako, premda već nominalno na snazi, koegzistira s običajnim pravom i desetljećima ulazi u praktičnu provedbu.

Uz *Skenderbegov kanon* najpoznatije običajno pravo na tim je balkanskim prostorima *Kanon Leke Dukadžinija (Kanuni i Lekë Dukagjinit)*,¹²⁶ pravni propisi koji su se prenosili usmenom predajom, a u pisanom su obliku skupljeni kao zbirka običajno-pravnih normi tek 1933. godine na albanskom jeziku, potom 1941. na talijanskom, a tek 1986. na hrvatskom jeziku. U njemu, nazvanome tako u znak sjećanja na Leku Dukadžinija, legendarnog albanskog vođu u borbi protiv Osmanlija, objedinjena su nepisana pravila i norme — običajno pravo koje se primjenjivalo tijekom više stoljeća i koje je u tom dijelu Balkana ostalo sve do XIX. stoljeća, posebno u seoskoj sredini, a najduže se održalo kod Crnogoraca i Albanaca. *Stoga*, kako piše u predgovoru hrvatskom izdanju, *nije ništa neobično što postoji znatna sličnost između običajnog prava Kanona Leke Dukadžinija i običajnog prava u Crnoj Gori i Hercegovini, koji su dijelom rezultat uzajamnih utjecaja i prožimanja* (Đečovi 1986:6).¹²⁷

U *Skenderbegovu kanonu* četiri točke (članak 13) izravno definiraju instituciju virdžine:

981. Virdžina je djevojka koja ostaje neudana i koja živi kod roditelja.

¹²⁶ Tu i dalje u tekstu upotrebljavat će se fonetski način pisanja nazivlja: 1) *Kanon Leke Dukadžinija (Kanuni i Lekë Dukagjinit)* i 2) *Đečovi (Gječovit)* kako je učinjeno u zagrebačkom izdanju knjige (Đečovi 1986.).

¹²⁷ I Lj. Gavrilović izričito ističe povezanost albanskih i cmogorskih plemena: ... *u savremenom albanskom rodovskom društvu, zbog sličnosti u nastanku, razvoju i organizaciji albanskih i cmogorskih plemena...* (Gavrilović 1983:68). Posebno nakon ulaska Albanije u Osmansko carstvo žitelji Malesije, sjevernoalbanskog i istočnocrnogorskog planinskog područja, stoljećima su zajednički davali otpor Osmanlijama.

982. Virdžine se obično odijevaju kao muškarci i šišaju kosu.
983. Na seoskim skupovima virdžine sjede zajedno s muškarcima, ali na sudištu i u Vijeću staraca nemaju glasa.
984. Virdžine u svojoj kući sjede na mjestu starješine, blizu peći ili kod stola, dok god je kuća bez muškarca.

U *Kanonu Leke Dukadžinija* naći ćemo članak (broj 1228-VIII) koji također izravno spominje virdžine: *Virdžine (žene koje se odijevaju kao muškarci): ne razlikuju se od drugih žena, osim što su slobodne da sjede među muškarcima, ali bez prava glasa i govora* (Gječovi 1986:166). Osim članka u kojem se virdžine izrijeком spominju, u toj zbirci pravnih propisa nalazimo i pregršt odredaba koje iznesene u obliku etnološkog prezenta ocrtavaju sliku životnih uvjeta ne samo žena, nego i žena koje su se odrekle ženskosti i postale virdžinama. U nižu članaka moguće je razotkriti mnoge etnološke, folklorne, etičke, društveno-gospodarske te pravno-povijesne elemente koji kao običajno pravo djeluju stoljećima. Riječ je o užem odabiru normi u usporedbi s čitavim *Kanonom* s 1263 članka, ali dovoljno ilustrativnom da nam približi taj način života i mišljenja. Te norme iz albanskoga običajnog prava, djelomično na snazi i u Crnoj Gori i na Kosovu, dodatno uokviruju sliku o plemenskom tipu patrijarhalizma o kojemu je ovdje riječ. Evo tih katkada iznimno zanimljivih odredaba:

- čl. 12/31 — Djevojka, iako nema roditelje, nema pravo misliti na svoju udaju; pravo je u rukama braće i rodaka. Djevojka nema pravo birati svog muža, otići će za onoga za koga ju budu vjerali, miješati se u prosidbu ni u vjeridbu, ni na obuču, ni na rublje.
- čl. 12/33 — Žena je dužna čuvati čast mužu, služiti mu iskreno, biti mu potčinjena, izvršavati bračne obaveze, časno odgajati i podizati djecu, paziti mu na odjeću i obuču (u pogledu šivanja), ne miješati mu se u vjeridbu sinova i kćeri.
- čl. 17/43 — Vjerena djevojka ne može ostaviti momka ako joj se ne dopadne. Ako djevojka ne poslušati da ode mužu koji ju je vjerio, a i roditelji podržavaju kćer, ona se više za života mladoženje ne može udati za drugoga. Roditelji djevojke dužni su kući mladoženje vratiti sve, do posljednje pare, koju su dobili za djevojku. Prema kanonu, djevojka ostaje vezana; može se udati samo uz dopuštenje mladoženje koji ju je vjerio i ako se on nje odrekne, a nije po kanonu da je netko drugi ode zaprositi ako zna da je spriječena. I ako mladoženja bude uzeo drugu ženu, djevojka koju je vjerio ostaje vezana. Smrcu mladoženje, kanon oslobađa djevojku i ona,

- ako želi, može se udati, iz razloga što se »smrću mladoženje vjerenički prsten računa izgubljenim«.
- Čl. 18/44 — Čim se djevojci »odredi vjeridba«, pošto je naznačen dan, svatovi će bezuvjetno krenuti tog dana i taj dan ni kanon ne odlaže, niti može da se pomjeri. Svatovi će tog dana otići po mladu, pa makar znali da mlada umire, vukući je, dovest će je u kuću mladoženje.
- Čl. 20 — Albanska žena nema nikakvog nasljedstva kod roditelja, ni od imovine, ni od kuće — kanon ženu računa kao višak u kući. Roditelj ne misli na opremu ni na jednu stvar svoje kćeri; brigu o tome vodit će onaj tko je bude vjerio.
- Čl. 28 — Ako žena ubije svog muža ili bilo koga, njeni roditelji dat će opravdanje za tu krv. Ako muž istuče ženu, po kanonu nije kriv, a ni njeni roditelji ne mogu da traže tuču. Ako muž oblije krvlju ženu i ako se ona žali roditeljima, muž će im dati opravdanje... Ženina krv nije ravna muževljevoj krvi; dakle, višak muževljeve krvi nadoknadit će ženini roditelji.
- Čl. 29 — Žena se računa kao mijeh za nošenje dokle god bude u muževljevoj kući, jer se roditelji nje ne odriču; zadržavaju za sebe i na sebi odgovornost za nju, ali i zahtijevaju opravdanje ako je nešto snađe.
- Čl. 30 — Ženu koja ostane bez muža i bez djece i, ako je zašla u godinu, moli roditelje da je ostave na muževljevom ognjištu, ne smije uznemiravati nitko od bratstva ili muževljevog plemena. Ako se udovica uda, tada svoj život nalazi kod drugog muža, jer zemlja prvog muža više ne klija za nju.
- Čl. 31— Ako žena ne bude dovedena kod muža kako treba, kanon mu daje za pravo da joj siječe resu ili kosu i da je otjera. Zbog dvije stvari žena dobija metak u leđa, a zbog jedne stvari siječe joj se resa i otjera se: zbog prijevare, zbog ubojstva gosta.
- Čl. 33/58 — Muž ima pravo da ženu savjetuje i ukori; da svoju ženu tuče i veže kada mu ne izvršava naređenje.
- Čl. 33/59 — Otac ima pravo na život i na življenje sinova, da tuče, veže, zatvori ili ubije sina i kćer, kanon mu ne traži opravdanje i računa mu da je sebe ubio: Tko sebe ubija, ne osvećuje se, da sina otjera iz kuće bez dijela, kad mu se ne povinuje i kad nije poslušan, ali čim otac umre, sin se vraća na očevo nasljedstvo.

- Čl. 34/61 — Žena nema nikakvo pravo ni na sinove, ni u kući. Ako je majka podstrekač (koja zavađa kuću), sin će otjerati majku iz kuće bez dijela i bez ičega, samo će joj prve godine dati nasušni kruh (tri tovara žita) i drugo joj ne duguje.
- Čl. 36/88 — Za nasljednika kanon priznaje sina, a ne kćer.
- Čl. 36/91 — Žena nema pravo na dio nasljedstva, ni kod roditelja, ni kod muža: da se unučad ne naseli na ognjište iskorijenjenog ujaka; da se ženini roditelji ne nasele na ognjišta iskorijenjenog zeta; da se plemena jednog barjaka ne miješaju sa plemenima drugog.
- Čl. 36/92 — Ako se iskorijene svi muškarci jedne kuće i da su stotinu kćeri izišle iz te kuće, ni one nemaju pravo da se miješaju u nasljedstvo roditelja, ni njihovi sinovi, ni njihove kćeri. Unuk od kćeri ne može se mjeriti s unukom stričeva.
- Čl. 40/108 — Otac, iako nema sinove, ne može kćerima ostaviti ni zemlju, ni imovinu, ni kuću.
- Čl. 41/109 — Otac, za svog života, ima pravo kćerima poklanjati novac, pokućstvo, prtljag; poslije očeve smrti kćer nema pravo tražiti očeve poklone i obećanja.
- Čl. 92/561 — Žene i djeca su, po kanonu, isključeni od svake zakletve.
- Čl. 118/835 — Iz zasjede se puca u odrasle muškarce, a ne u žene, djecu, kuću i stoku.
- Čl. 118/836 — Ako se iz zasjede puca u žene, djecu, kuću ili stoku, protiv kanona je i ako na to nasilje ne pazi barjak onih iz zasjede, da ih kazni po kanonu; tada će pucati kuća u kuću, zatim pleme u pleme, selo u selo i na kraju barjak u barjak.
- Čl. 124/897 — Kuća ubijenog nema posla sa ženama ubojice, jer »žena i župnik ne padaju u krv«.
- Čl. 129/929-931 — Ako se žena ili djevojka osramote i izbjegnu da ne budu ubijene — pobjegnu u dalek kraj — njih barjak zauvijek liči. Ako se primijeti onaj tko ih je osramotio te bude uhvaćen i on i osramočena, pleme, selo i barjak ubija oboje pretvarajući im krv u globu. Udovice i djevojke koje bi se osramotile, žive su spaljivane na bunjištu. Ili su ih stavljali između dvije zapaljene gomile drveća, te su ih primorali da otkriju suučesnika, ili su ih ostavljali da s užasom izgore između dvije vatre. Ako bi uspijevali da joj izvuku riječ tko ju je osramotio, onda bi uhvatili i suučesnika i ubijali bi ih zajedno.

- Čl. 130/935 — Ako netko — i nehotice — ubije trudnu ženu, osim 3 čese za ženinu krv, platit će i 3 čese za trudnoću. Ako se ubojica suviše trza zbog 3 čese za trudnoću, kanon dopušta da se ubijena otvori da se vidi je li imala muško ili žensko dijete. Ako bude imala muško dijete, ubojica će platiti 3 čese za krv žene i 6 česa za krv dječaka; ako bude imala žensko dijete, osim 3 čese za ubijenu ženu, platit će joj 3 čese za djevojčicu. Ispaljena puška zbog ubijenog gosta baca te u krvnu osvetu, ali ne u globu.
- Čl. 132/952-953 — Ispaljena puška zbog obeščasćene žene ili djevojke nema ni krvne osvete ni globe.
- Čl. 133/963-964 — Ako muž ubije ženu, pada u krv sa ženinim roditeljima. Ako žena ubije muža, njeni roditelji padaju u krv. Dešavalo se da je roditelj ubio kćer koja bi počinila tu groznu stvar.
- Glava 23/1227 — Ženu kanon ne priznaje: za starca; za soka; za porotnika; ni zakletva joj se ne priznaje, nema glasa ni mjesta na skupštini; nema nasljedstva ni kod roditelja ni kod muža; ne tjera se za krvnu osvetu; posredništvo joj se ne oskrnavljuje.
- Glava 24/1239 — Muškarci ne kukaju nad ženama; ali kuka sin nad majkom i brat nad sestrom.
- Glava 24/1252 — Žalost za umrle ukućane (za muškarce, ali ne za žene) traje godinu dana.

* * *

Nakon iščitavanja odabranih članaka iz *Lekinog kanona* treba imati na umu da je ta zbirka običajno-pravnih normi zamišljena, rekla bih, kumulativno, jer je franjevac Đečovi¹²⁸ skupio građu koncem 19. i početkom 20. stoljeća, ali ju izlaže u sadašnjem vremenu, u obliku etnološkog prezenta, objedinivši u pisanom obliku običajno pravo koje se stoljećima prenosilo s generacije na generaciju usmenim putem s odredbama koje su se prepričavale, no ne više sve i primjenjivale, mijenjajući se već prema društveno-povijesnom kontekstu. Đečovi ne daje do znanja da se u *Lekinu kanonu* ne odražavaju shvaćanja koja pripadaju različitim povijesnim epohama.

Iz pisanih svjedočanstava o virdžinama posljednjih dvaju stoljeća vidljivo je da se ne bi trebalo sve te odredbe shvaćati doslovno onako kako ih nalazimo u *Kanonu*. One su samo odraz i kompleksna, objedinjena slika znatno starijih običajnih normi nastalih tijekom »akumuliranog«¹²⁸ minulog vremena, *vremena dugog trajanja*. Znanstvenici se, naime, slažu da *Kanon* objedinjuje više slojeva —

¹²⁸ O fonetskom načinu pisanja usp. bilj. 126.

od predindoeuropskog, indoeuropskog, grčkog i rimskog do osmanlijskog, što pokazuje da ta zbirka običajno-pravnih normi oslikava proces promjena. Kao rječit primjer navela bih članak 129/929-931 prema kojem su *udovice i djevojke koje bi se osramotile žive spaljivane na bunjištu ili su ih stavljali između dvije zapaljene gomile drveća te su ih primorali da otkriju suučesnika, ili su ih ostavljali da s užasom izgore između dvije vatre. Ako bi uspijevali da joj izvuku riječ tko ju je osramotio, onda bi uhvatili i suučesnika i ubili bi ih zajedno*. Slično je i s virdžinom. Moguće je naime pretpostaviti da su sankcije za njezino kršenje zavjeta na djevičanstvo bile također rigorozne.¹²⁹ Premda se radi o literarnom izvoru čija se radnja smješta u 17. stoljeće, upućujem na bilješku 152 u kojoj D. Šimunović kad govori o virdžinama spominje »starodrevni običaj da se prijestupnicu i krivokletkinju sašije u vreću i baci u vodu« ili pak da će ju »cijelo selo zasuti kamenjem«.¹³⁰

U mnoštvu skupljenih odredaba običajnog prava, kao što vidimo i u našem *Etnogramu — kronološkom nizu svjedočanstava* (poglavlje 5), neprestano se susrećemo s jednim važnim imperativom — imperativom želje za muškim potomstvom.¹³¹ Virdžina je, po mom sudu, samo jedno od rješenja — »izuma« u nastojanju da se osigura funkcioniranje, opstanak plemena, da se ono odupre nestanku i izumiranju poput kakvog biološkog organizma. Virdžina je manifestacija, oživotvorenje tog snažnog društvenog, ali još i više — životnoga imperativa. Naime, jedan od vrlo važnih čimbenika pri nastanku te pojave jest vjerovanje da čovjekova sudbina na drugom svijetu ovisi o tome je li se na zemlji pobrinuo za muško potomstvo koje će osigurati produžetak roda i nastaviti kult dušama predaka.¹³² Zato je najveća kletva »Svijeća mu se utrnula!« što znači »Ne imao muškoga poroda«. Postavši muško, virdžina zamjenjuje muškog potomka, koji se jedini smatra nastavkom obiteljske loze i domaćega kulta. Ženska djeca ne ispunjavaju svrhu braka; ona samo privremeno ostaju u kući, ona su »tuđa sreća«. Zbog toga se često u Crnoj Gori ženska djeca uopće ne računaju, a kada netko zapita koliko imaju djece, kaže se samo broj muške djece ili se kaže: Dvo-

¹²⁹ Carleton Coon (1950:24) spominje mogućnost da se virdžinu koja je prekršila zavjet i udala se živu spaljuje (uz napomenu da takvi slučajevi nisu poznati).

¹³⁰ O Šimunovićevom radu vidi raspravu na stranicama 161-164.

¹³¹ Virdžina je, kako vidimo, samo jedan od načina pri dovijanju za muškim potomstvom. O jednom drugom načinu, dovođenju druge žene (uz prvu živu) koja bi tome imperativu trebala udovoljiti, usp. Vince Pallua 1996.

¹³² Produženje kulta predaka izravno je namijenjeno virdžini u rečenici T. Vukanovića (1961:99): ... u savremenoj etnološkoj nauci postoji mišljenje da se kod Arbanasa i Srba, tu i tamo, javlja pojava virdžina u onim rodovima gde nema muškog potomstva, radi produžetka kulta predaka u porodici, dok ne odraste sin jedne od sestara.

je muško i, da prostiš,¹³³ troje žensko. Kad bi se zapitalo Crnogorca koliko ima duša u njegovu selu ili plemenu, on bi odgovorio: Ima nas trista pušaka.¹³⁴ U Hercegovini, Crnoj Gori i Boki kotorskoj najporaznije je za umirućeg oca ne ostaviti za sobom muško dijete i kaže se da je gnjev Božji ili prokletstvo kad se čovjeku kuća *istraži*. Onaj tko ima samo kćeri teško ih razudaje, jer postoji strah da će rađati samo žensku djecu. U narodu se doživljava kao teška kletva: »Ne ženio no udavao, da Bog da!« Na Kosovu kad se rodi žensko gora poje, a kuća plače. Kad se rodi muško, vele sve se u kući do čivije obrađuje samo se metla zaplače, a kad se žensko rodi, samo se metla raduje, a sve plače. U Hercegovini sva su djeca draga, a ne može ih nikad biti dosta, ali su muška djeca odabranija, jer na muškoj djeci koljeno ostaje. Ondje je teška kletva: »Svijeća mu se utrнула!« odnosno ne imao od srca poroda. Ženi je dužnost rađati, naročito mušku djecu, raditi i biti naslada mužu. Samo ona koja ispunjava te uvjete smatra se pravom ženom, samo se takvu trpi i čuva, inače biva otjerana ili se pored nje može dovesti druga koja će zadovoljiti takve predodžbe o ženi. Kuća bez muških potomaka nazivala se prazna kuća, pustoš, pustinja, pusta pećina, ispržena kuća (Đorđević 1984:12-32).

Spomenuta kletva »Svijeća mu se utrнула!« upućuje na važnost potomka, ponajprije muškog, bez kojega se kuća iskorjenjuje i u kojoj nema više nikoga tko bi umrlomu »palio svijeću«. Duša umrloga smirena je tek kada iza pokojnika ostane toliko važan muški nasljednik.

Recentnu potvrdu o važnosti muškoga nasljednika koji osigurava kult predaka — da se pokojnom pretku »svijeća ne utrne« — pronašla sam na fotografiji snimljenoj u siječnju 2013. godine. Prije pola stoljeća zavjetovanu 59-godišnju albansku virdžinu Dianu Rakipi iz Drača vidimo kako na grobu svojega oca Mete Rakipaja pali ne samo svijeću nego i cigaretu i postavlja ju uz nadgrobnu ploču.

Hoćemo li tu gestu postavljanja zapaljene cigarete na očev grob uklopiti u inače kod pravoslavaca¹³⁵ poznate prakse stavljanja hrane, pića pa i cigareta na

¹³³ Ispričavanje pri spominjanju ženskoga bića — kćeri ili žene, poznato je i drugdje, npr. u Dalmatinskoj zagori. Zbog toga sam jedan svoj članak i naslovlila izrazom pronađenim u arhivskoj građi koji se odnosi na taj kraj — Da prostite, 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, Zagreb, 1990:77-96.

¹³⁴ U tom kontekstu nije nimalo teško shvatiti poštovanje prema virdžini koja, odjevena kao muškarac i s oružjem, zamjenjuje bolesnog ili umrlog brata ili oca te rame uz rame odlazi u boj s muškim članovima.

¹³⁵ Na Dianinoj fotografiji (usp. na str. 92) uočljiva je na zidu Kristova slika, što ukazuje na njezinu kršćansku pripadnost. Premda je na njoj prikazano samo Kristovo lice, vidimo da je riječ o poznatoj slici Milosrdnog Isusa u liku i sjaju kako ga je 1931. godine doživjela



Diana Rakipi, albanska virdžina iz Drača, na očevu grobu postavlja svijeću i upaljenu cigaretu
© 2014 Reuters. All rights reserved (snimio A. Celi, Reuters, Albanija, 10. siječnja 2013.)

grob pokojnika (koji je, pretpostavljamo, pušio) ili ćemo taj čin interpretirati dodatnim iskazivanjem ostvarenog imperativa muškosti, simbolizirane cigaretom — u nasljedniku, virdžini Diani? Nije naime teško primijetiti da je vrlo omiljena, zato i česta poza pri fotografiranju, ona s cigaretom, osobito albanskih virdžina.¹³⁶

U svakom slučaju, virdžina se, u to smo se uspjeli osvjedočiti na više mjesta, vrlo dobro uklapa u imperativ koji treba zadovoljiti — osigurati muško potomstvo. Postajući *social male* ona to, na svoj način, vrlo uspješno čini.

poljska svetica Faustina Kowalska. Preciznije, na jednoj fotografiji vidimo tu albansku virdžinu kako na balkonu slika pravoslavnog sveca iz čega se vidi da je pravoslavka. Inače, većina od 10% albanskih katolika u Albaniji živi na sjeverozapadu zemlje.

¹³⁶ Muškost virdžine iskazana je i nošenjem još izrazitijeg simbola muškosti — oružja (usp. u *Etnogramu*, poglavlje 5, više fotografija virdžina bilo s oružjem bilo s cigaretom). Pušenje, kao i nošenje hlače (sjetimo se engleske istraživačice M. E. Durham koja je početkom 20. stoljeća po sjevernoj Albaniji nosila hlače!), svakako danas nije više simbolični označitelj spolne diferenciranosti no i to ovisno o sredini u kojoj se pojavljuje. Ipak, *odijelo je danas izgubilo važnost kao pokazatelj roda i društvenog statusa, no imitiranje muškarca se i dalje nagraduje. Takav je suvremeni primjer odijelo poslovne žene kojim se oponaša ono muško* (Wheelwright 1989:19).

4.4.3. Starija plemenska organizacija i nova plemena

Budući da se pojava virdžine sustavno postupno pokušava utemeljiti upravo na posebnom, plemenskom tipu patrijarhata — i to onome koji se empirijski smješta na područje koje smo na temelju više metodičkih postupaka nazvali nuklearnim — željela bih u nastavku istih nastojanja tu pojavu dodatno povezati sa specifičnim povijesnim trenutkom, s narušavanjem društvene ravnoteže u doba osmanskog osvajačkog prodora te s pojavom novih plemena na početku osmanske vladavine, plemena potrebnih u trenutku kad nema snažne državne natplemenske vlasti nakon slabljenja i propadanja samostalnih srednjovjekovnih država.

Premda se radi o poznatoj povijesnoj činjenici, ipak ću navesti citat M. Filipovića na temelju kojega je tamo navedene prostorne koordinate moguće usporediti s našom Etnološkom kartom 2: *Potkraj srednjega veka i u početku turske vladavine izvršit će se krupne društvene promene i stvorit će se nova plemena, i to u oblasti od Trebinja do Skadarskog jezera, a između Jadranskog mora i doline Lima* (Filipović 1965:512). Pogledamo li našu Etnološku kartu 2, kartu s primjerima iz pisanih izvora (usp. 2.3.2.), možemo uočiti da upravo te zemljopisne koordinate uokviruju jezgru, osnovno područje rasprostiranja naše pojave. To je ono već više puta spominjano granično područje između Crne Gore, Kosova i sjeverne Albanije koje je zbog gustoće primjera nuklearno područje rasprostiranja virdžina. Taj krševiti dinarski prostor imao je periferan položaj prema središtima državne uprave, izoliran od važnijih trgovačkih i strateških putova.

Dodatnu dragocjenu potvrdu da virdžine valja tumačiti i povezivati ne tek uz pojmove patrijarhata (s patrilinearnošću) nego upravo uz onaj plemenski tip prisutan na užem području pronašla sam usporedbom naše Etnološke karte 2 s kartom koju u svome članku donosi crnogorski etnolog Špiro Kulišić (1958:76). Tu treba uočiti iscrtkano označena područja: *područje vrlo arhaičnih običaja i starije plemenske organizacije (...)*¹³⁷ (vodoravno iscrtkano) te *područje plemenske organizacije i arhaičnih ženidbenih običaja...* (okomito iscrtkano), kako se vidi na priloženoj legendi.

Ne ulazeći detaljnije u Kulišićevo pojašnjenje (na temelju argumentacije srpskog filologa i lingvista A. Belića) raširenosti govora i dijalekata prikazanih na karti,¹³⁸ uočila sam da se spomenuti vodoravno i okomito iscrtkano označe-

¹³⁷ Za našu svrhu izostavljeno je pojašnjenje koje autor donosi u oba navoda.

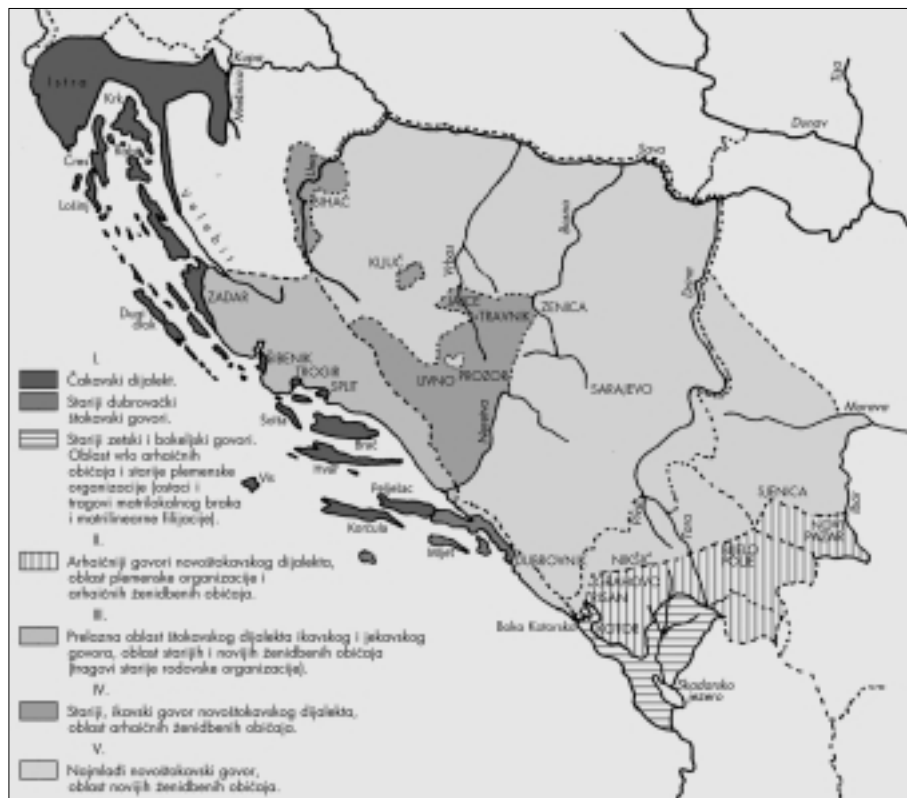
¹³⁸ Kulišić nas naime informira da prema prof. Aleksandru Beliću *granica između starijih i novijih govora novoštokavskog dijalekta ide od Risna na Grahovo i Nikšić, zatim na Bijelo Polje i Sjenicu, odakle prelazi starom granicom Srbije na istok do Ibra* (usp. na priloženoj Kulišićevoj karti!). *Stariji govori novoštokavskog dijalekta, istočno od ove granice, takođe*

ni prostori podudaraju s, kako sam ga nazvala, osnovnim, nuklearnim područjem rasprostranjenosti virdžina, s onim prostorom do kojega sam i sama došla dugotrajnim traženjem, a zatim unošenjem brojnih primjera pojedinačnih slučajeva virdžina na Etnološku kartu 2 (kako bi se provjerila vjerodostojnost Etnološke karte 1). Posebno se to poklapanje odnosi na vodoravno iscrtkano područje — na granično područje Crne Gore i Albanije, na ovoj karti s produljenim krakom prema Risnu, gradiću u Bokeljskom zaljevu u kojemu i na našoj Etnološkoj karti 2 nailazimo na svjedočanstvo o virdžini Jerko (broj 80).

Albanija, odnosno sjeverna Albanija koja graniči s Crnom Gorom, iz razumljivih je razloga isključena iz Kulišićeve karte, ali njezina državna granica prema Crnoj Gori svakako ne predstavlja prekid i granicu prema (iscrtkano označenoj) *plemenskoj organizaciji*. Za potrebe naših istraživanja, prema tome, to područje treba mentalno proširiti i preko albanske granice, kao što je bio slučaj i s Etnološkom kartom 1 sačinjenom na temelju upitničke građe *Etnološkoga atlasa Jugoslavije*.

Ne treba zaboraviti da se u iskonskoj povezanosti navedenog prostora s obnovljenim plemenskim uređenjem unutar istog zemljopisnog okvira kreće i krv-

ne predstavljaju jedinstveni tip. Prema akcentuaciji (starijoj i mlađoj) i prema razvitku deklinacije i ovdje se javljaju arhaičniji i mladi govori. Najtipičniji i najstariji njihov dio nalazi se u jugoistočnom dijelu stare Zete. Zatim dolaze stari bokeljski govori, blisko srodni sa zetskim govorom, a najmanje su arhaični vasiojevičko-sjenički govori (Kulišić 1958:73). Kulišić se odmah na to nadovezuje vlastitom tezom, etnološkom usporedbom s iznesenim arhaičnim jezičnim crtama: Ovakvom rasprostiranju arhaičnih jezičkih crta u osnovi odgovara i raspored arhaičnih svadbenih običaja koji simbolički odražavaju matrilinearne rodovske odnose i pretstavljaju ostatke materinske filijacije (Kulišić 1958:71). On zaključuje da po svemu izgleda da su neki arhaični svadbeni običaji srpskog i hrvatskog stanovništva jekavskog govora izmijenjeni za vrijeme turskog perioda, jer se ove promjene tačno podudaraju sa rasprostranjenjem novijih jezičnih crta i sa jakim migracionim strujama iz jugozapadne dinarske oblasti prema sjeveru i zapadu te da istočno i zapadno od pojasa najmlađih jekavskih govora nalazimo i arhaične ženidbene običaje sa izrazitim tragovima materinske filijacije (Kulišić 1958:73). Dvadesetak godina poslije Kulišić će tu jezično-etnološku paralelu dodatno obogatiti lingvističkim postignućima još jednog jezikoslovca kad iznosi: Veoma je značajno da se sa nekim neslovenskim osobinama središnjih južnoslovenskih govora podudaraju oblici i sustina cijelih sistema svadbenih običaja koji na isti način, kao i neke jezičke crte, odstupaju od slovenskog tipa. Na isti način, kako je to Brozović utvrdio za »neslavenski udio« u središnjim hrvatsko-srpskim dijalektima, možemo reći da su i preslovenski elementi u svadbenim običajima dinarskog stanovništva ne samo brojni i veoma stari, već i sasvim harmonično utkani u sisteme svadbenih običaja u kontinentalnoj dinarskoj oblasti. Neki specifični i sigurno veoma arhaični svadbeni običaji u oblasti zetskih govora, koji ujedno odražavaju i arhaične rodovske odnose, podudaraju se sa kavkaskim i jermenskim, a neki i sa albanskim običajima. A ovi svadbeni običaji u cjelini, i posebno oni koji se javljaju kao relikti, veoma dosljedno odražavaju kako arhaično rodovske, tako i na njima zasnovane etničke odnose između Slovena i balkanskih starinaca (Kulišić 1980:9-10).



Karta Špire Kulišića s legendom
(Kulišić 1958:76)

na osveta, plemenski način ponašanja o kojem je također već bilo riječi: u područjima koja su potpala pod Turke, naročito u onima u kojima se obnovio plemenski život, razbuknula se krvna osveta osobito u Crnoj Gori, u Boki i istočnoj Hercegovini; doseljenici iz tih oblasti, čini se, preneli su je i dugo održavali u Bosni i Srbiji (Filipović 1962:438). Sjetimo se da isto područje — Crnu Goru i susjednu Albaniju, s ostacima u Hercegovini i Dalmatinskoj zagori — izdvaja i V. Stein Erlich i svrstava ga u plemenski tip patrijarhata. Ta autorica dalje ističe da Albanci i Crnogorci imaju zajedničku ilirsku, rimsku i bizantsku prošlost te plemensku organizaciju... (Stein Erlich 1971:448). Plemensku organizaciju vidi kao napola petrificiranu pojavu koja je preuzeta iz antičkih vremena. Ilirska država dominirala je zapadnim dijelom Balkana s centrom u današnjoj Albaniji kad su Rimljani tek počeli graditi imperij. (...) Ratoborni duh Ilira ostao je živ kroz čitavu historiju, premda se ilirska prošlost ne pamti u narodu. Kad su Turci napali crnogorski teritorij, borbeno je tradicija oživjela (Stein Erlich 1971:445).

Iako se nisam priklonila autorima koji postanak virdžine izravno pripisuju Ilirima od kojih je, prema njihovu mišljenju, ta pojava stigla do naših vremena i sačuvala se u obliku prežitka, poznato je da je ilirska plemenska organizacija, život u plemenskim zajednicama (osim u razdoblju organiziranog ilirskog kraljevstva od 250. do 167. pr. Kr.) utjecao na plemensku organizaciju kakvu ovdje nalazimo. A i iscrtkano obilježen prostor na Kulišićevoj karti ocrta područje vrlo arhaičnih običaja i starije plemenske organizacije. Na tom prostoru, potvrđenom i na našoj Etnološkoj karti 2, formiraju se nova plemena¹³⁹ i to na području koje je i prije bilo snažno obilježeno takvim društvenim uređenjem — plemenskim uređenjem.¹⁴⁰

Stoga smatram da je instituciju virdžine potrebno usko povezivati samo uz specifični plemenski tip patrijarhata, te uz uži dinarski prostor. Kako smo vidjeli, naj snažnije je zastupljena u Malesiji,¹⁴¹ graničnom području između sjeverne Albanije i Crne Gore, a iz tih se krajeva, mišljenja sam, nakon stvaranja novih plemena proširila vlaškim i albanskim pomicanjima potaknutima nadiranjem Osmanlija.

U okviru seoba i prenošenja, u poglavlju 2.6.1. bilo je govora o velikom selidbenom valu naročito u 15. stoljeću pokrenutom osmanskim osvajanjima iz Albanije prema jugu Apeninskog poluotoka.¹⁴² Uzmemo li u obzir naoko nevažan negativni podatak koji se iskristalizirao tijekom traženja tragova te pojave među albanskim stanovništvom na prostoru današnje južne Italije, možemo ustvrditi da je upravo taj podatak potvrda da pojave virdžine nije bilo prije 15. stoljeća. I zbog te dodatne spoznaje — da virdžine kod Albanaca na južnoapeninskom poluotoku nisu potvrđene (pa ni u sjećanju ili pak u arhivskim izvorima¹⁴³), nastanak virdžine treba povezati uz pojavu stvaranja novih plemena¹⁴⁴ kao odgo-

¹³⁹ Treba imati na umu da su *današnja plemena u ovim oblastima formirana nanovo, u prvim vekovima posle dolaska Turaka, tojest počevši sa XV. vekom ili nešto ranije* (Popović 1954:49).

¹⁴⁰ Mi se, dakle, ponovno krećemo unutar koordinata našega, u različitim prilikama i različitim sredstvima izdvojenoga nuklearnog prostora.

¹⁴¹ Usp. bilješke 127 i 164. O selidbama malisorskih Klimenata na područje oko Novog Pazara, u Crnogorsko primorje, Plavsko-gusinjski kraj, Kosovo, Srijem i zadarske Arbanase usp. na str. 158-160.

¹⁴² Slično je bilo i prema Grčkoj.

¹⁴³ Pritom treba uzeti u obzir različitost dviju sredina koje više ili manje podržavaju tu pojavu.

¹⁴⁴ Osobito na prostoru koji je ovdje na str. 153 naveo M. Filipović, a koji je potvrđen i našom kartom 2 te iscrtkano označenim područjem na Kulišićevoj karti.

vor na osvajanja Osmanlija — u doba burnog 15. stoljeća kad je opća nesigurnost i borba za opstanak izazvala preporod plemenskoga uređenja, doba kad nakon slabljenja i propadanja samostalnih srednjovjekovnih država nema snažne državne natplemenske vlasti.

Nadovezujući se tematski, valja se s istim ciljem vratiti odnosu između rasprostriranja virdžina: a) kako su ga odredili s jedne strane M. Gušić, a s druge T. Vukanović te b) kako ga zrcale naše Etnološke karte 1 i 2.¹⁴⁵

Ponovimo, M. Gušić na temelju trideset i pet primjera virdžina iz literature unesenih na kartu ovako određuje okvir toj pojavi: *U naše vrijeme pojava žene-muškarca mogla se naći na području od unutrašnje Bosne i Hercegovine do Kosova i Metohije te sjeverne Albanije s težištem u crnogorsko-albanskoj graničnoj zoni* (Gušić 1958:55). Vukanovićev je raspon rasprostriranja drukčiji: *severna Arbanija, Kosovsko-metohijska oblast, oblast Staroga Rasa i Staroga Vlaha u Srbiji, Hercegovina, Crna Gora, Bosna, Vojvodina (izumro običaj) i Makedonija* (Vukanović 1961:109).

Treba kao prvo istaknuti da u ovoj knjizi raspoložemo kudikamo većim brojem pronađenih svjedočanstava o virdžinama (136)¹⁴⁶ nego što ih, iz objektivnih razloga, ima to dvoje autora. No mislim da su njihove prostorne koordinate, pogotovo kad ih združimo i usporedimo s našim kartama, koristan dodatni usporedni materijal za uvid u problematiku. Naime, može se uočiti da je rasprostriranje tobelija prema M. Gušić okvirno sličnije našoj Etnološkoj karti 2, a da je Vukanovićev raspon raširenosti kudikamo bliži našoj Etnološkoj karti 1.¹⁴⁷ Ili, kratko rečeno, Vukanovićev je okvir rasprostriranja, kao i na našoj karti 1, znatno širi od okvira na našoj karti 2 i onoga kako ga određuje M. Gušić.

Potrebno je zbog toga zapitati se na kojim to prostorima nalazimo šire zacrtanu rasprostranjenost virdžine (u usporedbi s našom kartom 2 i s koordinatama koje donosi M. Gušić) te zašto se ta dva okvira rasprostriranja — Etnološka karta 2 i okvir koji postavlja M. Gušić te Etnološka karta 1 i Vukanovićev okvir — međusobno razlikuju.

Osnovna veća i kompaktnija područja koja se ne pojavljuju ni na našoj Etnološkoj karti 2 ni kod M. Gušić jesu Vojvodina i zapadna Makedonija, dva područja koja ćemo naći na karti 1 i koja spominje T. Vukanović. U netom citiranom

¹⁴⁵ Taj je suodnos najavljen već na str. 27-28.

¹⁴⁶ Usp. početak potpoglavlja 2.3.1.

¹⁴⁷ Treba ponovno naglasiti da prostor na području Kosova i Albanije na karti sačinjenoj na temelju upitničke građe ne treba pripisati sadržajnim nego tek tehničko-organizacijskim okolnostima.

prostornom određenju M. Gušić umeće, doduše prilično vremenski neodređeno »u naše vrijeme«, dok ćemo kod Vukanovića naći vremensku odrednicu umetnutu u zgradu kad tu pojavu spominje u Vojvodini — »izumro običaj«. Na temelju iznesenih vremenskih oznaka nameće se pitanje je li moguće pretpostaviti da je ranije bilo potvrđenih slučajeva virdžina u Vojvodini, tj. na prostoru koji se potpuno izdvaja iz našeg zapadnobalkanskog dinarskog prostora. Nije li moguće pretpostaviti da je ondje bilo pojave virdžine ili pak da je donesena seobama, ali da se u procesu asimilacije stanovništva nije uspjela održati u sredini kojoj je ta pojava strana? Nije sasvim jasno na temelju kojih ju je svjedočanstava Vukanović izdvojio u Vojvodini, premda kao »izumro običaj«, pa je šteta što nisu navedeni izvori na kojima se ta izjava temelji. Svakako, većina potvrda, paušalnih potvrdnih odgovora na pitanje o postojanju virdžina na tom području u upitničkoj građi (na Etnološkoj karti 1), sigurno se ne odnosi na »prave« tobelije. No ako se i našao koji vjerodostojan primjer, on nije tradicijska, predajna baština toga sjevernijeg dijela Balkanskoga poluotoka, nego bi to mogao biti vlaški unos.

Vlaškom unosu mogli bismo priključiti i virdžine na području Staroga Vlaha i Staroga Rasa koje navodi Vukanović u spomenutom okviru raširenja virdžina — području koje je obuhvaćeno i našom Etnološkom kartom 2. Isto je tako njihovim posredovanjem moguće tumačiti primjere koje na karti nalazimo u Bosni i Hercegovini. Naime, *koncem 15. i početkom 16. stoljeća stižu na područje Bosne i Hercegovine noviji vlaški doseljenici. Oni su tamo pristizali posredstvom Turaka. Njihov stari zavičaj nalazio se na području Staroga Vlaha, Peštera, Raške i sjeverne Makedonije* (Marković 1978).

Neke pak druge primjere na našim kartama izvan nuklearnog područja treba pripisati albanskom unosu i utjecaju. Primjerice Klimenti — sjevernoarbanško malisorsko stočarsko pleme s arhaičnim načinom života zaštićeno teško pristupačnim brdima, a koji se u izvorima spominju od 16. stoljeća kao brojno i snažno pleme koje je često ustajalo uz Crnogorce, Mlečane ili Austriju protiv Osmanlija. Od početka 18. stoljeća često su se raseljavali iz svoga matičnoga područja, a dio plemena prisilno je preseljen oko Novog Pazara i islamiziran.¹⁴⁸ Iseljenih Klimentata ima još i u Crnogorskom primorju, Plavsko-gusinjskom kraju, na Kosovu i u već spomenutim selima u Srijemu — Nikincima, Hrtkocima i Jarku, etnologima već poznatima po toj specifičnosti.

Albanskim migracijskim unosom moguće je objasniti i uklapanje te pojave u okvir tradicijske kulture zadarskih Arbanasa. Naime, poznato je da su se Arba-

¹⁴⁸ U Novom Pazaru Vukanović je zabilježio virdžinu broj 72 na karti 2 i u *Etnogramu* (poglavlje 5).

nasi, bježeći pred Osmanlijama, prije više od tri stoljeća iz Šestana, kraja nedaleko od Skadra u Albaniji, doselili u zadarsku okolicu i svoje selo nazvali Arbanasi. Akademik A. Stipčević u knjizi o tradicijskoj kulturi zadarskih Arbanasa citira razmišljanja Tulija Erbera iz monografije *La colonia albanese* (1883.): *U turskoj Albaniji postoji običaj da se neke žene odluče ponašati kao muškarci i tu svoju namjeru obznane javno. Odijevaju se kao muškarci, nose oružje, rade muške poslove i sl. (...) Ovaj zanimljiv običaj, naravno, naši Arbanasi uopće ne poznaju* (Stipčević 2011:80). Stipčević se ne slaže s Erberovim mišljenjem i smatra da su i u nedavnoj prošlosti, a pogotovo u vrijeme kad je taj talijanski povjesničar skupljao podatke u Arbanasima, takve žene postojale. Navodi da je čak i u drugoj polovici XX. stoljeća u Arbanasima bilo žena koje su se ponašale kao muškarci, radile muške poslove (npr. kao ličiteljice u tuđim stanovima), odijevale se po »muški«, ponašale se autoritativno u kući i u društvu, zalazile u krčme i »glumile« muškarce. Nisu bile udate pa se u mjestu za njih pričalo da su bile lezbijke. Ipak, ono što o njima znamo ne upućuje na zaključak da su imale istu društvenu funkciju, kao u sjevernoj Albaniji, gdje je tu i tamo još i danas imaju. Prije bi se moglo reći da su te »muškarče« blijedi ostatak društvenog fenomena »virdžina« kakav nalazimo u predjelima iz kojih su se zadarski Arbanasi odselili i preselili u zadarsku okolicu (Stipčević 2011:80). Stipčević na kraju dodaje da je taj selidbeni val književno obrađen u drami *Nita* (1968.) radnja koje se smješta u 18. stoljeće, autora Josipa Vladovića Relje koji je, kako smatra, dobro poznao običaj »virdžina« iz sjeverne Albanije i koji je s pravom pretpostavio da su zadarski Arbanasi taj običaj prenijeli iz stare domovine u okolicu Zadra.

Josip Vladović Relja, rođen u Arbanasima 1895., objavio je dramu *Nita* koristeći upravo motiv preseljenja pojave virdžine iz Skadarske nahije u Albaniji u Arbanase kraj Zadra početkom 18. stoljeća. Riječ je o drami sa svim odlikama žive, dinamične radnje kojoj, bez sumnje, pridonosi upravo tako egzotična, rijetka i intrigantna pojava koju je taj književnik znao uočiti i iskoristiti za nebrojene dramske zaplete i nagle obrate, što je utjecalo na dramaturšku uspješnost samoga djela, a time i njegova izvođenja.¹⁴⁹

¹⁴⁹ Radnja prvoga čina zbiva se u Skadarskoj nahiji u selu Brisku južno od Šestana u Albaniji, a zatim se premješta (ostala tri čina) u Arbanase kraj Zadra tri godine kasnije — 1729. godine. Lijepu djevojku Nitu oteo je Turčin, begov sluga, kojega su Nitini suseljani uspjeli ubiti i vratiti se s njome kući. U dijalozima koji slijede otkrivamo osnovni povod odlasku, seobi stanovništva iz skadarskih krajeva koje su osvojili Turci. Zbog ubojstva Acim-begovih slugu oni znaju da će tražiti krv od sela i da su im na udaru. Jer, kako kaže jedan od njih: *Mi smo i onako bili uglavili da krenemo oдавде, da se sklonimo od ovoga nasilja, da ideмо tamo где se slobodnije дише...* (Vladović Relja 1968:17). Zaplet nastaje kada Zef Ucov, Nitin dragi, priopći Niti da ne može s njima u izbjeglištvo jer mora čekati oca koji se još ni-

U svakom slučaju u zadarskim bi Arbanasima taj običaj bio tek iskorak iz nuklearnih prostora, selidbeni unos iz okolice Skadra gdje je taj zanimljiv društveni fenomen i danas prisutan. Sva slična iskakanja (na Etnološkoj karti 1 i u Vukanovićevu određenju) iz užeg okvira rasprostiranja virdžina (na našoj Etnološkoj karti 2 i u određenju M. Gušić) dobila su svoju uzročno-posljedičnu utemeljenost. Nakon probijanja kroz opsežan korpus građe različitim metodološkim postupcima te nakon što je ova društvena institucija komparativno utemeljena, u našem su razmatranju sva ta istupanja iz nuklearnog područja rasprostiranja pojave virdžine dobila precizno etnološko i povijesno tumačenje.

* * *

Tema virdžine zahvalan je literarni motiv kojim je, uz mnoštvo folklornih elemenata, moguće postići dinamiku i dramatiku radnje. I sami tekstovi u *Etnogramu — kronološkom nizu svjedočanstava* (poglavlje 5) nerijetko poprimaju tonove tragičnosti, katkad i tragikomičnosti te postaju »drame«, a drame etnografski »izvori«. Ne treba se, naravno, nekritički odnositi prema književnim tekstovima i valja imati na umu misao C. Giordana da su *književni izvori korisni kao podaci samo kad su povezani »pluralističkom« istraživačkom strategijom koja seže i do klasičnih instrumenata i do empirijskoga društvenog istraživanja* (Giordano 1996:56).

je vratio iz Šestana, a sumnja da su ga zarobili. Nakon lirskih scena oprostaja slijedi Nitino obećanje da će uvijek biti samo njegova i da će ga uvijek čekati, a to dovodi kasnije do ispunjenja motiva koji nas ovdje zanima — do zavjeta da postane virdžinom. Drugi čin drame zbiva se u sasvim novoj sredini — u Arbanasima kraj Zadra, kamo se početkom 18. stoljeća doselio taj val albanskih žitelja. Autor već na samome početku čina stavlja u središte radnje motiv zbog kojega nas drama zanima — Nitino postajanje virdžinom. Prva rečenica koju izgovara Nitin otac pokazuje da u novim krajevima to ne ide lako jer je, očito, takav običaj stran u tom srednjodalmatinskom kraju: *Na svečanost će doći i arbanaski guvernor, gospodin Kristofoli... Toliko sam se namučio i zamorio dok ga nisam privoleo. Na kraju su nam uslišili molbu i složili se da te oglasimo za muško...* (Vladović Relja 1968:37). Glavni prevrat donosi Zefov dolazak iz stare postojbine. Premda odjevena kao muško, Zef prepoznaje voljenu kao pobjednicu u seoskoj muškoj utrci. Rasplet nastupa kada Nita ponovno odijeva žensku odjeću, a vijeće staraca treba joj suditi što je pogazila zadanu riječ, njihove običaje i prevarila ih. Dirljiv je i informativan ulomak Nitinog izlaganja pred selom i sucima u kojemu izrijekom objašnjava jedan od dvaju najčešćih razloga zbog kojih se postaje virdžinom — izbjegavanje neželjenoga braka. Vladović Relja ipak se ne priklanja sretnome završetku. Drama završava tragično — Nita poseže za kuburom i sama rješava svoju sudbinu. Osim književne vrijednosti dvanaestak Reljinih drama, treba posebno istaknuti njihovu lingvističku važnost. Naime, uz dvije iznimke, sve su te drame pisane arbanaskim dijalektom, fosiliziranim jezikom kojim se prije više od tri stoljeća govorilo u Šestanima u Skadarskoj nahiji u Cmoj Gori odakle su se oko 1726. godine, bježeći pred Osmanlijama, doselili zadarski Arbanasi.

Taj je motiv, upravo zbog obilježja dramatičnosti i zato pogodnosti za dramska uprizorenja, nadahnuo i neke druge autore.¹⁵⁰ Odabrali smo dvije drame u kojima se govori o preseljenju iz nama već poznatog nuklearnog prostora pojavljivanja virdžine — iz Albanije (drama *Nita* kojom smo se već pozabavili) i iz Crne Gore (drama *Momak djevojka* o kojoj će sada biti riječi).

I u Šimunovićevoj drami *Momak djevojka*,¹⁵¹ susrećemo se dakle s prebjegima, no ovaj put iz Crne Gore u dalmatinsko zaleđe.¹⁵²

¹⁵⁰ U novije je vrijeme ova tema privukla nekoliko autora. Srpskog režisera Srđana Karanovića nadahnula je za film *Virdžina — vrsta žene* (1991.) u kojemu seljak svoju treću kćerku od rođenja podiže kao tobeliju, a radnja je smještena u 19. stoljeće. Najnovije djelo inspirirano tom osebnom temom jest koreodrama redatelja Slobodana Milatovića *Tobelije* u izvedbi podgoričkog kazališta *Dodest*. U Cankarjevom domu u Ljubljani izvedena je 8. prosinca 1998. uz ocjenu: *izvrstna živa etnologija*. Od stranih autora treba istaknuti albansku spisateljicu Elviru Dones koja je, prateći glavni lik Hanu, o toj temi progovorila 2007. godine u romanu *Vergine giurata* (u engleskom prijevodu *Sworn Virgin*). Iste je godine o njoj snimila dokumentarni film nagrađen na *Women's Film Festival* u Baltimoreu. Najnoviji film autorice Melisse H. Potter *Like other girls do* najavljen je *trailerom*, reklamom postavljenom na mrežu u veljači 2014. godine (<http://www.likeothergirlsdo.com/trailer>). Brojne kraće filmove novinara/novinarki i fotografa/fotografkinja nije moguće sve spomenuti.

¹⁵¹ Šimunovićeva *Momak djevojka* nastavak je tematskoga kruga već otvorenoga njegovom poznatom pripovijetkom *Duga* (1909.) sa sličnom tematikom — žensko koje nastoji postati muško (u *Dugi*, iskoristivši motiv iz narodnog vjerovanja — pretrčavanje ispod duge). Nije li u ovoj drami, napisanoj 17 godina nakon *Duge*, Šimunoviću motiv »postajanja« muškim — motiv »momak djevojke« bio tek nastavak njegova interesa za takve teme? A ne treba k tome zaboraviti da je pisac bio posebno zaokupljen baladičnim djevojačkim likovima (npr. u novelama *Muljika*, *Rudica* i u već spomenutoj *Dugi*).

¹⁵² Radnja se zbiva koncem 17. stoljeća. Autor započinje prizorom u šumi na Đurdevdan — Đurdev danak, ajdučki sastanak. Kako to odmah saznajemo, on ima sasvim određenu svrhu — iz zasede u šumi osvetiti krv Miličina/Miraševa oca i brata koju je prolio Boškov otac iz roda Pećana. Dužnost je to Milice, koja je ostala jedina od svoga plemena i koja zato od Milice postaje Miraš kako bi sa svoga plemena sprala ljagu. Uočljiv je tu upravo onaj najčešći motiv postajanja tobelijom — u nedostatku muških članova zajednice nadomjestiti ih ženskima, koji se odriču ženskosti i »postaju« muškima. Milici/Mirašu, doznajemo iz Šimunovićeve drame, prebjegao je djed iz Crne Gore *od srama što nije mogao izvršiti krvnu osvetu* (Šimunović: 407). Zato su ih i prozvali Crnogorčevićima, a ako se taj zavjet o krvnoj osveti pogazi, postoji opasnost da ih se zbog kukavičluka prozove Kukaveljima. U sljedećem prizoru u šumi Miraš iz zasede neodlučno i neuspješno pokušava napasti Boška, ubojičina sina, i tako osvetiti prolivenu krv. Boško, međutim, začuđeno zapitkuje idu li oni zajedno na Turke osvetiti Kosovo, nimalo se ne bojeći prijetnje. Miraš drhtavom rukom odlaže nož u korice ne uspijevajući izvršiti osvetu. U kasnijem prizoru zajednica zahtijeva od Miraša da se zakune da će svoj nož *napijati krvlju Boška Pećanina* kako bi osvetila oca i brata i tako *digla sramotu i kletvu sa svog plemena* (Šimunović: 410). Prizor zaklinjanja obiluje ne samo dramskim nego i folklornim elementima u pojedinačno postavljenim zakletvama u Boga i Bogorodicu, krsno ime i božićnu svijecu, bābu i brata, zoru Đurdevdana, zrake đurdevdanskog sunca i rosu jutra đurdevdanskog. U daljnjem dramskom slijedu Miraš se domišlja rješenju kojim bi se mogla zadovoljiti i zadana riječ, zakletva, i njegova želja da ljubljenoga Boška poštedi klete sudbe. Miraš, naime, čuva maramu kojom je skupio po travi

Uzevši u obzir naznačeno mjesto radnje — planine između Dalmacije i Bosne, moglo bi se u prvi mah pomisliti kako je ta pojava sastavni dio prostora i izvan okvira u kojima smo je susretali. Jer, Šimunović sigurno ne misli na onaj planinski dio Hercegovine gdje smo (usp. etnološke karte!) imali nekoliko svjedočanstava o tobelijama. On je i u ovoj drami, kao i u drugim svojim djelima, pisao o području između Krke i Cetine, prostora, kako kaže, *između Dalmacije i Bosne*, koje obuhvaća mjesta vezana uz njegovu biografiju, a svakako i bibliografiju. Šimunović je rođen 1873. u Kninu, završio je učiteljsku školu u Zadru i službovao u Hrvacama i Dicmu u Dalmatinskoj zagori, kojoj se u svojem opusu najviše utječe.

Tijekom čitanja, međutim, doznajemo da glavni lik drame, momak djevojka Miraš/Milica, ne potječe iz dalmatinskog zaleđa nego iz Crne Gore. Njoj je *djed prebjegao iz Crne Gore od srama što nije mogao izvršiti krvnu osvetu i da su ih zato i prozvali Crnogorčevićima* (Šimunović 1926:407). U drami se susrećemo s prebjezima, kao što smo se s njima susreli i u drami J. Vladovića Relje, a u oba je djela prisutan motiv krvne osvete koja, doduše ne u jednakim okolnostima, utječe na odluku o bijegu iz rodnoga kraja.

Kako je Šimunović došao na tu osebujnu temu i gdje se njome inspirirao? Dramu je napisao kao pedesettrogodišnjak 1926. godine. Je li do tada doista upoznao takvu *momak-djevojku* ili je o nekoj takvoj osebujnoj djevojci čuo ili čitao, oduševio se temom i preselio ju u Dalmatinsku zagoru, kraj o kojemu je i inače mnogo pisao? Moguće je također da je u kraju u koji postavlja radnju zaista upoznao neku virdžinu koja je pristigla s crnogorskim prebjezima. Ipak, je

Boškovo krv iz ranjene ruke i njome natopio nož, smatrajući da se time ispunila dana riječ. Nakon nekoliko mjeseci Milica/Miraš obznanjuje majci i kaluderu pustinjaku Makariji da je zanjela s Boškom i da se zbog toga ne kaje jer Boška odavno ljubi. I ovdje Šimunović upleće folklorne elemente kad joj otac Makarija zabrinuto govori o starodrevnom običaju da se prijestupnicu i krivokletkinju sašije u vreću i baci u vodu, no kako u tom kraju nema tako duboke vode, nju će cijelo selo zasuti kamenjem, a ne ukopati kao drugu braću kršćane. Uznemireni i bijesni seljani žele znati s kime je Milica zanjela, no otac Makarija u pravi trenutak nalazi rješenje pozivajući se na staru knjigu iz koje je saznao da *djevojka može zanjeliti i bez muške glave, bez muža, ako ljeti gola na mjesecini zaspe...* ili *ako pojede neki mirisavi korijen mandragoru zvan bunovina*. Milica nesigurno i zbunjeno potvrđuje da je upravo tako zatrudnjela na što otac Makarija slavodobitno zaključuje kako će dijete na taj način začeto donijeti blagoslov i sreću čitavoj krajini i da će to po Božjoj volji sigurno biti sin koji će biti zamjena plemenu Crnogorčevića. U sljedećem prizoru Miraš ipak konačno priznaje da je dijete koje nosi Boškovo i da će radije poginuti nego to zanjekati. Nakon dugog vijećanja i pogađanja odlučuju obući Miraša u žensku odjeću i napraviti od nje ponovno «pravo žensko» da bismo u posljednjem prizoru bili svjedocima sklapanja braka između Milice i Boška uz veselo otkanje susedljana i bučno puškanje. Time Šimunović postize nagli obrat radnje sa sretnim završetkom.

li tek slučajnost da se ta virdžina zove Miraš/Milica, jednako kao virdžina u *Srpskom književnom glasniku* objavljenom tri godine prije Šimunovićeve drame do kojega je pisac mogao lako doći?

Postavljeno je već pitanje je li se Šimunović nadahnuo tom temom izravno — na području Dalmatinske zagore gdje se rodio i službovao i kamo smješta radnju drame ili neizravno — da je samo čuo ili čitao da negdje drugdje postoje takve zavjetovane djevojke, možda ih ondje i susreo pa ih pjesničkom slobodom samo preselio u svoj kraj.

Prvo treba pažljivo razmotriti i osvrnuti se na ime glavnog lika drame — Milica/Miraš, jer nam i ono može poslužiti kao putokaz. Naime, baveći se virdžinama, s tim sam se imenom više puta susrela — Milica zvana Mikaš (Gušić, Schneeweiss, Grémaux) ili s iskrivljenim oblikom muškog imena — Milica zvana Miraš (Jovanović-Batut, Đorđević). Je li Šimunović naišao na svjedočanstvo o tobeliji upravo s tim iskrivljenim oblikom imena u spomenutom književnom časopisu? U njemu, naime, Đorđević (citirajući srpskog liječnika Jovanovića-Batuta iz 1885.) spominje Milicu/Miraša Karadžić iz Jezera u Crnoj Gori.

Milicu/Mikaša/Miraša Karadžić osim Šimunovića spominje čak pet autora. Šimunoviću su do 1926. godine kada je napisao dramu mogla doći u ruke samo djela dvaju autora — Jovanovića-Batuta i Đorđevića, a upravo oni koriste taj iskrivljeni oblik imena Mikaš/Miraš. Prvi 1885. godine piše o Milici/Mirašu M. Jovanović-Batut, a T. Đorđević ga samo citira. Sedam godina poslije, 1930. M. Gušić govori o toj ostajnici na temelju vlastitoga terenskoga istraživanja na području Drobnyačkih jezera. Tada je Milica/Mikaš već starica od 75 godina, dok je Milica, kad ju je upoznao Jovanović-Batut, četrdeset i pet godina mlađa. E. Schneeweiss (1935:236) samo se poziva na M. Gušić ne dajući nikakve nove podatke. On piše da *jedna takva čovjek-žena, muškobana, imenom Milica Karadžić, živi i danas u plemenu Drobnyaka ispod Durmitora*, ne znajući da je Milica umrla godinu dana prije, u jesen 1934.

Podatak o Mikaševoj smrti dobivamo tek šezdeset godina nakon tog događaja — iz pera nizozemskog kulturnog antropologa Renéa Grémauxa (1994: 253). Njegov opis Mikaševa života o kojem je doznavao iz sjećanja kazivača iz Jezera ujedno je peti, posljednji, ali i najopširniji i najbolji opis života te tobelije, a možda i svih opisa virdžina uopće.

Nije isključeno da je Šimunović upoznao upravo »našeg« Mikaša Karadžića jer su živjeli u slično vrijeme.¹⁵³ Ipak, sklonija sam pretpostavci da je Šimunović došao u ruke Jovanović-Batutov ili pak Đorđevićev rad i da ga je ponovno

¹⁵³ Milica/Mikaš od 1855. do 1934., a Šimunović od 1873. do 1933.

zaokupila tema koja ga je i inače, kako smo već ustvrdili, posebno zanimala. Budući književnikom a ne znanstvenikom, Šimunović je mogao slobodno »preseliti« Milicu/Miraša iz Crne Gore u svoj kraj — Dalmatinsku zagoru, u »planine između Dalmacije i Bosne«.

No, moguće je također da je Šimunović i prije no što je išta pročitao o crnogorskoj virdžini Milici/Mirašu već bio upoznat s tom pojavom iz svjedočanstava, sjećanja ljudi o virdžinama iz svoje Dalmatinske zagore. Tomu u prilog mogao bi ići već spomenuti navod M. Gavazzija koji, nažalost bez pobližega pojašnjenja, kaže da *takvih primjera* (a radi se o virdžinama) *ima i iz Hercegovine, navodno i iz zagorske Dalmacije* (iz dviju skripti Gavazzijevih predavanja).¹⁵⁴

Osim toga, krećemo se u području u koje se slijevalo stanovništvo Bosne i Hercegovine i Crne Gore: *Kopnena Dalmacija*¹⁵⁵ *predstavlja prelaznu oblast u kojoj su staro čakavsko stanovništvo, za turskog vremena zamijenili štokavski doseljenici porijeklom iz Bosne i Hercegovine i Crne Gore* (Kulišić 1958:72). Konačno, Dalmatinsku zagoru u kontekstu plemenske kulture, vidjeli smo, spominje i V. Stein Erlich, no ona tom prostoru namjenjuje tek *ostatke takve organizacije* (1971:372).

Nosioci plemenskog uređenja pristizali su u krajnju točku dinarskog masiva — u Istru u koju su se kroz povijest useljavala ta ista plemena, osobito u 17. stoljeću. Zbog toga smo se već u poglavlju 2.5. pozabavili Istrom i njezinim »amazonkama« u kojoj se arhivskim i terenskim istraživanjem 1996. godine pokazalo da treba biti posebno kritičan i oprezan pri kategorizaciji sličnih, pa i jednakih atributa koji se pojavljuju uz žene preodjevene u muškarce na prostorima izvan područja koje smo odredili kao nuklearno. Istarska je epizoda, kako smo vidjeli, samo još jedna od karika u lancu potvrda o užoj dinarskoj ukorijenjenosti pojave virdžine. U tradicijskoj kulturi tzv. dinarskoga kulturnog areala koji dijelom zahvaća i hrvatski etnički teritorij vidjeli smo, premda se može naići i na suprotne tvrdnje, da ta pojava kod Hrvata nije posvjedočena.

4.4.4. *Temelj ili vrh ledenoga brijega?*

Kako se nakon svega iznesenoga postaviti prema Kaserovom tumačenju pojave virdžine prikazanom u poglavlju 4.3.2.? U članku iz 1994. godine autor instituciju virdžine vrsno uklapa u mrežu patrijarhalnih odnosa i motiva za preuzimanje muške uloge. No potrebno je istaknuti nekoliko dodatnih činjenica koje bi mogle upozoriti na nedostatnost njegove interpretacije virdžine pojmovnim

¹⁵⁴ Usp. opširnije na str. 124-126.

¹⁵⁵ Misli se na kontinentalnu Dalmaciju — dalmatinsko zaleđe.

sklopom »patrijarhat s patrilinearnošću«, pri čemu se na temelju postojanja virdžine i rasprostranjenosti patrilinearnosti nekad i danas posredno interpretira i njezin postanak.

U opseg rasprostranjenosti patrilinearnog sustava u 19. i 20. stoljeću¹⁵⁶ Kaser, među ostalima, s pravom uključuje zapadnu i središnju Bugarsku te dijelove Hrvatske. Činjenica je, međutim, da se dosad na tim prostorima nije pronašao nikakav arhivski ili bilo koji pisani materijal o virdžinama,¹⁵⁷ dok smo na temelju arhivskih i drugih pisanih svjedočanstava — izvješća misionara, diplomata, putnika i raznih istraživača (od austrijskog konzula i albanologa Georga Hahna 1867., misionara Domenica Pasija 1880. do pustolova i putnika, folklorista, prirodoznanstvenika i raznih drugih namjernika) mnogo toga čuli o virdžinama iz sjeverne Albanije upravo iz toga vremena — druge polovice 19. i početka 20. stoljeća.

Osim toga, kad govorimo o zapadnoj i središnjoj Bugarskoj te dijelovima Hrvatske treba naglasiti da virdžine nema ne samo kod zapadnih i istočnih, nego ni kod svih južnih Slavena — pa ni kod Bugara i Hrvata koje je Kaser u kontekstu patrilinearnosti u 19. i 20. stoljeću izdvojio. Čak da se i pretpostavka o virdžinama u dinarskom dijelu Hrvatske (premda takvi slučajevi nikada nisu bili potvrđeni) uzmu kao svjedočanstvo o njima,¹⁵⁸ opet bi ih trebalo pripisati već izloženom selidbenom unosu, posebno iz Bosne i Hercegovine te Crne Gore. Alban-

¹⁵⁶ Usp. na str. 132-133.

¹⁵⁷ Zahvaljujem prof. dr. Miji Koradeu što me je informirao da u svojem znanstvenom radu utemeljenom na obilnoj arhivskoj građi iz 19. stoljeća — izvješćima misionara pisanim talijanskim jezikom s područja dalmatinskoga zaleđa i istočne Hercegovine (Korade 1982:106-154; Korade 1983:118-154) nije naišao ni na kakav spomen pojave virdžine.

¹⁵⁸ Usp. nepotkrijepljenu mogućnost koju je na predavanju spomenuo M. Gavazzi (str. 125). U građi iz pisanih izvora, važno je istaknuti, ne nalazimo nijedno svjedočanstvo o virdžini na području Hrvatske. Ako se pak pogledaju primjeri iz upitničke građe *Etnološkoga atlasa* kraj kojih se uz pojedino selo navodi hrvatska nacionalna pripadnost (usp. tablični prikaz 2.2.1.) može se reći da ih ima vrlo malo — samo 10 od ukupno 91 primjera na čitavoj karti 1. Već smo u poglavlju 2.2. elaborirali nepouzdanost upitničkih primjera koja se ogleda u mnogo širem rasprostiranju virdžina na toj karti. Tu dakle treba isključiti svjedočanstva kao što je npr. ono iz sela Čabrunića (Fb 231) u Istri o kojemu je riječ u poglavlju 2.5., a i navedene primjere u Vojvodini, Baranji te one kraj Karlovca, Siska i Valpova (u Hrvatskoj ćemo naći i primjer gf 113 iz Ondića kraj Udbine sa srpskom nacionalnom pripadnošću navedenom u upitnici). S područja pak Bosne i Hercegovine od četiri svjedočanstva iz pisanih izvora naći ćemo samo jedan primjer koji bi se eventualno mogao pripisati Hrvatima — virdžinu broj 50 (Božica Boža Mučibabić iz Fojnice) i to tek na nesigurnom temelju imena Božica. Ostala tri primjera iz BiH odnose se na muslimane. U upitničkoj građi s područja BiH navode se tri slučaja s hrvatskom nacionalnom pripadnošću (nepouzdati odgovori u kojima ne dobivamo opširniju informaciju od naziva muškobana ili muškara).

ski pak pretpostavljeni unos virdžina u Hrvatsku (u Arbanase kod Zadra) o kojemu govori A. Stipčević,¹⁵⁹ jasno je — čak i godinom doseljenja — određen u sklopu selidbenog vala Albanaca pristiglih iz okolice Skadra u 17. stoljeću.¹⁶⁰

Mišljenja sam da bi zagonetku virdžine trebalo rješavati ne samo patrilinarnošću, a niti samo plemenskim tipom patrijarhalizma, već uže definiranim starijim plemenskim tipom patrijarhata kakav je vladao na prostoru koje je i povijesno bilo područje starije plemenske organizacije s vrlo arhaičnim običajima.¹⁶¹ Čvrstu srodničku strukturu kao drevni tip organizacije u Malesiji, albansko-crnogorskom graničnom području, obradio je u svojoj doktorskoj disertaciji (1997.) Anton Berishaj. Tijekom rada na ovoj temi — prikupljanjem »pravih«, a odbacivanjem »nepravih« primjera virdžina, prostor Crne Gore i sjeverne Albanije empirijski se izljudio kao nuklearno područje raširenosti virdžine.¹⁶²

Premda Kaser Crnu Goru nije uključio u »čisti primjer« i danas neprekinute patrilinarnosti, kao što je uvrstio sjevernu Albaniju, Kosovo i dijelove Makedonije,¹⁶³ valja istaknuti da je — osim naravno u Albaniji gdje i danas nalazimo najviše tobelija — upravo u Crnoj Gori ta pojava bila i jest snažno zastupljena.¹⁶⁴

¹⁵⁹ Usp. na str. 159.

¹⁶⁰ Osim u Arbanase, katolički useljenici s područja između Skadarskog jezera i barskog priobalja naseljavaju i zadarsko zaleđe (Murvica, Ploče, Zemunik, Rašević itd.) — Čoralić 2008:22. O doseljenju Arbanasa u Zadar napisao je monografiju Kruno Krstić 1988. godine. Taj je selidbeni albanski val inspirirao i J. Vladovića Relju da za svoju dramu *Nita* konstruira lik virdžine (usp. str. 159-160).

¹⁶¹ Usp. Kulišićevu kartu na str. 155 i bilj. 138 s tumačenjem raširenosti govora i dijalekata koju komparativno dopunjuje vlastitim etnološkim znanstvenim postavkama.

¹⁶² Primjere virdžina na Kosovu na našoj karti 2 (ne i na našoj karti 1 jer, kako je već naglašeno, u projektu *Etnološkoga atlasa Jugoslavije* Kosovo nije bilo obrađeno) većim bi dijelom trebalo pripisati albanskom selidbenom unosu u to područje u 18. stoljeću. Slično je i s potvrđama virdžina oko Novoga Pazara, u Plavsko-gusinjskom kraju ili u Crnogorskom primorju kamo se tijekom 18. stoljeća naseljavaju albanski Klimenti. Navedimo i razmatranja A. Berishaja o plemenskom uređenju na Kosovu: *Na Kosovu npr. teritorijalni integritet plemena je narušen još od vremena učvršćivanja otomanske vlasti. Ona se nadomješta pripadnošću naselju, koje se ni približno ne odlikuje unutarnjom koherencijom i homogenizacijom kakva je plemenska. Rušenjem ustaljenog rodovsko-plemenskog uređenja zapravo se ruši homogenizacija i solidarnost koje su predstavljale okolnosti opstanka* (Berishaj 1997:18).

¹⁶³ Usp. opširnije na str. 132-133.

¹⁶⁴ Svakako je pojava virdžine u Crnoj Gori najzastupljenija u albansko-crnogorskom pograničnom pojasu — u Malesiji (alb. *Malësia*), *brdovitom kraju, ali kao što kaže Rr. Zojzi — ne kao geografski naziv nekoliko brda, već kao naziv etnografskog karaktera. Danas je Malësia relativno izolirano područje unutar Crne Gore u kojem živi po mnogo čemu reliktna skupina Albanaca sastavljena uglavnom od albanskih katolika i s još jasnim tragovima plemenske organizacije (...)* *Malësia je zadržala u prilično dobrom stanju stare ustanove albanske tradicije* (Berishaj 1997:225). *Danas, albanski pogranični pojas sačinjavaju tri etničke en-*

I ne samo to. Crnu Goru treba posebno istaknuti u značenjem pregnantnom kontekstu o kojem u knjizi *O etnogenezi Crnogoraca* (1980.) i u više članaka govori Kulišić,¹⁶⁵ a za koji smatram da pridonosi osvjetljavanju pitanja virdžine. Naime, *crnogorska rodovsko-plemenska organizacija u mnogim bitnim crtama i oblicima razlikuje se od poznatih rodovskih struktura i rodovske tradicije u drugih slovenskih naroda, dok je s druge strane, u mnogim bitnim elementima i oblicima veoma bliska rodovskim oblicima i odnosima kod balkanskih starinaca* (Kulišić 1980:47). Kulišić ističe crnogorsku rodovsko-plemensku organizaciju koja reflektira najarhaičnije starobalkansko-slavenske rodovske odnose, ali i arhaičnost odnosa u albanskom rodovsko-plemenskom društvu (Kulišić 1980:45-48). Govori o miješanju i međusobnom srodstvu albanskih i crnogorskih plemena — o dualnoj egzogamiji (komplementarnoj endogamiji) između pojedinih crnogorskih i albanskih bratstava itd. (Kulišić 1980:45-46).¹⁶⁶ Međusobna isprepletenost običajnog prava istaknuta je i u predgovoru hrvatskom izdanju *Kanona Leke Dukadinija* gdje stoji da *nije ništa neobično što postoji znatna sličnost između običajnog prava Kanona Leke Dukadinija i običajnog prava u Crnoj Gori i Hercegovini, koji su dijelom rezultat uzajamnih utjecaja i prožimanja* (Đečovi 1986:6). Već smo u prošlom poglavlju istaknuli da Đečovi, iznoseći običajno-pravne norme u etnološkom prezentu, ne daje do znanja da se u *Le kinu kanonu* odražavaju shvaćanja koja pripadaju različitim povijesnim epohama, objedinjujući u pisanom obliku običajno-pravne norme koje su se stoljećima mijenjale prema društveno-povijesnom kontekstu i vremenu — od predindoeuropskog do osmanlijskog. One su se zacijelo mijenjale i poslije, sve do naših dana. Nemoguće je utvrditi kada su u *Kanon Leke Dukadinija* ušle odredbe (svjedočanstva) o virdžinama,¹⁶⁷ pa nije primjereno na temelju Dukadinijevog rada na skupljanju običajnog prava započetog u 15. stoljeću zaključivati, kako čine neki autori, da nam je to sigurna vremenska odrednica na temelju koje se opstojnost virdžina može postaviti barem od 15. stoljeća. Osim toga, već je na-

klave. To su ulcinjska, malësijska i plavë-gucijska (Berishaj 1997:107). U Ulcinju, Malesiji (s obje strane granice) i u plavsko-gusinjskom području nalazimo virdžine u velikom broju. No, u Crnoj Gori, osim u navedenim graničnim područjima, naći ćemo više svjedočanstava o virdžinama, pa i jedinu živuću virdžinu — Stanu Cerović iz Šavnika u centralnoj Crnoj Gori.

¹⁶⁵ Riječ je o opširnim radovima iz 1958., 1963., 1966. i 1980.

¹⁶⁶ Već je rečeno da i Lj. Gavrilović ističe *sličnosti u nastanku, razvoju i organizaciji albanskih i crnogorskih plemena* (Gavrilović 1983:68).

¹⁶⁷ U istom smo poglavlju vidjeli i četiri odredbe o virdžinama u *Skenderbegovom kanonu* (str. 145-146).

glašeno da je *Kanon Leke Dukadinija* tek jedna u nizu lokalnih varijanata i da se odnosi na sjeverne dijelove Albanije, osobito na Mirdite. Poznato je da su se često crnogorska i albanska plemena ujedinjavala te da je albansko običajno pravo utjecalo i djelovalo na crnogorsko i obratno. U doba osmanskog osvajačkog prodora stvaraju se nova plemena potrebna u trenutku kad nema snažne državne natplemenske vlasti nakon slabljenja i propadanja samostalnih srednjovjekovnih država. Kulišić će o tome: *U vrijeme osmanskog osvajanja i opadanja naših balkanskih feudalnih država, dolazi do oživljavanja rodovsko-plemenskih formacija i njihovih ustanova u Crnoj Gori i u susjednim dijelovima Hercegovine i Albanije* (Kulišić 1980:93).¹⁶⁸ Vremenski smo dakle virdžinu povezali uz stvaranje novih plemena na početku osmanske vladavine u doba burnog 15. stoljeća kad je opća nesigurnost izazvala preporod plemenskoga uređenja. Nova su se plemena u borbi za opstanak nametnula tada kao nužnost, a institucija virdžine, kako smo iz različitih kutova pokušali protumačiti, na svoj je način preuzela obrambenu ulogu. Polunomadski pastirski katuni udružili su se u vojnički organizirana plemena kao što su Mirditi, Malisori, Klimenti, Hoti, Tuzi itd., plemena kod kojih smo pronašli brojne primjere virdžina. Zemljopisno područje stvaranja

¹⁶⁸ O vrlo živim starim etničkim odnosima Crnogoraca i Albanaca govori Kulišić na temelju istraživanja češkog povjesničara Konstantina Jirečeka, srpskog etnologa Jovana Erdeljanića i jezikoslovca Ivana Popovića. O Popovićevom bavljenju albanskim utjecajem na crnogorsku stočarsku i rodovsku terminologiju Kulišić kaže: *Popović zaključuje da se radilo o simbiozi etničkog i jezičkog karaktera te da po njegovoj ocjeni, albanski je uticaj osobito pojačan poslije pada naših srednjovjekovnih država, u vrijeme rodovsko-plemenskog života kada je albanski jezik izvršio znatan uticaj na značenje nekih naših riječi i na formiranje odgovarajućih izraza, stočarskih i rodovskih. Posredovanjem albanskog jezika u crnogorske govore i uopšte u naše balkanske dijalekte ušli su i neki stariji termini tračko-ilirskog pa i mediteranskog porijekla, kao što su vatra, katun, čuka, balega. Međutim, gledano u cjelini, i po narodnim predanjima, u nekim crnogorskim plemenima izvršena je slovenska asimilacija manjih albanskih skupina, pri čemu su značajnu ulogu imali ugovorilokalni brak i dualna (komplementarna) egzogamija između pojedinih crnogorskih i albanskih bratstava i porodica (...) Na kraju možemo zaključiti da u etnogenezi crnogorskoga naroda osnovni sloj predstavlja staro slovensko stanovništvo, još iz vremena doseljavanja, koje vizantijski izvori u XI vijeku nazivaju Dukljanima. Ovo slovensko stanovništvo postepeno je izvršilo asimilaciju balkanskih starinaca, pretežno dalmatsko-romanskog govora, kako pokazuju mnogi naslijeđeni toponimi i neke usvojene romanske riječi. Sudeći po jezičnoj građi, u manjoj mjeri asimilovani su i neki dijelovi albanskih starinaca* (Kulišić 1980:92-93). Kulišić dodatno ističe da mnogi toponimi u području crnogorskih plemena, osobito kod Pipera gdje su najbolje istraženi, potječu iz predslavenskog kruga dalmatsko-romanskih govora iz čega zaključuje da toponimi i etnonimi (Mataruge, Mataguži, Bukumiri itd.) potječu od *indigenih ilirsko-romanskih stanovnika tih krajeva* (Kulišić 1980:63, 81, 82). Slična, ali ne i jednaka situacija jest kod plemena Kuči koje, kao i Piperi, pripada plemenima »sedmor Brda«, a koje nalazimo jugoistočno od njega. U tom Albaniji bliskom dijelu Crne Gore naći ćemo snažno zastupljene virdžine.

novih plemena između Trebinja i Skadarskog jezera te doline Lima i Jadranskog mora, pokazalo se, njihovo je osnovno područje rasprostiranja — okvir koji čini jezgru naše Etnološke karte 2 i koji zato u tekstu nazivamo nuklearnim područjem rasprostiranja virdžina. Da je upravo to područje i prije bilo snažno obilježeno plemenskim uređenjem potvrđuje i njegova dragocjena usporedba na našoj Etnološkoj krati 2 s izdvojenim *područjem starije plemenske organizacije* koje donosi Kulišić¹⁶⁹ (1958:76).

Promotrimo li postupno poduzete korake prema rješavanju zagonetke virdžine u čitavom izloženom kontekstu u ovom i u prethodnim poglavljima, mišljenja sam da se može reći kako je ta pojava niknula na tlu starije plemenske organizacije — nekadašnje arhaične društvene organizacije s, kako kaže Kulišić, vrlo arhaičnim običajima, no ne da je i sama pojava nužno arhaična. Njezin smo nastanak naime povezali uz oživljavanje novih plemena na tom istom području starije plemenske organizacije, na empirijski potvrđenom nuklearnom području rasprostiranja virdžine u Albaniji i Crnoj Gori. Osim toga pokazali smo da virdžine nalazimo tek kod nekih južnih Slavena (Srba i Crnogoraca), ali ne i kod Bugara, Makedonaca i Hrvata, a ni kod druga dva slavenska ogranka — istočnih i zapadnih Slavena. Po našem sudu pojavljivanje virdžina izvan nuklearnoga područja treba pripisati tradicijskoj kulturi koju su prenijeli potomci pastirske simbioze romanskih Vlaha i Albanaca (za vrijeme Rimljana, ali i u doba slavenskih osvajanja jedinih gospodara planina), vlaško-albanskih nomadskih pastira koji su se pomicali u vrijeme ratova s Osmanlijama u 16. i 17. stoljeću. Virdžine su dakle u prvom redu albanska ili romanska pojava, a ne južnoslavenska. Srbi i Crnogorci, kao i Romi i Turci na ovom području, preuzeli su tu instituciju u miješanju sa spomenutim albanskim ili romanskim elementom. Stoga raširenost patrilinearnosti (u okviru balkanskog patrijarhata) ne bi trebalo postaviti kao ključ za otvaranje zagonetke virdžine.

Virdžina je, o tom nema sumnje, u svjetskim¹⁷⁰ okvirima specifična endemska pojava ograničena na uži dinarski prostor. Zbog toga nam mogu bajkovito zazvučati razmišljanja inače uvaženog povjesničara i etnologa Tatomira Vukanovića, koji se prema toj instituciji ovako određuje: *Kao što je u nauci poznato,*

¹⁶⁹ Usp. na str. 155.

¹⁷⁰ Ne samo virdžina nego i to područje izdvaja se u istom kontekstu kao *jedno od najpatrijarhalnijih na svijetu* (B. Backer 1979:142, citirano prema Young 2000:14). Nešto manje akademskim rječnikom svoj je dojam s nedavnog terena plastično izrekao kanadski novinar i pisac M. Paterniti: ... *Albanija je jedan od 'najmačo'* (*the most macho*) *prostora u kojima sam bio* (Paterniti 2014:4).

balkanski narodi se nisu razvijali po nekim drukčijim zakonima negoli ostali savremeni narodi Evrope i Azije, te i pojava virdžina nije specifično balkanska ili dinarska pojava (...) Pre svega, ona ima veze sa legendarnim Amazonkama. Otuda imamo kod balkanskih naroda — Arbanasa, Srba, Turaka i Cigana — još prave žive »pojedinačne virdžine«, kao žive svedoke nekadašnjeg drukčijeg društvenog uređenja i pogleda. Kod drugih naroda je te pojave nestalo ranije, ali je ostala uspomena na nju u legendama o nekom ženskom narodu, odnosno o njihovoj vladavini nad muškarcima... (Vukanović 1961:98-99).¹⁷¹

Kaserovo je viđenje Balkana dijametralno suprotno Vukanovićevu. Za njega kao povjesničara i građanina srednje Evrope: *we in central Europe* (Kaser 1992:1), a time i pripadnika tzv. zapadnoga društva, jugoistočna Evropa ili Balkan naziva se *mikrokozmosom koji je sasvim sigurno okarakteriziran u prvom redu muškim vrlinama... kao domovina »balkanskog patrijarhata«* (1992:1). Taj je patrijarhat po njegovu mišljenju posve različit od onoga u »njegovoj« Evropi: *jednako tako kako je institucija virdžine/čovjeka-žene jedinstvena u Evropi, ne može se balkanski patrijarhalni sustav izjednačiti s europskim patrijarhatom* (Kaser 1994:72). Autor taj prostor *neshvatljive egzotičnosti koji je bio primoran slijediti vlastitu osebnju dinamiku i koji je na nekoj točki povijesnog vremena morao napustiti europski povijesni razvitak smješta u sjenu europskog progressa i civilizacije. U procesu periferizacije i (...) petrifikacije (...) ovaj je prostor, u doslovnom smislu riječi, okamenjen:*¹⁷² *mnogo krša i malo vode; u metaforičkom smislu ljudska društva koja tu žive bila su, u odnosu na društvenu organizaciju, okamenjena društva. Čini se da su procesi okamenjivanja davno započeli. To se u najvećoj mjeri odnosi na stanovnike planina koje društvene znanosti nazivaju »pastirskim društvima«* (Kaser 1992:2).

¹⁷¹ Takvo izvođenje sasvim se lijepo daje uklopiti u slična razmišljanja o Balkanu kao o kakvom rezervatu, etnografskom »muzeju na otvorenom« u kojem je izložen život kakav je bio raširen po čitavoj Evropi u njezinoj davnoj prošlosti. Izravnu dodatnu ilustraciju takvog mišljenja može se naći u određenju virdžine kao pojave koja je bila prisutna u čitavoj pretrkršćanskoj Evropi: *Doista, skandinavistica Carol Clover (1986.) mišljenja je da virdžine predstavljaju preživjele primjere ženskih uloga promjena roda raširenih po čitavoj pretrkršćanskoj Evropi, kao što pokazuju priče, folklor i ranokršćanska izvješća* (Dickemann 1997:197). Sličnog je mišljenja i Nijemac dr. E. Schulz, koji u virdžinama vidi ostatak kulturnoga razvoja kroz koji je valjalo proći i danas civiliziranom društvu pa tako i njegovoj Njemačkoj od vremena davne indoeuropske (indogermanske, kako se običava reći prema njemačkom uzoru) prošlosti.

¹⁷² Kaser taj prostor opisuje sljedećim riječima: *The Balkans are an impassable, partly carstic, and largely mountainous region that stretches between Montenegro in the north, Kosovo and western Macedonia in the east, Thessaly and Epirus in the south and the Adriatic coastal strip in the west, including Albania* (Kaser 1992:2).

Ta razmišljanja, uključujući i *periferizaciju* i *petrifikaciju*, moguće je uključiti u pojam *balkanizam*¹⁷³ te u poznati orijentalistički mit o Balkanu kao kakvom »alter egu« Europe, u današnjoj znanosti dobro (raz)otkriven autoritativni patronizirajući zapadnoeuropski ili zapadnjački klasičan antropološki diskurs o mističnom i egzotičnom neciviliziranom »drugom«. U takve predodžbe uključene su zemlje miljama udaljene ne samo prostorno nego i vremenski u sklopu već poznate antropološke teze o *povijesti dugoga trajanja* (u ovom slučaju dugoga trajanja balkanskoga patrijarhalizma).¹⁷⁴ Posebna je zanimljivost što Kulišić upravo patrijarhalizmu na tom području ne bi dodijelio oznaku »dugoga trajanja«. Naprotiv, na temelju svojih etnoloških istraživanja nastoji u dinarskom području, osobito u Crnoj Gori *gdje se sa više kontinuiteta može pratiti i miješanje sa starinačkim stanovništvom* (Kulišić 1966:142), uočiti ne samo pretpatrijarhalne karakteristike društvenoga uređenja nego upravo, kako kaže, matrilinearne rodovske odnose.

U usporedbi s Vukanovićevim mišljenjem da *pojava virdžina nije specifično balkanska ili dinarska pojava* (Vukanović 1961:98),¹⁷⁵ Kaserovo određenje sigurno je bliže istini. Autor naime smatra kako *treba pretpostaviti da su virdžine potvrđene u pisanim izvorima — u najmanju ruku one s albanskoga sjevera — predstavljale samo vrh ledenoga brijega* (Kaser 1994:62) ne precizirajući opseg skrivenoga dijela tog »ledenog brijega«. Ostaje nam tek analogijom zaključivati da je temelj brijega odredio mnogo šire od njegova vrha. Pojavi virdžine nastojao je ući u trag stavljajući je u okvir raširenosti patrilinearnosti¹⁷⁶ u sklopu balkanskoga patrijarhata.

U odgonetavanju zagonetke virdžine naš temelj *ledenoga brijega* bio bi ne samo znatno uži od Vukanovićeva smještanja virdžina čak izvan balkanskih okvira,¹⁷⁷ nego i od njegova temelja koji proizlazi iz raširenosti patrilinearnosti

¹⁷³ Kao potkategoriju *balkanizma*, zapadne imaginacije i stereotipizacije Balkana, S. Schwandner-Sievers već u naslovu članka iz 2008. godine upotrebljava inovativnu kovanicu primjenjivu na Albaniju — *Albanianism*.

¹⁷⁴ Ponovimo ukratko da tema tabelije zbog svoje jedinstvenosti nije ponudila mogućnost iščitavanja relativne kronologije s karte u okviru *povijesti dugoga trajanja*, dopiranja do agrafičnih vremenskih dubina (što nerijetko na karakterističan način uspijeva etnološkoj kartografiji — usp. poglavljja 2.1. do 2.4.) jer je virdžina svojim rasprostriranjem izdvojena, endemska pojava koja strši na ograničenom, za etno-kartografske razmjere malom području.

¹⁷⁵ Nije potrebno posebno isticati neopravdana mišljenja o još široj (nekadašnjoj) rasprostranjenosti virdžina npr. E. Schulza (kod starih Germana — 1907:1759) ili C. Clover (u čitavoj pretkršćanskoj Europi — usp. bilj. 171), a ni onih koji su u toj pojavi vidjeli prasluku amazonki u matrijarhatskom kontekstu.

¹⁷⁶ Usp. na str. 132-133.

¹⁷⁷ Da i ne spominjemo konstrukcije iz bilješke 175.

kao glavnog ključa kojim se u odgonetavanju problema virdžine poslužio Karl Kaser. Raštrkana pojedinačna svjedočanstva o virdžinama koja se pojavljuju izvan našeg empirijski definiranog nuklearnog područja pojavljivanja virdžina, mišljenja smo, ne treba shvatiti kao zaostale obrise šireg temelja toga brijega, tj. kao primjere koji bi zbog nekadašnje šire prisutnosti patrilinearnosti balkansko-ga patrijarhata odražavali nekadašnju širu rasprostranjenost virdžina. Obratno, vjerodostojna¹⁷⁸ svjedočanstva o virdžinama na prostoru izvan nuklearnog područja njihova pojavljivanja ne bismo trebali tumačiti posljedicom nestale (ili u današnje vrijeme manje prisutne) patrilinearnosti nego posljedicom u knjizi u više navrata prikazanih selidaba iz nuklearnog područja.

Stoga bismo rješenje zagonetke virdžine postavili obratno — vrh ledenoga brijega ne bismo promatrali kao i danas vidljiv ostatak nekadašnje šire prisutnosti virdžina. Prema našem sudu današnja šira slika rasprostranjenosti virdžina — temelj ledenoga brijega prikazan na Etnološkoj karti 2 (sporadično i na Etnološkoj karti 1) — posljedica je širenja iz tog uže zacrtanog nuklearnog prostora. Vrh brijega nije dakle tek preostatak njegova nekadašnjeg šire zacrtanog temelja zbog danas manje zastupljenosti patrilinearnosti. Naprotiv, današnja slika pojavljivanja virdžina odraz je širenja te pojave iz užega — nuklearnog prostora njihova nastanka.

¹⁷⁸ Pridjev vjerodostojan cilja na neke manje pouzdane primjere iz upitničke građe.

4.5. Romantično i neoromantično tumačenje pojave virdžine

Već letimičan pogled na neke poslove ili aktivnosti kojima se bave (usp. u poglavlju 3, str. 98-100) otkriva da virdžine odstupaju od uobičajenih ženskih uloga u tradicijskim sredinama o kojima je riječ. I ne samo u poslovima. Nemalen broj samosvjesnih, odlučnih virdžina želi izbjeći zadanost prilika s točno određenom slikom ženske uloge u njima, dapače pokazuju izrazit prezir prema tradiciji i tradicionalizmu. Većina takvih virdžina izjavljuje da su zadovoljne svojim novim položajem i životom, no vidjet ćemo da su svjesne što su time ne samo dobile nego i izgubile.

Gotovo školski primjer odlučne osobe koja analitički razmišlja o sebi i svijetu oko sebe jest primjer virdžine Seme (kasnije Selmana) Brahimi iz Lepurosha u sjevernoj Albaniji (broj 104), rođene 1942. Kao četrnaestogodišnja djevojčica postala je virdžinom nakon očeve smrti, uz tri sestre i nekog brata. Potpuna opredijeljenost za novu ulogu koju je spremna braniti lijepo se ogleda u njezinoj izjavi: *Proživjela sam čitav život kao muškarac. Imam navike muškarca. Ako to ikome smeta, imam pušku da se s njima obračunam. Morala sam vrlo teško raditi kako bih uzdržavala obitelj te bila iskrena i korektna u svojim odnosima s drugima... ali ne, nikad nisam požalila zbog takve odluke. Nisam imala loš život kao muškarac* (Demick 1997:4-5). Na bratovoj svadbi, u odijelu s kravatom, Selman je preuzeo ulogu mladoženjina oca. Muškarci ga smatraju sebi ravnopravnim. Televizor kupljen novcem rođaka iz inozemstva njegov je prozor u svijet udaljen tek stotinjak kilometara, a tako različit od njegova: *S manje posla na imanju, Selman čeznutljivo i zbunjeno gleda poslovne žene na TV programu iz Italije, zemlje udaljene tek 135 milja. Ovdasnje je društvo vrlo muško. Žene nisu navikle na slobodu, rekao je zamišljeno. Ne podržavam nemoral i razvrat, no sasvim je prilično za ženu da je do neke mjere nezavisna. Do određenog stupnja* (Demick 1997:5).

Slično je i svjedočanstvo o virdžini Lule iz sjeverne Albanije (broj 106) koju je 1994. godine upoznala A. Young: *Oduvijek je znala da se ne želi udavati: »kao dijete bježala bih od kuće kad bih čula da netko dolazi ugovoriti moju udaju...«* Na upit žali li što nema seksualne odnose i vlastitu djecu, odgovara da nikad nije požalila zbog takva izbora: *»Ne bih željela živjeti drukčije... Ovako ja držim uzde i imam veliku obitelj.«* Odlučno odbacuje mogućnost uživanja u seksualnim odnosima dodajući da *»pet minuta užitka nije dovoljna naknada za djecu i zbrku koja slijedi... Posao je najvažnija stvar u mom životu«* (Young 2000: 72). No i Lule je potpuno svjesna teškoća i zapreka koje donosi njezin izbor i zbog toga ga, kako je posvjedočila J. Straussu, ne bi preporučila nećakinjama: *Moje su me sestre uvijek smatrale dječakom. Nisam željela da netko upravlja mnome. Doista ne žalim zbog toga. Bit ću muškarac do smrti. No ne bih to preporučila svojim nećakinjama. Težak je to život* (Strauss 1997:34).

Virdžini Durgjane iz Prizrena, rođenoj 1937. (broj 67), učiteljici albanskog jezika, zazorna je i sama pomisao da bi mogla biti virdžinom. Želi se odrediti što dalje od tradicije i tradicionalizma: *... tvrdeći da joj je odbojno sve što smrdi na tradiciju, Durgjane sebe ne smatra zavjetovanom djevojkom i posve odbacuje usporedbu s takvim virdžinama iz »zaostalog«* kraja (Grémaux 1994:263). Naglašava svoju odlučnost i samostalnost: *Ne na roditeljski poticaj, već zato što sam sama tako htjela, počela sam se odijevati i ponašati kao dječak. Koliko se sjećam, uvijek sam se osjećala više kao muško nego kao žensko... Kad sam se rodila, mojim roditeljima nije bilo važno jesam li djevojčica ili dječak; jedino im je bilo važno spasiti moj život* (Grémaux 1994:263-265).¹⁷⁹ R. Grémaux, koji je taj slučaj izvrsno opisao i interpretirao, malo dalje zaključuje: *Pretpostavljam da je uzrok tom ustrajanju na vlastitoj odgovornosti potreba da oslobodi roditelje tereta za učinjeno »neprirodno«* djelo na koje se danas sve više gleda s neodobravanjem kao na izraz pukog tradicionalizma... *Preuzimanjem čitave odgovornosti na sebe, Durgjane naglašava svoju muškost jer se prema današnjim standardima više časti stječe na temelju odabranog načina života nego onog nametnutog »devijantnog«* (Grémaux 1994:265). Nizozemskom je znanstveniku izjavila da je *doista zadovoljna svojim životom* (Grémaux 1994:267). Ne odražava li ta Durgjanina izjava u prvom redu naknadno mirenje s vlastitim životnim prilikama? Naime, treba znati da je M. Barjaktarović trideset godina prije prvi zabilježio neke detalje iz njezina života iz kojih se vidi da ta virdžina zna što je svojim posebnim položajem dobila, ali i izgubila: *Kada je čovek zapita zašto ne bi ponela žensko*

¹⁷⁹ Prije njezina rođenja umrlo je roditeljima osmero djece, među njima četiri sina.

odelo pa se možda i udala, Durđan, sa uzdahom, kaže da joj je to sada 'vrlo teško'. Ona će decu od sestre (koja je nedavno umrla) gledati da pazi i da ih vaspita 'kao svoju'. Ali ističe da će tu decu podizati 'drugačije' nego što su njeni roditelji nju podizali. Njeno sadašnje opravdanje, kao intelektualke i posve svesne svoje situacije, da, žrtvujući se za druge, i dalje ostane u celibatu, istinski lepo i humano zvuči (Barjaktarović 1965—1966:276-277).

U mnogim primjerima u *Etnogramu* — kronološkom nizu svjedočanstava (poglavlje 5) — moguće je pratiti različite stupnjeve identifikacije virdžina s novom »muškom« ulogom. Može se primijetiti da je taj stupanj usporediv s trajnim (u slučaju kada obitelj nema muškog nasljednika) ili privremenim preuzimanjem muške uloge. Istaknut ćemo posebno vrijednu sliku potpune poistovjećenosti dviju virdžina s muškim identitetom ne samo za života nego i nakon smrti, koju u članku iz 1994. godine donosi R. Grémaux. Prvo takvo svjedočanstvo odnosi se na Milicu/Mikaša Karadžića (broj 8)¹⁸⁰ iz Žabljaka u Crnoj Gori, jednoj od najpoznatijih i najcitiranijih virdžina. Iz njegova citata vidimo kako je Milici od životne važnosti sačuvati muški identitet i nakon smrti: *Predosjećajući svoju skorbu smrt, Mikaš je dozvao Jelenu koju je volio usprkos 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 ju krojaču u Žabljak kako bi kupila dostojno odijelo za njegov pokop. Jelena je učinila što ju je tražio i kupila Mikašu novo odijelo koje se sastojalo od bijelih čarapa, vunениh hlača, oplecka i kape. Kad je u jesen 1934. Mikaš umro, obukli su mu to muško odijelo i pokopali kao muškarca u žabljačkom crkvenom dvorištu uz odobrenje lokalnog pravoslavnog svećenika* (Grémaux 1994:253).

O jednoj drugoj virdžini također pokopanoj u muškom odijelu, Tonču Bikaju (broj 94), iz albanske zajednice u Tuzima, mjestu između Podgorice i albanske granice, dobio je isti autor dragocjeno svjedočanstvo petnaest godina nakon njegove¹⁸¹ smrti tijekom svog terenskog boravka u tom kraju: *Prije smrti 1971. godine Tonč je tri godine teško bolovao. Za to vrijeme ljudi su ga često posjećivali. Među onima koji su stajali uz njegovu postelju bilo je nekoliko franjevki s kojima je bio čvrsto povezan i kao pobožan katolik i kao djevac. U skladu s njegovom oporukom, bio je pokopan u starinskoj muškoj nošnji koju je običavao nositi u posebnim prigodama. Na pogrebu je na lijesu postavljena*

¹⁸⁰ Usp. broj 8 u tablici na str. 47 i u *Etnogramu* pod istim brojem.

¹⁸¹ O načinu na koji se u knjizi navodi virdžine u muškom odnosno ženskom rodu usporedi na str. 17.

njegova fotografija u toj nošnji snimljena nekoliko godina ranije. Na groblju su neki muškarci — rođaci i prijatelji pokojnika — 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 Toněu uskraćene posljednje počasti kao muškarcu na koje je imao pravo prema običajima plemena Kelmënd u kojemu je rođen (Grémaux 1994:256).¹⁸² 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).

Pošlo je i meni za rukom doći do još jedne 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 svjedočanstvo tijekom nekoliko telefonskih razgovora o virdžini Stanici Marinković iz istog lokaliteta na sjeveroistoku Crne Gore (broj 54).¹⁸³ Ta je virdžina (rođena 1941.) umrla 2009. godine i, kako su me informirali, pokopana je kao muškarac u ranije 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 ju prokleti ako joj posmrtno odjene žensko ruho i tako osramoti, zadirivala da će »biti sahranjena u suknjici s crnim točkama«.¹⁸⁴ O ostalim detaljima uz taj događaj 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 primjerom Toněa 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 uz počasti koje pripadaju samo (pravim) muškarcima. Vidjeli smo da je ipak, poput druge dvije ostajnice — Mikaša i Toněa — pokopana u muškom odijelu.

¹⁸² Zbog nevelikog broja sličnih vrijednih svjedočanstava ne treba zaboraviti još jedan slučaj pokapanja virdžine u muškom odijelu koji spominje isti autor u članku objavljenom dvije godine prije (1992:366). Riječ je o Mri Djekini (1892.—1968.) također iz mjesta Tuzi.

¹⁸³ Zahvaljujem mu na tim podacima koje mu je potvrdila gospođa Jelenka Marinković kojoj je virdžina Stanica Marinković zaova (muževljeva sestra).

¹⁸⁴ Premda je na pitanje smije li muškarac odjenuti ženske haljine ili žena muške odgovor sv. Tome Akvinskog bio negativan, dodao je da to katkad može biti bez grijeha zbog neke nužde kao npr. da se sakrije od neprijatelja ili slično. Vjerujemo da bi važnost muške odjeće u službi muškog identiteta u ovom slučaju za njega sigurno ušlo u kategoriju nužnosti toga čina.

I ta razlikovnost između virdžine i muškarca u pravu na tradicijsko oplakivanje, uz nekoliko drugih (primjerice da tobeltija smije sudjelovati na muškim skupovima, ali bez prava glasa, da se virdžinino ime ne navodi na obiteljskom stablu¹⁸⁵ ili da je u pogledu krvne osvete virdžina smjela ubiti, ali ne i biti ubijena), odaje da tobeltija društveno ipak nije u potpunosti dosegula status muškarca. Premda se radi o *kanonu* koji uređuje običajno-pravne odnose dijela albanskoga društva (osobito katoličkih Mirdita i nekih plemena na sjeveru Albanije), a ne i crnogorskoga društva,¹⁸⁶ navedimo za usporedbu odredbu iz *Kanona Leke Dukadžinija: muškarci ne kukaju nad ženama, ali kuka sin nad majkom i brat nad sestrom* (glava 24/1239). Prema toj usporednoj odredbi, ali još više prema činjenici da ni Tonë ni Stanica nisu imale (pravo na) oplakivanje, virdžine očito ni u tome nemaju status poput muškaraca premda su pokopane u muškom odijelu kako ne bi bile obeščašćene tj. kako bi se udovoljilo njihovoj identitetskoj želji.

O virdžinama iz sjeverne Albanije piše nemali broj autora kasnog 19. i ranog 20. stoljeća — putnici, misionari, diplomati,¹⁸⁷ prirodnoznanstvenici 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 u nizu muških imena nalazimo samo jedno žensko. U uvodnom poglavlju knjige upozorili smo na problem androcentričnosti u istraživanju (usp. str. 17-18). Premda se tijekom 20. i početkom 21. stoljeća pojavom virdžina bavi i nemali broj znanstvenica¹⁸⁸ pa takvom prigovoru u ovom slučaju nema mjesta, in-

¹⁸⁵ Recentan podatak — veljača 2014. — iz trominutnog *trailer*a, reklame za film o virdžinama (Potter 2014.). Ilustrativan i značajan je komentar okupljenih nad velikim prikazom obiteljskog stabla Cerović, slavne crnogorske obitelji Stane Cerović, posljednje crnogorske virdžine iz Šavnika: *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* — Melissa H. Potter, autorica reklame za film postavljene na Mrežu u veljači 2014.

¹⁸⁶ 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. O tome je bilo riječi osobito u poglavlju 4.4.

¹⁸⁷ Bernard Newman (1897.—1968.), britanski povjesničar i pisac, tijekom 1. svjetskog rata radio je u Albaniji za britansku tajnu službu. Smatran je autoritetom za špijunažu.

¹⁸⁸ Usp. navedene na str. 17.

trigantna 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 koje, 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 isključivo obraćala suprugu M. Gušić, otorinolaringologu koji se uopće nije bavio etnologijom. Jednak odnos prema ženama, pa tako i istraživačicama, moguće je ilustrirati i nakon jednog stoljeća: Stana Cerović, posljednja crnogorska virdžina, u prvom je kontaktu prihvatila samo fotografa, a na pitanje *tko je ona ženska* (radilo se o novinarki) zadovoljila se njegovim odgovorom da *ona nije bitna* (Nikoletić 2011:104, 105).

Spomenuti austrijski konzul i jedan od osnivača albanologije Georg Hahn već 1867. godine uočava da je *sudbina žena vrijedna sažaljenja* (Hahn 1867:32). Katolički misionar P. Fulvio Cordignano zna za djevičanski zavjet, pa i za one djevojke, kako kaže, koje 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.).

Izješće 1918. godine iz Grude u sjevernoj Albaniji odnosi se na osebujno svjedočanstvo jednog drugog katoličkog svećenika, najpoznatijeg albanskog kršćanskog filozofa, a i političke figure — patera Antona Harapija (Skadar 1888. — Tirana 1946.) iz kojega je također moguće iščitati odnos prema instituciji virdžine, ali i intimni doživljaj preuzimanja muške uloge. Posebno živopisan dio (koji sam prevela s talijanskoga) vrijedno je prepričati u skraćenu obliku: Virdžina Palë Lula (broj 42), 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 ju je fratar dugo morao nagovarati da priđe 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 otkriva ova intimna životna sličica o samoj virdžini? Premda bez sumnje doživljava sebe kao muškarca (i to s puškom!) i smatra svojim pravom ispovjediti se u is-

povjedaonici za muškarce, ima potrebu progovoriti o običajno-pravnoj dosjetki, pa u najskrovitijem trenutku ispovijedi reći istinu — da je žena.

Odnos što ga prema pojavi virdžine 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.¹⁸⁹ Durham se čudi običajima koji sputavaju žene sjeverne Albanije i ne miri se s tim. Javno, pred virdžinom i pred muškarcima, negoduje i izražava svoje mišljenje: *Izjavila sam da je krajnje nepravedno da četrdesetogodišnju ženu sputava obećanje dato u njezino ime i prije njezina rođenja* (Durham 1909:57); ili ustanovljuje da *jednaka prava s muškarcima postoje samo u slučaju kad se žena zavjetuje na djevičanstvo* (Durham 1909:63). Ta Engleskinja, odgojena u drukčijoj kulturi,¹⁹⁰ zaključuje da je stanje s kojim se susrela u Albaniji *krajnje nepravedno (most unjust)* i koristi izraz *jednaka prava (equal rights)*, danas uobičajen u kontekstu problematike ženskih prava. Hoćemo li pisanje Durhamove nazvati protofeminističkim na sličnoj osnovi kao što indijska književna teoretičarka i filozofkinja Gayatri Chakravorty Spivak smatra protofeminističkim glasoviti viktorijanski roman *Jane Eyre* s glavnom junakinjom sunarodnjakinjom M. E. Durham, a 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 tijekom posljednjih petsto godina bili odsječeni od svih kontakata s naprednom Europom. Time britanska istraživačica postaje utjelovljenje takve prosvijećene civiliziranosti i imperijalne superiornosti, zapadnjačke spasiteljske uloge u kontekstu *britanske sklonosti prema paternalističkoj suosjećajnosti s romantiziranom »žrtvom«* (Schwandner-Sievers 2008:58), žrtvom koja i sama želi otići na Zapad. U takvom je svjetlu prezir Zapada prema Balkanu prema Mariji Todorovoj posljedica želje da se Balkan europeizira, ali i želje

¹⁸⁹ Uz antropološko zanimanje za živote ljudi koje je upoznala na brojnim putovanjima Balkanom, Durham je pokazivala velik interes za folklor. Čak je objavljivala u prestižnom časopisu *Man* i postala članicom *Royal Anthropological Institute*.

¹⁹⁰ Zanimljivo je da su tu avanturistinu, koja je albanskim bespućima putovala sama te nakon više posjeta sjevernoj Albaniji, zaštitile dvije albanske tradicije: briga za sigurnost gosta i zaštićenost virdžine (u njezinom slučaju nošenjem hlača, neuobičajenim za žene početkom prošloga stoljeća, koje ju je izjednačilo s albanskom tradicijom virdžina).

mnogih da s Balkana odu na Zapad. Ciljano u sklopu teme virdžine može to 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 da bi rado živjela na sigurnom* (Durham 1909:101-102). No, ne treba zaboraviti da se i Zapad utjecao mističnom apstraktnom »Is-toku«, raju za imućne romantične konzervativce koji su željeli pobjeći od stvarnosti (usp. Todorova 2006:64). Pokazao je to i osobni primjer M. E. Durham — za viktorijansko i edvardijansko doba neuobičajen samostalni pothvat te pustolovke, kasnije 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 permisivnosti prema njezinim članovima, otvorenosti ili liberalnosti toga društva prema pojedincu i njegovim slobodama, osobito prema slobodama ili pravima žena. Naprotiv, vidjeli smo da ono to dopušta prvenstveno radi dobrobiti zajednice, specifičnih potreba društva te ispravljanja i premošćivanja narušene društvene konstrukcije, a ne za dobro pojedinca. Pojavu virdžine ne bismo trebali promatrati, pa onda ni interpretirati, »zapidnjačkim« očima.¹⁹¹ Pokazali smo već da je u tom posebnom tipu patrijarhalnog društva žrtvovanje za zajednicu prirodno i poželjno. Individualna je žrtva tada neznatan danak tome cilju.¹⁹² Treba međutim imati na umu da se o žrtvovanju kod tobelija ne može govoriti kao o uopćenoj kategoriji jer ono nikako nije jednakomjerno prisutno kako kod svih virdžina tako ni u različitim društveno-povijesnim prilikama. Kod nekih pak preuzimanje uloge muškarca i nije žrtva. Promjenljiv 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 susrećemo se s mnogim tegobama, sumnjama i padovima: »*Moj je život bio pseći život, jadala se 87-godišnjakinja [virdžina Drane iz Skadra] (...) Bila je rođena u Bajram Curriju na sjeveru zemlje. Njezin je brak bio dogovoren od kolijevke u skladu s običajima toga vre-*

¹⁹¹ Ovdje i na nekim mjestima u tekstu imenicu »Zapad« i pridjev »zapidnjački« upotrebljavam kao značenijske opozicije lokalnoj kulturi u okviru nebalansiranog hegemonijskog odnosa ekonomije i političke moći. Osim toga, ti izrazi ne impliciraju jednakost stavova svih »zapidnjaka« kao kakvog sveopćeg zapidnjačkog mišljenja. Na *nehajnost* upotrebe pojma »Zapad« upozorila je Maria Todorova (2006:59), koja na više mjesta u svojoj knjizi *Imaginarni Balkan* izražava neslaganje s generalizacijama tipa »zapidnjački stav«, naročito u vrijeme do dvadesetoga stoljeća.

¹⁹² Aferdita Onuzi iz Antropološkog instituta u Tirani čin virdžine ocjenjuje prvorazrednom žrtvom: *Radeći rame uz rame s muškarcima, uživale su veliko poštovanje, a njihov se izbor smatrao »najvećom žrtvom«* (prema Glachant 2012:3).

mena (...) 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 radi njihove velike žrtve. No nema više 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 tri što 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 đevojke pokvare i pošto ih kao take neće niko, one tada kažu 'tojbe' i razglase da su se zavljetovalе«* (Barjaktarović 1948:348-349). Uz taj trolist motiva, Drko Memić jednom je rečenicom izrazio i osnovni motiv za postajanje virdžinom — nasljeđivanje imanja: *Nijesam, vala, ovako ostao da se pročuem 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 muški društveni status tek je običajno-pravna dosjetka pri funkcioniranju zajednice, očuvanju imovine i drugim prednostima koje donosi preuzimanje muške uloge, a ne sredstvo za poboljšanje položaja pojedinca — žene, odraz kakvih ženskih sloboda, kako se pojava virdžine ponekad pokušava sagledati osobito u feministički obojenim (internetskim) diskusijama.¹⁹³ Na tom tragu rodna a ne društveno-povijesna dimenzija postaje glavni, katkad i jedini aspekt interesa. Trebalo se stoga zapitati što je, osim njezine endemičnosti, pobudilo tako veliko zanimanje javnosti, studenata etnologije i kulturne antropologije, sudionika znanstvenih skupova,¹⁹⁴ često i vrlo intrigantnih internetskih rasprava. Nemalen broj zainteresiranih po-

¹⁹³ Potrebno je međutim naglasiti da ćemo ondje naći i gorljivo zastupana suprotna mišljenja.

¹⁹⁴ Usp. bilj. 20.

kušava u pojavi virdžine prepoznati elemente ženske osviještenosti, samostalnosti, odlučnosti pa i emancipatornih značajki. Drugim riječima, mnoge je ovoj pojavi privukla predodžba virdžina kao emancipiranih žena kojima je pošlo za rukom promijeniti vlastitu sudbinu i poboljšati svoj položaj. Kao ilustraciju, među brojnim sličnima, navodim dvije rečenice iz diplomskoga rada o temi virdžine studentice Odsjeka za etnologiju i kulturnu antropologiju u Zagrebu u kojima kaže da *želi znati koliko je trebalo da se u takva, vrlo izolirana područja, probiju ideje ravnopravnosti* (2010:3) te da su *virdžine takvim izborom radile na poboljšanju ženskih prava* (2010:31). Spomenimo i mišljenje Marion Quillard, francuske novinarko koja već naslovom svojeg internetskog priloga otkriva kako je za nju riječ o životnom izboru kojim se dobiva ravnopravnost — *Women living as men: Albania's sworn virgins choose transgendered life to gain equality* i u članku 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).¹⁹⁵

Takvo viđenje u prvi mah može biti privlačno, ali — osim tek u ponekim izdvojenim slučajevima, kako nekad tako 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 odgovor 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* (prema Quillard 2012:1). Govoreći o Malesiji A. Berishaj naglašava: *Tobelije su žrtve mentaliteta koji se gradi i počiva na snazi, broju odraslih muškaraca, pušaka* (Berishaj 1997:17). *U tom je društvu namjera života u skladu s prirodom nebitna u odnosu na brigu za stare roditelje (...) Pojava odustajanja od udaje, sa ciljem*

¹⁹⁵ Ta je novinarka na tragu pojma kojim pojavu tobelije tumači američko-albanski politolog i sociolog Fatos Tarifa. U sklopu teze Kigsleyja Davisa o *spolu koji se može zamijeniti za nešto jednakovrijedno* (Davis 1949:33), Tarifa smatra da virdžina »kompenzacijskim mehanizmom« dobiva u zamjenu određene ekonomske i društvene prednosti u društvu s muškom dominacijom (Tarifa 2007:86).

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.¹⁹⁶ U Malësi 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 (Berishaj 1997:98-99). Najbolju ćemo ilustraciju naći u rečenici što ju je u studenom 2013. zabilježio višestruko nagrađivani kanadski novinar i pisac Michael Paterniti:¹⁹⁷ *To je, kako mi je jedan promatrač rekao, »izbor prinude, ne izbor sreće«, društvena tvorevina i nesebičan čin kojim se štiti obitelj* (Paterniti 2014:3).

Ipak, može se primijetiti da se neke virdžine svjesno žele izmaknuti iz zadanosti prilika s njihovom točno određenom slikom ženske uloge te da i stupanj identifikacije s novim »muškim« statusom varira. Svakako, složila bih se s A. Young da u novije vrijeme ima više takvih slučajeva: *Tradicionalno je namjera da se postane zavjetovanom djevojkom ovisila o društvenim razlozima kao što je nedovoljan broj muškaraca u obitelji, no u novije vrijeme to je više postalo pitanje izbora žene, kaže Young* (prema Pustina 2008:2). Dodala bih da su pri tom bili važni ne samo društveni nego i ekonomski te povijesni razlozi.

Neki raniji autori (Nopcsa 1907.; Schulz 1907.; Çabej 1936.; Vukanović 1961.; Gjergji 1963.) pokušali su virdžine »evolucionističko-matrijarhatskom« interpretacijom znanstveno povezati s amazonkama, ženama ratnicama, no one s našim tobelijama nemaju nikakvih važnijih dodirnih točaka. Takve stavove moguće je uklopiti u Europu kraja 19. i početka 20. stoljeća. U to je vrijeme naime Johan Jakob Bachofen¹⁹⁸ predstavio mit o matrijarhatu (u koji se amazonke izvrsno uklapaju) u svojem djelu *Materinsko pravo* (*Das Mutterrecht*) iz 1861. godine, razvivši teoriju iskonstruiranog 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 prasluku nekadašnjeg

¹⁹⁶ Nesiguran život u uvjetima opsadnog stanja stvara kult samožrtvovanja za obranu teritorija, časti, poštenja (Berishaj 1997:51).

¹⁹⁷ Autoru je, kako kaže, *bilo vraški teško naći te burrneshe... kada su se vozili po blatnjavim puteljcima* (Paterniti 2014:2).

¹⁹⁸ Glavni nosioci evolucionističkog smjera u etnologiji ujedno su klasici etnologije — spomenuti J. J. Bachofen, A. Bastian, E. B. Tylor i L. H. Morgan.

drukčijeg položaja žene, odraz matrijarhatskog društvenog uređenja, ranijeg stupnja razvoja (usp. poglavlja 4.2. i 4.3.1.). Virdžina im je prežitak, forma koja se sačuvala kao tradicija ispražnjena od prvotnoga smisla došavši iz nekog 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 starosedecima 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, *spiritus movens* većine feminističkih interesa za obje pojave — kako za amazonke, tako i za virdžine¹⁹⁹ — mogli bismo reći, zajedničkog je 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 načina da prevladaju čak i naizgled nepremostive prepreke*²⁰⁰ (Wheelwright 1989:20). 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 (primjerice brojevi 1, 52, 74, 86, 94), 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.²⁰¹ Poticajno je u tom kontekstu sje-

¹⁹⁹ Kanadska autorica britanskog podrijetla J. Wheelwright naslovlila je svoju knjigu *Amazons and Military Maids. Women who dressed as Men in Pursuit of Life, Liberty and Happiness* (London, Boston, Sydney, Wellington, 1989.).

²⁰⁰ Hrvatska etnologinja D. Rihtman-Auguštin u kratkom ali udarnom članku ukazala je na žensku supkulturu kao *otklon od zamišljenog patrijarhalnog reda* u slavenskoj zadrugi (i u njoj mehanizme dovijanja za aktivnijim i boljim položajem žene) u svjetlu antropološke sintagme »zamišljenog i ostvarenog reda« (1982:38).

²⁰¹ U Grémauxovu članku iz 1994. godine naći ćemo podatke o već spominjanoj virdžini Tonë, koja se ne samo zajedno s albanskim partizanima borila protiv talijanskih i njemačkih

titi se »albanske Brünhilde« Nore od Klimenata, najslavnije ratnice iz 17. stoljeća u povijesti Albanije upravo sa sjevernoalbanskog planinskog područja — Male-sije. Ako Norin lik i jest legenda koja se odnosi na ratni sukob u 17. stoljeću između osmanske vojske i Klimenata, povijesni izvori daju manje folklornu inačicu toga sukoba. U borbi Klimenata udruženih s Crnogorcima protiv Osmanlija spominju se i žene ratnice.²⁰² Mogu li se ta svjedočanstva uzeti u obzir kao potvrde o virdžinama ratnicama ne možemo sa sigurnošću utvrditi, no prema onome što znamo o virdžinama, to se može s priličnom vjerojatnosti pretpostaviti.

Slični mitovi budili su i rasplamsavaju (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 datih okolnosti. Strukturno gledano, ta mogućnost nije služila oslobodnju žene od njezina obespravljenoga položaja, nego je u prvom redu služila popravku zapravo vrlo ranjivog patrilinearnog sustava* (Kaser 1994:74). Kad govorimo o mitu, dobro je posvijestiti 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 poglavlje 3, ulazi svakako i ona kategorija tobelija kojima je preodijevanje (*cross-dressing*) način i znak konstruiranja novoga roda, kako se izrazila Margaret Garber, profesorica tzv. liberalnih studija na odsjeku jednakog naziva u San Diegu (Garber 1992:10). Transrodni²⁰³ 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,²⁰⁴ seksualni ili rodni motivi ne mogu se smatrati ključnima pri na-

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 nekoliko primjera odnosi se na iskustva virdžina u vojsci kada su, izmještene iz svoje sredine, primorane skrivati pravi identitet (npr. kosovska virdžina Fatima/Fetah — broj 74).

²⁰² http://en.wikipedia.org/wiki/Nora_of_Kelmendi

²⁰³ Transrodna osoba, ukoliko, pojedinac je čiji se unutarnji doživljaj roda ne podudara s biološkim obilježjem spola i zbog toga se izjašnjava prema rodnom identitetu.

²⁰⁴ 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* (Gušić 1976:274). R. Grémaux pak, usprkos uvriježenoj i naglašenoj

stanku te pojave.²⁰⁵ Može li se u tu kategoriju ubrojiti upitnički primjer iz BiH (ik 124 — Zoranovići) 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 »bečar«. Prepričavaju se i danas njezini doživljaji. Šali se i priča da je mokrila na rog.* No, kako je već podrobno objašnjeno u poglavlju 2.1., upitničke teme koje obrađuju društvenu kulturu manje su pouzdane, pa je pitanje radi li se tu o »pravoj virdžini«.²⁰⁶ 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, pa 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 — virdžina broj 8, Osmani — virdžina broj 128).²⁰⁷ Bez obzira na sve to, složila bih se s Kaserom da su

mizoginiji kod virdžina, pronalazi primjere koji bi kod nekih mogli upućivati i na takve motive, posebno kod posestrimstva (Grémaux 1994:271-273). Poznato je da je posestrimstvo, kao i pobratimstvo, nekrvno srodstvo koje se moglo potvrditi ne samo između pripadnika iste vjeroispovijesti nego i međuvjerski (pa i između kršćana i muslimana) kod južnih Slavena do sredine prošloga stoljeća.

²⁰⁵ Postavlja se pitanje je li današnje zanimanje javnosti i nekih znanstvenika za taj aspekt pojave virdžine (koje je u nerazmjeru sa zanimanjem za ključne elemente koji su tu pojavu iznjedrili) odraz nedostatnosti njegova 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 2007.) posebno zanimljiv je 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 pederčića kako priča s jadnom 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 usvoje taj način razmišljanja, dok se instinkti i priroda polako probijaju kroz te decenijama pravljene 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/>).

²⁰⁶ Čitavo poglavlje 2.5. posvećeno je upravo toj problematici — propitivanju radi li se u Istri uopće o virdžini.

²⁰⁷ U poglavlju 3 (Nazivi za virdžine) susreli smo se s poznatim »narodnim« izrazima za homoseksualne osobe (ženski/muški Petko, ženski/muški Rajko).

seksualni motivi za takvu odluku imali podređenu ulogu (Kaser 1994:70).²⁰⁸ Dodajmo k tome — i motivi individualnog odabira rodnog identiteta.

U suvremenom zapadnjačkom svijetu preispitivanje tradicionalnih dihotomnih rodnih 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 površnih interpretacija primjera iz novijega vremena — postajanje virdžinom tumačiti osobnim izborom rodnoga identiteta jer to, osim u iznimnim slučajevima, za postajanje virdžinom nije ključno.²⁰⁹ Tako 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.²¹⁰

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 2009:124). Ustvrdjuje da ... *nazvati zavjetovane djevojke transseksualcima, transrodnima ili čak »cross-dressers«*²¹¹ *sve su pojmo-*

²⁰⁸ 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 *Skenderbegovom kanonu* (Kaser 1994:66). I naša je grada 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 uslijed 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.

²⁰⁹ Takva je površna »brzinska« kategorizacija pojave virdžine 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 deftly captures these rarefield populations with curiosity and compassion, creating heroic portraits that peak our fascination with alternative lifestyle choices based on sexuality* (Smithson 2013:1).

²¹⁰ Dodatni je primjer uvrštavanje ove teme na stranicu LGBT zajednica, primjerice u Srbiji u *Gay Serbia — Serbian lgbt community* (usp. Labović 2005.).

²¹¹ Budući da hrvatski nema tako spretan izraz, ostavljen je engleski naziv.

vi s kojima se ne bi složilo mnogo Albanaca, a najmanje samih »virdžina« (Young 2000:124),²¹²

Čujmo dakle što same virdžine o tome misle! Najnovije izjave intervjuiranih virdžina izravno potvrđuju koliko je takva dioptriya ne samo neprimjenjiva na sredinu koja se od tog »Zapada« bitno razlikuje, nego još više koliko ih takav kut gledanja uznemiruje, vrijeđa, pa i povređuje: *I ranije su novinari posjećivali Hakija postavljajući ponekad pitanja koja je smatrao uvredljivima. Neki su željeli znati je li on zapravo samo prerušena 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.²¹³ Biti lezbijka nije isto što i »burrnasha«. »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 lezbijska stvar. I njemu je bilo dosta. Gotovo svih svojih osamdeset godina živio je kao muškarac, a nitko to nije ni znao. Tada ga je netko od članova obitelji otkrio 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).*

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* skovanom »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 u kojemu naprednoj Europi valja izvršiti civilizacijsku misiju kultiviranja zaostalih balkanskih naroda? U ovom slučaju već i samim virdžinama Hakiju i Marku ta je paternalistička zapadnjačka misija toliko poznata i dosadno predvidiva da je dočekuju nezainteresirano i hladno, čak ih iritira, kao da i time žele iskazati svoju »antropološku« upu-

²¹² Više znanstvenika pozitivno ocjenjuje autoričino isticanje neuklapanja ishitrenih zapadnjačkih definicija u potpuno drukčije zasnovano društvo. Navedimo primjer iz recenzije knjige A. Young: *If anything, Young's subjects never succumb to the trends of the trade that would hastily label these women as »transsexuals, transgendered or even cross-dressers«. Young successfully demonstrates that these largely Western and urban terms are all inadequate and would be out of context, concepts which »many Albanians, not least the »virgins« themselves would certainly not subscribe« (124). Such is the admirable interchange with her 16 subjects* (Blumi 2000:2).

²¹³ Vidljivo je da se pod izjavom te pobožne virdžine »Bog mi je dao to što jesam« (a i iz širega Paternitijevog teksta) ne misli na datost spolne prirode ili rodnog odabira nego na datost životnih okolnosti s preuzetom ulogom virdžine.

ćenost 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 »burrnasha«*. *To što sam ja nemoj brkati s lezbijstvom* — nego i (muškim) udarcem u cjevanicu. Dobivamo dojam kao da tom podukom, iznesenom na pučkoškolski način u maloj »antropološkoj školi«, dolazi do obrata — 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 za Europu egzotičnih »divljaka«, to je sredini nerijetko nametalo normativni rodni dimorfizam.²¹⁴ Istom tom društvu današnji »zapadni«²¹⁵ svijet — *nametljivi stranci*, ponovno paternalistički nameće svoje viđenje — ovaj put u odnosu na odabir roda samih virdžina (što se ne uklapa u normativnu heteroseksualnost) koji bi prema njima (kad bi se samo odbacila autocenzura i puritanizam kako istraživača tako i istraživanih) trebao biti odlučan motiv pri postajanju virdžinama.

U takvom 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. Takvi 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 cijenila, dok u novije vrijeme neke virdžine takav tradicijski motiv, vidjeli smo, smatraju nazadnim i zato manje poželjnim i časnim pa ga nastoje prikriti, nerijetko prikazujući preuzimanje uloge virdžine isključivo individualnom odlukom.²¹⁶ I takvi

²¹⁴ U vrlo dobrom članku utemeljenom na izvješćima putnika sa Zapada 19./20. stoljeća 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* (...) kojega zanima *pojava prvih teorija srodstva koje se zasnivaju na strogoj biološkom dimorfizmu* kojega autorica prepoznaje u izvješćima tih putnika sa Zapada (Djajic Horváth 2003:3 i 5).

²¹⁵ Usp. bilj. 10.

²¹⁶ 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).

iskazi virdžina pridonose (neo)romantičnom žaru s kojim neki nastoje motive za postajanje virdžinom prepoznati kao rodno uvjetovane.

U naslovu ovoga poglavlja pojavljuju se dva na osobit način povezana pridjeva — romantičan i neoromantičan. Pošli smo od autora na prijelazu 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 prošlost²¹⁷ — u »etnografski muzej»²¹⁸ na otvorenom koji čuva život onakav kakav je po svoj prilici bio raširen po čitavoj Europi u drevnoj prošlosti.²¹⁹ Njihovi se iskazi ne razlikuju mnogo od drugih u Europi 19./20. stoljeća 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 kojima je iz tog djetinjstva civilizacije tek bilo izaći. Naravno, uz pomoć »civilizirane» Europe koja im je, postavljajući se kao uzor koji tek treba dostići, na 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 te iste superiorno doživljene civilizacijske misije u okviru zapadnjačkog paternalizma.

Ova je knjiga odraz uvjerenja da u interpretaciji pojave virdžine ni starim ni novim mitskim konstrukcijama nema mjesta jer su neegzaktne. Na više razina

²¹⁷ 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>).

²¹⁸ Balkan kao *svojevrsni »etnografski muzej» Europe...* s predstavnicima različitih etničkih skupina *kao živim figurama u njemu* prispodoba je M. Todorove (usp. 2006:147).

²¹⁹ Dr. E. Schulz, primjerice, u dvostrukom svojstvu »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). Zasiurno je taj njemački istraživač, jašući na konju *bez odobrenja turskih vlasti*, obilaženje 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).

željeli smo pokazati da u okviru binarne opozicije matrijarhat/patrijarhat, osim mita o matrijarhatu kao fiktivne, nikad dokazane povijesne kategorije, treba isključiti i mit o jednoobraznom, unificiranom patrijarhatu na tim prostorima. Pa i ona suvremena tumačenja pojave virdžine kao izraza želje za poboljšanjem položaja žene i stjecanjem individualnih sloboda okarakterizirali smo suvremenim mitom. Trebalo je dakle ukazati na nekadašnje i suvremene mitske interpretativne kategorije i prijeći dug vlastiti put u razlučivanju mita od zbilje u odgonetavanju zagonetke virdžine.

5.

ETNOGRAM
— KRONOLOŠKI NIZ
SVJEDOČANSTAVA



Izvan područja gdje se pojavljuju, virdžine su toliko osobita, gotovo nepoznata i zato zapanjuća pojava da ih neki stariji autori, kako smo vidjeli, nazivaju Amazonkama. I u novije se vrijeme nekima čini toliko neobičnom i neprimjerenom današnjem dobu da smatraju kako tobelije više ne postoje,²²⁰ a i neki su etnolozi, kako sam primijetila u razgovorima otprije desetak godina, smatrali da virdžine postoje još samo u sjećanju kazivača. Takva mišljenja samo potvrđuju da je riječ o vrlo specifičnoj i neobičnoj endemskoj pojavi. Virdžine nisu Amazonke, kao što one ne žive još samo u sjećanju. To zorno pokazuju konkretni primjeri i slikovni prilozi.

Kako bih potkrijepila svoje tvrdnje, a i zadovoljila znatiželju čitatelja koju sam, nadam se, dosad pobudila, u ovom ću poglavlju pratiti konkretne primjere virdžina, ponekad tek usput spomenute, a ponekad s opširnim podacima o njihovim sudbinama. Nerijetko bez ikakvih rezultata valjalo je tražiti, prevrtati, kopati po knjigama i časopisima, bilježiti i dovijati se u potrazi i za najmanjim citatom autora koji su se tek dotaknuli ove teme ili onih koji su nam ostavili iscrpne *life histories* virdžina. Malo-pomalo broj autora narastao je na 49. Dobiiveni navodi odabrani su iz 54 bibliografske jedinice; neki o toj temi pišu u dva ili tri navrata, katkada i nakon dvadesetak (Gušić, Barjaktarović) ili čak četrdesetak godina (M. Gušić) stanke. I ovaj podatak o vraćanju na istu temu (kronološkim redom objave prvog članka pojedinog autora: Jovičević, Gušić, Đorđević, Barjaktarović, Filipović, Grémaux, Young, Vince Pallua, Šarčević, Djajic Horváth) zorno govori koliko je ta tema zaokupljala pojedine autore da su se u njoj poželjeli ponovno okušati, ponovno progovoriti ili nešto i ispraviti. Neki tu pojavu tek usput komentiraju jer su za nju čuli ili o njoj nešto pročitali i ne daju konkretan primjer tobelije. I njihovo je razmatranje, međutim, uneseno u kro-

²²⁰ *Tobelija više nema u suvremenom društvu: one su se na izvestan način transformirale u otrešite, samostalne i vredne ostalice koje danas u mnogo čemu »konkurišu« muškarcima, radeći neke poslove za koje se u ovom kraju tradicionalno smatralo da spadaju u isključiv delokrug muškaraca* (Krstić 1979:124).

nološki niz autora, ali bez popratnog broja na margini zato što, osim komentara koji nas također mogu zanimati, ne donose novu građu — pojedinačne, konkretne primjere virdžina. Obično su takvi prilozi kratki, a nerijetko u njima autor daje mišljenje o uzrocima i podrijetlu te pojave. Treći je slučaj, koji smo također uvrstili, kada autor donosi novu građu o pojedinoj virdžini, o kojoj je drugi autor prije njega pisao. U tom slučaju tabelija dobiva broj zabilježen uz autora koji ju prvi spominje, a pri svakom novom spominjanju uz broj stoji zvjezdica (*).

Često su upravo takvi primjeri virdžina o kojima neki drugi autor kasnije ponovno piše posebno zanimljivi jer zaokružuju sliku njihova životnoga tijeka, a takav prikaz omogućuje i usporedbu zapažanja i etnološkoga pristupa ne samo istoj temi nego i istoj tabeliji. Konačno, kako je već rečeno, postoji i slučaj vraćanja istoga autora istoj tabeliji.

Raspon svjedočanstava o tabelijama proteže se od zapisa M. Medakovića 1860. do 2014. godine, dakle obuhvaća razdoblje od 154 godine. U *Etnogramu* — *kronološkom nizu svjedočanstava* započinjem s virdžinom iz Rovaca u Crnoj Gori (Medaković 1860:23-24), rođenoj oko 1820. godine, a završavam terenskim zapisima o danas najmlađoj virdžini (*burrneshë*) Lume s planinskog sjevera Albanije. Uzmemo li u obzir da se Medaković susreo s tabelijom 1855. godine kada joj je prema autorovoj procjeni bilo oko trideset pet godina (dakle, bila bi rođena oko 1820.), sigurno bismo raspon svjedočanstava o virdžinama u pisanim izvorima mogli proširiti i dodati još dvadesetak godina.²²¹ Tako se krug pisanih potvrda te pojave kojima raspoložemo nakon više od stoljeća i pol zatvorio na bliskom prostoru, crnogorsko-albanskom dinarskom planinskom masivu, crnogorsko-albanskom graničnom području na kojemu je najsnažnije zastuplje-

²²¹ Tomo Oraovac u knjižici *Znamenite Crnogorke* među zaslužne i znamenite Crnogorke uvrštava virdžinu Milenu Marnić iz Lijeve Rijeke koja 1830., nakon izginuća braće, postaje tabelijom *da sama u kući po običaju očuva ime i imanje svoje braće, zbog čega se i nije htjela udavati* (1940:75). Nažalost, Oraovac ne navodi izvor u kojem je našao taj podatak. Zbog toga ovaj navod, čije vremensko određenje nije sasvim pouzdano, ne uzimam kao najstarije svjedočanstvo, ali ga uvrštavam na etnološku kartu. To svjedočanstvo o virdžini zabilježeno je 25 godina ranije od Medakovićevoga. No, Medakovićeva tabelija, s kojom se taj autor susreo 1855. godine, imala je tada već oko trideset pet godina pa je njezino postajanje tabelijom upravo negdje oko 1830. godine. Zbog toga pouzdanu Medakovićevu potvrdu (autor nije za nju samo čuo nego ju je i upoznao) navodim kao najstariji sigurno datiran primjer, a ona ne samo što je također iz Crne Gore nego je i rođena gotovo iste godine. Svjedočanstvo o virdžinama time se približilo dvama stoljećima (usp. i navod iz upitnice na str. 40, Dobromani, Trebinje, BiH): *Kazivač se sjeća da mu je ded pričao da je jedna djevojka kojoj je momak poginuo obukla mušku odjeću i otišla u hajduke. To je bilo prije 200-300 godina*. Podaci o broju svjedočanstava o virdžinama nalaze se u prvom odlomku poglavlja 2.3.1.

na i koje u tekstu nazivamo nuklearnim prostorom (usp. Etnološku kartu 2 — 2.3.2.).

Neki autori smatraju da se mogu pozvati na još starije slučajeve. Tako T. Vukanović, smatram neutemeljeno, drži da prvi zabilježen slučaj potječe s početka 19. stoljeća (1804.) te navodi neku Mariju, koja je kao Marjan, u muškom odijelu, pratila Karađorđa u bojnim pohodima. Premda je na prvi pogled riječ o virdžini, ona to nikako nije: *Prvi direktan pomen virdžina kod Srba imamo, koliko je meni poznato, s početka novoga veka, u doba prvog srpskog ustanka (1804.—1813. god.). Naime, prema istorijskim izvorima zna se da je Marija iz Brusnice pratila Karađorđa obučena u muško odelo, pod imenom Marjan, noseći njegov barjak čak i na bojnim poljima. Vuk Karadžić ističe da je ova Marija, odnosno Marjan, bila Karađorđeva milosnica, i kada ju je Pavle Cukić ubio po nalogu Karađorđeve žene Jelene, Karađorđe se »sit naplakao za Marjanom« (1964:94).*

T. Đorđević navodi pak slučaj iz 1838. godine u selu Čalmi blizu Srijemske Mitrovice:²²² *Jedan slučaj ženskog celibata konstatovan je i u Sremu još 1838. godine. Naime tamo je tada u selu Čalmi, blizu Mitrovice, živela jedna »osobita srpska devojka«, kojoj je bilo već trideset godina i koja je »od svoje mladosti muške haljine obvikla nositi, pa tako nosi i danas«. Bila je kći nekog rabađije, nosila je »šešir sa širokim obodom na glavi, gunjac iliti kožuh dugačak, muški prsluk i opanke«, i imala je lulu i kresivo. Psovala je i govorila »svakojake reči«, kao što obično ljudi govore. »Jednim slovom, ko ju dobro ne poznaje primetiti nimalo ne može da je žensko; konje tera u šumu, ide u krčmu, gdi se sa muškim natpija«. Zbog nošenja muškog odela bila je i od mirske i od duhovne vlasti »više puta psavana, najposle i kaštigovana, no ona se nikako usavetovati, niti muških haljina oprostiti ne može« (Đorđević 1984:134).*

I jedan i drugi spomenuti primjer djevojaka u muškoj odjeći, koje nisam uvrstila u taj kronološki niz, primjeri su koji nisu prihvaćeni, institucionalizirani u društvu. I dok se kod prvog naručuje ubojstvo takve u muško prerušene žene koja nije društveno priznata, kod drugoga se ona također otklanja (*psuje i kaštiguje*), dakle ni nju se ne priznaje jer se, očito, ni ona ne uklapa u tu sredinu. Moguće je međutim pretpostaviti da je potonji primjer, djevojka iz Čalme blizu Srijemske Mitrovice, dio tradicije sjevernoalbanskog malisorskog plemena Klimenti kod kojih je ta pojava poznata, a koji su se iz crnogorskih krajeva preselili u okolicu Srijemske Mitrovice u prvoj polovici 18. stoljeća. Stoga se može pretpostaviti

²²² M. Gušić poziva se također na taj slučaj i kronološki ga stavlja na prvo mjesto u nizu svjedočanstava u svojoj tablici (Gušić 1958:57).

da je riječ o »pravoj« tobeliji, ali da u svojoj sredini nije prihvaćena i u nju se ne uklapa. Vremenski bi se granica potvrđenih pisanih svjedočanstava o virdžinama mogla u tom slučaju pomaknuti s početka 19. na početak 18. stoljeća.

U pregledu svjedočanstava u rasponu od preko stoljeća i pol susretat ćemo se s tekstovima većinom na hrvatskom i srpskom jeziku, no ima i svjedočanstava na njemačkom, talijanskom, francuskom i engleskom.

Ne treba taj kronološki niz shvatiti kao iznošenje sirove etnografske građe. Tako koncipiran i sistematiziran, uvodeći nas u svu šarolikost i netipičnost pojave virdžine, taj slijed poprima obilježje konteksta i postaje važan komparativni korpus životnih prilika koje su pojedinu djevojku dovele do takva statusa. U nekim pak primjerima dobivamo čitave životne povijesti virdžina uklopljenih u život šire zajednice s mnoštvom detalja ne samo iz životnoga tijeka ostajnice nego i njezinih tumačenja prilika u kojima se našla i vlastita identiteta. Zbog toga je dobro, da bismo razumjeli i uvidjeli kompleksnost te pojave, uočiti sve osobitosti, pa i inačice, koje se pojavljuju tijekom iščitavanja.

Podimo stoga okomicom kronološkog niza svjedočanstava.²²³

²²³ Kronološkim redom navedena su svjedočanstva o virdžinama od 1860. do 2014. godine. Svaka virdžina dobiva svoj broj u *Etnogramu — kronološkom nizu* na temelju prve potvrde. Nerijetko o istoj tobeliji pišu različiti autori, pa i isti autor u dva ili više navrata (usp. Popis virdžina, lokaliteta i autora — poglavlje 2.3.1.) donoseći nove zanimljive podatke. Razmišljanja nekoliko stari(jih) autora — onih do 1936. godine — uvrštena su u ovaj niz bez obzira na to što se ne odnose na određenu tobeliju i to zato da bi se dobio uvid u prvotna tumačenja ili asocijacije uz pojavu, dok radovi novijih autora u kojima nema konkretnih novih potvrda nisu u nj uneseni (primjerice Vince Pallua 1998./1999., Šarčević 1999., Vince Pallua 2001., Djajic Horváth 2003. i 2003.a, Young 2005., Vince Pallua 2007., Young 2009. itd.).

1860.

MEDAKOVIĆ, Milorad: *Život i običaji Crnogoraca*, Novi Sad, 1860.

U Rovcima ima **jedna devojka**, koja je ostala bez braće, te se zarekla da će ostati u devojačkoj čistoti i biti mjesto sina svojem ocu, biti zamjena u viteškoj nevolji i na junačkom megdanu. Ona nosi i danas muško odijelo, paše oružje, a nosi velju pušku o ramenu. Ovu sam, momak devojku, vidao 1855. god. u Dubokom. Ima muško lice i dosta ozbiljnosti. Ona puši duvan i ide svuda sa ljudima, pa i u boj. Ništa kod nje nije neobično, što liči ostalom gorštaku. Kao neobično učinilo mi se, kad joj jedan zaiska duvan: »Daj mi, Milice tobolac da napunim!« Tad je mogla imati oko 35 godina. Sva družina drži nju isto kao i ostala čoecka. Njena je duševna namjera, pravi zavjet, kojeg ona održava kao svetinju; a taj zavjet paze i ostali ljudi i neće ga nipošto povrijediti (23-24).

1

1867.

HAHN, Johan Georg von: *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 das östliche Griechenland, Wien 1867.

Am meisten dürfte sich jedoch der Leser gleich dem Verfasser von einem dem Erzbisthum eigenthümlichen echt albanesischen Institute überrascht finden. In Albanien gibt es keine katholischen Frauenklöster. Gleichwohl aber zeigte sich unter den albanesischen Jungfrauen der Drang zum jungfräulichen Leben. Um nun diesem unter einem kriegerischen Volke entsprechen zu können, vertauschen sie ihr Geschlecht mit dem männlichen, indem sie männliche Kleider anlegen, sich die Haarflechten abschneiden, einen männlichen Namen annehmen und die landesüblichen Waffen führen, bestehend in Flinte, Pistolen und Jatagan. Dieser Wechsel findet aber unter dem Schutze der Kirche statt, und es wird in allen Pfarreien nach dem Gottesdienste der versammelten Gemeinde feierlich bekannt gemacht, dass die betreffende Jungfrau sich zu einem jungfräulichen Leben entschlossen, einen männlichen Namen angenommen habe und dem zu Folge in Zukunft als Mann zu betrachten sei. Ein besonderes Gelübde ist mit diesem Wechsel nicht verbunden.

Ein solches Geschlechtswechsel ist auch das einzige Mittel für ein Mädchen, um sich von einem Verlöbniß loszusagen und ihre Angehörigen vor der Blutrache der Familie des verschmähten Bräutigams zu bewahren.

Es leben gegenwärtig vier solcher männlicher Jungfrauen. Die berühmteste ist **Mara von Perlatai**, also eine Landsmännin von Skanderbegs treuem Feldhauptmann, Peter von Perlati. Sie gehört der Familie der Presa Doj an, und hatte ihre Eltern früh verloren. Ihr Oheim verlobte sie als Kind an einen Türken aus Lurja. Als sie nun 17 Jahre alt geworden und der Türke sie holen wollte, da trat sie vor den Altenrath ihres Ortes und erklärte, dass der Türke sie zwingen würde, seinen Glauben anzunehmen, und dass sie daher, um ihre Seele zu retten, Mann werden wolle. Sie verlangte also von ihrem Oheim die Waffen ihres Vaters und führt sie bis auf den heutigen Tag als Peter von Perlatai.

2

3, 4 **Dilla von Delbinischt** und **Britza von Bischkasi** waren noch nicht verlobt, als sie ihr Geschlecht vertauschten, die erste heisst nun Petro, die zweite Jon.

5 **Martschella aus Tena** im Bezirke von Skella hatte eine Liebschaft mit einem jungen Mann, der in seiner Kindheit mit einer Anderen verlobt worden war. Als dieser nun genöthigt wurde, dem Drange der Seinen zu weichen und die ihm Anverlobte zu heirathen, um mit deren Verwandten nicht in Blutfreundschaft zu gerathen, da wechselte Martschella ihr Geschlecht und heisst von da an Dschin.

Ich möchte bezweifeln, ob in dem Bereiche der katholischen Kirche sich irgend sonst wo ein ähnlicher Brauch finde oder jemals gefunden habe. Leider habe ich unterlassen, mich nach dessen Alter zu erkundigen; doch muthet es uns an, als ob er nicht von heute sei.

Übrigens ist es fast zu verwundern, dass dieser Brauch keine grössere Nachahmung findet, denn auch hier kann das Weib ausrufen »der Frauen Schicksal ist beklagenswerth« (31-32).

1880.—1882.

PASI, S. padre Domenico, izdano u: CORDIGNANO, P. Fulvio: L'Albania a traverso l'opera e gli scritti di un grande Missionario Italiano il P. Domenico Pasi S. I. *Pubblicazioni dell'Istituto per l'Europa orientale, serie seconda (politica-storia-economia)*, XXV, vol. I, Istituto per l'Europa orientale, Roma 1933-1941.

Nelle montagne è raro il caso di fanciulle che non passino a marito per conservarsi vergini. Questo è considerato non solo come contrario agl'interessi fondamentali della casa e della tribù dove s'intende che la donna diventi madre e moltiplichi la figliolanza, ma si è poco convinti che una possa mantenersi vergine. Per questo anche le rare fanciulle che per un motivo o per l'altro rifiutano le nozze, preferiscono vestirsi da uomo e cercano in tutti i modi di prendere non solo le maniere ma lo spirito del maschio, e bisogna dire che fino a un certo punto vi riescono (1- I parenti temono che le ragazze di età nubile non si possano mantenere integre e però mettano la famiglia in pericolo di sangue. Come potrai — essi ragionano — mantenerti pura dai 17-40 anni?) (Zabilješke iz okolice Skadra 1880—1882., Parte seconda, capitolo II, La vita della montagna, 110).

1881.

GOPČEVIĆ, Spiridon: *Oberalbanien und seine Liga*, Leipzig 1881., XV - Die Ehe in Oberalbanien — Bei den Mirediten

Ehemals geschah es häufig, dass die Ehen erst nach der Geburt des ersten Kindes kirchlich eingesegnet wurden; doch hat der Widerstand der Kirche diese Sitte zum Verschwinden gebracht. Ein eigenthümliches Mittel haben die mireditischen Mädchen, wenn sie der Ehe mit einem Verhassten entgehen wollen, ohne Blutrache gegen ihre Familie heraufzubeschwören. Sie geben dann nämlich ihre Absicht kund — »Mann werden zu wollen. In diesem Falle bringt der Pfarrer nach der Messe zur öffentlichen Kenntniss, dass die **Jungfrau N. N. von nun an den (männlichen) Namen Džon Gjergj**

Dod etc. (oder welcher ihr sonst gefiel) annehme und daher künftig als »Mann« zu betrachten sei. Sie kleidet sich dann in männliche Gewänder, nimmt die Waffen ihrer Verwandten und streicht als »Mann« umher. Nur muss sich dieser neue Mann in Acht nehmen, bei seinen Herumstreifereien nicht — schwanger zu werden, denn dies hätte seinen Tod zur Folge (459-460).

1885.

JOVANOVIĆ-BATUT, Milan: Čudna prilika (S moga puta po Crnoj Gori), *Branik*, 12-24. XII. 1885.

Milan Jovanović-Batut priča o nekoj **Milici kćeri Milica Karadžića**, koji se iz Petnice u Hercegovini beše doselio u Jezera, u Crnoj Gori, pa tu poginuo u boju ne ostavivši muške dece. Ostala mu beše samo kći Milica, koja je još bila dete. »Kukavna udovica, šta će bez muške glave — govorili su Crnogorci g. Batutu — pa od mila i utehe obuče Milicu u muško i prekrsti je u Miraš. Dijete na to nauči, pa poslije i neće drukče. S detići je u igri, s detići je za bravima, i niko ne smije pomenuti da to nije detić. Kad joj se i drugovi opasali pasom i oružjem, ne hoće ni ona mimo njih. Jaše, gađa, skače i oseća sve s njima i sve ka i oni«. I kad je odrasla, išla je neprestano s ljudima. Tada je bila prešla dvadeset i dve godine i sa drugim vršnjacima došla na regrutaciju pod imenom Miraš Milicev Karadžić (citirano prema Đorđević 1984a:132-133).

8

1901.

MILJANOV, Marko: *Primjeri čojstva i junaštva*, Beograd 1901.

Neki Turčin iz Giljana, blizu Kosova, imao sina i kćer. Sin je dorastao za nizame carske, i došli su da ga vode ka' i druge. Majka i otac, nemajući do njega, da se pomame od žalosti. **Đevojka** je tješila roditelje, govoreći: »Ne bojte se, neću ja vas ostaviti bez sina«. Oni su je začuđeno gledali i njene riječi za prazne držali. No, đevojka ode na stranu, obuče muške haljine, pripasa oružje i ode kod onijeh što nizame kupe. Oni ju primiše u nizam kao muško ne znajući da je žensko... Pošto se svršio rat, nju je neko u kupatilu opazio i kaza, da je majci i ocu ostavila sina, svoga brata, a na mjesto njega ona u vojsku pošla... Paša je posla u Carigrad, — i car joj da nišan zvijezdu i odredi joj penziju da može živjet' u Carigrad. Ona nije kćela no je došla doma, kod oca i majke, i tu ostade, noseći oružje i muške haljine. Zavjetovala se da ih nosi dok je živa. To je bilo ovoga najpotonjega rata — turskoga i slovenskoga (1875-1878) (49-50); citirano prema Barjaktarović 1948:344.

9

1902.

NUŠIĆ, Branislav: *S Kosova na sinje more*, Beograd 1902.

U sjevernoj Albaniji kod Miridita (...) da zabeležimo jednu pojavu, koju je u ostalom i sam Han zabeležio. Kod Arnauta otac udaje ćer i ona ne može imati svoje volje. Ali i u planinskih ćeri kršne Arbanije ima srca i u njih biva da »koga hoću ne dadu mi, koga

neću nameću mi!« te se jednoj devojci valja dovijati kako da se izvije i osujeti očevu odluku. I tu katolička vera pomaže; ona je zavela i međ Arnautkama kaluderice. A znate li kako je dosetljivo katolička vera udesila to? Zavela je naročitu vrstu kaluderica. Devojkica odlazi svešteniku, on joj odseče kosu, odsluži službu Božju, obuče je u muško odelo, da joj muško ime i posle službe, sveštenik svečano izjavi sakupljenima, kako se ta i ta devojkica rešila da ostane u devičanstvu i dobila je takvo i takvo ime i odsad je svako ima da smatra za muško. To muško ponese za tim pušku i to je — katolička kaluderica. Ti su primeri danas već retki, jer su se profanizovali ali ih je tek bilo a bilo ih je, ako ni zašto drugo, a ono da bar karakterišu sve metamorfoze katoličke vere (81-82).

1905.

STEINMETZ, Karl August Rudolf: *Ein Vorstosz in die Nordalbenischen Alpen*, Wien und Leipzig 1905.

10 Im Hause des Krasnič, wo wir mit Kaffee und Melonen bewirtet wurden, beschränkte sich unsere ärztliche Tätigkeit auf die Ausstellung eines Amuletts durch Pater Nue. Eine halbe Stunde später erreichten wir die Kirche von Raja, woselbst uns der Missionär Pater Gjon auf das freundlichste empfing. Am Abend machte ich noch eine interessante Bekanntschaft. Bald nach uns kam **eine »Wirdschin« (Jungfrau)** in das Pfarrhaus, um ebenfalls dessen Gastfreundschaft in Anspruch zu nehmen. Mit diesem Namen bezeichnet man Mädchen, welche feierlich erklärt haben, nie zu heiraten und die dann fast die Vorrechte der Männer geniessen. Sie ziehen frei umher; die meisten entsprechen dabei, was bei den laxen sittlichen Anschauungen der Malcoren erklärlich ist, ihrer Standesbezeichnung nicht. Für den Ethnographen sind sie auch deswegen beachtenswert, weil sie viele Lieder kennen, die sie auf ihren Wanderungen gehört haben. Unsere Wirdschin war etwa 30 Jahre alt und hässlich, was sie wohl zu ihrem Gelöbnis mitbewogen hat. Pater Nue hatte mir erzählt, dass bei den mohammedanischen Stämmen des Berglandes von *Djakova* ein neues Lied zirkuliere, welches in *Reka* entstanden sei und sich auf die albanische Bewegung dieses und des vergangenen Jahres im Gebiete von *Djakova* beziehe, wobei auch seiner darin gedacht werde. Ich frug sie also voll Interesse, ob sie dieses Höchst aktuelle Epos kenne. Es war ihr geläufig, und ohne jede Ziererei hub sie an zu singen (50).

1907.

ERDELJANOVIĆ, Jovan: Kuči, *Srpski Etnografski zbornik*, knj. 8, Beograd 1907.

U Arbanasa se poneke devojkice zareku, da se neće udavati celog života i žive životom koji je u mnogome sličan muškom: nose oružje i neke delove muške nošnje, npr.: čurdinku, puše i hrabro se bore kao pastiri. One su uopšte vrlo poštovane. Ovakve se arbanaške devojkice zovu *tombelije* (neudavače). Po ugledu na ove arbanaške, bivala je a ima i sad po koja tombelija i među kućkim Srpkinjama (282).

1907.

HILFERDING, Alexander: *Narod*, 1907., br. 17.

Prema kazivanju G. V. Ćorovića bila je **Stanka Skenderova**, kći osrednjeg trgovca, koji se iz Prijepolja doselio u Sarajevo, da se iz ljubavi prema knjizi zavetovala i živela kao muškarac. »U detinjstvu ju je odevao otac u muško odelo, što često tamo rade i pravoslavni i muslimani sa svojim kćerima«, i nije ga više skidala: »to je znak da se odrekla udaje«. Živela je u svetu, »ali se smatrala kaludericom, te bi bila u manastiru, kad bi u Bosni bilo ženskog manastira... Strašna nesreća njezina brata, koga su 1841. nečuveno mučili, te je, ostavši sakat, pao na teret sestri, još ju je više naterala da se posveti Bogu (citirano prema Đorđević 1984a:133).

11

1907.

NOPCSA, Franz: *Das katholische Nordalbanien*, eine Skizze, in Commission bei Gerold und Co., Wien, 1907.

Bei Dibra hat ein Unbewaffneter, daher Verteidigungsunfähiger von seinen Feinden, selbst im Falle einer Blutrache nichts zu befürchten und dasselbe Motiv leitet weiter in Norden das Benehmen der Männer den Frauen gegenüber. Eine Ausnahme bilden jene seltenen *Amazonen*, die das Gelöbniß der Jungfräulichkeit ablegen, sich dann als Männer verkleiden, Waffen ergreifen und alle Rechte, aber auch alle Pflichten der Männer (wie Blutrache) übernehmen. In Thethi, wo ich über solche Amazonen (*Verdžines*) nichts erfuhr, gilt es, sagte man mir, als Schande coram publico mit einer Frau zu streiten (30).

1907.

SCHULZ, E. Albanisches Mannweibertum. *Die Woche. Moderne illustrierte Zeitschrift*. Heft 40-52, Berlin, 1907.

Günstiger liegt der Fall, wenn es sich um Familien verhältnisse handelt wie bei der **Dill Mudschia** vom Stamm der Gruda jetzt Col (Nikolaus) gerufen. Dill ist die Abkürzung für Dominika und Mudschia heisst Elefant. Hier hatte der Vater, das Oberhaupt einer uralten Woiwodenfamilie, zu seinem grossen Kummer nur vier Töchter und keinen Sohn. Um das Eigentum nun möglichst lange nach seinem Tode der Familie zu erhalten, erklärte sich Dominika zur Virtschen. Nach ihrem Tode fällt natürlich das Besitztum über das sie nicht verfügen kan, an die männlichen Erben der Seitenlinie. Als letzte Ursache zum Jungfrauentum der Albanessin muss ich die kindliche Liebe erwähnen.

12

Manche Tochter heiratet nicht, um den Eltern im Alter eine Stütze zu sein. Ausser einem gewissen Erbrecht geniesst die Virtschen das männliche Forrecht, Waffen tragen und Männerkleidung anlegen zu dürfen. Doch machen von diesem sonderbaren Vorrecht verhältnismässig nur wenige Gebrauch. Unter den etwa zweihundert Virtschen, die in zehn Pharreien der verschiedenen Stämme gezählt werden, machen von dieser Erlaub-



Dill Mudschia s bakom — pleme Gruda
(Schulz 1907:1759)

nis nur 10 bis 15 Gebrauch; alle anderen tragen Frauenkleidung und zeichnen sich nur durch ein besonderes Kopftuch von weisser Farbe aus (1759-1760).

Während für gewöhnlich nach dem Tode des Vaters der älteste, erwachsene Sohn und bei dessen Minderjährigkeit der älteste männliche Blutsverwandte des Verstorbenen das Oberhaupt der Familie wird bzw. Bis zur Volljährigkeit des ältesten Sohnes bleibt, kann eine Virtschen Haupt der Familie werden, wenn sie volljährig ist und beide Eltern tot sind. So ist dies der Fall mit Supp **Daschia** vom Stamm der Hotti in Rapscha.

13

Zupp heisst Räuberbandit und Daschia Bock. Sie wird von jedermann mit diesem Spitznamen gerufen. Sie allein hielt tapfer das Unwesen zusammen, plagte sie ehrlich von früh bis spät, erzog und verheiratete ihre beiden jüngeren Brüder und wird von jedermann des stammes respektiert (1760).

Mit dem Tragen der männlichen Kleidung übernimmt die Virtschen auch die männliche Arbeit, dazu gehört Pflügen, Maishacken, ja selbst der Kampf für den Stamm und die Ausübung der Blutrache. **Maruk e Col-Doz** vom Stamm der Retschi-Loja (Maruk = Maria; e = Tochter des Col = Nikolaus; Doz = Dominikus) z. B. geht nie ohne geladenes Gewehr, nie ohne Revolver und nie ohne gefüllte Paronentasche um den Leib. Die Kopftücher trägt sie genau geordnet wie die Männer. Sie war voriges Jahr, als die Retschi-

14



Daschia iz plemena Hoti
(Schulz 1907:1762)



Maruk e Col-Doz iz plemena Lohe
(Schulz 2007:1760)

Loja einen ganzen Tag mit einem Nachbarstamm in Feurgefecht lagen, die Erste am Platz und soll wie toll geschossen haben. Sie ermordete ferner bei einer anderen Gelegenheit einen Mann, mit dem sie in Streit geraten war, durch einen Gewehrschuss. Falls die Brüder, wie es bei Maruk e Col-Doz der Fall ist, als »Blutflüchtlinge« bei fremden Stämmen umherirren (beide Brüder hatten je einen Mord begangen), so verwaltet die Virtschen das Anwesen, fät und erntet, hütet das Vieh und verteidigt ihr Haus und Besitztum, wenn es nötig ist, mit Waffengewalt (1760).

Ich bemerkte vorher, dass die Jungfrauen, die Männertracht anlegen, auf ihren weiblichen Namen verzichten und männliche Rufnamen annehmen. Das interessanteste Beispiel war für mich hierin Seph (Joseph), alias Juste (Justina), **Djekka-Pallioka** (= Justina, Tochter des Hyronismus und Paulus) vom Stamm der Hotti.

Ihr Vater hatte sich leidenschaftlich einen Sohn gewünscht, und da ihm nur diese einzige Juste geboren wurde, erzog er sie als Jungen und nannte sie Seph. Sie hat nie Mädchenkleider getragen sondern sagte mir, dass sie von Kindesbeinen an niemals auch nur den geringsten Wunsch nach Frauenkleidung gehabt habe. Ich würde sie auch unter gleichaltrigen Knaben mit ihrem kurzen Haar, über männlichen Stirn und vor allem ihrem knabenhaften Wesen niemals für ein Mädchen gehalten haben. Und diesem immer vergnügten, bildhübschen »Seph«, der bei der Unterhaltung gern lacht und seine

15



Djekka Palioka iz plemena Hoti
(Schulz 1907:1761)

schönen Zähne zeigt, sah man nicht an, dass »er« mit zwölf Jahren einen regelrechten Mord auf sein Gewissen lud. Sie hatte sich mit einem Mann gezankt und erschoss dafür aus Rachsucht an der Kirche seinen Sohn. Eine merkwürdige Eigenschaft der männliche Virtschen ist, dass sie mit Vorliebe sich in Männergesellschaft aufhalten und den Umgang von Frauen vierfach meiden (1762).

1909.

DURHAM, Mary Edith: *High Albania*, Virago Press, London 1985. [London, 1909.]

The girl may — but it requires much courage on her part — refuse to marry the man. In that case she must swear before witnesses to remain virgin all her life. Should she break this vow, endless bloodshed is caused. If her father sell her to another it entails two bloods — blood between her family and her first betrothed's. Should she make a run-away match there is triple blood, as her family is at blood also with her husband's. In such cases the woman is furiously blamed. »She knew the laws, and the amount of blood that must be shed.« The most singular part of the business is the readiness with which

most youths accept the girl bought for them. I never heard of one refusing, though I met several »Albanian virgins«, girls who had sworn virginity to escape their betrothed. The Catholic Church is making strenuous efforts to suppress infant betrothal by refusing to recognize it under the age of fourteen, and trying then to be sure that the girl consents, but as yet little progress has been made (36).

In Maltsia I met **a girl who has sworn virginity** — »an Albanian virgin« — can, if her father leave no son, inherit land and work it. At her death it goes to her father's nearest heir male. These women as a rule wear male dress and may carry arms. **16**

The practice of women wearing male dress existed also in that part of Montenegro known as the Brda, which includes those tribes that are according to tradition allied by blood to those of Albania. Medakovich, a Russian traveller, records meeting one at Rovac in 1855. She had sworn virginity and ranked as her father's son, he having none.

In Dukaghini, though I met **several Albanian Virgins**, I neither saw nor heard of an instance of a maiden in male dress (38). **17**

At even I sat with my three men on the grass before the church and watched the stars come out in the cloudless sky. Then there came a woman whom they called in jest a »nun«; one of those sworn to virginity because she has refused to marry the man to whom she was betrothed as a child. This »nun« sat along with us and chaffed the men in a very worldly style. The *kirijee*, roaring with laughter, told how such a nun had been servant to a priest in the neighbourhood. So spotless was her character, and so devout was she, that all said she would be taken straight to Paradise when she died. On the priest's death she shocked the whole tribe by marrying a Moslem from Gusinje! Now she could never come back with her husband, for it meant blood. I asked her age when she married. She was forty, and her first betrothed had married another long ago. I said it was most unjust that a woman of forty should be bound by a promise made for her before she was born. She had been driven to the sin — if sin it were — of enough to marry her. They replied indignantly that she had blackened the honour of her first betrothed, and also that of the twelve witnesses before whom she had sworn virginity, and they hoped, most uncharitably, that by this time she was miserable and repentant. But she was away on the other side of the Prokletija (Accursed Mountains), and I never learnt how the tale of the woman that married a Moslem ended (57). **18**

Only if a woman were sworn to virginity did he allow her equal rights with a man. He knew **one who was forty now**. Her only brother had been shot when she was ten. Since then she had always worn male garb. She had a house and a good deal of land. I asked if the men ate with her. He slapped his thigh and said: »Of course! She has breeches on just like mine and a revolver.« (63). **19**

We left early next morning for Seltze — Kilmeni, piloted by the old man, and followed a stony track to Rapsha, whose people derive from Laj Gheg, son of Gheg Laz. Here we found **one of the Albanian virgins** who wear male attire. While we halted to water the horses she came up — a lean, wiry, active woman of forty-seven, clad in very **20**



Virdžina iz Rapshe, sjeverna Albanija
(Durham 1908.)

ragged garments, breeches and coat. She was highly amused at being photographed, and the men chaffed her about her »beauty«. Had dressed as a boy, she said, ever since she was quite a child because she had wanted to, and her father had let her. Of matrimony she was very derisive — all her sisters were married, but she had known better. Her brother, with whom she lived — a delicate-looking fellow, much younger than she — came up to see what was happening. She treated me with the contempt she appeared to think all petticoats deserved — turned her back on me, and exchanged cigarettes with the men, with whom she was hail-fellow-well-met. In a land where each man wears a moustache, her little, hairless, wizened face looked very odd above masculine garb, as did also the fact that she was unarmed (80).

- 21** We got to Han Grabom without adventure. Here I was greeted by **another of the »Albanian virgins«** in male garb, who begged me to take her with me to England. She said she always had to come home along the Montenegrin frontier, was terrified of being picked off by Montenegrin sharpshooters, and had no money to buy a gun. She would like to live in a safe place. She had no brother, was one of five sisters. Two were married. The other three all dressed as men, and worked the family land. After Han Grabom was the ascent to Rapsa (101-102).

Infant betrothals, as usual, cause many grim doings. Two bright, neatly-dressed women came and talked to Marko and me. They were sisters from the neighbour tribe of Merturi. One was married in Dushmani. The other was **an Albanian virgin**. Having been sold by her father to a man to whom she absolutely refused to go, she ran away at night, but did not get beyond the tribe land. The men of her family all turned out and hunted for her as for a wild beast, captured her in a wood, bound her hand and foot, and took her home. Here she was tied to a log, but at night she gnawed the bonds at her wrists, freed herself, and again escaped, this time reaching the house of her brother-in-law in Dushmani. He sheltered her, and has kindly given her a home with him; and as she has sworn virginity before witnesses she is now free. In Pulati and the whole of the group tribes that call themselves Dukaghini, an Albanian virgin cannot inherit land, as is the case in the Maltsia e madhe, where, if a man leave no sons, the land goes to his daughter should she have sworn virginity, and only after her death to the nearest heir male. In Dukaghini, the land passes to the next heir male, but should a daughter of the late owner be an Albanian virgin, the heir must pay her yearly out of the estate 300 okas of maize, 18 okas of rakia, and 30 of wine; and she can enforce payment by appeal to the council of Elders. The council consists of the Bariaktar and a number of heads of houses, except in tribes which have formed at Dielmia and have an elective head (173).

22

1910.

SIEBERTZ, Paul: *Albanien und die Albanesen*, Wien 1910.

Diese erklären dann feierlich vor der Kirche, dass sie nie heiraten wollen und geniessen nun alle Vorrechte der Männer, tragen von dieser Stunde an auch Männerkleidung und Waffen. Diese Mädchen, Wirdschen (Jungfrau) genannt, stehen unter dem Schutze der Kirche, verwalten oft sehr mühselig das väterliche Erbe oder ziehen als sehr geschätzte Sängern der heimlichen Heldenlieder frei durch das Land. Oft kommt es vor dass ein Mädchen sich als Wirdschen erklärt, um den heimatlichen Besitz von fremden Erben zu retten, wenn kein männlicher Nachkomme des verstorbenen Vaters vorhanden ist. Ein solcher »Geschlechtswechl« ist ferner das einzige Mittel für ein Mädchen, sich von einem Missliebigen Ferlobnis los zu sagen und die Angehörigen dennoch von der Blutrache des vermählten Bräutigams zu bewahren (146-147).

1910.

STANKOVIĆ, Todor: *Putne beleške po Staroj Srbiji*, Beograd 1910.

(Albanci u Drenici i oko Peći): Tamo devojka ostaje pod prstenom godinu dana, za koje vreme treba, u rokovima, momkov otac da isplati devojčinom ocu ugovorenu sumu za devojku, i tek kad se to svrši određuje se dan svadbe. Ali, ako bi se desilo da u toku te godine momak »padne na krv«, te zbog toga nije u stanju da pošalje ugovorenu sumu ni za pet do šest godina, onda se **isprošena devojka odrekne udaje**, obrije kosu, obuče muško odelo, ponese oružje i preduzme raditi poslove koje rade muškarci (153); citirano prema Đorđević 1984b:278.

23



Virdžina s planina u sjeverozapadnoj Albaniji
(Cozzi 1912:320)

1912.

COZZI, Ernesto: La donna albanese — con speciale riguardo al diritto consuetudinario delle montagne di Scutari, *Anthropos* VII, 1912.

Succede talvolta che le ragazze rimaste »vergini« prendono pure il vestito da maschio ed anche l'armi, ed assumono pure un nome maschile: però tali casi sono relativamente assai rari. Imperocchè sia nella Piccola come nella Grande Malcija si ritiene talcosa come onta e vergogna. Sta il fatto che fra tutte le vergini della Piccola Malcija solo **due nella tribù di Suma** vestono da uomo, però senza portare l'armi, ed **una nella tribù di Plani**, la quale però usa i vestiti di maschio, solo allorchè deve recarsi al monte col gregge. Nella Grande Malcija, dove non sono poche le »vergini«, avviene **una nella tribù di Reci, ragazza di 14 anni**, che nel suo abbigliamento maschile difficilmente si indovina il suo sesso; ed **un'altra nella tribù di Lohe, certa Marúka e Kol Dods**, la quale veste regolarmente da uomo e s'aggira sempre armata, mostrandosi in tutto il suo portamento quale un maschio, e facendo uso più d'una volta del suo fucile nelle lotte della tribù. Oltre a queste due se ne danno **due nella tribù di Hoti, certa Gjyste e Gjek Palóka** e certa **Cul Dashia** (str. 319).

* Zvezdica označuje da je dotična virdžina već spomenuta.

1917.

HABERLANDT, Arthur: *Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Volkskunde von Montenegro, Albanien und Serbien*, Wien 1917.

Eine bemerkenswerte Ausnahme von der Tatsache, dass die Frau im juristischen Sinne nicht mit positiven Rechten begabt ist, machen die albanischen »virgins«.

Nach den übereinstimmenden Beobachtungen verschiedener Autoren, vor allem Cozzi's, wird in Albanien jenes Mädchen zur »virgin«, die entweder ihr zgedachten Bräutigam verschmächt, wodurch sie künftighin der Ehelosigkeit verfällt, oder indem sie freiwillige Ehelosigkeit wählt, wenn keine oder keine erbfähigen Nachkommen in der Familie sind, um dieser dadurch den väterlichen Besitz zu erhalten. In beiden Fällen tragen diese Frauen Männerkleider und haben auch Männerarbeiten zu verrichten, haben ferner auch nach manchen Angaben Anteil an der Blutrache. Im Falle, dass minderjährige männliche Familienmitglieder mit der Zeit zur Erbfähigkeit heranwachsen, verbleibt eine solche »virgin« gleichwohl die Sachwalterin der Familie, und auch, wenn sie sich dieses Rechtes entäussert, hat das ihre Rechte antretende männliche Oberhaupt in allen Angelegenheiten, die die Familie betreffen, katholischen Hochlandes, aber auch in Mittelalbenien; in Merturi und Krasnići sollen sie nicht anzutreffen sein. Dagegen berichtet Durham, dass Medaković im Karstgebiet Montenegros (Brda) 1855 eine Frau in Männerkleidern, offenbar eine solche »virgin«, antraf. Es ist in hohem Grade wahrscheinlich, dass es sich hier um eine in illyrische Vorzeit zurückreichende Sitte handelt, aus der das klassische Vorbild einer »virgin« in regierendem Stamm in der Königin Teuta überliefert sein dürfte (130-131).

1921.

JOVIĆEVIĆ, Andrija: Plavsko-gusinjska oblast, *Naselja srpskih zemalja*, knj. X., *Srpski etnografski zbornik* 21, Beograd 1921.

Sirota devojka ne nosi mužu miraz, koji joj od oca ostane. Dok je neudata, uživa sav prihod od imanja, a kada se udade, imanje pripadne najbližoj muškoj svojti, ma na kom posu bila. Arbanas ne bi uzeo djevojku s mirazom, i kad bi mogao, jer se to smatra za sramotu. Ovaj običaj postoji u Zupcima, (u crnogorskom primorju). Izgleda, da drže da je miraz proklet. Mnoge bogate djevojke žale ostaviti svoje imanje, pa se i ne udaju, nego ostaju na svome imanju pod imenom kaluderica. Otuda je u Arbaniji mnogo kaluderica (438).

1923.

ĐORĐEVIĆ, Tihomir: *Celibat, Naš narodni život I*, Prosveta, Beograd 1984. (Ovaj Đorđevićev rad objavljen je već 1923. u Beogradu, *Srpski književni glasnik*, a kasnije u drugom svesku niza *Naš narodni život*, Beograd, 1930.)

U Prizrenu je, kako sam od jednog prijatelja izvešten, pre od prilike sedamdeset do osamdeset godina neki Despot ćurčija imao devet kćeri i desetog sina. Od radosti što je

- 27** dobila brata, **jedna se od njegovih kćeri** nije htela udavati, da bi brata mogla čuvati i negovati; citirano prema Đorđević 1984:133-134.

1923.

JOVIĆEVIĆ, Andrija: Malesija, *Srpski etnografski zbornik* 27.

Sramota je za vjerenika, ako ga ostavi vjerenica. U tome slučaju vjerenik šalje dobre ljude, da mole njena oca, da djevojku skloni na brak; ne pristane li, onda traži da njen otac ili brat jemči, da se neće nikad udati. Desi li se, da se djevojka docnije udade, njen je prvi vjerenik time osramoćen, makar bio i oženjen, pa traži od njena roda krv i jedina mu je zadovoljština, ako ubije najbližu njenu svojtu. U potonje vrijeme popovi su došli na jednu dobru misao, pa mole momka koga je djevojka ostavila, da djevojci dozvoli udadbu (141).

1922.—1926.

BUSCHAN, Georg: *Illustrierte Völkerkunde*, Teil II., Stuttgart.

Teuta war die letzte Königin der Ardiäer. Varro rühmt ferner die kräftigen und arbeit-samen Weiber der Illyrier und hebt die Selbständigkeit der illyrischen Mädchen hervor, die ohne jegliche Begleitung sich frei bewegten und »VIRGINES« genannt, grosse Freiheiten genossen, auch Kinder haben durften. Man findet noch heute dementsprechend in Albanien (E. Cozzi) wie früher in Montenegro (E. Durham) sogenannte »VIRGENS«, Erbtöchter, die nicht heiraten durften, oder Mädchen, die eine Bewerbung ausschlagen und nach Männerart Waffen tragen, genau so wie in Irland oder wie bei den Ibernern (Albaniern) im Kaukasus bewaffnete Frauen im Altertum bekannt gewesen zu sein scheinen. In auffallend reiner Erhaltung treffen wir diese altertümlich Gesellschafts-formen in der Frühzeit Spartas an. Hier herrschte typische Polyandrie; nach Polybios hatten drei bis vier Männer, meistens Brüder, zusammen eine Frau; die Kinder wurden als gemeinsam betrachtet. Zur freien Stellung der Frau kam auch hier die Erstreckung des Erbrechts auf die weiblichen Familienmitglieder. Nach Plato, Plutarch, Älian sagten die Kreter nicht Vaterland, sondern Mutterland. Die Braut erwartete in Sparta in Männertracht ihren Gatten, wogegen der Bräutigam in Kos, wo den Herakles als altem Heirats-gott Braut in Weibertracht in Empfang nahm. Diese mutterrechtlichen Erscheinungen verknüpfen das vorindogermanische Europa auch noch mit Asien und Nordafrika. Als kassisches Land der Frauenherrschaft erschien dem Altertum seit Herodot Lykien (598-600).

1927.

GORDON, Jan i Cora, *Two Vagabonds in Albania*.

Looking closer, we began to doubt the sex of this person...

- 28** »That girl... has vowed never to marry, so she dresses like a man and does man's work«

»But if she breaks her vow«, we said, »does her family pursue her to kill her?«

»She doesn't ever break her vow... she would be ashamed to. And anyway, no man would want her any more than he would want his siter...«

Yet we repeated our questions, »If? If? If?« we insisted.

»She would have to leave the clan then... she would be disgraced for ever.«

»But they would not kill her?« we asked.

»Oh, no. She can marry if she likes, but she would not want to. You understand... she has *sworn* she won't« (238-239).²²⁴

1930.

BERNATZIK, Hugo Adolf: *Albanien — das Land der Schkipetaren*, Wien.

Ein Mittel allerdings wird der unglücklichen Tochter freigestellt, sich einem unerwünschten Ehebande zu entziehen: Verweigert sie den ihr bestimmten Verlobten anzuerkennen, so scheidet sie aus der Familie, nimmt Männerkleider und Waffen und zieht in die Berge. Sie wird als Mann angesehen und ist der Blutrache preisgegeben. Ich bin einem solchen bewundernswert schönen Mädchen auf meinen Streifzügen, mitten in fast anzugänglicher Wildnis, begegnet. Sie pries ihr beneidenswertes Los. Nach einer Woche hörte ich, dass der verschmähte Bräutigam sie erschossen habe (65).

1930.

DORĐEVIĆ, Tihomir: *Zavetovane devojke kod Arbanasa*, *Naš narodni život* 2, Prosveta, Beograd 1984.²²⁵

U selu Samodreži, na Kosovu, živi jedna virdineša, po imenu **Batija**. Nosi muško odelo i pljas (bela arnautska kapa, koja se zove i kapuč); brije glavu kao i ljudi, i pije kao muškarac. Nije imala nikoga sem oca. Još kao dete obukla je muško odelo. Otac joj je već odavno umro, a ona ga je u svemu zamenila kao da mu je sin (276). **29**

U selu Katunici, pola sata od Peći, živi neudata devojka, kojoj je oko trideset i pet godina. Rodom je iz Novog Sela na Drimu. Kao dete zvala se **Dominika**. Roditelji joj nisu imali više dece, zbog toga su joj obukli muško odelo još kad joj je bilo šest godina. Nosi perčin kao muškarci i živi u svemu kao čovek. Čak je i ime promenila, pa se zove Ali-Marko (276-277). **30**

U Višnjavi, blizu Gusinja, ima neudata devojka koja se nekada zvala **Paška**. Roditelji su imali samo nju. Kad joj je bilo oko četrnaest godina, ona obuče muško odelo i uzme muško ime Pašuk (277). **31**

²²⁴ Citirano prema Young 2000:43.

²²⁵ Ovaj Đorđevićev rad objavljen je već 1930. godine u *Sveslavenskom zborniku*, Zagreb 1930., a u Beogradu 1932. u šestom svesku niza *Naš narodni život*.

- 32** U bratstvu Ljoheja, blizu Škerlja, oko četiri sata od Skadra idući Tuzi, ima **jedna virdineša** kojoj je sad preko pedeset godina. Ni njeni roditelji nisu imali više dece, pa su je zavetovali da ostane neudata. Nosi se u svemu kao muškarac (277).
- 33** U selu Štoju, blizu Ulcinja, ima tri virdineše: prva se zove **Đusta**. Ostala je neudata jer nije imala braće. Nosi muško odelo i fes. Druga se zove **Maćuka**. Nije se udavala jer su joj braća pomrla. Jedan joj je brat bio oženjen, pa je od njega ostalo jedno muško dete, i ona se žrtvovala da bi ga očuvala. Nosi muško odelo, šiša kosu, foša (zamotava) glavu dugačkom fošom (krpom), kao i ljudi u tom kraju. Treća se zove **Fašina**. Ona ima braće, ali se ipak zavetovala da se ne udaje. Ulcinjani, od kojih sam za nju saznao, nisu mi znali tačno reći zašto je to učinila. Neki kažu da joj je bilo žao ostaviti roditeljsku kuću, a neki da su je fratri na to nagovorili, jer imaju običaj da to čine. Nosi žensko odelo, samo glavu zamotava kao muškarac. Puši duvan. Svira uz gusle i peva narodne pesme, koje zna u većem broju no ma koji muškarac. Sve tri se, pazarnih dana, mogu videti u Ulcinju (277).
- 36** U Gusinju su **dve virdineše**. Nose se kao muškarci, puše i nose oružje. Bave se kirdilukom sa konjima i često se mogu videti kako sa svojim tovarnim konjima prenose robu između Gusinja i Podgorice. Za jednu od njih su mi pričali u Lijevoj Rijeci da je imala pet sestara, da nije imala braće i da je zbog toga ostala neudata (277).
- 37** U selu Daiču u Zadrima, u Arbaniji, ima **jedna virdineša**, kojoj je sad oko pedeset godina. Nosi žensko odelo. Nije imala braće, pa se zavetovala da se ne udaje, da joj se ne bi kuća ugasila (277).

1930.

GUŠIĆ, Marijana: Etnografski prikaz Pive i Drobnojaka, *Narodna starina* 22, knjiga IX, sv. 2, Zagreb.

- 8*** Relikt je patrijarhalnoga društva i pojava da žena postaje nosilac roda i imena i da prema tomu prima muškarачke društvene obveze. To se događa u slučaju, kad u kući pomru svi muškarci, te porodici prijete da izgine. Takova je ostajnica **Milica-Mikaš Karadžić** u selu Paležu na Drobnjačkim jezerima, žena od poroda određena da u društvu bude muško, pa je u tom proživjela sav svoj vijek. Milica-Mikaš živi danas u svom rodnom selu, a ima joj oko 75 godina. Otac njen, Milić Karadžić, poginuo je u boju, ostavivši u kući dvije žene, majku svoju Ilinku od roda Neškovića starinom iz Morače i mladu ženu, rodod Jankovićevu iz Pridvorice. Ona rodi posmrče, žensko dijete, kome na krstu dade ime Milica.

Da se ne zatre rod, da ne utrne ognjište, da se ne ugasi svijeća, baka i majka prozvaše Milicu sinom i odrediše, da ona bude muška glava u kući. Milicu prozvaše muškim oblikom njegova imena, Mikaš, i nikad je nitko ni danas ne zove drugačije. Odgojena kao muškarac poprimila je Milica-Mikaš muške navike. Bavi se samo muškim poslovima, slavi krsnu slavu i dočekuje goste, pali svijeću, a dok je bila mlada polazila je i na vojsku, jednom riječju u svemu se vlada kao čovjek-domaćin. Sva je njena okolina



Milica-Mikaš Karadžić, Palež — Drobnjačka jezera, Crna Gora
(snimio Branimir Gušić, Gušić 1974:295)

u tom poštiva. Kako se nije smjela udati ostala je u kući inokosna, pa je pod starost veoma osiromašila. Kažu joj muškobana ili ostajnica, jer je ostala posljednja od svoga roda, ali se pred njom o tom nikad ne govori, a ona sama smatrala bi za najljuću uvredu, da je tko nazove ženom. Kad sam je upoznala ona je već bila bijedna starica, mizantrop i mizogin, s jasnim, iako sekundarno postignutim izvraćenjem teško unesrećenog ženskog bića (197-199).

1930.

PAVIĆEVIĆ, Mićun: Crnogorke u pričama i anegdotama, *Letopis Matice srpske*, Novi Sad, 1930., knj. 325, sv. 1-3.

Poginuli **Milici** otac i majka. Da se u kući ne bi ugasila svijeća nije se htjela udavati. Obukla je muško odijelo, pripasala oružje, objesila o ramenu bistri đeferdar, uzela čibuk i duvansku kesu i išla na skupove i u bojeve među prve, kao muška glava. Kod kuće je radila sve poslove koji pripadaju muškarcu. Bješe strah i trepet za sve nejunake. Njeno ime je bilo čuveno kroz svu Crnu Goru. Pavićević zatim navodi jedan njezin susret s knezom Nikolom. Knez je kao u šali hoće nešto pitati i reče joj: »De si, ženetino?« Ona mu je odgovorila: »Nije ti lijepo, gospodaru, nijesam ja ženetina no devojka koja ima u grudima srce junačko. Ni na jednoj junačkoj poljani nijesam izostala. Kad bi imao

8*

dosta ovakvih zenetina ne bi turske odže rikale u Spuž(u) i Nikšić(u)«. »To ti je, bogami Milice, istina«, reče knez i posla je kod Milene, koja je bogato obdari (citirano prema Barjaktarović 1948:343-344) (Pavičević 48-49).

1931.

DUČIĆ, Stevan: Život i običaji plemena Kuča, *Srpski etnografski zbornik*, knj. 48, Beograd 1931.

Devojke koje nijesu za udadbu ili se samovoljno odreknu udadbe (prve se zovu »ostalice« i »neudavače«, a druge »cure«, arbanashi »vagineše« i »tombelije«), a tako i one devojke koje su spremne za udadbu pa im se nije za to prilika dala, imaju ravan dio s braćom u očinu imanju o diobi (124).

38 Ja u Kućima znam jedan interesantan par posestrima, i to obje tombelije: **Durda**, šćer bivšega kapetana Ilije Popovića s Meduna, i **Cura Prenk Redina**, katolička Arbanaska iz Koća, koja je još prije petnaest godina prenijela svoje očinstvo u dom oca Đurđina, de s posestrimom u zajednici i u najvećoj slozi žive. Ove se posestrime vrlo rijetko razdvajaju, već su vazda zajedno na poslu i nemogućno je u malo riječi iskazati, kakvom slogom žive (235-236).²²⁶

1934.

DORĐEVIĆ, Tihomir: Još nekoliko turbeta i legende o njima, *Naš narodni život* 3, Prosveta, Beograd, 1984.²²⁷

U Prizrenu, gotovo na kraju varoši, pored puta koji vodi iz Prizrena za albansku granicu, nalaze se već porušeni zidovi koji su bili oko jednog groba suviše velikih dimenzija. Taj se grob zove *K'z turbesi* (*Devojačko turbe*). U njemu je, pričaju, sahranjena neka hrabra devojka čije je ime sad nepoznato. Ta je devojka, kažu, bila velika muškobanja i silan junak. Volela je da jaše dobre konje i da zameće kavge. Imala je dobrog konja kao Kaur Marko (Kraljević Marko). Gdje je poginula, onde je i sahranjena. Malo dalje od nje zakopan je njezin konj. Njegove su kosti izvađene kad je na tome mestu podignuta česma. Ovo turbe nije u velikom poštovanju, sem što muslimanke u njemu petkom pale sveće (377).

1935.

SCHNEEWEIS, Edmund: *Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten*, Celje 1935.

In den Bestreben, den Ahnenkult auch beim Fehlen männlicher Nachkommen fortzusetzen, wurzelt folgende bemerkenswerte Sitte: Eine von den Töchtern wird als *momak-*

²²⁶ Zgodno je usput spomenuti da se ova tobelija imenom i prezimenom spominje i u upitničkoj građi pod signaturom Mm 222/1863.

²²⁷ Ovaj Đorđevićev rad objavljen je već u Beogradu 1934. u desetom svesku niza *Naš narodni život* pa ga se uvrštava pod tom godinom.



Virdžina iz sjeverne Albanije, Newmanov vodič s puškom
(Newman 1936.)

-*devojka* »Mannweib«, eigentlich »Bursche-Mädchen« bestimmt. Sie trägt Männerkleider und Waffen, raucht und macht mit den Männern Jagd und Kriegszüge mit, ohne fürchten zu müssen, dass sie ihr als Weib nahetreten. Ein solches Mannweib, *muškobana*, namens **Milica Karadžić**, lebt heute noch im Stamm Drobnjak unter dem Durmitor (Gušić). Erdeljanović führt mehrere Beispiele vom Stamm Kuči an und denkt an Beeinflussung durch die Albaner, bei denen ein solches Mädchen *tombelija* heisst, zu türk. *tobe* »Gelübde«. Die Aufgabe eines solchen Mannweibes ist es, den Namen und den Ahnenkult der Familie fortzuführen, bis ein Sohn einer Schwester heranwächst (236-237).

8*

1936.

ÇABEJ, Ekrem: *Život i običaji Arbanasa, knjiga o Balkanu I*, Beograd 1936.

U sjevernoj Arbaniji... ima i modernih amazonki, naoružanih žena u muškom odelu. One se obično ne udaju, učestvuju u skupovima muškaraca i računaju se kao muškarci (citirano prema Stojanović 1976:37).

1936.

NEWMAN, Bernard: *Albanian Backdoor*, London, 1936.

The **youth** who had guided and guarded us in our descent the previous evening had come to see us off. I thought I ought to have his name for my book.

40

»Just ask the fellow his name«, I said to Sabri.

»Fellow?« he echoed. »Why, he's a girl!«

»Rubbish!« I said.

»He is a girl!« He turned to the youth: Aren't you a girl? He demanded.

The youth said: »Yes«.

Sabri, noticing my continued disbelief, tore open the »youths« shirt and revealed definitely feminine breasts (260-261).²²⁸

1940.

ORAOVAC, Tomo: *Znamenite Crnogorke*, Zemun 1940.

41

Levorečkim čobanima bijaše nestala paša za stoku i dogovore se deset po petnaest čobana, da najave stoku pokraj Mateševa, gdje je imalo dosta trave za ispašu. Sa ovim čobanima pošla je i **Milena Marnića**, pošto su joj braća izginula 1830. godine i ona ostala sama u kući da po običaju očuva ime i imanje svoje braće, zbog čega se i nije htjela udavati... i kad je Turčin pružio ruku, da Milenu uhvati, ona je izvadila pušku iza pojasa, pucala i ubila bega, koji je pao s konja, a ona uzela njegovo oružje, pojahala konja i utekla. Tako je Milena zdravo i veselo došla u Lijevu Rijeku sa svoje dvije stotine ovaca, na konju bega Mušovića, noseći pored svoga i begovo oružje (75-76).

1945.

VALENTINI, Giuseppe: La famiglia nel diritto tradizionale albanese, *Annali lateranensi*, vol. 9, Roma, 1945. (na temelju materijala iz 1880-1932: *La legge delle montagne albanesi nelle relazioni della missione volante 1880-1932*).

Non è raro il caso che anche una donna abbia la presidenza della casa quando non ci fossero maschi adulti. La vedova del capo di casa assume l'amministrazione se i figli sono minorenni, fino a tanto che il figlio maggiore ha raggiunto l'età — 15 anni — in cui può dirigere gli affari di famiglia. Se i genitori, morendo, lasciano una figlia maggiorenne, e questa poi dichiara davanti alla sua prossima parentela di rimaner sempre zitella (*virgineshë*), nè ci siano maschi adulti in famiglia, essa assume il maneggio degli affari, e quando gli eventuali fratelli son cresciuti, ad essa rimane la supremazia finchè volontariamente non vi rinunci; anche in tal caso però il nuovo capo di famiglia deve agire di comune accordo con essa. *Vergini e vedove che intendono rimaner tali possono in certa misura diportarsi come maschi* — Tali donne son chiamate col termine tecnico di *virgijina*. Se intendono di mascolinizzarsi possono in vario grado assumere veste maschile: il primo grado consisteva nel tagliarsi i capelli, portare berrettino e bende intorno al capo come gli uomini, nonchè il *xhurdi*, capo di vestiario che, fuori della Mirdita, è esclusivo degli uomini; il secondo grado consisteva nel vestire interamente da uomo; il terzo nel portare anche le armi; il secondo é ancor più ordinariamente in famiglie in cui non rimanesse vivo maschio alcuno per fare una vendetta. (bilj. 4 — Se ne hanno vari

²²⁸ Citirano prema Young 2000:9.

casi nominatamente ricordati dal Cozzi, *ibid.*, dal Cordignano, *L' Albania*, e da altri; uno in particolare ne cita in Gruda nel 1918 il P. Harapi: **Palë Lula** era una *virgjinëshë* rimasta tale, e come è uso generale, specialmente nella Montagna Grande — notisi che lo Harapi è in contrasto col Cozzi che limita questo uso, credo, con maggior ragione — vestiva da uomo. Aria virile spirava il suo aspetto e il suo parlare; era albanese dichiarata (cioè stava per l'indipendenza della sua tribù — schiettamente albanese — dalla Jugoslavia, senza paura di comprometersi politicamente), e, per donna, non la cedeva a un maschio nel ragionamento e nel coraggio. Le erano morti i fratelli lasciando tre orfani, ai quali faceva da padre e da madre, padrone e padrona di casa. Gli orfanelli li allevò magnificamente, ne accrebbe il patrimonio in bestiame e in terreni e li fece capaci del fatto loro». Non sono molti anni che un padre Gesuita, sedendo al confessionale degli uomini, vide venirgli un giovanotto che, deposto in un angolo il fucile, e inginocchiandosi presso di lui, cominciò col dichiarargli: io sono ragazza — e ce ne volle del bello a persuaderla di confessarsi al confessionale delle donne: essa si riteneva il diritto e dovere di farlo come gli uomini!

42

Non è però a dire che con ciò acquistassero veri e propri diritti maschili; il loro privilegio si limitava a poter amministrare la casa come abbiamo visto ora, e inoltre di poter accomunarsi agli uomini nelle adunanze, però senza diritto di parola e di voto. Tanto meno potevano assumere funzione di capi. Al contrario, quando assumevano le armi — il che poteva avvenire anche a femmine non appartenenti a questa categoria — perdevano il privilegio dell'intangibilità che, come vedremo, è proprio delle donne. Inoltre quelle che vestivano in qualche modo da uomo non erano gran che stimate, anzi nelle montagne scutarine, benchè non ne mancassero casi, si riteneva un pó una vergogna (29-30).

1948.

BARJAKTAROVIĆ, Mirko: Prilog proučavanju tobelija (zavetovanih devojaka), *Zbornik Filozofskog fakulteta u Beogradu*, Beograd 1948.

Da održe zemlju i produže lozu i kućne kultove, jer nijesu imale braće, ostale su, u selu Dolji kraj Gusinja, dvije rođene sestre kao tobelije. To su **Škurta** i **Ljaca Nikči**, katolikinje (Arbanke). Obadvije su umrle kao stare žene. Škurta se »satrla«, čuvajući koze, prije desetak godina, a Ljaca je umrla za vrijeme Drugog svjetskog rata. Nosile su samo žensko odijelo (345).

43, 44

I **Lima Čosović**, muslimanka iz Vusanja kraj Gusinja, bila je tobelija. Nije imala braće. Nosila se po muški i u svemu se ponašala kao muško. Umrta je prije 11 godina u sedamdesetim godinama (345).

45

Ja sam 1939. godine u Podgorici i okolini poznao tri tobelije. **Maricu Boljević** i **Jovu Radulović** iz same Podgorice. Marica Boljević je voljela u mladosti jednoga muškarca, ali se on oženi drugom djevojkom. Ona se radi toga »zakle« da se neće nikada udavati. Tako je i učinila. Onda, 1939. g., imala je više od 50 godina. Treća je **Durđa Popović** iz

46, 47

38*



Hir Ljuš, Donji Crni Breg, Kosovo
(snimio M. Barjaktarović, Barjaktarović 1948:352)

Tuzi kraj Podgorice, koju sam maloprije spomenuo citirajući Dučića. Đurđa je imala dvije mlade sestre. U osamnaestoj godini Đurđa je vjerenja za nekog Zagarčanina i stala da sprema darove. No, jednoga dana majka ju je neraspoločeno gledala kako veze košulje za dar. Đurđa je opazila rastuženost majke (Ajkune) i zapitala ju je: »Majko, tebi kao da nije milo što se ja udajem?« — »I nije, reče majka, jer ako se ti udaš, ja ostajem samorana, a ako ti ostaneš kod mene, ja imam sina«. Poslije ovih riječi Đurđa baca vez, rješava se da ostane u domu roditeljskom, ošiša kosu, stavi kapu (crnu) na glavu, uze štap i kaput. Suknju je zadržala. Otada se Đurđa odaje čobanstvu i puši duvan, a kreće se sve više u muškome društvu. Otac joj je uskoro po ovoj njoj odluci umro. Majka tek 1937. g. Do majčine smrti imale su očevu penziju, otada je Đurđa nema i teško živi (346).

- 48 Prije nekoliko mjeseci, boraveći u Metohiji, razgovarao sam sa jednom tobelijom iz sela Donji Crni Breg, nedaleko od manastira Dečana. To je **Hyr Luš**, koja ima 46 godina. Njen slučaj bio je ovakav. Prirasla ona za udaju, pokrila, po običaju, lice i već vjerenja za momka Misin Avduli iz susjednog sela Gornja Luka. Ali, umrije joj otac. Ona onda skida zar sa lica i rješava se da ne ostavi kuću i tri sasvim mala brata. Majka joj je branila da ostane. Ona ipak ostaje. Vjereniku je vraćeno ono što je on za nju već bio platio (jer se ovamo dovukao i do danas običaj da muslimani »kupuju« žene). Avduli se na ovo nije ljutio već se drugom oženio.

Naprotiv, ovakve gestove djevojaka svako cijeni. Ljuš nije mijenjala ime u muško, ali je počela da radi pretežno muške poslove i ponijela se nošnjom kao muškarac. Karakteristična je njena mala pletena kapa, manja nego keče kod muških. Oružje nije nikada nosila. Ne puši. Obično radi muške poslove, ali zna i ženske. Nalazi se najviše u ženskom društvu. U džamiju i na groblje sa muškarcima ne ide. Muslimanske žene se od nje ne kriju. Sahraniće je kao ženu (346).

I **Zejnem Rusta** iz Pobrđa, takođe nedaleko od Dečana, ostala je tobelijom zbog malog brata. Ima sada oko 60 godina. Nosi samo žensku odjeću a radi samo muške poslove. Najradije pravi drvodeljske stvari (346).

49

Pišući o zavjetovanim djevojkama kod Arbanasa profesor Tihomir Đorđević na jednom mjestu kaže da su mu pričali u Lijevoj Rijeci, jer nije dolazio do Gusinja, da takve dvije neudavače žive i u Gusinju; da se jedna od njih često vidi sa kiridijama, a ostala je kao tobelija zbog toga što je imala puno sestara a nije imala braće. Ova, kod Đorđevića bezimena, gusinjska tobelija jeste nesumnjivo poznati **Drko iz Gusinja** o kome će sada biti govora. Aljo Memić, mlad Gusinjanin, koji se bavio i trgovinom i kiridijanjem i zemljoradnjom (kao što je to gotovo redovan slučaj po zabačenim varošicama) oženi se prije 46 godina Nurkom Kolenović iz sela Kolenovića, koje se nalazi odmah do Gusinja. I on i Nurka jedva su čekali djecu. I stali su ih dobijati. Nurka je već rodila tri kćeri. Ali, kako se u patrijarhalnim dinarskim krajevima samo muška djeca žele punom željom, vole punom ljubavlju i cijene do kulta, Aljo je zbog toga bio neveseo i gotovo očajan. Mnogi su se njegovi zemljaci razveli sa ženom koja je radala samo žensku djecu. Ali, on je bio razumniji u tome, ma da je želio nekom iskonskom i atavističkom žudnjom pravoga nasljednika i istinskoga držaoca doma i imanja, želio je sina. U toj čežnji, iščekivanjima i snovima mnogo li su puta išli u džamiju i mnogo li su puta, Aljo i Nurka, molili Boga »da im da sina! I 1910. godine Nurka, pored svih molbi Bogu i darova džamiji i odžama za molitve, dobi i četvrto žensko dijete, kojemu, sasvim prirodno, dadoše i žensko ime: Nurija. No, kada i četvrto ne bi muško, Aljo zabrani još odmah da Nuriju zovu ženskim imenom, sam joj dade drugo, muško ime: Drko, koje ona i sada posle 37 godina ima i nosi. Drku se od početka tepalo kao sinu, povijan je i oblačen kao i svako drugo muško dijete i u svemu se prema njemu ponašalo i postupalo kao prema muškarcu, izuzev majke, i dandanašnji svako ga oslovljava po muški. I ja sam u razgovoru sa njim obazrivo pazio svaki put da mi se ne omakne koje pitanje po ženskom licu. Da ga ne bih uvrijedio, ja ću to i sada činiti.

36*

Dakle, od dana rođenja, Drko je bio za Alja samo sin, a Drko je posle očeve smrti uistini ostao vjeran očevoj želji, očevim snovima o sinu, o kućnjem nasljedniku i domaćinu. Posle Drka na dvije godine, Nurka je rodila muško dijete, pravoga sina: Jaza. Sasvim prirodno, Aljo se obradovao, ali ga je sinovska vatra umnogom popustila, jer je on Drka volio iznad ženske djece, kao sina. Otada Drko i Jazo rastu i neguju se kao dva prava »posopca« sina (posopci: dvoje djece — jedno za drugim rođeno). Inače se u Aljovoj kući lijepo živjelo: čipčije i sluge radili su zemlju, dok su oni gledali samo što ljepše i lakše da prođu. Kada je Jazo rođen, oni su se preselili iz Gusinja na imanje u selo Dra-

gije, daleko svega četvrt sata od Gusinja, gdje i sada živi Drko sa majkom i sestrićem. U sedmoj godini Jazo je umro, a Drko je opet ostao Alju jedinim sinom.

Odmalena Drko je čuvao ovce sa sestrama ili slugama. Sam kaže da su ga od djetinjstva zanimali više muški radovi i poslovi nego ženski. Valjda je tome pripomoglo i stalno nastojanje očevu da Drko bude što bliže muškome i da što više bude muško. Počeo je rano da odlazi sa kiridijama. U dvanaestoj godini odlazio je sa kiridijama i konjima (a najviše sa slugom Aljom Laličićem iz Gusinja, koji je dugo godina bio kod njih u službi) do Podgorice, Peći i Bijeloga Polja. Otada, pa i dandanašnji, i naročito zimi i jeseni, on je gotovo stalno na putu. Ljeti radi zemlju i tek ako kojiput ode do Peći. Pre tjera, recimo, za nekog piljara tovar paprika ili koje druge robe i zaradi 200 ili više dinara. A do Peći i natrag gubi dva dana i dvije noći. Za vrijeme Drugog svjetskog rata (pod italijanskom okupacijom) išao je dvatri puta i do Skadra.

Kada je Drko imao 12 punih godina, umro mu je otac. Na umoru otac mu je rekao (»učinio amanet«) neka ostane u kući, neka radi zemlju i neka pazi majku, a neka ne sluša šta drugi pričaju. I to je uistini bio odlučujući trenutak u životu njegovom. Dvije starije sestre udate, kuća ostaje bez muške glave i bez ikakve zaštite. Stričevi i bratučedi navaljuju da ih otjeraju i sa zemlje i iz kuće. Nurka, majka Drkova, potuca se od suda do suda i od brata do brata, braneći kuću i zemlju svojoj djeci. Drko tada odlazi (u trinaestoj godini svojoj) u sreski sud u Andrijevići da se i on žali na stričeve i bratučede i da, uvrijeđen i razjeren, muški i odvažno kaže u kancelariji suda: »Ovo nije koncularija no kulučana i nema te sile da me očera sa moga imanja i moje babovine«. I, na kraju, bili su bezuspješni svi zahtjevi i nastojanja njegovih stričeva i bratučeda da ih otjeraju sa njihove zemlje. Drko je sa majkom ostao gazdom i nasljednikom svoje »babovine« (očevine), kao pravi Aljov sin.

Iskonska vezanost za zavičaj i svoju zemlju kao i amanet očevo da Drko ostane na imanju uistini su od Drka i napravili i potpunog nasljednika kuće Aljove. Barem za jednu generaciju! Drko je mlad, bistar i veoma promućuran. I on je potpuno svjestan svoga bića, svoga položaja i svoje uloge. On zna da od njega neće ostati poroda, jer je on jednom za svagda rekao da neće u brak, ali je opet s druge strane nekako organski i spontano vezan svim bićem za svoju zemlju i svoju kuću te za njihovo održanje i postojanje kao cjeline i posle njega. I, da ne bi samo za njegova života, njegova očevina išla »po mirazu«, tj. da je ne dijele njegovi zetovi i sestre, on je tražio od najstarije udate sestre da mu da jedno muško dijete da kod njega raste i da mu posle imanje ostavi. Najstarija sestra mu nije mogla dijete »odrediti«. Ali, ako nije najstarija, jeste sestra za njom, koja je udata za Hama Deljanina u susjednom selu: Dolji. I tako, već nekoliko godina, mali Haso, Drkov sestrić, kome je sada 13 godina, živi kod daja (ujka) Drka. — Mali Haso sada uči osnovnu školu, i kada odraste i Drko umre on će naslijediti njegovo imanje. On ga nije i formalno usinio (posvojio), ali se to kao po sebi razumije. Na pitanje, da li će Hasa i dalje slati u školu poslije osnovne, Drko odrečno vrti glavom i dodaje: »Devojka ode u drugu, tuđu kuću, a muško drži kuću«.

O svom slučaju Drko otvoreno i čini mi se potpuno iskreno govori: »Ostao sam časno i pošteno na svojoj babovini; a bogme i da nijesam mislio do tada ostao bi za inat stričevima i bratučedima da im pokažem da ovo (misli na imanje) nije ostalo pusto i bez



Drko Memić, Gusinje, Crna Gora (lijevo); Drko Memić s majkom Nurkom i bratićem Hasom (snimio M. Barjaktarović, Barjaktarović 1948:352)

nikoga. Nijesam, vala, ovako ostao da se pročuem i da se o mene priča, nego da održim ovo sirotinje da ne raznosi ala i vrana«.

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 zavljetoval«. On zatim kaže da tobelija, samo ako nije učinila i rekla tojbe, može i kasnije da se uda. Bude jedno vrijeme kao tobelija i u zrelijim godinama se uda. Ne sjeća se konkretnih slučajeva ali tvrdi da ih je bilo. Drkova majka priča da su neke ostajale kao tobelije i od onda otkada bi im vjerenik umro ili poginuo. Vjerujući da su nesrećne i da bi u braku bile još nesrećnije one »reknu tojbe« i »ostanu neudate za tai zeman«.

Drko je iznad srednjeg rasta, lijepo razvijen, širokih ramena, nerazvijenih grudi, užih kukova, izdužena i naborana lica. Ko bi ga srio na putu a nije čuo o njemu teško da bi rekao i da bi odmah poznao da je to ipak žensko stvorenje. On čak i nešto jabučice ima kao muškarci. Ni govor i glas ga ne bi odali kao žensko. Govori tipičnim gusinjskim dijalektom u kome se javljaju ikavizmi, a naročito mnogo stari poluglas. Zdravstveno stoji sasvim dobro a snažan je kao i snažniji muškarac. Šezdeset kilograma da iznese uz Čakor, kada mu konj posustane ili kada propada u snijeg, to je za njega sasvim obična i lakša stvar. Pomažući saputnicima, on ponekad iznese i po nekoliko konj-

skih strana uz Čakor. Kiridiskim poslom najčešće ide u Peć, u Podgoricu rede, a za vrijeme rata je odlazio neki put i do Skadra. Inače drži vazda dobrog konja. Oružje nije nikada nosio. Puši duvan od 1928. godine.

Drko je inače vrlo duhovit i šaljiv. Ni najkraći razgovor sa njime nije bez šale, aluzija (obično na vlasti), poslovice, uzrječica. Pošten je, pouzdan i tvrd na riječi kako samo može biti branin. »Mučijo s+m se od k+d s+m z+zn+ z+ sebe da čija sl+mka ne zaprijene z+ mene«. I valjda nema osobe da vam se požali za nešto na njega. Djeca ga osobito mnogo vole, jer se on zna sa njima lijepo i nježno zabavljati. On često kaže: »Bolje je sa svakim lijepo i dobro nego zlo, jer se svakojako mre«.

Jednom smo dugo i o svemu razgovarali. Najedanput razgovor za momenat zastade, a on će reći majci »Majko, daj ovome čoeku safu mlijeka«, da mi poslije toga stane pričati jednu anegdodu o Ali-paši... Ovakvim i sličnim pričicama, šalama i doskočicama Drko bi vas znao da zabavlja, ne satima, nego valjda danima (346-350).

1955.

BAUMANN, Hermann: *Das doppelte Geschlecht — Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*; Dietrich Reimer in Berlin, Berlin 1955.

Schliesslich sei darauf hingewiesen, dass auch in Europa der rituelle Geschlechtswandel trotz des herrschenden Christentums bis in die neuste Zeit, wenn auch — verständlich genug — nicht mehr mit kultischer Absicht, vorkam. Schneeweiss (Grundriss des Volksglauben und Volksbrauchs der Serbokroaten. 1935. S. 236 ff.) schildert ein serbokroatisches Transvestitenum, das aus der niedrigen, sozialen und religiösen Stellung der Frau erwuchs, möglicherweise aber doch, wie entsprechende albanische Sitten, zusammen mit der Couvade auf bestimmte alte weltanschauliche Grundideen über das Geschlechtliche zurückweist. Fehlen in einer Familie männliche Nachkommen, die allein den Ahnenkult durchführen können, so wird eine von den Töchtern als »momak devojka«, als »Mannweib«, eigentlich »Burge-Mädchen« bestimmt. Sie trägt Männerkleider und Waffen, raucht und macht mit den Männern Jagd — und Kriegeszüge mit, ohne fürchten zu müssen, dass sie ihr als Weib nahetreten. Ein solches Mannweib »muškobana«, namens **Milica Karadžić** lebt heute noch im Stamm Drobnjak unter dem Durmitor. Ein Bild dieses tatsächlich auffällig männlich aussehenden »Mannweibes« nach Gušić bringt Schneeweiss (237).

8*

Bei den Albanern heisst ein solches Mädchen »tombelija« (zu türk. tobe: »Gelübde«). Erdeljanović, der viele Fälle vom Kući-Stamm anführt, hält es nicht für ausgeschlossen, dass die Serbokroaten die Sitte von den Albanern erhielten (ebenda S. 237. S. A. Durham: Journ. Roy. Anthropol. Inst. 40/. 1910. S. 460.) (38-39).

1958.

FILIPOVIĆ, Milenko S.: *Has pod Paštrikom*, Naučno društvo NR Bosne i Hercegovine, Djela, knjiga XIII, Balkanološki institut, knjiga 2, Sarajevo 1958.

50

I u Hasu i u bližoj okolini Đakovice **bilo je »viržn-a** (virzhën), muškobana, devojaka zavetovanih na celibat. Takve zavete u ovim krajevima činile su u prvom redu devojke

koje nisu imale braće, ali ih je bilo i koje su imale braću da se reše da se ne udaju i da se nose kao muškarci. Takva »dahija« devojka u Damnjanu bila je **sestra starca Mon Bajrama**, i ona je čuvala stoku kao što čine i muškarci. Zatim, takva je devojka u Rogovu **Begja Rutova**, stara oko 50 godina (1947). Nosi pušku, muško odelo, kapu i šal. Ima braću. Nije htela da se udaje. Učestvovala je kao borac u narodnooslobodilačkoj borbi. Arbanasi u Hasu uveravali su me da su virgine vrlo česte u Skadarskoj Malesiji. Ako virgina ima braće, onda je ona domaćin u toj kući. Kad idu na pazar, onda se skupi po pet-šest virgina, pa se najedu i napiju kao i muškarci (59). 51
52

1958.

GUŠIĆ, Marijana: Ostajnica-tombelija-virdžin kao društvena pojava, *Treći kongres folklorista Jugoslavije* (održanog od 1. do 9. IX. 1956. u Crnoj Gori), Cetinje 1958.

Rabija-Ragib Čelebić iz sela Bijenja kod Nevesinja — upoznala sam je godine 1932. kad je njoj bilo oko 28 godina. Lijepa, snažna djevojka, — zapravo momak — sa muškim nastupom i s oštrom crtom zatajenog žrtvovanja. Naglašene, sekundarno stečene značajke muškosti. Izbjegavala je susret s nama strancima, od kojih se bojala pogleda u svoje intimno doživljavanje (58). 53

Stanica Marinkoviće iz sela Zaton kraj Bijelog Polja, kojoj je sad 15 godina, a koja je godine 1951. određena da bude ostajnica, u iznimnim zgodama nastupa u ženskoj odjeći, dok je inače u selu ne raspoznamo od ostalih dječaka s kojima odlazi na posao, vozi bicikl i sl. a njenih osam sestara s udovicom majkom borave u zatvorenom krugu veoma osiromašene seoske porodice (62. i 64). 54

1930. godine na pazarni dan u Fojnici upoznala sam **Božicu-Boža Mučibabić**, tad već staricu (63-64). 55

Godine 1955. utvrdila je liječnička ekipa za proučavanje endemske gušavosti u Crnoj Gori pod rukovodstvom dra B. Gušića dva slučaja. To su **Đeva Čoković** rod. 1900. g. iz sela Potkrajce i Stanica Marinković, rod. 1941. u selu Zaton, oba sela u okolini Bijelog polja. Zahvaljujem liječnicima ove ekipe, koji su mi dali podatke o oba ova slučaja, te ih ovdje prvi puta utvrđujem (str. 64). 56

1961.

FILIPOVIĆ, Milenko: Žene kao narodni vladari kod nekih balkanskih naroda, *Godišnjak Balkanološkog instituta II*, Sarajevo 1961.

Čini se da su virdžine vrlo česta pojava u Skadarskoj Malesiji, gde se običava, iako virdžina ima i braće, da ona bude domaćin u kući. Na pazar su virdžine obično išle u društvu, njih pet-šest, pa su se u krčmama gostile i čistile kao što to čine muškarci iz ovih krajeva (59).

Naročito treba još spomenuti posebni i povlašćeni položaj tzv. muškobana, virgina ili tobelija kod Srba i severnih Arbanasa, koje su socijalno muškarci i u svemu ravnopravne

s muškarcima: to su devojke koje se zavetuju da će ostati u celibatu, pa nose muško odelo i oružje i u svemu se vladaju kao muškarci (Đorđević Tih. R. 1930:378-380). Virgina je bilo i kod starih Ilira (142).

1961.

VUKANOVIĆ, Tatomir P.: *Virdžine, Glasnik Muzeja Kosova i Metohije*, Priština 1961.

- 57** Kod Klimenata u severnoj Arbaniji, koncem XIX i početkom XX stoleća, živela je neka **virdžina Š. Pucera**, koja se bila pobratimila sa nekim Kučem Vojoševićem (str. 88).
- 58** Krajem XIX i početkom XX stoleća živela je kao virdžina neka **udovica Bada**, iz sela Špiljanije na Ibru (Srbija). Ona je nosila muško odelo, oružje, srmu, čelepoš i »avrapu« (širok i dug perčin na temenu). Neko ju je »zadijevo«, znao je da je žensko, i ona ga je ubila; zato je bila od turskih vlasti osuđena. Izdržala je robiju, došla kući i opet produžila da živi u muževljevoj kući kao virdžina (prema kazivanju Hamida Ćor Hamzića starog 68 godina, zemljoradnika iz sela Trnave kod Novog Pazara — zabilježeno 7. X. 1947. (89).
- 59** Vojin Ljakov Ivanović, ugledni Crnogorac iz plemena Kući, oženio se **virdžinom Šalj Nik Marom**, koju je crnogorska četa zarobila u Arbaniji. Ova virdžina je živela u braku sa Vojinom samo godinu dana, ostala je udovica, pa se posle toga preudala za Vuka Ivanova Popovića. Umrkla je u dubokoj starosti, 1925. god. (89-90).
- 60** U selu Koštanjevu, na Kosovu, živela je između minula dva svetska rata (1919-1941.) **virdžina Fata, zvana Rifat**. Ona je nosila muško odelo i živela muškim načinom života, radeci sve poljske radove koje obavljaju muškarci. Ponajčešće se bavila prodajom drva za ogrev o pijačnim danima u Uroševcu. Noću se kretala u odajama gde obitavaju žene i nije spavala u muškim gostinskim sobama. Njen otac je imao dva sina, koji su bili stariji od nje. Nju je, dok je bila dete, prozvao sinom, i tako je ostala kao muškarac celog svog života. Kad bi kuda išla u goste i na kakvu svečanost, oblačila se u svečano arbanasko seljačko muško odelo svoga kraja, noseći pri tom čustek sa satom, ćilibar, kao što to čine imućniji Arbanasi, tako da je izgledala kao »svatovski čovek« (*ovesh sikur krushq*). U narodu se za nju govorilo da je bila »ni muško, ni žensko« (90).
- 61** U prvoj polovini XX stoleća živela je u selu Poljancu, u Drenici, **virdžina Sali (Salja) Nazir**. Kad sam je posetio 1936. god. u njenom domu, imala je 50 god., a umrla je nakon drugog svetskog rata. Ova virdžina je pripadala rodu Kocović, odnosno bratstvu Mojović, a fisu Beriš. Ostala je rano bez roditelja, sa tri sestre i jednim maloletnim bratom. Sestre su se razudale, a ona je bila verena za nekog Arbanasa negde u Metohiji. No, ona nije htela da pođe za verenika, već je skinula ženske haljine i obukla muško odelo, obrijala kosu, ostavila žensko ime Salija, kako se do tada zvala, i prozvala se muškim imenom Sali. Celoga života ostala je u roditeljskoj kući, negovala bratovu decu i bila starešina kuće. Kad je Salija odustala da pođe za verenika, morali su »dobri ljudi« (veće staraca), njih pet-šest na broju, da jemče njenom vereniku da se ona više neće udavati. Ona je radila sve muške poslove, kako u kući tako i u polju, živeci godinama muškim



Hyl, Donji Crni Breg, Kosovo
(Vukanović 1961:93)

načinom života, oblačeći mušku nošnju svoga kraja, brijući kosu, obitavajući u muškim odajama u zajednici s ljudima i tome slično. Sali je išla na svadbe i *xhenaze* (sahrane), kao što čine muškarcima kod Arbanasa muslimana. Ona je u društvu svoga kraja imala sva prava koja imaju muškarcima. Kad je išla nekud u posetu, ukoliko je arbanaške žene nisu poznavale, sakrivala su lice od nje, po muslimanskom običaju, smatrajući da je u pitanju muškarac (91).

U aprilu 1947. god. video sam jednu arbanašku virdžinu u selu Donjem Crnom Bregu, u Metohiji. To je **tobelija Hyl** iz roda Ramusaj, a pripada fisu Gaš. U pomenuto doba imala je 46 godina. Ostala je bez oca kad je imala sedamnaest godina, sa tri brata i tri sestre, od kojih se jedna već bila udala, a najstarijem bratu je u to doba bilo osam godina. Mati joj je tada bila živa. *Hyl* se još za života svoga oca bila verila u selu G. Luke za seljaka M. Avduli. To je bilo vreme kada je *Hyl* trebalo, po ondašnjim običajima muslimana u Jugoslaviji, da stavi na sebe zar i feredžu. Smrt očeva ju je u tome sprečila.

Tako je ona obukla muško odelo i ostala kao virdžina u roditeljskoj kući da podiže maloletnu braću i sestre i da radom održava domaćinstvo. Selo ju je molilo nekoliko puta da se uda, ali je ona to odbila. I mati joj je mnogo puta savetovala da se uda, ali je ona nije htela poslušati. *Hyl* nije htela da menja svoje žensko ime i da uzima muško, već se i kao virdžina zove ženskim imenom *Hyl*. Ona se oduvek druži jedino sa ženama

48*

iz svoga roda i sela, odlazi u ženske odaje, a u muške odaje ne zalazi. To je lepo građena žena, obučena u seljačko muško šiptarsko odelo svoga kraja. Interesantno je pomenuti da ona šiša svoju kosu po starinski, noseći na temenu poduži perčin, kao što su to nekada, u starini, nosili svi odrasli muškarci u mnogim krajevima na Balkanskom poluostrvu. Crte njenog lica i telesni sklop jedino odaju žensku osobu. *Hyl* nikad nije nosila oružje, ne odlazi u džamiju i na groblje, niti na svadbe, već se u svemu vlada po narodnim običajima koji važe za žene u Metohiji među Arbanasima muslimanske verispovesti, kojoj ova virdžina pripada (91).

- 62** U selu Donjem Lugu, u Metohiji, živi **virdžina Šaban** (92).
- 63** U selu Mogili, u Gornjoj Moravi, živi **virdžina Tuš** (92).
- 52*** U selu Rogovu (Đakovički Has) živi **virdžina Begja Rogova**, stara oko 50 godina, koja je kao borac učestvovala u narodnooslobodilačkoj vojsci (92).
- 51** U selu Damnjanu bila je **virdžina sestra starca Mon Bajrama** (92).
- 64** U selu Kucištu, u Rugovi, obitava **virdžina Bege Malića**, žena u dubokoj starosti (92).
- 65** U selu Duganjevu, u Rugovi, živi virdžina **Ganja Osmani**. Otac i brat su joj poginuli. Iza brata je ostalo dete u kolevcu. Iako je bila verena, Ganja se nije udala, već je izjavila: *Due me tha jeten me djalë të vllaut* (hoću da osušim život sa bratovim sinčićem) (92).
- 66** U selu Drenjaj, opet u Rugovi, živi virdžina **Raba Rustemi** (92).
- 67** U predelu Podrimi obitava kao učiteljica (1957) virdžina **Durđan Ibi-Glavola**, koja je rođena u Prizrenu 1934. god. Postala je virdžinom po želji svojih roditelja, kojima su pre nje umirala deca, pa su iz verovanja da će umiranje prestati novorođenom ženskom detetu obukli muške haljine. Samo njeno ime Durđan znači »stani dušo« (92).
- 68** U Prizrenu živi mlada **virdžina Sebahat, sada prozvana Sabo**, rođena 1944. god., i tu pohađa školu (92).
- 69** U selu Trnavi, u oblasti Starog Rasa, živi (1947) **virdžina Nefa Mujagić** (92).
- 70** U Novoj Varoši obitava **virdžina Ferda Musić** (92).
- 71** U Tutinu virdžina **Ferida zvana Fergo** (92).
- 72** U Novom Pazaru postoji gluvonema **virdžina Sefa Grbović**, šoferski pomoćnik (92).
- 73** U selu Slatini, u Donjem Pologu, u Makedoniji, živi **virdžina Azis**, rođena 1907. god. (92).

U selu Nišoru, u Podrimi, živeo je prvih decenija XX stoleća neki Arbanas seljak, koji je imao tri kćeri. Godine 1926. njegova žena je rodila devojčicu, i to je sakrila od svih, go-



Hamide Sumići Smakola, Donji Rašan, Kosovo
(Vukanović 1961:85)

voreći da je rodila sina. Dete je raslo, noseći muško ime **Daljuš Jupa (Fete Jup Hame)**, živeći muškim načinom života, oblačeći se u muško. Potom, koncem leta 1944. god. Feta je mobilisana i kao mladić otišla u rat. Kao borac je učestvovala u mnogim borbama protiv nemačkih fašističkih okupatora, baveći se poduže na sremskom frontu 1944.—1945. god. Zatim, po svršetku drugog svetskog rata (1945.), Feta je sa svojom vojnom jedinicom otišla u Skoplje, gde je imala da dosluži svoju vojnu obavezu. Tu se 1946. god. uspostavilo, prilikom obaveznog kupanja vojnika, da Feta nije muškarac, već žensko, pa je odmah posle toga i demobilisana iz vojske, na osnovu otpusnice lekarske komisije. Kad je posle toga Feta došla u svoje selo, nastavila je i dalje da živi muškim načinom života kao virdžina, a njena mati je i dalje krila da je reč o virdžini, govoreći da ona nema kćer, već sina. Feta je postala tajno virdžinom, po želji svoje majke, da bi na taj način sačuvala očevo imanje od deobe. Feta je nešto kasnije skinula muško odelo, obukla ženske haljine i udala se. Ona je radila od 1946. god. pa nadalje u svim društvenim organizacijama svoga naselja i kraja, gde je zapažena kao istaknut radnik na polju prosvetavanja žena (92).

74

U selu Donjem Rašanu, u Bajgorskoj Šalji (Kosovsko-Metohijska oblast), žive dve virdžine, sa kojima sam razgovarao 1958. god. Jedna od njih je **Hamide Sumići (Smakola)**, rodom iz sela Svinjara na Kosovu, stara oko osamdeset godina. Kad je, 1915. god., ostala

75

udovica, Hamide je imala dvoje dece, od kojih je jedno naskoro umrlo. Da bi što lakše podigla svoga sina, ona je ošišala kosu, obukla muško odelo, tj. postala je virdžinom, živeći od tada muškim načinom života, a uz to obavljajući i sve ženske poslove u domaćinstvu.

Naime, ona je prela, kopala, kosila, žnjela i vrlo žito, išla u vodenicu i u grad na tržište; a isto tako prala je rublje, šila i krpila, kuvala jelo, mesila hleb, plela i tkala. Njen sin Hazir, sa kojim živi u istom domaćinstvu, ima sada 45 godina. Hamide katkad nosi i žensko odelo, ali to čini u sasvim retkim prilikama, dok svoje muške haljine ne dovede u red. Ona ne krije da je virdžina, i o tome govori bez ustezanja (92-94).

76 Druga šaljka virdžina, zvana **Zejnije**, a sada kao virdžina poznata pod imenom *Jejnüllë*, stara je oko 68 godina, kći je Kamera Čeljo, a pripada fisu Šalj. U kući i selu je poznata pod imenom *baca Zejnulla*. Postala je virdžinom da bi podigla maloletnu braću, a sada kao krepka i čista starica čuva stoku kao pastir. Ona sasvim u tajnosti drži svoju žensku pripadnost, izdajući se potpuno za muškarca, krijući čak i da je virdžina (94).

77 U selu Meljaku kod Pljevalja obitava **virdžina Dunja Lučić, zvana Dunjilo Vrećo** (95).

Kod Srba u Sredačkoj župi (Kosovsko-Metohijska oblast), polovinom XIX. stoleća živela je **virdžina Nevena** (Gornje Selo), koja je imala nadimak »muška Nevena«. Bavila se kiridžilukom sa konjima. Ona je nosila žensko odelo a na glavi mušku kapu, i živela muškim načinom života (96).

79 U selu Borčanu, u dolini Ibra u Srbiji, živela je između dva minula svetska rata **jedna srpska virdžina** (96).

80 U Risnu postoji **virdžina Jerko (ranije Jelena)**, stara oko 30 godina, koja živi potpuno muškim načinom života (96).

Kod poturčenih Arbanasa u Prizrenu u bližoj prošlosti postojala je jedna virdžina. To je bila **Raife**, kći Dostan Čemala iz Prizrena, koju su, još kad je bila devojčica, roditelji obukli u muško odelo, pa je u njemu išla sve do svoje udaje, živeći muškim načinom života. Otac joj je bio ugledan čovek u Prizrenu, gde je dugo godina bio opštinski kmet i nastavnik u medresi. Bila je otvorena i razgovorna. Znala je da svira u harmoniku, daire i kavalu, a i pevala je dosta dobro, i to kako turske tako i arbanaške i srpske narodne pesme. Udala se za Šemzi din Bajmaka u Prizrenu, sa kojim je imala u braku jedno dete, koje je kasnije umrlo, a posle toga je i ona umrla. Uspomena na nju kao virdžinu i danas živi u Prizrenu, kako kod Turaka tako i kod Arbanasa (97).

82 U Kosovskoj Mitrovici živela je turska virdžina **zvana Ercek Sadiye (muška Sadija)**, koja je umrla 1961. god., u 44. godini života. U gradu je bila poznata među prijateljima i pod imenom *Sadik abey* (bata-Sadik). Ova virdžina je pripadala mitrovičkom rodu Ljušta. Ona je odmalena »zavolela muški način života«, pa je do smrti živela kao virdžina, baveći se krojačkim zanatom; radila je u roditeljskom domu, šijući uglavnom dečja odela i rub-

lje, a u kući je obavljala i sve ženske poslove i kretala se isključivo u ženskom društvu; povremeno je pušila, ali nije pila alkoholna pića; inače je nosila muško odelo i po spoljašnjem izgledu veoma ličila na muškarca (97).

Koncem XIX. i početkom XX. stoleća živela je u selu Lauši, u predelu Drenici, **ciganska virdžina Sara Nović**, čiji rod pripada Ciganima Mađupima. Nakon smrti svojih roditelja, Sara je ostala sa bratom Jakovom i sedam sestara. Pošto je Jakov bio sulud, Sara je ošišala kosu, obukla muško odelo i ostala kao virdžina u roditeljskoj kući, radeći samo muške poslove i vodeći kuću kao starešina domaćinstva. Sara je kao virdžina »slavu držala«. Kad je ostarila, upravu nad domaćinstvom je preuzeo njen bratanac Radoje, a Sara se odala pastirskom životu. Umrla je u selu Babiću, u Metohiji, posle prvog svetskog rata. Dok je bila mlada nosila je oružje, a kasnije, kao starica, počela je i pušiti (97). **83**

Druga **ciganska virdžina, Šefkije Redžepi Cur** iz Đakovice, pripada grupi muslimanskih Cigana Mađupa. Šefkije je po zanimanju svirač (svira u daire). To je žena malog rasta i neugledne spoljašnosti. Kada sam je posetio u njenom domu u leto 1958. god., na sebi je imala muško odelo. Ona prima od svoje opštine socijalnu pomoć i živi u zajedničkom domaćinstvu sa svojom posestrimom, jednom Mađupkom koja je takođe po zanimanju svirač (97-98). **84**

1963.

FILIPOVIĆ, Milenko: Lepenica, Priroda, Stanovništvo, Privreda i Zdravlje, *Posebna izdanja*, knj. III, Naučno društvo SR Bosne i Hercegovine, Sarajevo 1963.

Zabeleženo je samo da je u novije vreme jedna muslimanka iz Radanovića bila u celibatu: nosila muško odelo, išla po sijelima i svirala, radila muške poslove. Ime joj je bilo **Hasna, a zvali je Hamdaga**; umrla je 1946. (323). **85**

1963.

GJERGJI, Andromaqi: Gjurmë të matriarkatit në disa doke të dikurshme të jetës familjare (Traces of Matriarchy in Some Former Customs of Family Life), *Buletini i Universitetit Shtetër të Tiranës (Shkenecat Shoqërore)*, Nr. 2.

»Virgjna« could be met with here and there in some northern regions of Albania before the liberation. These were girls who, usually in order to save themselves from the prospect of an undesired marriage or to avenge a »bitter« blood score (i.e. when all the men of the family or a sole brother had been killed and there was nobody else to settle their blood), swore before 12 elders of their tribe or in church that they would never marry. They then changed their name to that of a man, and cut their hair. In Malësia e Madhe and Mirditë, they dressed in breeches like men, while in Dukagjin they wore capes like women, jackets like men, and caps rather than handkerchiefs on their heads. These women usually carried weapons and in some places became the heads of households, inheriting a life-interest in the property, which subsequently passed to the clos-

- est male relative of the tribe. They kept company with the men, ate meals at the men's table, smoked, could welcome guests, and in general did not do women's work but tended flocks, leading a free shepherd's life. They often took an active part in war, as
- 86** in the case of **Tringa from Gruda**, who fought with great bravery in the uprising of the northern highlanders in 1911—1912. Many popular songs relate how they even succeeded in serving in the army without being detected. Nevertheless, they did not have the right to take part in the men's assemblies. Kanuni i Lek Dukagjinit, Shkodër 1933, article 1228, VIII, explicitly states: »Virgjina« (women dressed as men) are not distinguished from other women, except that they are free to keep company with men, although without the right to a voice in the assembly.
- 87** In 1952, I myself met a **virgin in the village of Lis** in Burrel District. She dressed as a man and tended her flocks, although of a very advanced age. Preng Marka Prenga, from Orosh in Mirditë, told me that until the beginning of the century that there were
- 88** **virgins in Orosh** who wore breeches like men and carried weapons. **Llulash Mala**, from
- 89** Lekaj in Shala, told me in 1953 that there had been **two virgins** in his village. I was also
- 90** told of a **virgin in Hot** who was still alive.

The phenomenon also appears beyond our borders in some regions of Montenegro and Bosnia-Herzegovina, with virtually the same characteristics as in Albania. The social phenomenon of »virgjina« seems to be a survival with a genetic link to the Amazons, warrior-women of the matriarchal age of primitive society. Later, when women began to lose the rights enjoyed by men in society, some virgin women decided to »live like men«, assuming some outward characteristics of men, as described above.

Some ethnographic features we often encounter in the aforementioned districts, such as a fighting spirit, the extensive participation of women in war, in which they were often distinguished for bravery, and the role of women as mediators to reconcile tribal quarrels and conflicts of various kinds are no doubt connected to this tradition of warrior-women. As a matriarchal vestige, the topic of warrior women, Amazons, and in consequence, »virgjina«, has always attracted the attention of researchers, and the theme is under continual discussion (284-292).

1965.—1966.

BARJAKTAROVIĆ, Mirko: Problem tobelija (virdina) na Balkanskom poluostrvu, *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu*, knjiga 28-29, Beograd 1965—1966.

- 36*** Braćni par Aljo i Nurka Memić iz Gusinja (Crna Gora) dobili su 1910. godine i četvrto žensko dete. Želje i snovi patrijarhalnih ljudi — da dobiju sina, pravog nasljednika doma i imanja, nisu im se ni tada ispunile. Aljo je zato odlučio da Nuriju, to četvrto žensko dete, smatra za muškarca, pa joj je dao i muško ime: **Drko**. Drko je potom negovan i podizan kao muško dete. Rastao je i kretao se samo u muškom društvu. Kada je prirastao i počeo da radi, radio je samo »muške« poslove (kosidba, kopanje, kiridijanje). Pošto mu je otac umro (1922.), Drko je počeo da vodi kuću i domaćinstvo kao što to inače čine jedinci muškarci. Godine 1940. uzeo je k sebi sestrića Hasa Deljanina, dečaka od

8 godina, da raste pored »ujka« i da mu potom ostavi imanje. Umro je 1956. a da ga nije i formalno kod suda usinio. Ja sam poznavao Drka Memića. On se u svemu vladao kao muškarac, pa i u razgovoru. Jedino ga je majka zvala Nurijom (ženskim imenom) (273-274).

Godine 1926. rođena je Fatima kao četvrto žensko dete roditeljima Hamzi i Đelimi Jupi (od plemena — fisa Tsac) iz sela Nišora kod Suve Reke u Metohiji (Srbija). Roditelji, patrijarhalnih shvatanja, naročito otac, žarko su želeli muško dete. Ali, kada ni četvrto nije bilo sin, pustili su glas da su dobili sina a otac je malu **Fatimu počeo da zove Fetahom**. Majka je devojčicu oslovljavala opet muškim imenom: **Daljuš**. Otac je rano umro a majka je maloga Daljuša podizala kao muškarca. Za njega je nečujno izbegnuto »obrezivanje«, a kada je već prirastao kao »momčić« odkazano je i traženje devojke za njega. Ali, 1944. kada su partizani oslobodili sela oko Suve Reke, pozivali su mladiće u vojsku. Dobio je poziv i Daljuš. I, otišao je u rat. Sa svojom jedinicom dopro je do Trsta. Posle završetka ratnih operacija, u Skoplju, za vreme njegove bolesti, otkriva se da Daljuš nije muškarac. Demobilisan je iz jedinice. Otada se počelo govorkati u selu da je Daljuš zaista žensko. Ali, on je i dalje, u selu, nosio mušku odeću i član je mesnog odbora kao muškarac. Kao i ostali »aktivisti« ubeđivao je susede i poznanike da žene muslimana treba sa lica da skinu feredžu kao znak zaostalosti. Godine 1951. Daljuš, odnosno Fatima, udaje se za Aslana Aslanija. Zapravo, Aslan je, kako sam kaže, »grabio« Daljuša i doveo ga u muškom odelu. Udajom, konačno se raščistilo i u lokalnoj sredini da Daljuš nije bio muškarac. Otada je svako zove Fatimom. Fatima u braku ima dvoje ženske dece od devet i četiri godine. Sama Fatima priznaje da joj je trebalo vremena da se navikne na takozvane »ženske« poslove. Da bi mogla da nosi minđuše, pošto se udala, bušila je uši. Zanimljivo je istaći da kada je Daljuš dobio poziv da ide u vojsku, odnosno u rat (1944.), majka mu je tada savetovala da se pokaže da je žensko i da ne ode u rat. Tako je tada progovorila majka svome »jedincu«. Daljuš je nije poslušao već se uputio sa svojim vršnjacima i drugovima. Međutim, posle Fatimine udaje, majka se nikako nije mogla pomiriti sa time da ostane bez »sina«. I umrla je a da joj to nije oprostila (274-276).

74*

U selu Donji Crni Breg (pored poznatog srednjovekovnog srpskog manastira Dečana u Metohiji) živi u 65. godini neudavača **Hira Ljuš** (od roda Ramosaj). Kada je imala 15 godina Hira je počela, kako je ovamo bio običaj kod muhamedanaca, da pokriva lice. Roditelji su je već bili obećali i verili za momka Mislin Avduli iz susednog sela Gornja Luka. Hira je imala tri starije sestre i tri mlada brata, ali, baš tada joj umire otac. Kuća je ostala bez odrasle muške glave i radne snage. Devojčica Hira se tada odlučuje da ne ostavlja rodnu kuću. Majka joj je to branila i nagovarala je da se uda. Ona je ostala uporna. Obavestili su verenika o Hirinoj odluci. I, ovaj se uskoro oženio drugom. Hira je otada počela da radi pretežno muške poslove i nosi mušku odeću. Primila je, dakle, u društvu mušku ulogu. Zadržala je žensko ime i ostala više vezana za žensko nego za muško društvo. I sada, posle punih pedeset godina, nosi samo mušku odeću, šiša kosu do glave, a radi i muške i ženske poslove. Njen brat Uk (Vuk) kaže da za njihovu kuću Hira vredi »kao dve« osobe, jer marljivo radi sve muške i sve ženske poslove. Inače je snažna,

48*

zdrava i dobro očuvana. Na pitanje da li se nekada intimno pokajala što je ostala kao tobeltija, ona dobroćudno i smešeci se odgovara da nije (276).

- 67*** Evo slučaja jedne intelektualke. To je **Durđan Ibi** (od roda Glavola) iz Prizrena. Naime, roditelji Ibrahim i Lutvija imali su petero muške dece i dve devojčice. Ali, muškarci su im, dok su bili sasvim mali, svi poumirali. Najmlađe od dece bila je Durđan. Otac (koji je umro 1950.) hteo je da mu Durđan bude, makar fiktivno, sin. Dao joj je i ime koje je trebalo da simbolizuje njegovu intimnu nesreću (na turskom dur znači stoj, a Durđan — stani dušo). I, ova se devojčica, po nastojanju roditelja, družila sa muškarcima i nosila se kao dečaci. Dok je bila manja volela je da igra i futbol. Završila je učiteljsku školu. Sada je učiteljica u Prizrenu. Ima 28 godina. Kosu i odeću i dalje nosi kao muškarci, ali u razgovoru sa ljudima i u razredu sa decom za sebe govori u ženskom rodu. Kada je čovek zapita zašto ne bi ponela žensko odelo pa se možda i udala, Durđan, sa uzdahom, kaže da joj je to sada »vrlo teško«. Ona će decu od sestre (koja je nedavno umrla) gledati da pazi i da ih vaspita »kao svoju«. Ali ističe da će tu decu podizati »drugačije« nego što su njeni roditelji nju podizali. Njeno sadašnje opravdanje, kao intelektualke i posve svesne svoje situacije, da, žrtvujući se za druge, i dalje ostane u celibatu, istinski lepo i humano zvuči (276-277).
- 91** **Hata (Smail) Jusufi** iz sela Lugađije (Metohija), koja je 1949. imala 60 godina, bila je blizankinja sa sestrom koja se udala u selo Donji Crni Breg. Imala je starijeg brata (Šut), a i mlađe braće koji su pomrli. Ostala je kao neudavača svojevolsno (»od čefi«). Nosila se samo po muški. Pušila je duvan. Godine 1946. odelila se od brata i sa svojim delom imanja otišla s najstarijim bratanićem (Šutovim sinom) (277).
- 92** **Đula Hasanova Šatorović**, iz sela Tomance kod Đurakovca (Metohija), ima 75 godina, svojevremeno nije htela da se udaje. Dok je bila mlada odevala se po muški, nosila perčin i muški nakit, jahala konja. Sada, pod starije dane, kada je inače dosta oronula, nosi žensku (zapravo devojačku) odeću (278).
- 93** **Đuna Šabanova Murtezaj**, iz sela Sušice kod Đurakovca, ima 61 godinu, takođe svojevolsno nije htela da se udaje. Nosila je svagda samo žensku odeću. Najviše se bavila čuvanjem ovaca. To joj je i sada glavni i drag posao (278).

1974.

GUŠIĆ, Marijana: Pravni položaj ostajnice-virdineše u stočarskom društvu regije Dinarida, *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., Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd 1974.

Djevojka u poodrasloj dobi sama svojom voljom odriče se ženstva i postaje verđin, virdineša, žena-čovjek. No i tu je konstitucija ženskog organizma primarno neporemećena, i početni motiv nije u fiziološkoj odbojnosti prema braku, nego u ličnoj odgovornosti zrele djevojke prema njenim roditeljima, braći i njenom roditeljskom domu. Kao ilustracija



Tonë Bikaj, Tuzi, Crna Gora
(snimila Marijana Gušić 1960., Gušić 1974:295)

ciju ove tipološke varijante prikazujem do sad neobjelodanjen slučaj iz sela Tuzi kraj Titograda. U zaseoku Krevenica upoznala sam g. 1960. **virđinešu Tone Bikaj**. Ona je tada imala oko 40 godina. Rođena je u Këlmenu-Klimentima u Albaniji. Bilo ih je 6 sestara i najmlađi jedinac brat. Tone kao najstarija preuzela je brigu u porodici. Sestre je redom poudala, a sama je s očevom privolom kao virđineša ostala da odgoji brata. S ocem i bratom emigrirala je g. 1952. u Jugoslaviju, ali je otac na granici poginuo od albanskih graničara. Tone se s bratom naselila u svom sadašnjem zavičaju, gdje su 1960. podizali novu vlastitu kuću. Brat joj je izučio stolarski zanat i zaposlen je u Titogradu. Oženio se, ima djece, a Tone je uvaženi član u porodici. Kad smo ih sa župnikom posjetili ona nas je s ukućanima srdačno dočekala. Sama pažljivo odjevena u starinsko muško ruho (kod svakidašnjeg posla odijeva se kao i ostali muškarci na građansku). Sjela je pred kuću da je možemo snimiti i u prisustvu čitavog sela svirala u kavalu, a zatim je uz gusle (lahuta) izrecitala svoju pjesmu o jednoj zgodi iz svog starog zavičaja. Kao obično u ovom dvojezičnom kraju, muški govore oba jezika a žene, svagda konzervativniji živalj, znaju samo šiptarski. I Tone, kako ne izlazi mnogo iz svog sela, ne zna srpski pa nam je župnik fra Anselmo Marstijepović, rodnom iz Šestana u Dubokoj krajini na Skadarskom jezeru bio tumačem. Kad se njen brat u sumrak vratio s posla, opširno smo s njim razgovarali o situaciji u njegovoj kući. Veoma se doima kako Tone uživa neometano poštovanje, a njezin brat vidno je ponosan na nju i njen položaj virđineše. Ona zajedno s

bratom odlazi na seoske zborove (u ovim selima žene još ne sudjeluju u javnosti) gdje nastupa kao domaćin koji položaj zadržala je i pored toga što je sada brat glava porodice. No u tom ne dolazi do sukobljavanja baš zbog poštivanja njenog izuzetnog statusa. (U tom je znatna razlika prema drugoj virdžineši u istom selu, koju ćemo opisati kao primjer treće varijante.) Kao i u kući Memića u Gusinju, tako je i ovdje s bratovljevim sinovima riješen opstanak porodice i kućnog ognjišta »da se vatra ne utrne«. Ipak nije u prvom redu održanje imanja i nekog posjeda, jer su Tone i njen brat prebjegli bez ičega, i samo Tone svojim radom podigla je brata i održala domaćinstvo, tako da su, otkada je brat stao zarađivati u gradu, mogli kupiti nešto zemlje i spremiti gradu za kuću.

Prijatna ličnost Tone Bikaj u krugu sredene obitelji ne pokazuje vidnih posljedica psihičkog i fiziološkog frustriranja. Štaviše ona se sama veoma pozitivno odnosi prema svom društvenom statusu i položaju uglednog domaćina. A sama je ipak toliko ženstvena s očitom potrebom svog dobrog izgleda i lijepog nastupa pred domaćim i pred nama strancima da ne možemo u njoj gledati muškaraču ili izvraćenu žensku jedinku. Ona je doista dosljedno oblikovan primjer naše osebuje dinarske virdžineše u kojem čak ni funkcija ostajnice nije prva dužnost ove njezine životne uloge (272-273).

- 53*** U muslimanskoj sredini u Hercegovini upoznala sam g. 1932. **Rabiju-Ragiba Čelebić** u selu Bijenja kraj Nevesinja. I to je primjer naše druge kategorije po tomu, što je ova djevojka sa svojih 15 godina kad joj je otac u Prvom svjetskom ratu poginuo, a djed umro, svojom odlukom a sa pristankom majke, preuzela ulogu kućnog domaćina. Veoma dobro vodila je poslove sve dok joj dva mlađa brata nisu odrasla. Sa svojih 20-30 godina, ona je kao i navedeni primjeri, zadržala ugledno mjesto u porodici svog brata koji je preuzeo vođenje kuće i čitavog gospodarstva. No, ona nije pristala na naše razgovore. Nije se dala snimiti i izbjegavala je susret s nama tuđim ljudima. Sama se kretala u muškom društvu, bila je član Sokola, odličan jahač, strijelac i lovac. Pojednosti iz njezina intimna života doznali smo od muških članova iz njezine kuće osobito od jednog starijeg sluga, koji je dobro poznao prilike u kući od njena djetinjstva. Odao nam je kako ju je savjetovao u njenim najboljim godinama »kad te spopane želja, odmakni se od momka i legni u korito hladne vode, minut će te«. Prema svemu i Rabija-Ragib Čelebić bila je normalna ženska jedinka, koja je pokoravajući se vlastitoj odluci a po potrebi kuće i obitelji, sekundarno poprimila muške kretnje, navike i muški habitus (273).

- U slučaju ostajnice, koja je do sad nađena kao najmlađa u njenoj četrnaestoj godini u selu Zaton kraj Bijelog polja a koju je majka udovica između osmero djece odredila kao ostajnicu. Slučaj je utvrdio dr. B. Gušić prigodom sistematskog pregleda pučanstva u Rožaju i Bijelom polju, u srpnju 1955. (**Stanica Marinković**) rođena je 1941. druga između 9 ženske djece, majka udovica odredila je u njenoj desetoj godini kao ostajnicu. Obitelj od 11 članova živi na 3 hektara zemlje, od tog 1 ha obradivo, ima 3 goveda, 9 ovaca, nema stalnog dohotka. Stanovanje i ishrana ispod normale. Stanica je slabo ishranjeno, astenično dijete. Od pred 4 godine, kako je određena za ostajnicu vlada se u svem kao dječak, šiša kosu, odijeva se muški, samo na liječnički pregled došla je u ženskim haljinama (274 i 274, bilj. 9).

U Tuzima zatekli smo **Mri Gjekaj Margilaj**. Rodom je iz Zatrijepča, ali živi u Tuzima gdje njezini imaju dvije kuće. Kao udača od 16 godina sama je odlučila da postane verđin, bez neke potrebe u kući ili rodu. Zavjetovala se na celibat, ali bez posebnih dužnosti u rodu i svojoj kući. Kad smo je susreli, moglo joj je biti oko 60 godina, to je bila mrzovoljna starica. Izbjegla je svakom razgovoru. Loše odjevena napola u muško, oronula, iako iz dobre kuće, teško je degradirana u svojoj ličnosti (276).

95

1976.

STOJANOVIĆ, Petar: Zavjetovane djevojke — tobelije u običajnom pravu Crne Gore i Sjeverne Albanije, *Zbornik Pravnog fakulteta*, godina 1, broj 1, Titograd 1976.

Više nego u staroj Crnoj Gori pojava tobelija je rasprostranjena u sjevernoj Arbaniji i njoj susjednim brdima. Tragovi ove ustanove u Malesiji živi su i danas — u Stijepovu — Zatrijebač ima i danas **dvije tobelije**, a u Benkaju je **jedna**. Nose se kao muški, puše, drže oružje, a uza sebe imaju i sviraljku. Na njima su bijele čarape sa crnim rubovima. Imaju šal i sat. Sve do svoje smrti nemaju intimnih odnosa sa muškarcima. Na javnim skupovima sjede sa muškarcima ali im se ne da da govore i odlučuju (prema kazivanju Roka Gočaja i Paška Dušaja iz Tuzi). Savremena tobelija je dosta izgubila od svojih klasičnih obeležja (37-38 i 38, bilj. 3).

96, 97

U jednoj begovskoj kući kod stanice Lašva-Bosna, **muslimanka-djevojka kojoj je umro ašik** (momak sa kojim je u ljubavi bila) obuče muško odijelo i poče živjeti kao muško: jahala konja, pušila, nosila oružje, i išla djevojkama pod prozore kao muško i sa njima ašikovala u stihovima: »Viš' kuće ti mramor kamen, kad ti draga, na njegov stanem«. Uzela je muško ime, žensko joj niko nije smio pomenuti niti je opomenuti na njen pol (38, bilj. 4).

98

1979.

DOJAKA, Abaz: Zgjidhja e martesës në Shqipëri (rundki i shek. XIX deri në ditët tona), *Etnografia shqiptare* X, Tirana, 1979.²²⁹

Ako zaručnica ostavi svoga zaručnika, uz javno obećanje da se neće nikada udavati, da će ostati djevica, neće doći do teških posljedica. Po pravnom zakonu, djevojka koja bi ostala djevica morala je naći nekog svjedoka koji će jamčiti njezino obećanje. U slučaju kršenja obećanja ukaljalo bi se čast svjedoka, a prema djevojčinoj obitelji nastalo bi veliko neprijateljstvo. Zakon — ostati djevica — od kraja XIX. stoljeća sve do oslobođenja zemlje bio je raširen više u sjevernoj Albaniji. Iako institucija djevičanstva ima svoje podrijetlo već i kod primitivnih zajednica, njezine tragove nalazimo i na početku našeg stoljeća. Kad je neka djevojka u Albaniji željela služiti svojoj obitelji (kući i braći), osjećala se dovoljno snažnom da služi svojima kao da je muško (takav slučaj susrećemo u onim

²²⁹ Zahvaljujem časnoj sestri Paški iz Zagreba (Sestre franjevke — Čnomerec), podrijetlom iz Letnice s Kosova, na ovome prijevodu Dojakina izvornika na albanskom jeziku.

obiteljima gdje nije bilo muškog djeteta; ona, ne smatravši se više kao »višak« u svojoj kući i plemenu, ostala bi djeвица i ne bi se udala, a radila bi i oblačila se kao muško.

Dok je trajno djevičanstvo bilo više pod utjecajem kršćanske djevičanske askeze, služeći se institucijom djevičanstva kako bi držala te djevojke u pokornosti, kršćanska vjera je otvorila put redovništvu. Ovaj zakon je bio uveden propovijedanjem katoličkih misionara poslanih od »Propaganda Fide« u prvoj polovici XVII. stoljeća. Vođeni misionarima većina od Malësora (ljudi koji su pobjegli u brda pred Turcima) i djevojaka koje su živjele u nizinskim predjelima počeli su prakticirati kršćansko djevičanstvo. Nekim djevojkama uspjelo je napustiti svoje zaručnike, jer u slučaju »doživotnog djevičanstva« nisu nastajale krvne osvete koje su obično izazvali takvi razvodi. I baš tada, kada su misionari počeli propovijedati kršćansko djevičanstvo, takav način života postao je ozakonjen (ušao je u kanon — alb. kanun). Držimo, isto tako, da su se norme »Skenderbegova kanuna« iz tog vremena koje govore o tom problemu počele primjenjivati i u životu muslimanskog stanovništva (11).

1979.

KRSTIĆ, Đurica: *Pravni običaji kod Kuča* (Ostalice i tobelije — str. 122-125), *Posebna izdanja Balkanološkog instituta SANU 7*, Beograd 1979.

Ostalice i tobelije: U ranijim anketama koje su sprovedene u oblasti pravnih običaja u narodu (bilj. 227 — Naročito onoj koju je u ovim krajevima i u još nekim područjima naše zemlje sproveo pre jednog stoleća Valtazar Bogišić), u odeljku o statusu žene bilo je uvek govora i o dve posebne kategorije, poznate u ovom delu naše zemlje, a još više kod plemena u severnoj Albaniji — kao ostalice i tobelije ili zavetovane devojke (bilj. 228 — U Kućima smo ustanovili da narod bez izuzetka umesto izraza »tobelija« upotrebljava reč »tombelija«). Utvrđujući postojanje razlika između ranijih običaja u ovom domenu i njihovih eventualnih današnjih relikata došli smo do sledećih zaključaka: u prošlosti, u životu seoskih porodica kod Kuča i kod susednih arbanaskih plemena mogli su se, istina relativno ređe, otkriti slučajevi zavetovanja devojaka da se neće udavati. Osnovni motiv za takvo izuzetno ponašanje bio je u pretežnoj meri još uvek jako izražen kult roda. Drugim rečima, obično je takav zavet davao ženski član kuće u slučajevima kad je bilo izvesno da se gasi muška loza u porodici. Poznati su u relativno skorijoj prošlosti, međutim, slučajevi u Kućima, a ima ih i danas, koji su motivisani isključivo predanošću svojoj kući i svome rodu, nezavisno od toga da li devojka-ostajnica, to jest ona koja daje pomenuti zavet, ima braće.

Običajne reperkusije u vezi sa ovom kategorijom neudatih članova kuće, odnosno kućne zajednice, nisu dosad uočavane u većoj meri. Po običajnim normama, naime, ovakve devojke nisu formalno uzev bile izdvojene od ostalih žena, ali je u praksi njihov položaj u kući, bar u većini slučajeva, a i u onima koje smo i mi imali prilike da registrujemo na terenskom ispitivanju, unekoliko povoljniji u odnosu na ženske članove koji imaju izgleda da se udaju. Ovakav bolji položaj, međutim, ima realnu podlogu i u mnogo većoj radnoj angažovanosti takvih ostalica koje na taj način — iako se možda više nego što je to uobičajeno kad je reč o ženama uopšte slušaju prilikom odlučivanja o poslovima kuće — relativno skupo plaćaju tu svoju običajnu pravnu privelegiju.

U nekoliko slučajeva koje smo imali prilike da zabeležimo — između ostalog i na katunima na Širokaru — **ostalice** su radile, pa čak u izvesnoj meri i učestvovala u organizovanju čitavog kompleksa poslova na katunu u vreme letnje ispaše stoke i izrade i pribiranja mlečnih proizvoda za zimu. Štaviše, tu gotovo da i nije bilo tradicionalne podela poslova na »muške« i »ženske«, jer su veliko radno iskustvo, kao i fizička snaga i veština ostalica iz naših primera, doveli do takvog njenog položaja koji je, pored realno priznatih nešto većih prava, nesumnjivo donosio i veće radne obaveze od uobičajenih. U datim slučajevima, u uzroke za ovakav ponešto izuzetan položaj ostalica treba ubrojati i fenomen nedostatka mlade muške radne snage, naročito za vreme boravka tokom leta na planini sa stokom što bi svakako trebalo uzeti u obzir. Eventualno prisustvo dovoljnog broja muškaraca na planini — što je ranije bio slučaj — nesumnjivo bi srazmerno smanjilo i radne obaveze, ali i određena običajna prava ovakvih ostalica.

Tobelije kao kategorije iz prošlosti, danas više u ovom kraju a ni kod susednih arbanaskih i crnogorskih plemena, ne postoje (bilj. 229 — Od više poznavalaca običajnog prava saznali smo da još i danas postoji **jedna živa tobelija**, i to verovatno poslednja u ovim krajevima; za nju je rečeno da je starija od osamdeset godina i da je po narodnosti Albanka, ali je već toliko stara i onemoćala da je nije moguće intervjuisati. U narodu u ovim krajevima se takođe s poštovanjem spominje **Mrija Đekina** iz Zatrijepča, koja je umrla nedavno. Ipak u narodu, naročito kod starije generacije, sačuvao se spomen na njih. Prema tumačenjima koja smo zabeležili, tobelije su bile devojke koje se kao i ostalice nisu nikad udavale. One su imitirale muškarce ponašanjem i spoljnim izgledom, odećom, nošenjem oružja i sl. Radile su uglavnom lakše poslove u kući, a najčešće su se starale o stoci. Uživale su poštovanje u bratstvu i plemenu, a učestvovala su i na plemenskim i drugim skupovima. Više su karakteristične kao fenomen za Albance nego za Crnogorce. Međutim, s obzirom na značajne promene društveno-istorijskih uslova u kojima su one nastale kao kategorija, naročito kad je reč o Albancima, tobelija više nema u savremenom društvu; one su se na izvestan način transformirale u otesite, samostalne i vredne ostalice koje danas u mnogo čemu »konkurišu« muškarcima, radeći neke poslove za koje se u ovom kraju tradicionalno smatralo da spadaju u isključiv delokrug muškarca.

Inače, ceo taj fenomen ostalica koji, za razliku od slučaja tobelija, ima praktičan značaj i danas, zaslužuje posebnu sociološku i psihološku analizu, jer se kroz takvu usmerenost u izučavanju može nesumnjivo doći i do drugih običajnopravno, istorijski i sociološki relevantnih aspekata u životu savremenih ostataka plemenskog društva koje izumire, ne samo u Kućima, nego i u čitavoj Crnoj Gori (122-125).

1983.

GAVRILOVIĆ, Ljiljana: Tobelije — zavet kao osnov sticanja pravne i poslovne sposobnosti, *Glasnik Etnografskog muzeja* 47, Beograd 1983.

U Tutinu danas živi **F. N.**, star oko 75 godina, za koga neki informatori tvrde da je bio osmo žensko dete u porodici, pa je zbog toga, kao sasvim mala devojčica, po želji roditelja zavetovan i odgajan kao sin (kasnije su dobili i sina koji je oženjen i ima decu). Drugi kazivači smatraju da je to muškarac, iako se to što se nije ženio smatra odstupanjem od uobičajenog ponašanja. S njim nisam razgovarala, jer su me opomenuli da on izražavanje bilo kakve sumnje u svoj muški pol smatra uvredom i da neće o tome da govori.

99

100

95*

71*

Osim toga, većina kazivača uopšte ne zna da postoji mogućnost zavetovanja devojaka i žena da se neće udavati (to važi za kazivače iz svih starosnih i socijalnih grupa)... Smatra se sramotom da žena nije udata, pa odatle potiče i pomenuta izreka, koja se često ponavlja (Stara kurva, gotovo tobe), i ukazuje na to da današnji odnosi traju već duže vreme. To objašnjava i odbijanje F. N. da prizna da je žena koja je zavetovanjem ušla u krug muškaraca, jer bi to danas izazvalo podsmeh, pošto odudara od shvaćanja sredine. (Smatram da se kazivačima koji su potvrdili da je reč o tobeliji može verovati, jer su to ljudi koji veoma dobro poznaju F. N. ili su u rodu s njim.) (78-79).

1992.

GRÉMAUX, René: Franciscan Friars and the Sworn Virgins of the North Albanian Tribes, *Religion, State and Society*, Vol. 20, Nos 3 and 4, 1992.

95* **94*** Conducting field work in Tuzi (Montenegro) I found out that the last two remaining cross-dressing virgins of this large Albanian community, **Mri Djekina Ujkiq** (1892–1968) and **Tonë Tomja Bikaj** (1901–1971), were known to have been very devout persons and to have been on good terms with the priests of the local Franciscan parish. When they died they were buried in male dress, with the knowledge of the officiating priest. The information provided to me in Tuzi by relatives of the deceased was confirmed by the old parish priest Fra Marstijepaj, who was educated in pre-war Albania, and his learned curate Dr Vinko Malaj. Both men were, however, embarrassed at seeing their order associated with such an »eccentric« practice as cross-dressing by women, and insisted that their order had never had anything to do with it. They said that the Franciscans had only occasionally initiated women who embraced the rules of the Third Order by means of a small and modest ritual in church. When I quoted von Hahn and others on the ecclesiastical initiation of sworn virgins, they stated firmly that this was misinformation based on misinterpretation by ignorant foreigners. Their own responsibility, so they said, concerned only the few Poor Clares who lived in their own community in the parish, and the aforementioned members of the Third Order. Fra Marstijepaj spoke slightly of an elderly woman in his parish who had proclaimed herself to be sworn virgin (though without engaging in cross-dressing) and who had had the word »virgin« carved on her tombstone. According to the priest the word »virgin« may be used only by women bound by monastic vows (366-367).

1994.

GRÉMAUX, René: Woman becomes Man in the Balkans, u: *Third Sex, Third Gender* — Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History, edited by Gilbert Herdt, Zone Books, New York 1994.

8* When I visited Jezera, I learned that several old people still have a vivid memory of **Mikas**, who died more than half a century ago. All my informants stressed Mikas's striking masculinity in spirit, appearance and behavior, as well as his fierce insistence on being treated and respected as a genuine male, which seems to have been his main task in life. Although they doubted Mikas's claim of not having monthly periods, women —

including the one who washed him during his final illness — had noticed extremely ill-developed breasts, a condition caused, they said, by tying them up. Mikas is said to have always used the male gender when talking about himself, and his voice and manner of speaking were also quite manlike. Talking about Mikas, my informants alternately used »he« and »she«, as was also observed by Gušić when Mikaš was still alive. In his presence, however, nobody would have had the insolence to call him a woman, although everyone in Jezera knew that he was a biological female; feelings of reverence, but also of fear, prevented them from doing so. Mikas's utmost sensitivity to even the slightest defilement of his much-cherished manliness was well known, as was his resoluteness to avenge such indecency. Being called by female names like Milica or Mika outraged him and induced him to throw stones at the evildoer or to hit the offender in the head with his *cibuk* (a long Turkish pipe). One expression in particular stirred his fury beyond all limits: »Mika-puklača«, which related his original (female) name to an obscene word for female genitals. Such an insult made Mikas draw his pistol and fire without compassion. It was above all young people, fond of teasing, who nicknamed him »Mika-puklača«, but if this insult reached his ears they had to reckon with his bullets. Interestingly enough, while the word *puklača* has since become obsolete in Jezera, the combination *Mika-puklača* is still used by youngsters today, even among those who have never heard Mikas's story.

Mikas did not use his masculinity opportunistically, as is shown by the tragicomic event that occurred in 1916, when the tiny kingdom of Montenegro was occupied by the Austrian army. Mikas, one of numerous soldiers who fell into the hands of the Austrians, awaited with resignation his deportation with the other prisoners of war. However, this was prevented by the intervention of Vasilije Popović, his neighbor, who was fully aware that Mikas would never disclose his secret in order to be released. He applied to the Wachtmeister on duty and informed him about Mikas's true sex, at which time he was promptly released. According to one version of the story, the Austrians refused to believe that Mikas was a woman until he was forced to show what his clothes hid.

Females used to kiss Mikas's hand submissively, as they were expected to do whenever they met a venerable elderly male. Friends presented him with coffee and tobacco, since Mikas loved both. He used to smoke the *čibuk* and drink coffee with sugar, luxuries usually reserved for men. His favorite pastime was to sit in one of the Žabljak inns. Although he was referred to as a *pasalija*, that is, one who enjoys life like men in the company of a Turkish pasha, he is said to have spent his lifetime without having sexual intercourse — in this respect he wanted nothing to do with males. In his younger days, it is said, a reckless youth made an attempt to assault Mikas indecently when he was asleep, at which time he immediately reacted by drawing his ever-present pistol. With women too — whom Mikas treated with over contempt — he did not have intimate relations, although he was not totally indifferent to their beauty. Mikas is said to have expressed among men his eagerness to touch females lasciviously. Once, a woman told me, Mikas passionately grasped the legs of a girl sitting next to him and paid the girl compliments on her charm. According to this informant, Mikas was physically attracted to females but had never been able to have a woman at his side like

ordinary males. »Poor Mikas!« she concluded. The local shoemaker told me cheerfully that the aged Mikas, referring to his youth, once sighed, »When we were boys...«.

In June 1933, the sick and weakened Mikas was carried on the back of an ox from his home to the house of Muso (Milutin) Baranin to spend his last days in the care of Jelena Šimičević, Muso's young bride. As Mikas's paternal aunt's grandson, Muso was the heir-apparent. I was told by the widowed Jelena that she used to call Mikas *svekar* (»father-in-law«) or *strika* (from *stric*: »father's brother« or »elderly man«) and that she herself was called *snaha* (»daughter-in-law« or »sister-in-law«) by him. Feeling the end drawing near, Mikas called Jelena, whom he seemed to have loved despite his general attitude toward women, and said in a deep masculine voice, »*Snaha*, please do not disgrace me!« for he was deathly afraid of being buried in female dress. Mikas gave her money and sent her to the tailor in Žabljak to buy a proper outfit for his burial costume. Jelena did what she was asked and bought Mikas a new outfit consisting of white socks, woolen trousers, a vest and a cap. When Mikas died in the autumn of 1934, he was dressed in this manly costume and, with the approval of the Orthodox priest, was buried like a man at the Žabljak churchyard (251-253).

94*

On June 17, 1971, the cemetery of Tuzi, close to the Albanian border in Montenegro, was the setting for the funeral of **Tonë Bikaj**, a *virginëshë* in male dress born seventy years earlier. Fifteen years later I paid a visit to the village where he had spent the last decades of his life with Gjelosh, his much younger brother. On that occasion, Gjelosh proudly told me the fascinating story of Tonë's life.

Tonë was born in the predominantly Catholic Kelmënd tribe of the highlands of adjacent north Albania. Tonë was the first child of Tom Lule Bikaj and his wife Katarinë. His parents' wedding had been delayed by twelve years, since Tom was arrested for taking part in the armed struggle against Turkish rule in Albania. The death sentence originally imposed on him was commuted to long-term penal servitude in faraway Anatolia.

Tonë's birth was followed by the birth of two sons and two daughters. However, both sons — the pride and joy of every patriarchal family — died at an early age from the much-feared endemic malaria. Left without brothers, Tonë decided, when she was about nine years old, to become the son and brother the parents and sisters needed so much. Tonë promised never to marry and exchanged girls' clothes for boys'. Instead of the female tasks he used to perform at his mother's side, he started to help his father with male tasks. This radical change, however, was not completed by the adoption of a masculine name.

The decision to behave like a boy pleased his parents very much. When he visited peasants in the neighborhood, his father proudly introduced them to his »new son«. Like all other sons in these unsafe mountains, Tonë received weapons from his father at the age of fifteen. When Tonë was twenty years old, a happy event occurred in the Bikaj family: the forty-nine-year-old mother gave birth to a son, who was named Gjelosh. For little Gjelosh, Tonë performed the role of the older brother who looked after him and protected him in times of trouble — all the more necessary because of

the advancing age of the parents. As the years passed, Tonë succeeded in changing his voice, way of speaking, posture and manners to such a degree that it was hard to distinguish him from a biological male. His tribe recognized and honored Tonë as a man. When his sisters reached the age of marriage, they were handed over to their groom Tonë, who acted in this respect just like an older brother.

The attitude Tonë displayed at the end of World War II, when the Communist victory was near in Albania, may serve as proof of his fighting spirit. Together with his brother, he joined the nationalist guerrilla movement in his native area. Tonë, who commanded an all-male resistance fighters' unit, was forced to surrender after a three-month struggle, as was his brother. In the meantime their mother, who had actively supported the resistance by providing food, was shot by a people's commissar for refusing to cooperate in persuading the guerrillas to agree to a cease-fire.

Tonë's surrender was followed by an imprisonment that lasted more than a year. During this confinement, he was deeply upset at being treated as a woman and being separated from his comrades-in-arms. When Gjelosh was finally released in 1951, both he and Tonë — their father had died immediately after the war — ventured to cross the Albanian border illegally. This hazardous enterprise turned out well, and both arrived on Yugoslav territory safe and sound. Completely destitute, they settled in Grudë, a Catholic Albanian enclave in Montenegro, close to the Albanian border. In this new environment they founded a communal household headed by Tonë. In his capacity as *zot shtëpië* («master of the house») he received guests and participated in traditional all-male gatherings. At his brother's wedding in 1953 he acted as *vëllam*, the male (commonly the groom's father, uncle or brother) who leads the bride to the groom. Tonë continued to live with Gjelosh and his wife, and the couple's children used to call Tonë *babà* («father»). The acceptance of Tonë as a male within the family seems to have been so complete that at least some family members were ignorant of his female sex. »It was only after his death that I realized Uncle Tonë had in fact been a woman«, a young man about twenty-five years old told me.

Gjelosh's earning as a carpenter in nearby Podgorica (Titograd) allowed them to buy some land and build a house. Tonë stayed mainly in the village during the years that his brother commuted. Outdoors he performed only those tasks that corresponded with his male status, like the heavy and prestigious work of mowing and stacking hay. Indoors Tonë occupied himself with cooking and the preparation of meals but not with womanly handicraft. Initially the house and land were registered in the name of Tonë, but by the late 1950s his brother Gjelosh received this honor. His retreat from the position of master of the house, however, was just a formality: in reality, nothing changed. Tonë remained in charge of the house and continued to participate in the gatherings of the male heads of households. Gjelosh, who had gradually become a successful farmer and all-around craftsman, always escorted Tonë to these meetings with pride.

Among the Albanians living on the Montenegrin side of the border Tonë gained considerable popularity as a singer and musician, and many people I met remember him as such. Like a genuine male he used to sing »mountaineer songs«, holding one hand behind the ear, and he performed other traditional songs accompanying himself

on the *lahutë* or *gusle*, a bow-and-string instrument. In addition, he was known to be a good player of the *fyell*, an end-blown flute. Singing and making music for an audience that included males, activities traditionally considered improper for local women, was a kind of specialty of many Albanian sworn virgins.

Unlike her experience with Mikas, Gušić was given a warm welcome by Tonë when she visited him in 1960. In her opinion, Tonë was a pleasant and satisfied person who enjoyed the high esteem accorded him by both the family and the wider community. Gušić found no trace of the mental derangement that she discerned in Mikas. Tonë's death in 1971 was preceded by three years of serious illness, during which people often paid him visits. Among those who stood at his bedside were several Franciscan nuns, with whom he felt a strong bond both as a pious Catholic and as a virgin. In accordance with his will, he was buried in the antiquated male costume he had worn on special occasions. At the funeral a photo of Tonë wearing that costume, taken some years before, was placed atop the coffin (figures 5.2, 5.3, 5.4). At the cemetery some men — relatives and friends of the deceased — wanted to start the *vajtim*, a traditional impromptu lamentation of funeral oration in verse, but were prevented from performing it. The custom of the local Grudë tribe allegedly did not allow a biological female to be publicly lamented by males. Gjelosh still feels sorry that Tonë was deprived of the last honors of a man, to which he was said to be entitled according to the customs of his natal Kelmënd tribe (253).

101 In a small mountain village in central Montenegro lives **Stana Cerović**, who dresses and behaves like a man. (In 1992 a Montenegrin refugee residing in the Netherlands told me that Stana Cerović had recently died²³⁰). Although everyone there knows that he was not born a male, he counts as a distinguished *domaćin* («master of the house»). After having heard that Stana, who is now about fifty years old, appreciates well-intended interest in his special position, of which he is proud. I visited his house twice, in 1986 and 1987. On both occasions I was kindly received by Stana's eldest sister Borika, while Stana was away with cattle in the summer pastures. The first time I could not go out into the vast highland pastures to look for Stana, for I neither had the time nor was prepared; the second time I had to refrain from going to see him out of respect, since he had recently lost his most beloved sister, Vukosava. In the accompanying drawing (figure 5.5) Stana is depicted by an artist with this sister. A tie was added to his costume to emphasize the masculinity of his appearance (in the original photograph, it was lacking). Stana is the youngest of the five children — all female — of Milivoj Cerović and his spouse. Two of them married, and the others — Borika, Vukosava and Stana — remained unwed and continued to live together in the parental home after the deaths of their father in 1953 and their mother in 1958. As is usual in this region during the

²³⁰ Stana Cerović, živa i danas, posljednja je crnogorska virdžina. Zbog toga je pobudila velik interes novinara i istraživača. O toj virdžini snimljeno je nekoliko kraćih filmskih priloga dostupnih na internetu, a objavljeno je također više reportaža, novinskih članaka i članaka u popularnim časopisima (primjerice Labović 2005., Rašović 2010., Nikoletić 2011., Marinović 2013.).



Sestre Vukosava i Stana Cerović oko 1960. godine.
Kravata naknadno dodana pri retuširanju
(Grémaux 1994:260)

cold season, the family occupies a house made of stone in a village in the valley where the arable meadow land is situated; during the warm season they live in log cabins in the upland pastures. In the past, when Borika was still a good walker, each of the three unwed sisters lived in these pastures, where Borika and Vukosava occupied themselves with female tasks such as dairy production and raking, while Stana performed male tasks like mowing, stacking hay and protecting heir cattle. In recent years, it was always Stana and Vukosava working as brother and sister in the summer pastures, but now a sudden death has deprived Stana of his dedicated companion Vukosava, his dear »Koka« (hypocoristic of *kokoska*, »Hen«).

Stana's family is well known for its heroism. His father was the grandson of a renowned captain of the Montenegrin army and a close relative of the legendary Novica Cerović, who was famous throughout the Orthodox South Slavic lands for his share in the killing of the detested Turkish (i.e., Muslim) lord Smailaga Čengić in 1840. Father Milivoj was overtaken by disaster when, after the death of Borika's twin brother, Miloš, at the age of two months, no more sons were born to him. Without a male child, Milivoj's house, for all its glorious history, would suffer a humiliating decline. To avert still more daughters from being born, the fifth was called Stana, a name signifying something like

»stay!« or »stop!« But despite all their hopes, no son was born to prevent the extinction of the house, and Stana remained the last born. In order to delay the inevitable fate by one generation, the young Stana was encouraged by the parents to adopt the male role. Stana's father used to call the child coaxingly »my son!« (she was his favorite) and at the age of five Stana was already smoking the leftovers of his tobacco. Borika watched with sorrow how Stana, twelve years younger than she, gradually came to resemble boys in dress and behavior. »I considered it unnatural«, Borika confided to me, »and I have told my parents this time and again, but on every occasion I was given to understand: let Stana dress and behave as she pleases«. Once it became fully clear that Stana would never marry or retreat from his male way of life, Borika and Vukosava decided not to leave their sister alone at home, and thus they stayed single too.

Stana's formal education consisted of eight years of primary school in a nearby village, where he excelled in mathematics and ball games as well as in boyish pranks. The grown-up Stana is praised by his eldest sister for his keen mind, diligence and strength but is also characterized as being »furious«. When it comes to alcohol, Stana holds his own and can drink male comrades under the table. Even though he has never adopted a male name himself, he is sometimes jokingly called »Stancane«, a peculiar masculine adaptation of Stana.

As a true son of the Montenegrin highlands, Stana displays a passion for hunting and shooting. He usually joins the men in the wolf hunt, although he has no hunting license. He has been trying for years to obtain one, citing the menace that the increasing number of wolves presents to the livestock. As soon as a shooting club was founded in a neighboring village, Stana applied for membership, but his request was turned down. Stana is nevertheless an excellent marksman, as he showed at a tournament organized about nine years ago by the club: weeding all the male competitors missing the mark, he abandoned the passive role of spectator and grabbed a rifle. Much to the dishonor of the competitors, Stana's first shot hit the mark (256-257 i 261-262).

67*

In Prizren in the Kosovo-Metohija area of Serbia resides **Durgjane Gllavolla**, who until recently taught Albanian (her native language) in one of the city's primary schools. In August 1985, at the headmaster's recommendation, I made my way to a tearoom — an outstanding example of a men's space — where Durgjane kills time. When I arrived there, Durgjane seemed not to be present, but she showed up as soon as she was informed that a stranger was looking for her. At first glance, it was not easy to discern that Durgjane was female, since she was sporting gray trousers, a white shirt and a short hairstyle. Her voice, bearing and movements further strengthened the masculine image. (...)

Durgjane was born in 1937 in the same town where she now lives, the last child of poor and simple parents. Before she was born, her father Ibush (Ibi) and mother Lutvijë had lost eight of nine children to disease and malnutrition, including all four of their sons. To prevent the newborn child from meeting the same fate, the desperate parents turned to a wise Muslim priest for advice. He recommended calling the child Durgjane, a curious Turkic-Arabic name with the magical meaning. »Stay, my soul!« On his advice the parents also searched in trees for a stone. In the end their efforts were



Stana Cerović, posljednja crnogorska viržina živa i danas, Tušina, Šavnik, Crna Gora
(Snimio Aleksandar Plavevski za *National Geographic*, Nikoletić 2007.)

rewarded. According to the priest's instructions, the precious stone was put in the child's bath and afterward for some decades until the old house was deserted. »Lest no evil fall upon the child«, so the explanation of the magic ran. Describing her parents' »superstition« in this matter, Durgjane smiled scornfully.

Her father, it is claimed by usually reliable sources, secretly declared the small Durgjane a *virginéshe* or *tybelí* (the local form of *tobelija*), that is, a sworn virgin, so that she could be his fictitious son. Yet another authority relates this case to a folk belief according to which infants could be prevented from dying by dressing them up as members of the opposite sex. To me Durgjane vehemently denied becoming a sworn virgin at the instigation of her father during infancy. Claiming to be averse to everything that smells of tradition, Durgjane does not consider herself to be a sworn virgin and utterly dislikes being compared to those virgins of the »backward« countryside. »Not incited by my parents' wish, but because I wanted it that way I started to dress and behave like a boy. As far as I remember I have always felt myself more like a male than a female«. On the subject of her parents Durgjane added, »At my birth it was of secondary importance to them whether I was a boy or a girl; the only thing that really did matter was saving my life«. This insistence on her own responsibility, I presume, originated in the need to clear her parents of the charge of having pursued an »unnatural« procedure, which is now increasingly vilified as a manifestation of sheer

traditionalism. Durgjane even considered it necessary to take the entire Albanian population, which is in general heavily stigmatized for its alleged backwardness, under her wings by stating, »I can't imagine that our parents could have done such a thing to their children«. By claiming all responsibility herself, Durgjane emphasizes her manliness since, according to today's standards, more honor is derived from a chosen rather than an imposed »deviant« way of life.

In her youth many people took her to be a boy, and since she did not mind it at all she tried not to spoil their illusions. She used to join the boys in their horseplay and attended school with them when it was still unusual for Albanian Muslim girls to follow formal education. At the teacher' college, where she was enrolled after the technical school she had originally attended was transferred to a distant city, a certain event occurred that still fills her with malicious pleasure. The teacher would begin statements with »As there are no girls in our class...« when he wanted to treat a subject he considered to be unfit for female ears. To his great surprise, he was told by one of the pupils that Durgjane was not a boy but a girl. »Oh, how stupid I have been. Am I supposed to be a teacher?« While uttering these words the teacher is reported to have beaten himself upon the head.

In the early 1950s the young Durgjane was appointed to a teaching post in a village close to her native town. Originally she was registered as a schoolmaster. As I was assured by the primary school inspector of those days, Mehdi Bardhi, Durgjane was appointed as a male teacher, even though it was known to him and others that she was in fact a female. They let her pass as a male, assuming she had good reasons to do so. I do not know exactly when Durgjane was officially redesignated as a schoolmistress instead of schoolmaster, but by 1957 she was already designated as a female teacher at a village school. (...)

After my father's death in 1950 she tried together with my father's brother to prevail on me to behave and dress as a woman. Both of them preferred me to marry«. As Durgjane confided to me, she had by then already grown much too attached to her masculine behavior to be able to comply with their wishes. Nor could she give up her manliness — which she seems to consider her second nature — when males courted her. (...) Her only sister had recently died, and Durgjane had decided to raise the deceased's children »like her own«, yet »differently« from the way she herself had been raised.

Today Durgjane lives alone in an apartment, but she still spends a lot of time with her foster children, who respect her and call her *této* (»aunt«) Dan. She is fond of doing the housework and boasts of her cleanliness. According to her, the only good thing about marriage is having children. Although she would have liked to have had a child, she never would have sacrificed her independence to a male solely for this reason. Durgjane finds the traditional submissive role of married women abhorrent. Fortunately her job enables her to be in close contact with children. »Year after year«, she boasted, »my class receives many more applications than there are places«.

Durgjane's favorite way of passing time is a good, serious conversation with males, in the course of which alcohol is often enjoyed. She heartily dislikes stupidity and garrulousness in women, even more so when it is found in men. Durgjane is a popular

customer of the tearoom where I met her. In this all-male-meeting place she is respected and treated as an equal, as the manager as some of his habitués told me.

Durgjane likes to promote herself as a worldly person who is free from the prejudices of tradition. Unlike most women of her generation and ethnic background, who never leave the horizon of their native area, Durgjane is well travelled. In her small car she has made trips to metropolises like Istanbul and Paris, where «curiosity» drove her to visit gay bars and hangouts. Without expressing her sexual preference or tendencies clearly, Durgjane declared herself disappointed by what she observed in those establishments.

At least some of her fellow townsmen appear to consider her hermaphroditic, that is, combining physical characteristics of both sexes. A middle-aged Serbian woman who was convinced of this herself, however, frankly admitted she was completely ignorant of Durgjane's antecedents. Durgjane's «unnatural» appearance evokes so much aversion in this woman that she cannot even stand to face Durgjane while shopping or walking. This avoidance does not seem to be restricted to the informant. To me Durgjane repeatedly and emphatically declared that she had a perfectly normal female physique. The obvious psychological predilection for masculinity and the alleged biological femaleness seem to have found a livable balance in her personality. Anyway, she let me know, «I'm really satisfied with my life» (262-267).

In such a case the researcher might try a white lie, as I did in 1985 when visiting a large Muslim village in the Sandžak, the area around the city of Novi Pazar in southwestern Serbia. To meet **the retired local photographer**, so far unapproachable to other researchers. I pretended to be interested in old photographs of local buildings, costumes and the like. In this way I managed to be introduced to and admitted by him. Referring to information provided by a relative of the person concerned, the Serbian legal ethnologist Ljiljana Gavrilović states that the person was raised as a man since infancy because the well-to-do parents were without a son. Later a son was born, but this happy event did not change the status of the appointed son. Only the oldest and closest relatives seem to know that this person was born a girl, but they try to hush it up as much as they can. During the hours I spent at his place I noticed that the members of the household, as well as the visitors on the occasion of the *Kurban-bajram* (a Muslim festival), all treated the person as a man. «Uncle» and «brother» were the words used by relatives when referring to this individual in his absence. I had to take care not to reveal my foreknowledge by slips of the tongue that would have offended the photographer. In both the domestic circle and the village I found no trace of skepticism regarding this person's male sex, but older men from surrounding villages told me they had once heard the person referred to as *hadum* («eunuch») and as *ni žensko ni muško* («neither female nor male») (275).

A case probably dating from the mid-nineteenth century is mentioned by Dervis Korkut. In Gora near the river Lasva in Bosnia lived a **«very pretty» Muslim girl** of an aristocratic family, about whom we learn the following: When her lover died, she put on a man's suit and started to live entirely like a man, she rode horseback, smoked, carried arms,

71*

98*

and even went to girls under the window and knew the art of *asikovati* (courting by means of reciting poems). She adopted a male name and allowed nobody to mention her girl's name, or to make an allusion to her sex in general (276 i 553, bilj. 51).

1994.

KASER, Karl: Die Mannfrau in den patriarchalen Gesellschaften des Balkans und der Mythos vom Matriarchat, *L'Homme*, Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft, vol. 5/1:59-77.

102 Eine vor kurzem durchgeführte Stichprobe im Dorf Abat im Stammesgebiet der Shala (Dugahjini-Hochland) ergab, dass dort nach dem Zweiten Weltkrieg noch vier Mannfrauen lebten, die jedoch bis zum Ende der fünfziger Jahre alle gestorben waren. Eine von ihnen, **Kade Shytani**, starb etwa 1955; sie hatte ewige Jungfernschaft geschworen um ihren Bruder versorgen zu können, der »im Blut lag« (Albanien-Expedition 1993. »In Blut liegen«: eine Blutschuld auf sich geladen haben; von einem Blutrycher bedrohte sein.) (62).

103 Eine Cousines des bekannten US-Historikers Wayne Vucinich, dessen Vater aus dem hercegovinischen Dort Bileća Rudine ausgewandert war, war eine solche. **Riša**, so lautete ihr Name, empfand es als heilige Pflicht, niemals den Herd zu verlassen und zu heiraten (prema Wayne Vucinich, *A Study in Social Survival: The Katun in Bileća Rudine*, Bolder 1976, 172f (62)).

1997.

DEMICK, Barbara: Tradition of the Albanian Virgin Lives On, *Illyria*, May 31 June 2, 1997.

104 **Sema Brahimi** (Lepurosh, Albania) was 14 years old when she decided to become a man. It was a sacrifice dictated by the harsh circumstances in which her family found itself living. Sema's father had died, leaving his helpless widow, four daughters, and a baby son to cope on their own. In these pitiless mountains choked with rock and brush, it was unthinkable to run a household without a man in charge. Sema volunteered to take on the job. She cropped her hair short and donned trousers. She went to work in the fields. She changed her name from Sema to its masculine equivalent, Selman, and her mother and sisters began referring to her with the pronouns he and him. »I've lived my whole life as a man. I've got the habits of a man... If anybody has a problem with it, I've got my gun to deal with them«, said Selman Brahimi, now 55, with a blustery gesture to the back pocket of her baggy gray trousers. Perhaps more remarkable than Brahimi's permutation of gender is that nobody does have a problem with it. The men in the village accept Selman as a man among equals. In this deeply conservative culture in which the responsibilities and customs of men and women are sharply delineated, Brahimi's decision to become a man is regarded as part of a centuries-old, noble tradition... The village itself (population 300) has not a single telephone, automobile or house with indoor plumbing. The women wear traditional attire of long skirts, aprons,

and white head scarfs. The Brahimis live in a sun-bleached stone house overlooking the fields of tobacco, cucumbers, tomatoes and onions from which the family ekes out a hard scabble existence... The older girls already were married or engaged, their brother still a baby, when their father died. Selman gradually assumed responsibility for tending to the fields and for making the arduous, three-hour trip to the nearest city by mule when it was time to sell crops... Selman, recalling her remarkable life as she rolled a cigarette with homegrown tobacco. »Until I was 18 to 20, I had proposals of marriage. My brother was old enough to work and my mother said that I should follow the fate of my sisters and get married... Brahimi took responsibility for selecting a wife for her brother. She wore a suit and tie at his wedding, assuming the role of father of the groom. In keeping with village tradition, she learned to play musical instruments reserved for men, the flute like *fyell* and a stringed instrument known as the lahute. »I've had to work very hard to earn bread for the family and to be honest and correct in my relations with others«, she said. »But no, I never regret the decision. I've not had a bad life as a man.« Although she has the petite stature of a woman, Brahimi has a wry, masculine smile, displaying gold capped teeth through a crooked grin. She happily acknowledges that her life is far easier today than before (4-5).

Hasan Xhaferaj, 60, tells how his mother, **Sugare**, transformed herself into a man after his father was killed in a fire in 1941. The woman was 28 at the time and eight months pregnant with her fourth child. Having no brothers or grown sons to run the family, she assumed the role of a man. »She had to work as a man. She wore man's clothes to show that she was not available for marriage. The other men addressed her as a man — she was equal to everybody — and we kids called her father«, said Xhaferaj, who still lives with her in a remote village called Uji i Shenjte (Sacred Water) on the Kir River. Sugare, who is now 78, resumed wearing women's clothing only four years ago, her son said (5).

105

1997.

STRAUSS, Julius: The virgins who live like men. *Albanian Observer*, No. 2, 1997, III. year.

Lule Ivanaj, 42, is another sworn virgin. When she was 15 she was asked by her mother to take over the family of 10 sisters and one brother. The boy was considered too sickly, On the small village of Velipoje, Lule is treated as an equal by the male heads of the other families. »She behaves like a man, smokes and drinks like a man and we respect her as a man«, one local said in the village bar. His fellows nodded in emphatic agreement. Under communism, Lule worked as a tractor driver at the local cooperative. Today she freelances as a welder. She draws inspiration from tales of a 17th century band of warrior virgins led by Nora of Kelmendi who lived in the region and fought off foreign invaders. Folklore has it that Nora was taken away to be the wife of an invading Turkish leader. Instead she stabbed him to death before fleeing into the mountains to lead the local resistance. According to the legend, Nora was eventually captured by the Turks, but as a mark of respect they executed her as a man, not a woman. Lule said:

106

»I know about Nora of course. I also knew of other cases where women have become sworn virgins«. During the week Lule wears a leather jacket and blue workman's trousers, while her sisters wear head scarves and skirts. When she goes to a wedding or a funeral she wears a suit and tie. One of the sisters, Drane, said: »I consider Lule to be a brother, not a sister. When my husband comes here he and Lule sit here and drink and talk for hours as if they were both men«. Lule smiled and grunted. »My sisters always considered me to be a boy. I didn't want someone to rule me. I certainly have no regrets. I'll be a man to the end. But I wouldn't recommend it to my nieces. It's a tough life« (34).

2000.

YOUNG, Antonia: *Women Who Become Men. Albanian Sworn Virgins*. Berg, Oxford- New York, 2000.

106* Lule

Lule and her family live in a single-storey house in a little village some thirty miles from Shkodër and not far from the Adriatic coast, rather more easily accessible than most of the »virgins« whom I visited. (...)

Lule was the tenth child in a family of eleven. After seven daughters, her mother gave birth to twin boys, one of whom died shortly after. From all accounts Pjetar, the surviving twin, was thoroughly spoiled by the whole family, even smothered by his parents and seven older sisters. Growing up in this protected environment it became clear that he could not accept his responsibilities as the only son in a family with nine daughters. Lule remembers only ever having behaved as a boy and spent her time as an equal with the boys in primary school. Her older sister Drane says »we tried to dress Lule in skirts, but she always refused. And we made such a fuss of Pjetar when he was little: he became incapable of doing anything for himself.«

Lule always knew she didn't want to marry: »I used to run away when I was a child if I heard that anyone was coming to try to arrange my marriage.« It became increasingly obvious that Pjetar was incompetent to become the head of the household and representative at village meetings »and in any case he had always accepted me as a brother«, said Lule. On the death of their parents only a year after Pjetar married, when Lule was about nineteen, she naturally took the household leadership. Now she heads her family of ten (when I first met her) and runs a small business with her own welding machine. She never regretted her choice:

I wouldn't have it otherwise... here I am in control, I have a large family. We have enough land for us all to live from when it is properly managed, I enjoy taking charge of going to market and trading our produce for household necessities. I take pride in managing the home, the family and the land as my father did before. I promised each of my parents, when they were dying, that I would ensure that the family was not dishonoured (i.e. that the family would not break up just because her brother was not a capable manager). Work is the most important thing in my life, though I do miss the company of my workmates from the days when I was a tractor driver (in the Communist period).



Lule, okrug Skadar, sjeverna Albanija
(snimila Antonia Young 1994., Young 2000:75)

Pjetar's wife confirmed the need for Lule as head of a household: »I did find the situation odd when I was first married«, she admitted, »but I soon got used to it, and now Lule is like a brother to me.« Pjetar does little to help in the family who all look to Lule for both outside income and family decisionmaking and the management of their several dynyms of land. (...) When discussing her youth, Lule showed me photographs of herself as a boy amongst other schoolboys; later photos depict her as a young man, driving tractors and trucks — her occupation since the age of fourteen, and attending weddings in smart masculine attire (suit with waistcoat and tie, the trousers with neatly pressed flares). As an observer well accustomed to seeing women in trousers, it is particularly her firm, assertive stance that stands out for me. Sometimes Lule wears her black leather men's jacket and in summer men's sunglasses. She wears other simple male accoutrements like her men's wristwatch (rarely worn by women). It is also her ready swigging of alcohol, her grasping for cigarettes, her lighting of others', as well as her total control of every group situation in which I met and observed her, which confirm the ease with which she fulfills the role of family head.

Such masculinity appears especially exaggerated alongside the feminine attire and comparatively reticent behaviour of the village women wearing headscarves and dressed in full skirts with aprons; to Albanians, Lule is certainly seen as a man.

Lule revels in her position, slapping the backs of those men she considers her friends. Clearly she commands deference of everyone, male and female with whom she comes into contact, both in her village and further afield. We made expeditions out of her immediate home vicinity and I was interested to observe that she was still accorded the same respect usual only to the presence of a man of considerable stature. (...)

Pjetar's six remaining children live in Lule's household (four having died at birth or in infancy) — some of them have asked »why do we call Lule 'aunt' when she's a man?« Asked whether she missed having a sex life, Lule responded firmly that five minutes of pleasure is certainly not worth all the mess and squalor of a resulting baby. It is clear that Lule has kept strictly to her vow of celibacy in order to maintain the authority which honour demands (71-74).

107 Dilore

Dilore also lived in the lowlands in another small village amidst lush cultivated small-holdings. I was taken to meet this 84-year-old who presided over the Bujari household. »She still commands extraordinary respect from all around, though no longer able to take the active role she fulfilled during most of her life«, her nephew Gjoke told me. (...) By the age of eight, with two sisters and no brothers, Dile changed her name (to Dilore) and made the decision to become a boy, never to marry, but to gain the advantages of a man's life. She called a meeting of all her relatives, and despite their lack of enthusiasm concerning her choice, Dilore stood by it and soon earned the respect both of her family and of all their neighbours. On the death of her mother several years later, Dilore's father remarried and had a son, Nikoll, but this did not affect Dilore's decision. Later when their parents died, Dilore and Nikoll built their own house. Nikoll married, his son also married, and the household consisted of seven.

Dilore refused to perform military service or even the compulsory training as she strongly disapproved of the Communist government. When I last met her, she was still the representative at village meetings. During the Communist era this family was one of the last to relinquish their land, which was eventually taken by force. Dilore, a devout Catholic, often received police visits on this account, but held her own in these potential confrontations: »I knew how to talk to these men, sometimes I bribed them; I made sure my family gave them traditional hospitality but in the end it was officials from outside the region who finally confiscated our land.« Nikoll recalls: »they didn't dare arrest Dilore, he was held in such high regard by the whole village«. She was frequently asked to represent the village as »headman« in the *dashmor*, a traditional custom of fetching a bride to her wedding, for which Dilore would wear a *xhamadan* (embroidered ceremonial marriage waistcoat worn by men on these occasions). Dilore was especially known for her wise land management and ability to make sufficient profits to give produce and money to the village community.

Gjoke's wife found it strange when she first married into the household, but acquiesced: »it's my responsibility to work for Dilore, even if she is at times whimsical«. Many comment on but accept her use of strong swear words, deemed appropriate only for men. Dilore (whose male attire is of traditional style, including the white »skull cap«) fre-



Dilore, okrug Skadar, sjeverna Albanija
(snimila Antonia Young 1994., Young 1995:48)

quently walked considerable distances to visit people in surrounding areas. On our visits she was often absent visiting other men in the neighbourhood. Dilore told a story of a man who once challenged what might be uncovered below her belt: »I pointed my gun at him and threatened to kill him; he finished up pleading for his life!« She used to enjoy amusing her friends by making advances towards outsider girls who didn't know her true sex, but revealed the truth as they became uneasy at her advances. Nikoll, responding to questions concerning Dilore's sexuality mentioned that, as he said himself, he used to enjoy teasing attractive young girls, but it would have been out of the question for him to have carried the joke any further — what else could he have done? As a »sworn virgin« there was no question that Dilore could pursue any possible inclinations further. Dilore's greatest regret is that: »the Communists took away my horse and my gun« (75-77).

Pashke

Orphaned at a year old, Pashke lives with her invalid uncle in a remote mountain village where she was brought up by her grandmother and uncle. Shortly after her grandmother's death when Pashke was eighteen, her uncle was taken to hospital in Shkodër fifty miles away. The petite Pashke made the journey twice each month for seven months to visit her uncle in hospital, walking most of the mountainous way.



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



Pashke, Thethi, sjeverna Albanija
(snimila Antonia Young 1994., dosad neobjavljeno)



Pashke — druga slijeva uz dva muškarca i uz stričeve — krajnje lijevo i desno,
Thethi, sjeverna Albanija (snimila A. Young 1993.)
Zahvaljujem A. Young na ustupljenim fotografijama.

Although Pashke had never met a »sworn virgin«, she knew of her traditional right according to the *Kanun* laws. »To dress as a man earns the respect of a man«, she explained. In order to prepare for the long journeys Pashke made the decision to forsake life as a woman:

A girl alone could not undertake such journeys. I did not have long to think through what I did. I took some of my uncle's clothes, my own in any case were only fit for rags. It was a time of such distress that I didn't discuss it with anyone, just acted as I had to, and cannot see now that I could have done otherwise. I have done in lily life whatever has been necessary and this has been my fate.

Pashke had been a Commune worker under Communism. On his return from hospital, her uncle could only respond with gratitude to his niece who now works on their tiny smallholding of terraced fields, tending the crops of beans, potatoes and corn from which they manage to eke out a living. Her mustachioed uncle says of her »she's been the son I never had — I couldn't have managed without her« and a female neighbour comments »they are a very correct household, Pashke and her uncle, but I do not relate to Pashke as a woman. I think of her as a man«. Pashke admits to being lonely, spending most of her time with this uncle and another elderly uncle. Social outings are few in the village, but Pashke smokes and drinks with the men at weddings, funerals and occasional village meetings (whereas a woman's role at such functions is to serve and then to leave). As Pashke's uncle is old and frail, she remains as the head and as such the inheritor of the home. There are no women in Pashke's household, she therefore also carries out the household duties and keeps the little house with two tiny rooms and its minimal contents, clean and tidy. In order to perform traditional duties in entertaining guests, Pashke makes coffee in the hearth, but whereas a woman would serve it with *raki* (strong local brandy) and leave, she serves it and sits with her uncles and the guests and shares cheerily in the toasts and discussion. Ending my first visit, with my departure on foot, Pashke accompanied me to the boundaries of the village: this was the extent of her responsibility for my protection under the age-old laws of hospitality (77-79).

Shkurtan

Shkurtan's village, at the end of a deeply rutted ten-kilometre track hewn out of rock, is singularly unusual in that it has been home to no less than five »sworn virgins« in the last fifty years. (...)

Shkurtan, now in her seventies, is the oldest of the »virgins« still alive whom I met. At a young age, on the death of an older brother, Shkurtan's parents decided that one of their twin daughters should take his place, and from that moment treated Shkurtan as a boy. »I didn't want to marry and have someone else rule over me — it's me who rules« she says assertively, happy that all refer to her as a man. She even masculinized her name by adding »n« to her previously female name (Shkurta). Shkurtan is a Muslim though there is no mosque in the village.

She now lives with Bute, her brother's widow, in the family home, with a wooden tiled roof; the ground floor is a storage barn, the living space above... Shkurtan owns



Shkurtan, selo kraj Bajram Currija,
sjeverna Albanija (snimila Antonia Young
1994., Young 2000:XXVI)

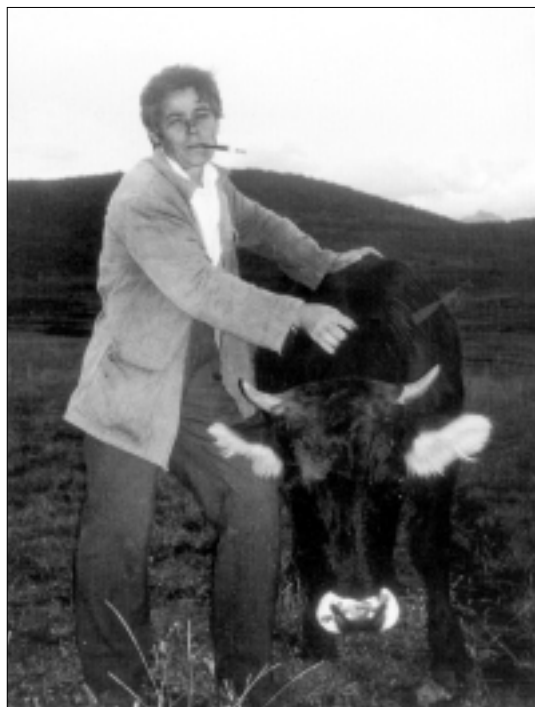


Shkurtan, selo kraj Bajram Currija,
sjeverna Albanija (snimila Antonia Young
1994., Young 2000:80)

two cows, and at the time of my summer visits was constantly busy with preparations for winter: harvesting hay and corn, and chopping wood. Bute as a widow when her mother-in-law died leaving Shkurtan without domestic help, was the obvious person to take over this domestic role. (...) Bute talked caringly of Shkurtan:

I came to live with him, rather than with any of my six children or eight grandchildren. I couldn't leave him without help; I felt sorry for him, and it was also a family decision that he needed a woman to take care of him and the home. I only go away to visit my children and grandchildren for one or two nights at a time at most, and even then I leave everything in the house ready for him — he only does men's work. There is much to be done with the cows, twenty chickens as well as various crops. He does none of the domestic chores.

Whereas Bute has soft skin and her pale face is framed by a white headscarf, it is hard to recognize any female features in Shkurtan's physique. She is rarely seen without her man's flat cap. Her stride is heavy and masculine, her handshake very firm and her stance authoritative. Her face is very weathered, her large hands are very rough and her chest appears to be completely flat. Shkurtan has no time for chatter and is not very forthcoming on personal issues preferring to discuss the productivity of her land in which she takes great pride. She comments on the difficulties of plowing without any



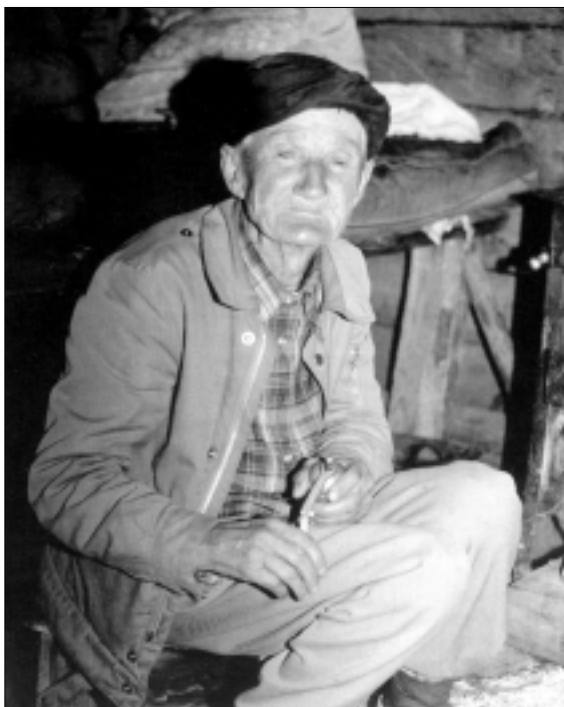
Haki, selo kraj Bajram Currija, sjeverna Albanija
(snimila Antonia Young 1994., Young 2000:83)

machinery, and using only very crude forms of irrigation which need constant attention. She chops wood to feed the cooking stove and checks the progress of her corn crop. She appears to be much more at ease with her male visitors, sitting with them on a bench, than with Bute and women guests seated on the ground (79-82).

Haki

Sometimes Shkurtan would take us to visit Haki, another of the virgins from the village who lives alone in her own house. At such times, Shkurtan always insisted on carrying my rucksack. Both Haki and Shkurtan dress in male attire. They roll their own cigarettes, drink *raki* and socialize with men of the village. Y all activities from which village women are traditionally excluded.

Haki's masculine appearance is enhanced by her particularly deep voice as well as by a cigarette which is usually seen, tucked behind her ear. On asking whether Haki ever feels lonely, she replies: »On such occasions I go to visit relatives [who live several hours' distance away], but I don't feel any happier, and just want to get home.« Other villagers speak highly of both Shkurtan and Haki who are proud of their positions and both claim that their greatest concern is to lead honest and respected lives. Both of them take their turns in helping their neighbours at times of special need, especially harvesting, and receive reciprocal assistance. Although she has no family nearby, Haki has nephews in the nearest town who come to stay during the summer months. They will



Raba/Rafadam, selo na planini Rugovi, Kosovo
(snimila Lala Meredith-Vula 1995., Young 2000:149)

eventually inherit her home. Both Haki and Shkurtan have the means to protect themselves in case of attack and affirm that they would be ready to avenge family honour by taking a life if it became necessary. This is the duty only of men. They are fully aware of the laws of the *Kanun*. When I asked Bute about Shkurtan's sexuality and sexual preference, she replied: »He has no sexual interest, even though he used to be very attractive.« Haki felt similarly: »I've always been like an old woman, without sexual feelings.« As with most of the »sworn virgins« I met, Shkurtan herself was reticent in discussing her sexuality (83-84).

111 Rafadam

For a decade the photographer, Lala Meredith-Vula, has regularly visited Rafadam (nick-named Raba), a shepherd living in a village in the Rugova mountains of Kosova. When she first visited in 1990, Raba was already elderly and was living with her brother's family in the lowlands in the area of Peć. In the summers the family moves to the mountain pastures, where Raba spends most of her time. She leads a solitary life with her flock of sheep: she knows each one's age, and has given them all names. (...) Raba is accepted as a man in the community without question and eats with the men while women serve them. Only close neighbours and family know her true identity. She is an old man in most people's eyes. Her story was so painful to her that her nephew Agim



Sokol (na konju) s nećakom, selo na planini Rugovi, Kosovo
(snimila Antonia Young 1996., Young 2000:105)

Qarraj told it to Meredith-Vula, explaining that Raba is quiet and honourable but doesn't discuss her situation with anyone.

Raba was born in 1920 in Rugova and was betrothed to marry a neighbouring village family's son at a very young age. The fathers had arranged the suit. When she was sixteen her fiancé was tragically murdered in a shootout in the hills, against Montenegrin bandits. She was devastated as this made her ineligible ever to marry. Were she to do so, this would instantly dishonour both her family and the memory of her dead fiancé, giving cause to the fiancé's family to take blood revenge on her own, according to the Kanun, Agim explained. When she was seventeen Raba's father decided to make her a tybeli (their term for »sworn virgin«), which she has remained ever since.

Meredith-Vula's many conversations with Raba were about her sheep and living in the mountains. The winters are the hardest times as she hates being confined indoors in their home on the plains. In summer she roams the mountains which she says is the only life she knows and that she would never want to exchange it. (...) (84-85).

Sokol

We met the petite Sokol by chance, in passing. She was riding a pony alongside a road outside Bajram Curri, accompanied by her nephew Gjovalin on foot. Sokol had changed



Sanie, Bajram Curri, sjeverna Albanija
(snimila Antonia Young 1994., Young 2000:87)

her name from Zhire when a young girl. Gjovalin has a wife and three sons, but Sokol heads this household. We never would have recognized that Sokol was a woman in her traditional white closely fitting felt »skull cap«, waistcoat, man's shirt and loose brown trousers; we were introduced by locals with whom we were travelling (86).

113 Peçi

One of our less successful attempts to meet a known »sworn virgin« took us further up into the mountains in the remote region of Tropoje. Our two-hour journey along a dirt track from Bajram Curri led us to a large village by the name of Tropoje (...). We had been told of Peçi, a »sworn virgin« in her early thirties, and came here to visit her. We found her home, just off the main square. On arrival, however, the »virgin« refused to meet us. The explanation from her family was that she was »a little crazy«. We did not feel it appropriate to pursue the matter further (94, bilj. 16).

114 Sanie

It was in this town that I met Sanie, thirty-six years old at the time. She heads an all-female household comprised of her mother and sisters. Sanie's mother had two stillborn sons; when Sanie survived, her parents were so delighted that they wanted her to be a

boy and brought her up as one, although relatives outside her immediate family disapproved. No further sons were born. Sanie completed seven years of school and became a truck driver and road maintenance worker. She was proud to have worked eighteen years at the same job that she had under Communism, driving the same old Russian truck. Now she is in partnership with the man who was previously her boss and who treats her as his equal: »I consider Sanie a fine and reliable person, neither man nor woman.« When I asked her about the implications of her decision to remain celibate, Sanie laughed: »I made the choice, there's no way I could turn back now. Besides, I enjoy being free to travel« (87-88).

Medi

115

Medi, the youngest »sworn virgin« was twenty-two when I first met her. She lives in the small town of Bajram Curri, in an isolated area surrounded by mountains, into which thousands of Kosovar refugees have since fled. On our first meeting she was very uneasy and reticent regarding her situation. To me she appeared to be the kind of modern young woman you might find anywhere in the world. She was dressed in a pastel jumper and lurid emerald shiny shellsuit trousers. I did however recognize that none of the other young women in this very remote small town wore anything more unusual than cotton skirts, even if they had abandoned the aprons and headscarves of older women. Medi is slim with short, cropped, dark hair, and she plays football (unheard of for girls in this area). She is the youngest of three sisters in a relatively poor family. Their father is a policeman nearing retirement. At this time Medi seemed to be coming to terms with her role but was somewhat reticent in discussing her situation.

When I visited Medi a year later she had completed her first year of a three-year course at a police training college in Tirana, preparing to follow in her father's footsteps in the police force (unprecedented for women at that time). She had lived and worked primarily amongst men. Now she walked with self-confidence and greeted us lustily. As we walked together she turned her head now and then to spit on the ground, an action rarely observed among women. She was dressed in black jeans and a black denim jacket and was wearing trainers. Her step, now a stride, had gained the assurance of a man with purpose. She walked, with her hands in her pockets, alone in the streets (also unheard of for young women in such a tradition-oriented town) and frequented cafes to smoke and drink with men. Hosting us at a cafe, Medi shouted her order for coffee and *raki*; she smoked continuously during this meeting. More recently she is talking of emigrating (as do so many young men who seek jobs and thus money to send home to their families) (88-89).

Hajdar

116

Hajdar (Harry), in her sixties when we met in 1995, now lives in Bajram Curri. She changed her name from Fatime as a teenager. She became a household head when her brother was killed, leaving a wife and six children. Now she still enjoys all the privileges as household head of this, her youngest nephew's family. Hajdar is deeply insulted if anyone refers to her as a woman, all her relatives call her »uncle« (89).

117 Xhema

Xhemalija or Xhema, also in her sixties when we met in 1996, lives in Shkodër and is known as »Xhema the mechanic«. She told me she was one of six children, that one brother died as a child, and two of her sisters before they reached adulthood. Brought up as a boy from birth, she dresses and looks like a man. She worked first as a mechanic repairing bicycles and later got a job as ticket officer at a Bingo club which was recently installed in a disused cinema. She now lives with a younger brother and his wife, and behaves as an uncle to her two sisters' children, living nearby. There is another account in which the name change occurs on the death of her father when she was sixteen. This version tells of the fury of her brother when she cut her hair and insisted on acting as a boy (89).

118 Liljana

In Shkodër also, I met Liljana, wearing a pinstripe man's suit. She currently heads her parents' household. Liljana was born in Bulgaria to Albanian parents in 1957. Her father was a loyal Communist official who worked in the Albanian Embassy in Sofia until the breakdown of relations between the two countries by 1960. At the time of their return to Albania, Liljana was one of four daughters (there were no sons). Never disclosing in the interview whether she took the oath, she simply stated that she used the name Lil and took a man's role. She worked as a supervisor of machinery in Shkodër's tobacco factory (a job normally given to men) until the fall of Communism, when the factory closed down. Her sisters have all married and emigrated to Italy. Lil is now unemployed (89).

119 Lindita

Lindita, also living in Shkodër, in her forties, was the most feminine-looking of all our interviewees. It was hard to imagine how others could perceive such a buxom woman as a man despite the fact that she was wearing a man's short-sleeved shirt, trousers, a man's watch and used many masculine mannerisms. She chain-smoked and gesticulated assertively as she told us of her difficult life. Her father died when she was four years old. By the age of ten, having no other sibs, Lindita saw the necessity of taking a male role for her mother's sake. She worked as an electrical engineer for several years. There were problems at work and she became antagonistic towards certain Party members. Her anger culminated in her taking a picture of the then leader, Enver Hoxha, and smashing it in front of local Party members during a meeting. Such defiance earned Lindita a twelve-year prison sentence. She served only five years as the regime fell while she was in prison and she was freed. During those five years, Lindita served in the men's prison and was the subject of extreme abuse. She mentioned that her teeth were kicked in, but did not go into greater detail. Under the new Democratic government, Lindita and her mother were eligible for state assistance earmarked for those who had suffered persecution from the previous government. Their need is especially great as their home has been claimed by a previous owner (the descendant of an owner from fifty years before). However, no assistance has so far been forthcoming; the disastrous

collapse of the »pyramid« schemes in 1997 affected all such monetary promises. Lindita has not been able to find employment; her mother is sick and nearly blind. Lindita is now keen to see if there is any way she can emigrate; she is willing to work hard, long hours if only she could find work (90).

Angelina

120

In a similar vein, another »sworn virgin« who suffered under Communism was Angielina. She had been married during the Communist era, but shortly afterwards was imprisoned for political reasons. On her release many years later, she had no home, was unable to find her husband or family, and felt the only solution was to become a man (Luk) in order to exist by staying with various families wherever she could find one to take her in. Whereas it would not be fitting for a woman to be asking such a favour, it was acceptable for a man to do so (90).

2004.

ŠARČEVIĆ, Predrag: Sex and Gender Identity of »Sworn Virgins« in the Balkans. *Gender relations in South Eastern Europe: historical perspectives on womanhood and manhood in 19th and 20th century* / Miroslav Jovanovic, Slobodan Naumovic (eds.), Studies in South East Europe, Vol. 3, Münster, 2004.

Daga Marinković was born in 1941 in Korita. While she was still a young girl her family moved to a village near Bijelo Polje, fearing a blood-feud. As the fourth daughter she was baptized and given the name Stanica (stop), suggestive of her parents' desire not to have any more female children, invoking the magic of language. The magic name clearly failed as four more daughters were born. Their wish finally came true in 1953 with the birth of Daga's brother, Vučeta. His name, derived from the word *vuk* (wolf), also carries a magical meaning: Serbs, Montenegrins and Albanians would give this name to male children believing it would bring them an easier life. The etymology of the nickname Daga, which this »sworn virgin« had since birth, is different: during her birth her impatient uncle shouted »*Daj ga, daj ga!*« (»Give him, give him!«), eagerly expecting a son to be born. Only the nickname remained.

54*

Daga was already a pensioner by the time I met her. Despite having a small apartment in the centre of Bijelo Polje, given to her by the firm she used to work for, she spends most of her time in her family home in the village. She says she goes to town only to collect her pension. (...)

Daga was raised as a son. Her father was a severe man and everyone in the family was afraid of him. Yet, he was not cruel. Daga recalls that her father beat her only once, when the stock she was supposed to guard went to somebody else's field. Daga always helped her father in the farming work, plowing and mowing, encouraged by her mother who regretted the fact her husband did not have »a son to take his place and to help him«. (Vučeta however was spared from work even when growing up.) Besides agricultural work, from the age of thirteen or fourteen, Daga began doing difficult jobs for money, first road construction and then at the brick plant. In 1958 she »desperately«

wanted to find a job and so traveled to Sarajevo with a group of construction workers from her homeland. There she worked with a big cement mixer. Her predecessor had been a drunkard, »sloppy at the job« and there was no one to replace him. It turned out that she was »born« for the job. Daga says she has always liked hard »men's« jobs. As a joke, she says she has never wanted to work with a shovel, but only a pickax. (...)

For a long time, Daga was the only employed member of the family and was the primary money earner. Since she had a regular income, she bought the household necessities. This contributed to her status, as she became the second head of the family behind her father. Although she no longer lived with the family, but alone in the town, she was still very active in helping the household. She helped them in terms of work and in taking care of them. Her father was not happy with the fact Daga lived out of the house, but finally had to accept it. When the father died, Daga took care of the funeral alone and paid for all expenses, as a true son and heir. After her brother left for the army, Daga did the most of the agricultural work herself. For other tasks, such as plowing and sowing the fields, she paid the neighbours.

In keeping with her role as son, the parents always dressed her and cut her hair in the style of a boy. Daga nevertheless claims that she wears »men's« clothes because she likes it. She denies anyone forced her to dress in such a way. She admits she once agreed (under her friend's influence) to make a female suit. She never wore it, giving the dress away but keeping the blazer, which she still has. Neighbours and friends tried to convince her it was not good to dress in such a way, but to no avail. Her constant insistence on men's clothes won public approval. At that time, on March 8 — Women's Day — all employed women in the factory were given skirts as presents, only Daga was given material for trousers. Still, she was deprived this privilege on the celebration of twenty years of work when she was given a female watch. Insulted, Daga has never worn it, giving it instead to her sister-in-law.

In photographs of Daga when she was very young, to an uninformed observer it would be almost impossible to recognize a girl. Today it is much more noticeable, besides the male clothing she wears. Her face can still deceive the observer (particularly with the wrinkles), but her chest and pelvis are clearly notable. As she tries to free her parents from the responsibility of forcing male habits upon her, she persistently strives to convince people that she alone had taken the decision to live in celibacy. Only after much persuasion, holding back tears, she agreed to relate the following:

Maybe, three, four or five days, or, I don't know how many, when my father was about to die, he invited me alone to his room and said: »Do not leave your only brother«. And I said: »I won't. I can't, now... just like that... I could never violate my oath.« (...) The family, neighbours and friends call her simply Daga. Vučeta's children also call her Daga or »Aunt Daga«. Due of her strange appearance, neighbours would call her Dragić, and her work colleagues, Stanko or Stanoje.

Daga likes to smoke. She began when she was young, encouraged by her uncle, and would smoke in front of her father. She also began drinking brandy and other spirits at an early age. Whenever she visited her family to help them with work, they offered



Stanica-Draga Marinković, Zaton, Bijelo Polje, Crna Gora
(fotografija dobivena dobrotom Predraga Šarčevića)

her drinks. During the winter her mother would prepare boiled brandy for when Daga came home from the third shift.

Like some other »sworn virgins«, Daga plays the gusle, a traditionally male instrument still popular in this region. She no longer plays since her voice and memory »betrayed« her, despite the fact her relatives and friends say she is very good. Besides the gusle, she taught herself to play the accordion. She even played at weddings and other celebrations for money, but stopped a long time ago.

She enjoys playing chess and cards, having taught herself how to play. She used to take part in different amateur contests (in female competition) and won several prizes. She still occasionally goes to the local chess club, where she plays against men, since women do not generally go there. She always played cards for fun rather than for money. She despises gambling, considering it a dangerous vice. She explains she sometimes gambled not because it gave her pleasure, but to keep eye on Vučeta so he would not lose his money. (...) At weddings, funerals, slava and other public gatherings with a clear special division according to gender, Daga is always on the male side. In the bar or when visiting homes she sits with men. However, in her relations with women there is no sign of the misogyny that is clearly apparent among »sworn virgins«. This is most likely due to Daga's close friendship with a woman for many years. For more than twenty years she shared an apartment with her colleague and best friend Manja.

Their life during this long period was much like a »marriage«, not in the sense of erotic love but in terms of the organization of everyday life and the division of work in

the house. Although they never stuck to the division of work according to sex, Daga took on most of the »man's« work while Manja would do the »woman's« work. Manja had relationships with men during this period but did not get married. She moved away from Bijelo Polje when she did eventually marry. Daga speaks reluctantly of this period of her life, aware that some people interpret their closeness as an expression of lesbian tendencies. She feels insulted by this. Of course, people who knew them well did not draw such conclusions. Based on just a part of the material I gathered on this part of Daga's life, I am ready to testify that their relationship was much more like that of a sister and brother in this region rather than that of sexual partners. I will end this description with an anecdote. I once spoke to Daga about Daljuš, whom she read about in the press. Her comment on this »sworn virgin« who never accepted an imposed masculine role was: »She suffered a lot. Poor woman« (130-137).

2007.

YOUNG, Antoina: The men of the house, *The Guardian*, 31. ožujka 2007.
(<http://www.theguardian.com/world/2007/mar/31/gender.kosovo>)

111* Rabë Lajqi

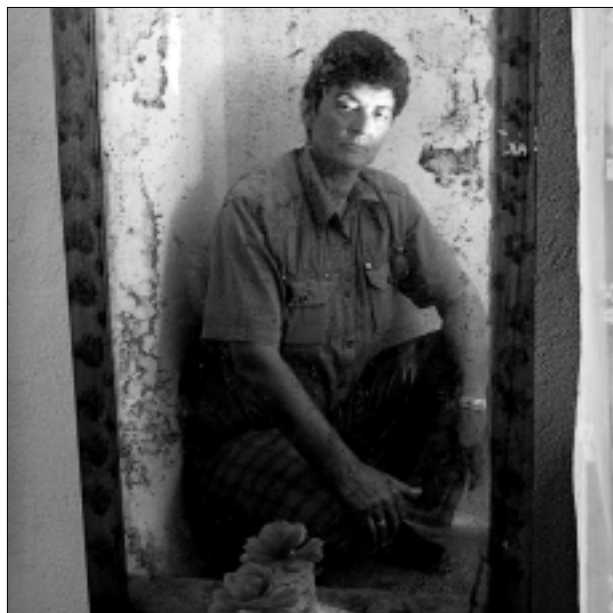
I became a man at 12. The Serb forces had killed my father because he was with the resistance. My brother was a little boy, so I took charge. I made the journey between Pejë and Pepaj many times, mostly on foot. It would take me four to five hours to walk the 25 km — you wouldn't have been able to catch me, even if you had a bike. I wanted to be a man and I was completely like a man, always. There was no love and I never regretted it. I had a gun and the men were afraid of me. Once, I was cutting trees in the forest and a guy came up demanding that I stop. He said a woman shouldn't be in the woods by herself, never mind doing man's work. I pointed my rifle at him and told him, should he ever come within 100 yards of me again, he would be a dead man. Ha! How he ran. Nobody ever bothered me again. I'd like to marry now, but it's too late. If I was younger, I'd put on a dress, flirt with the men and find myself a husband. I am the only proper Virgjineshe in Rrugova now. Mirë is not strong like a man. She was only a shepherd. She never really worked like a proper man of Rrugova.

121 Hata Mania

I decided to lead the life of a man when I was 14 because I wanted to work in the Communist party action group. We were improving the infrastructure — we constructed public buildings and enforced arms control. I did this for the good of the country and the community.

122 »Kajtaž« (Mirë Lletë) Lajçi

When I was eight, I told people my name is Kajtaž [a boy's name]. My family had many animals and a lot of land, and I decided to support my father and my brothers. There is no better gift for a shepherd than the respect of one's father. Working like two men, I have gained everyone's respect and the right to say whatever I want. Nobody has ever



Sania, sjeverna Albanija (Copyright © Pepa Hristova 2008. Ova i sljedeće fotografije P. Hristove objavljene su u knjizi: Yankov, D. i Greiff, S., 2013., *Sworn virgins*, Heidelberg: Kehrer Verlag.)

Sania (54) nikada nije voljela žensku odjeću. Zbog rane očeve smrti dvoje najstarije djece moralo je preuzeti skrb za obitelj, pa se kao četrnaestogodišnjakinja zavjetovala živjeti životom muškarca. S godinama dolaze i neke dvojbe. Neće imati djecu koja bi se za nju mogla brinuti kad postane stara i sijeda. Da su vremena bila drukčija bila bi izabrala drugi put.

mentioned marriage to me! Rabë told you she is a strong man, did she? What she didn't tell you is she was engaged to a man from another village when she was a child. He died and they never met. Maybe her father, who arranged the engagement when she was born, didn't tell her anything, but the fact is she was engaged and is therefore a woman.

»Lika« (Lirie)

123

Thera I never cared about girls' silly talk and behaviour. I was 14 when I was first caught smoking with the boys in school. I dressed like a boy and started working in the holidays because I wanted to be independent. After school, I went to study in Prizren and had the time of my life. Nobody ever saw me as a girl or thought it was indecent that I went out drinking. They always accepted me as one of them, and two of them are my »blood brothers«. Apart from my mother and aunt, I spend time only with men, but I am not interested in love or sex. I just want to be free to work, go fishing and drink raki, vodka and beer.

Sania Hysen Vatoci

114*

I have an older brother, but when I was five my father decided I should be a boy, too. He felt a family with only one son would be very vulnerable. My dresses were taken



Diana Rakipi, sjeverna Albanija (Copyright © Pepa Hristova 2008.)

Diana (54) je od svoje sedamnaeste godine živjela kao muškarac. Nije mogla prihvatiti da je muškarcima sve dopušteno, a ženama ne. Voli pripovijedati kako je u vojsci za vrijeme komunističkog režima Envera Hodže napredovala do čina generala. Kasnije je u dračkoj luci radila kao zaštitar. Diana je otvorena i kozmopolitska, pravi *urbanit*. Jedino o čemu ne voli govoriti jesu njezini osjećaji jer bi to narušilo njezin muški ugled.

away and I started school as a boy. I was a bit confused; for a long time I had a set of male friends and a separate set of female friends. My father died when I was 14 and I decided to keep my male identity. Even though women could work in factories for a low wage under the communist regime, they could never become a mechanic or driver, or take any other well-paid job. I love my work and would never give up driving for anything. But I've had a lot of trouble lately — it feels wrong. My mother is old and ill, my brothers have moved away. When she dies, I will be totally alone. I wish I could have children of my own, but I can't be a woman now.

2008.

BILEFSKY, Dan: Albanian Custom Fades: Woman as Family Man,
NewYorkTimes.com

- 124** Some sworn virgins bemoan the changes. **Diana Rakipi**, 54, a security guard in the seaside city of Durres, in west Albania, who became a sworn virgin to take care of her nine



Qamile Stema, Barkanesh, srednja Albanija (Copyright © Pepa Hristova 2008.)
Qamile (86) je bila najmlada od devet djevojčica i već kao devetogodišnjakinja družila se s muškarcima u selu. Otada je rasla kao sin. Kao jedini muškarac u obitelji nakon smrti roditelja naslijedila je očinsku kuću. Bila je poznata kao »djed Qamile«, ali se tijekom godina u njoj počela javljati žena. Pokreti su joj postali graciozniji, a izgled nježniji. Qamile je umrla 2011. godine.

sisters, said she looked back with nostalgia on the Hoxha era. During Communist times, she was a senior army officer, training women as combat soldiers. Now, she lamented, women do not know their place. »Today women go out half naked to the disco«, said Ms. Rakipi, who wears a military beret. »I was always treated my whole life as a man, always with respect. I can't clean, I can't iron, I can't cook. That is a woman's work.« (<http://www.nytimes.com/2008/06/25/world/europe/25virgins.html?pagewanted=all&r=0>)

But even in the remote mountains of Kruje, about 30 miles north of Tirana, residents say the Kanun's influence on gender roles is disappearing. They said erosion of the traditional family, in which everyone once lived under the same roof, had altered women's position in society. »Women and men are now almost the same«, said Caca Fiqiri, whose aunt **Qamile Stema**, 88, is his village's last sworn virgin. »We respect sworn virgins very much and consider them as men because of their great sacrifice. But there is no longer a stigma not to have a man of the house.« Yet there is no doubt who wears the trousers in Ms. Stema's one-room stone house in Barganesh, the family's ancestral village. There, on a recent day, »Uncle« Qamile was surrounded by her clan, dressed in

a qeleshe, the traditional white cap of an Albanian man. Pink flip-flops were her only concession to femininity. After becoming a man at the age of 20, Ms. Stema said, she carried a gun. At wedding parties, she sat with the men. When she talked to women, she recalled, they recoiled in shyness. She said becoming a sworn virgin was a necessity and a sacrifice. »I feel lonely sometime, all my sisters have died, and I live alone«, she said. »But I never wanted to marry. Some in my family tried to get me to change my clothes and wear dresses, but when they saw I had become a man, they left me alone.« Ms. Stema said she would die a virgin. Had she married, she joked, it would have been to a traditional Albanian woman. »I guess you could say I was partly a woman and partly a man«, she said. »I liked my life as a man. I have no regrets«.
(<http://www.nytimes.com/2008/06/25/world/europe/25virgins.html?pagewanted=all&r=0>)

2008.

LANCHIN, Mike: Last of Albania's 'sworn virgins', BBC News, Kruje, Albania
<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/7682240.stm>

125* Almost eight decades on, **Qamile Stema** still remembers clearly the day she decided to give up her long hair and dresses in order to become the male head of her household. »My father had died and the door of our house was shut because there were no more men in the family. So I cut my hair and from that day on kept the door of the house open«, she says grandly. (...)

»People respect me, and shake my hand, as they would with a man; but when they hear my voice and see my face they know I'm a woman«, Qamile says. (...) According to the sociologist, Zydi Dervishi, who has interviewed more than 20 such women, some took such a life-changing decision in order to avoid an unwanted marriage; others, to make up for the absence of a male heir in the family. He says that in Albania's historically patriarchal society, a family without a son or a father figure was often considered leaderless. Qamile says she has no regrets about her life-changing decision. Sitting in the afternoon sun on the patio of a small brick house, three hours north of the capital, Tirana, Qamile relates how her father's death had left her mother alone with just daughters. Qamile, the youngest, decided that she would take her father's place. She says that no one forced it upon her, and that some of her relatives later tried to persuade her to swap back. But, Qamile says, as the self-proclaimed »man« in her family, she enjoyed privileges beyond the reach of other women. She earned the right to carry a rifle, as well as the duty to defend family honour; she could work and smoke with the other men in the village and even pray with the men at the local mosque. At weddings and funerals, she would always hang out with the other men and came to be seen as one of the village elders. »Even now she's always sought out in the village for advice of what's good and bad«, one of her relatives says. While Qamile clearly seems at ease in male company — laughing and joking with men as she talks about her life — other »sworn virgins« did not have such a positive experience, according to Mr Dervishi. He says that some of the women he has spoken to — almost all now in their 80s — swapped roles when young in order to avoid their families being »punished« under age-

-old customs for refusing to marry. Tradition, particularly prevalent in the north of Albania, dictated that turning down a suitor could lead to the man's family exacting revenge on the girl's father or brother.

The only way to settle the dispute without bloodshed, according to the same tradition, was for the girl to declare herself a virgin for life and assume the role of a man — and thus never marry. Such practices were frowned upon during the 40-year period of communist rule in Albania, said Mr Dervishi, allowing some of these girls to swap back. Those who remained in their assumed roles, however, were often deeply unhappy, he says. »They were neither accepted wholly by men, nor accepted wholly by women.« Post-communist democracy, migration and the influence of the West has radically changed Albania and the position of women in society. The sworn virgins are now seen as part of the country's fading folklore, said Mr Dervishi. Yet Qamile, who has rarely ventured out of her northern village on account of her arthritis, says she has no regrets about having taken such a momentous decision. »I'm happier to have stayed as a man because these days children leave home and then you are all alone. I think it's better to be barren like me, than to have children that bring grief to you. I've had a good life.«

2008.—2010.

HRISTOVA, Pepa, <http://www.ppahristova.com/sworn-virgins/1/>

(Sjeverna Albanija, Prokletije)

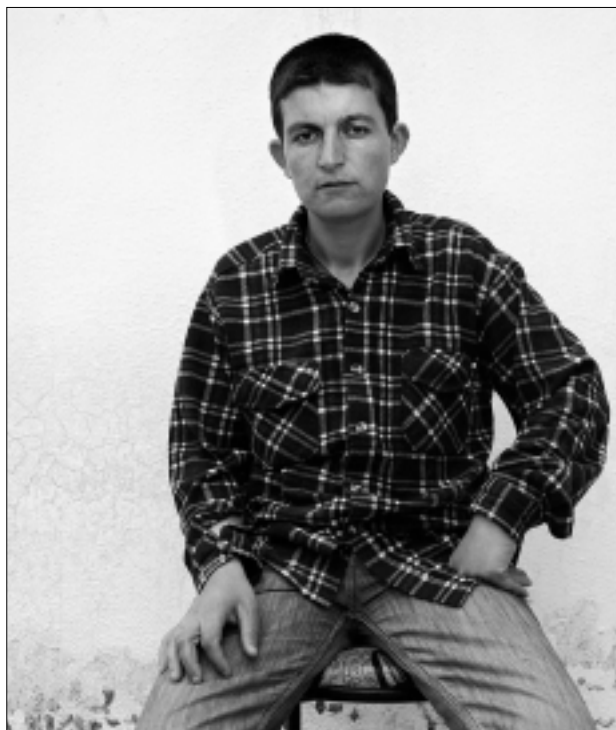
Drande, 53, is a woman who chose to live the life of a man. She lost her hands as a child, playing with a hand grenade. After her father's death, it was a point of honor for Drande to take care of her mother. **126**

Ilmije, 30, has always wanted to be free and autonomous. In the northern part of the country, only boys have the privilege to leave the house. At the age of five, she went out to let the livestock graze without asking permission. After her mother's death, when she had to take care of the household and her father, she finally decided to live as a man. She loves to ride out on her own horse to gather fire wood. **127**

Osmani, 80, does not know when she became a man. Her father was disabled, her mother was ill, and she had to take care of both her parents. Born as a girl, brought up as a boy, men have always perceived her as a brother. Unable to read and write, she has always done men's jobs and has no memories of women's issues such as ever having had her menstruation. Even as a little boy, she was spending many months a year in the mountains with shepherds. **128**

Qjuste, 66, became a man after her divorce. Currently, she is running her own business for the repair of gears and road services. She built a house with her own money and has a good living standard. She would not have been able to achieve this as a woman. **129**

Sami, 84, was told at the age of seven, »you are Daddy's boy«, and taken to the city to buy boys' clothes. At the age of 18, she went through a time of regret for her fate. In her younger years, she was beautiful, but no one dared to seek a closer relationship with her, because of the gun she wore. **130**



Ilmije, Prokletije, sjeverna Albanija (Copyright © Pepa Hristova 2008.)

Ilmije (30) je željela biti slobodna i samostalna. Na sjeveru zemlje samo muškima je dopušteno napustiti kuću i provesti ljeto sa stadom u planini.

Nakon majčine smrti odlučila je provesti ostatak života kao muškarac.

Otada uživa u slobodama koje joj donosi život s muškom ulogom.

- 131** **Rahime**, 66, vowed at the age of 25 to care for her family — and became a man after her brother's death of cancer. It was a vow she was not permitted to break, but she never regretted her decision. She believes that »the man is the strongest member of a family, he has to behave like a pillar«. Younger family members call her »uncle«.
- 132** **Have**, 67, decided at the age of 15 to live as a man, being unable to live as a woman. She decided to live with her parents and swore to virginity only towards her family and relatives, and ever since has always spent her time exclusively with men. Living as a man gives her inner strength and confidence.

2012.

GLACHANT, Pierre (AFP Shkodra, Albania). (Objavljeno 16. siječnja 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

- 133** **Drane Markgjoni**, 87 godina stara virdžina, jedna od posljednjih virdžina u Albaniji, rođena u Bajram Curriju, sada živi u Skadru.



Sami, Prokletije, sjeverna Albanija (Copyright © Pepa Hristova 2008.)

Kada je Sami (84) bilo sedam godina rekli su joj »ti si tatin sin«.
Majka ju je odvela u grad kupiti joj mušku odjeću. Kad joj je bilo osamnaest
zbog takve sudbine prošla je kroz vrijeme žaljenja. Bila je vrlo lijepa,
no nitko se nije usudio približiti joj se zbog puške koju je nosila.

Drane Markgjoni is one of Albania's last »sworn virgins« — an age-old custom in which women assume the role of a man and are accepted as such by their family and society. »My life has been a dog's life«, lamented the 87-year-old, gazing away in her modest home in Shkodra, in northern Albania, where religious paintings mix with photographs of her deceased loved ones. Yet the octogenarian insisted she had no »regrets«. She quickly smiled again as she recalled memories of a destiny shaped by the weight of tradition and the exacting conditions imposed by the post-World War II communist regime of Enver Hoxha. Dressed in old pants and a dark jacket, with her white hair trimmed short, Markgjoni, who never learned to read or write, tried to protect herself from the cold in her icy home. She was born in Bajram Curri, in the north of the country. From the cradle, her marriage was arranged in line with the custom of the time. But on her wedding day in 1949, her husband fled Albania for neighboring Yugoslavia, a common occurrence during the difficult post-war period. Several hours later, Hoxha's police arrested all the men from his family. Markgjoni suddenly found herself alone with the women and children of her husband's family. She said the marriage was never con-

summed. And that is when she decided to »convert,« adopting »the role of the man of the house« in line with the centuries-old Albanian tradition of sworn virgins. The decision meant renouncing forever her gender, pushing aside the possibility of being like other women, of having another husband, bearing children and, of course, engaging in sexual relations. »I didn't have any other choice«, she said, recalling how she was deported to the south of the country with the women and children of her fiance's family.

For 12 years, she lived the life of a man, working on building sites, carrying cement bags and even sharing dormitories with men, where she was accepted without any trouble. Such women who become »the man of the house« are labeled a »virgin« in Albania. Working shoulder to shoulder with men, they enjoyed wide respect and their choice was considered a »supreme sacrifice,« said Aferdita Onuzi of the Anthropology Institute in Tirana. Onuzi, an ethnologist, said the last cases of women who decided to become »virgins« date back to the 1960s. The phenomenon also occurs in Kosovo and was found in both Christian and Muslim families. During Albania's 50 years of communism up until 1990, however, authorities nearly put an end to the practice. Onuzi estimated that fewer than 10 »virgins« were still alive in Albania. There were two ways to become a »virgin«, she explained: a girl decides to take over the man's duties when all males in the family are dead or gone, or to become a »virgin« to avoid a marriage with a man arranged at birth. An uncle of such a young woman generally negotiated with the betrothed's family to find a solution, Onuzi said. If the reasons for refusing the marriage were not considered valid, the young woman's family had to give the fiance's family a bullet to kill her, the ethnologist said. »To remain without a husband proves the strength of one's character. You have to be very determined«, Markgjoni said. »In the old times, you could trust men, travel with them. But now, women are considered an object. And women only think of how to pester their men«, she said. Markgjoni has also been marked by deep faith in the Roman Catholic church, which she said helped her cope in life. »It is they who give me strength«, she said as she reached out and touched the religious images above her bed.

2012.

54*

VINCE PALLUA, Jelka: Usmeni iskaz g. Goluba Obradovića

Stanica Marinković,²³¹ kako su me informirali, umrla je 2009. godine i pokopana je kao muškarac u ranije pripremljenoj svečanoj muškoj odjeći. Koliku je važnost ta virdžina pridavala muškoj odjeći i muškoj časti, svojem muškom identitetu, odaje i podatak da

²³¹ Zahvaljujem g. Golubu Obradoviću, ekonomu Osnovne škole Braća Ribar iz Zatona kraj Bijelog Polja u Crnoj Gori, na svjedočanstvima tijekom nekoliko telefonskih razgovora u proljeće 2012. Te je podatke on već ranije čuo, a sada i potvrdio svjedočenjem gđe Jelenke Marinković iz iste škole, kojoj je virdžina Stanica Marinković zaova (muževljeva sestra). Bilo je važno spomenuti te podatke jer u njima saznajemo kako o posljednjem razdoblju Staničina života tako i o smrti te preposljednje crnogorske virdžine.

ju je zaova, premda joj je Stanica najavila da će ju prokleti ako joj posmrtno odjene žensko ruho i ako ju tako osramoti, zadirkivala »da će biti sahranjena u suknjici s crnim točkama«. Još je jedna zanimljivost vezana uz ovu virdžinu — rečeno mi je da je tek jednom u životu kao petnaestogodišnjakinja obukla žensku suknju na vašar no da ju je nakon pola sata skinula jer ona i sredina nisu bili navikli na nju. Ipak, poznato mi je da je to učinila još jednom, ali bez znanja svoje sredine, godinu dana ranije u Zagrebu kad je 1. srpnja 1955. došla u Audiološki centar Klinike za bolesti uha, nosa i grla Medicinskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu²³² gdje joj na zdravstvenom kartonu u rubrici audiograma kao zanimanje piše — »ostajnica«!²³³

2012.

QUILLARD, Marion: *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/>

Sultana Bici, 62, swore never to marry in order to stay with her disabled brother. To indicate her vow, she dressed in black from head to toe, but she didn't renounce female clothing and kept her long hair. »Men hired me for the same jobs they did; that was enough.«

134

2014.

PATERNITI, Michael: The Mountains Where Women Live as Men. *Gentlemen's Quarterly*, ožujak 2014. http://www.gq.com/news-politics/newsmakers/201403/burnmesha-albanian-women-living-as-men?mbid=social_twitter_gqmagazine

On another day in the north, another mountain to climb. When the switchbacks ceased and we came to the end of the road, we found **Lume** (pronounced loom-eh) in the shadow of the limestone escarpments, dressed head to heel in fatigues, including an army cap. She was perched on a compact mountain horse with a crude wooden saddle that looked as if it might prove somewhat painful. She — for that's how she identified, not insisting on »he« but accepting it equally when used — was the rarest burnmesha of all because of her age: 42 years old but looking about 18, compact and muscly herself, with flipped-up jet-black hair, wearing funky wrestling shoes. (The whole outfit, she proudly declared, was bought in Kosovo for less than twenty bucks.) She didn't make eye contact at first, hiding herself in the shadow of her cap. But when it came off eventually, her irises were an arresting green.

135

²³² Pozvao ju je predstojnik tog centra akademik Branimir Gušić, suprug etnologinje M. Gušić. Sa Stanicom su se prvi put susreli tijekom proučavanja endemske gušavosti u Crnoj Gori 1955. godine.

²³³ Usp. na str. 90. Ta se zanimljiva dokumentacija čuva u Arhivu Hrvatske u sklopu ostavštine M. Gušić — fond 1033.

She led us to her house, a compound set down on a slope behind an elaborate branch fence. Lume was the fifth of four brothers and two sisters, all of them alive, and one of her brothers lived here, too. He was in the process of building a new house while Lume's mother shared Lume's house with her. Lume's sister-in-law crossed the little courtyard when we came in, her arms hugging an oversize load of dried stalks. She wore a scarf over her head and a toothless smile; the back of her hands were tanned and dirty, dry skin cracking. She could have been anywhere between the ages of 35 and 65. (...)

As northern Albania rapidly entered the modern world, it wasn't as if there were a new generation of burmeshas coming up behind Lume. And yet the dubious distinction of perhaps being the last didn't matter one way or the other to her. She said the transition from girl to boy had never been an issue, at least in her own mind. She would never be kept by a man, anyway: »I don't know what a dress is and will never know!« she said.

When young, she'd clothed herself in boy garb. »God is always looking after us,« Lume said, after showing us into her house and offering us a couch in the living room. Her sister-in-law shuttled in tea and soda as Lume sat, her elbows propped on either knee. »When I was about 12, I said, 'Please God, help me. I pray to be a burmesha until the end.'« Then she talked to her baba — or father — and he understood. He gathered Lume's four brothers and, according to Lume, told them, »Herewith forward, this girl is a sworn virgin and will live like a man. These will be her affairs. You worry only for yours.« And the brothers became angry and asked why. Why, if none of the men in the family were dead, did they need a fifth brother?

They kept on, vociferously: Lume should marry, they insisted. She was going to make them all look foolish — the time for sworn virgins was over.

»Who's going to take care of you?« they asked Lume, and she was defiant. It was as if she were getting married — to the him in her, or the he in she — to a powerful idea that gave him-her strength and agency. Over time, after the father died and each brother moved from the house, she was left with her mother. She rode her horse, chopped wood. She might walk to Tropojë and back, an eight-hour round-trip. When she cut herself with a knife, she put tobacco on the wound, a little sugar, too, and took her belt and cinched it around her arm. Then she started down the mountain to find a doctor. On another occasion, when she was in town drinking with some men, one of the young ones asked her to join him at a hotel, and she pulled out that same knife and stuck it in him.

Now Lume took us out into the afternoon, to a little field above the house. She walked like a wrestler, with wiry confidence. She held herself that way, too, her hands occasionally making fists, then releasing. There were scars on her fingers. Pointing to the sheer pale-orange limestone cliffs looming above us, she said that one of her favorite things to do was pack a little picnic — bread; cheese; some raki, the forty-proof spirit that was the national drink — and hike up there and shoot at rabbits and pigs. »I've never gotten a pig«, she said, »but I'd like to«. When I asked who joined her on those excursions, she said, without hesitation, »Just me«.

The light didn't last long in Lume's ravine. It was as if someone had pulled a purple-gray curtain over everything, and we were back inside the compound — Lume's sister-in-law toting another heavy load of branches, Lume lifting the heavy saddle off her horse — when her brother appeared at twilight. His face sunburned, a few teeth missing, too, he'd spent the day up on the mountain, lounging, having a picnic with friends. Listing to the right, he smelled of lighter fluid, tobacco, and manure, and warmly greeted almost everyone. Except his sister. They didn't make eye contact, and one could almost have cut a finger on that edge between them.

For the first time, Lume seemed to shrink a little, her hands fluttering and landing in the pockets of her fatigues, hidden. She didn't speak a word, looked away. Her mother came back from somewhere, a handsome woman with curly gray hair and a striking countenance. You could tell where Lume got her looks. And there she stood, in between her mother and brother, her face disappearing into the shadows beneath the bill of her cap. In that fleeting moment, her fatigues created the optical illusion of a body fading into the trees, and it was unclear who she might be anymore. Or if she was there at all. Lume, the youngest known burrnesha.

Hajdari, who was 86, lived on a well-kept farm, and we found him seated there on a couch in his living room, an old color TV blizzarding with the volume down. He was dressed dramatically, sporting a red vest, a white turtleneck with a big-collared white shirt, and white pants with furry black racing stripes zagging across his thighs. But it was the oversize wristwatch studded with fake diamonds that caught one's eye — in the past, it was rare for women to wear watches — and Hajdari was rightly proud of it, as he was proud of everything he called home.

It had been a good life, »a happy life«, as he put it, but still, each life had its challenges. You couldn't just snap your fingers and instantly have happiness. It came in the struggle. Hajdari had confronted his first — and perhaps biggest — hurdle when he was a she, and just 6. What clothes were you born to wear? That was the essential question most burrneshas could boil their crossroad down to. Society considered your physical attributes, then made you a boy or a girl. You weren't consulted — but then you were ensnared and programmed: You will like these colors. You will enjoy, or at least suffer, these pursuits. You will not look your husband in the eye. You will encourage men to avenge your brother's death.

There were many victims to this rigid line of thinking, perhaps a whole country.

But at 6, Hajdari had taken to wearing boys' clothes, too, and in response her mother had dressed her in fancy girls' clothing. Hajdari covered under the bed in her finery, seized by acute shame, trembling. Then her mother tried to beat the impulse out of her, literally, with a belt, saying she was violating God's will, which only served to double Hajdari's resolve. This wasn't a choice, this sartorial urge; it was a need. Her girl's body dressed as a boy's. So what were you supposed to do with that?

Hajdari's father, Halil, had been taken prisoner during World War II and hauled off to Italy, where he'd remained in captivity for many years until they were sure he was dead and never to return. One day, when Hajdari was 14, a man came up the path to the farm, and saw her, and said, »Do you know who I am?« and she said, »No.«

«I'm your baba», he said, and soon after this father of hers had settled back in, she went to him and told him, «I hate these women clothes and will always hate them. Please give me a cow and a little land and I'll make my own life as a man». Her father relented, and Hajdari took her vow of virginal celibacy and began to live as a he — and as he pleased, too.

As Hajdari spoke, his two great-nieces looked on adoringly. They were probably 14 and presented themselves as modern kids, minus the handheld devices. It was as if they were being told a fairy tale — and they sat rapt. This great-aunt of theirs was lively and energetic and more than just an aunt. In fact, they called her uncle. They laughed when he-she said something funny. They jumped to serve tea and cookies.

In Albania, they say every man has two childhoods, the first and then, with old age, the second. There was something childlike and sweet and wise about Hajdari, but there was an underlying hardness, too, for he'd lived a real life. His brother had died unexpectedly at 32, and Hajdari had helped his sister-in-law raise the five children. In order to support them, he'd opened a shop in town — and had worked. This, too, was the responsibility of the burrnesha, and Hajdari had taken it all on with a sense of urgency. When her nephew was shot in the mountains five years ago — ostensibly as part of a blood feud — he helped bury him, too.

It was that hardness in Hajdari that most compelled me, that 6-year-old under the bed, that will to find exactly who you were down there, no matter what. Whether your family or village or Albania at large was willing to accept this, the Kanun, in the name of patrilineal inheritance, had unwittingly created a loophole for you — and in the process had elevated this radical idea: that a woman might find completion, if only she disguised herself as a man. Perhaps it was a confusing mandate for some, to fully inhabit manhood while remaining virginal. Even the burrneshas themselves seemed confused sometimes. If stripped of all social construct and sexual prohibition, would they have lived as hes or shes, or some nuanced version of either? These were the sorts of questions that could never be asked without a swift kick in the shin from Haki. It was easier to let the Kanun guide the way.

«Even the grave won't keep you if you're a burrnesha», went another Albanian saying. And yet here was Hajdari, surrounded by family, neighbors, animals. He woke each morning the master of his destiny, and if he pleased, he wore pants with a furry racing stripe and a faux-diamond-encrusted wristwatch. There was nothing left to prove. He'd been right, all those years ago, beneath that bed. Despite his mother's God. One day his grave would be festooned with flowers, put there by the great-nieces who so adored him.

136 Which is what made it increasingly uncomfortable to go knocking on doors. I felt like someone greedy with desire, a voyeur. When we came to **Mark**, who lived in a town outside the capital, we were met with a steely glare. He ran a small convenience store down an alley. He was even shorter than Haki, but blockier. He knew why we'd come, he said, and asked us to leave. The lesbian issue again. And he'd had enough, too. For almost his entire eighty years, he'd lived as a man, and no one had ever known. Then one of his family members revealed him, and in an instant everything had

changed. Those in town regarded him differently; intruding strangers like us came around. He pointed to paintings on the wall, of Jesus on the Cross, of the Virgin Mary. This is who I am, he said. A man of faith. Good-bye.

(...)

As Ermal was talking, the streetlights slid by on the wet windows, and the night beyond was very black and starless. The burmeshas were sleeping — Haki in his valley; Lume on her mountaintop; Hajdari on the plain; Lule, in his loneliness; Mark, in anger; and Shkurtan, dreaming of big-hearted tomatoes. I was reminded of something Hajdari had said when I asked why, if the Kanun made allowance for sworn virgins to live as men, did it not make the same allowance for men to live as women. It was, to him-her, an obvious and very stupid question. »If a boy dresses and acts as a girl, it would be humiliating«, Hajdari said. »He deserves a bad beating.«

POPIS AUTORA

- Barjaktarović, Mirko
- 1948.
 - 1965.—1966.
- Baumann, Hermann
- 1955.
- Bernatzik, Hugo Adolf
- 1930.
- Bilefsky, Dan
- 2008.
- Buschan, Georg
- 1922.—1926.
- Çabej, Ekrem
- 1936.
- Cozzi, Ernesto
- 1912.
- Demick, Barbara
- 1997.
- Dučić, Stevan
- 1931.
- Durham, Mary Edith
- 1909.
- Dorđević, Tihomi
- 1923.
 - 1930.
 - 1934.
- Erdeljanović, Jovan
- 1907.
- Filipović, Milenko
- 1958.
 - 1963.
- Gavrilović, Ljiljana
- 1983.
- Gjergji, Andromaqi
- 1963.
- Glachant, Pierre
- 2012.
- Gopčević, Spiridon
- 1881.
- Gordon, Jan i Cora
- 1927.
- Grémaux, René
- 1992.
 - 1994.
- Gušić, Marijana
- 1930.
 - 1958.
 - 1974.
- Haberlandt, Arthur
- 1917.
- Hahn, Johan Georg von
- 1867.
- Hilferding, Alexander
- 1907.
- (Hristova, Pepa
- 2008./2010.)
- Jovanović-Batut, Milan
- 1885.
- Jovičević, Andrija
- 1921.
 - 1923.

- Kaser, Karl
• 1994.
- Krstić, Đurica
• 1979.
- Lanchin, Mike
• 2008.
- Medaković, Milorad
• 1860.
- Miljanov, Marko
• 1901.
- Newman, Bernard
• 1936.
- Nopcsa, Franz
• 1907.
- Nušić, Branislav
• 1902.
- Oraovac, Tomo
• 1940.
- Pasi, S. padre Domenico
• 1880.—1882.
(u: Cordignano, P. Fulvio
1933.—1941.)
- Paterniti, Michael
• 2014.
- Pavičević, Mićun
• 1930.
- Quillard, Marion
• 2012.
- Schneeweis, Edmund
• 1935.
- Schulz, E.
• 1907.
- Siebertz, Paul
• 1910.
- Stanković, Todor
• 1910.
- Steinmetz, Karl August Rudolf
• 1905.
- Stojanović, Petar
• 1976.
- Strauss, Julius
• 1997.
- Šarčević, Predrag
• 2004.
- Valentini, Giuseppe
• 1945.
- Vince Pallua, Jelka
• 2012.
- Vukanović, Tatomir P.
• 1961.
- Young, Antonia
• 2000.
• 2007.

IZVORI I LITERATURA

- ALFÖLDY, Géza. 1961. »Die Stellung der Frau in der Gesellschaft der Liburner«. *Acta antiqua Academiae scientiarum Hungaricae*, vol. 9/3-4:307-319.
- ALLCOCK, John B. i Antonia YOUNG, ur. 1991. *Black Lambs and Grey Falcons. Women Travellers in the Balkans*. Bradford: Bradford University Press.
- ANGERER, Marie-Louise. 1994. »Zwischen Ekstase und Melancholie: Der Körper in der neueren feministischen Diskussion«. *L'Homme*, Zeitschrift für *feministische* Geschichtswissenschaft, vol. 5/1:28-44.
- Archivio dio Stato di Venezia, rukopisi sudskih procesa pronađenih u tom venecijanskom arhivu iz 1776. godine, busta 12, Concilio de' dieci (C. X. Criminali B. 12), Venezia, 1776.
- Atti del XIII Convegno di studi Etruschi e Italici*. 1984. La civiltà dei Dauni nel quadro del mondo Italico. Manfredonia, Firenze.
- BABCOCK, Barbara A. 1978. *The Reversible World (Symbolic Inversion in Art and Society)*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- BARJAKTAROVIĆ, Mirko. 1948. »Prilog proučavanju tobelija (zavetovanih devojaka)«. U *Zbornik Filozofskog fakulteta u Beogradu*. Beograd: Beogradski univerzitet, 343-353.
- BARJAKTAROVIĆ, Mirko. 1965.—1966. »Problem tobelija (virdžina) na Balkanskom poluostrvu«. U *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu*, knjiga 28-29. Beograd: Etnografski muzej u Beogradu, 273-286.
- BAUMANN, Hermann. 1955. *Das doppelte Geschlecht-Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*. Berlin: Dietrich Reimer.
- BEALS, Ralph L., Harry HOIJER i Alan R. BEALS. 1977. *An Introduction to Anthropology*. Fifth Edition. New York: Macmillan.
- BELAJ, Vitomir. 1980. »Profesoru Branimiru Brataniću za 70. godišnjicu«. *Etnološka tribina*, vol. 10/3:95-101.
- BELAJ, Vitomir. 1986. »Uz kartiranje podataka o običajima uz uskršnje poklade koje sadrži grada prikupljena za Etnološki atlas Jugoslavije«. *Narodna umjetnost*, vol. 23/1:119-123.
- BELAJ, Vitomir. 1989. »Plaidoyer za etnologiju kao historijsku znanost o etničkim skupinama«. *Studia ethnologica*, vol. 1/1:9-17.
- BERISHAJ, Anton. 1997. *Promjene porodice u Malësjii*. Doktorska disertacija, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- BERNATZIK, Hugo Adolf. 1930. *Albanien — das Land der Schkipetaren*. Wien: Seidel.
- BERTOŠA, Miroslav. 1986. *Mletačka Istra u XVI. i XVII. stoljeću*. Knjiga druga: »Društvene strukture, populacija, gospodarstvo«. Biblioteka »Misao«. Pula: Istarska naklada.
- BIANCHI Ana Maria, Giovanni COLONNA, Bruno D'AGOSTINO, Francesco D'ANDRIA, Ettore M. DE JULIIS, Raffaele DE MARINIS, Venceslas KRUTA, Maurizio LANDOLFI i

- Francesco RONCALLI. 1988. *Italia. Omnium Terrarum Alumna. La Civiltà dei Veneti, Reti, Liguri, Celti, Piceni, Umbri, Latini, Campani e Iapigi*. Milano: Libri Scheiwiller.
- BLUMI, Isa. 2000. «Antonia Young, Women Who Become Men: Albanian Sworn Virgins», Oxford: Berg, 2000. 168 pp. (recenzija knjige). *Balkan Academic Book Review* 23/2000.
- BOEHM, Christopher. 1984. *Blood Revenge, The Anthropology of Feuding in Montenegro and other Tribal Societies*. Kansas: University Press of Kansas.
- BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja. 1996. «O mizoginim pričama». *Narodna umjetnost*, vol. 33/2:51-69.
- BOULDING, Elise. 1992. *The Underside of History (A View of Women Through Time)*. Newbury Park, London, New Delhi: Sage Publications.
- BRACEWELL, Wendy. 1990. «Žene kod Uskoka — književni likovi i stvarnost». *Senjski zbornik*, vol. 17:177-186.
- BRACEWELL, Wendy i Alex DRACE-FRANCIS. 1999. «South-Eastern Europe: History, Concepts and Boundaries». *Balkanologie*, vol. 3/2:47-66.
- BRATANIĆ, Branimir. 1959. «Etnološki atlas Jugoslavije». *Etnološki pregled*, vol. 1/1:9-18.
- BRATANIĆ, Branimir. 1979. «Ethnological Cartography and Atlases». *Europe as a Cultural Area*, World Anthropology Series. Paris & New York: The Hague, 95-122.
- BULLOUGH, Vern L. i BULLOUGH, Bonnie. 1993. *Cross Dressing, Sex and Gender*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BUSCHAN, Georg. 1922.—1926. *Illustrierte Völkerkunde*, Teil II. Stuttgart: Strecker und Schröder.
- ČABEJ, Ekrem. 1936. *Život i običaji Arbanasa, knjiga o Balkanu I*. Beograd.
- COLONNA, Giovanni. 1984. «I Dauni nel contesto storico e culturale dell' Italia». U *La civiltà dei Dauni nel quadro del mondo Italico. Atti del XIII Convegno di studi Etruschi e Italici; Manfredonia*, 21-27 Giugno 1980. Zbornik radova. Firenze.
- CONNELL, Robert W. 1987. *Gender and Power: Society, the Person, and Sexual Politics*. Stanford CA: Stanford University Press.
- 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, Istituto per l'Europa orientale, Roma.
- COZZI, Ernesto. 1912. «La donna albanese con speciale riguardo al diritto consuetudinario delle Montagne di Scutari». *Anthropos*, vol. 7/2:309-335.
- CRONIA, Arturo. 1942. *Italia e Croazia*. Roma: Reale Accademia d'Italia.
- ČAPO ŽMEGAČ, Jasna. 1996. «Pogled izvana: Hrvatska i model 'balkanske obitelji'». *Otium*, vol. 4/1-2:103-113.
- ČERNELIĆ, Milana. 1997. «Uvod u raspravu o etnološkoj kartografiji. Poticaj za istraživanje na primjeru teme o godišnjim vatrama». *Studia ethnologica Croatica*, vol. 9/1:15.
- ČOP MARLET, Mara. 1840. *Südslawische Frauen. Auf höhen und Tiefen der Balkanländer*. Budapest: Carl Grill.
- ČORALIĆ, Lovorka. 2008. «Albanski prognanik, Zmajevićev pouzdanik — zadarski svećenik Marko Delvesi (XVIII. st.)». *Croatica Christiana Periodica*, vol. 32/62:21-28.
- DEAN, Carolyn. 1994. «The Productive Hypothesis: Foucault, Gender and the History of Sexuality». *History and Theory*, vol. 33/3:271-296.

- DEGRAND, Alexandre Théodore (Jules). 1901. *Souvenirs de la Haute-Albanie*. Paris: H. Welter.
- DEKER, Rudolf M. i Lotte C. VAN DE POL. 1989. *The Tradition of Female Transvestism in Early Modern Europe*. New York: St. Martin's Press.
- DEMICK, Barbara. 1997. 'Tradition of the Albanian Virgin Lives On'. *Illyria*, May 31-June 2: 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. New York: New York University Press, 197-203.
- 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.
- DJAJIĆ HORVÁTH, Aleksandra. 2003a. 'A Tangle of Multiple Transgressions: The Western Gaze and the Tobelija (Balkan Sworn-Virgin-Cross-Dressers) in the 19th and 20th Centuries'. *Anthropology Matters Journal*, vol. 5/2.
- DUBY, Georg i Michelle PERROT. 1990. *Storia delle donne*, Vol. 1 (Antichità), Vol. 2 (Il Medioevo), Editori Laterza. Roma.
- DUČIĆ, Stevan. 1931. 'Život i običaji plemena Kuča'. U *Srpski etnografski zbornik*, knj. 48; *Život i običaji narodni*, knj. 20. Beograd: Srpska kraljevska akademija. [Iz Erdeljanovićeve predgovora ovome djelu doznajemo da je Dučić svoj rukopis predao još god. 1912. uredništvu *Srpskog etnografskog zbornika* pa ovu godinu treba uzeti kao godinu utvrđenja Dučićevih slučajeva.]
- DURHAM, Mary Edith. 1985. *High Albania*. London: Virago Press (1. izdanje 1909.).
- DURHAM, Mary Edith. 1928. *Some Tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans*. London: George Allen & Unwin Ltd. [London, 1909.]
- ĐAKOVIĆ, Branko. 1999. 'Etnografska baza podataka i etnološka kartografija'. *Etnološka istraživanja*, vol. 6:329-344.
- ĐAKOVIĆ, Branko. 2011. *Igre oko vatre. Prilog etnološkim istraživanjima o vatri*. Samobor: Meridijani.
- ĐEČOVI, Štjefen Konstantin/Gječovi, Shtjefën Konstantin. 1986. *Kanon Leke Dukadinija/Kanuni i Lekë Dukagjinit*, skupio i kodificirao Štjefen Konstantin Đečovi. Zagreb: Stvarnost.
- ĐORĐEVIĆ, Tihomir. 1941. *Deca u verovanju i običajima našeg naroda*, Biblioteka Centralnog higijenskog zavoda, broj 46, IX, Beograd: Centralni higijenski zavod.
- ĐORĐEVIĆ, Tihomir. 1984. 'Celibat'. *Naš narodni život 1*. Beograd: Prosveta [prvi put objavljeno 1923. u Beogradu, *Srpski književni glasnik*, a kasnije i u drugom svesku niza *Naš narodni život*, Beograd 1930.], 129-142.
- ĐORĐEVIĆ, Tihomir. 1984. 'Zavetovane devojke kod Arbanasa'. *Naš narodni život 2*. Beograd: Prosveta [prvi put objavljeno 1930. godine u *Sveslavenskom zborniku*, Zagreb 1930., a u Beogradu 1932. u šestom svesku niza *Naš narodni život*], 276-278.
- ĐORĐEVIĆ, Tihomir. 1984. 'Još nekoliko turbeta i legende o njima'. *Naš narodni život 3*. Beograd: Prosveta [prvi put objavljeno u Beogradu 1934. u desetom svesku niza *Naš narodni život*].
- ĐURDEV, Branislav. 1981. 'Neki istorijsko-metodološki problemi pri upotrebi etnografskog materijala u ispitivanju naših plemena'. U *Predmet i metod izučavanja patrijarhalnih za-*

- jednica u Jugoslaviji, Radovi sa skupa u Titogradu*, 23. i 24. XI. 1978. Titograd: Crnogorska akademija nauka i umjetnosti, 109-122.
- DURIČIĆ, Milutin R. 1975. »Arbanaška zakletva — Beja«. U *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, knjiga 46. Zagreb: JAZU, 5-144.
- ELIADE, Mircea. 1970. *Mit i zbilja*. Zagreb: Matica hrvatska.
- ERDELJANOVIĆ, Jovan. 1907. »Kući, pleme u Crnoj Gori«. U *Srpski etnografski zbornik*, knj. 8; *Naselja i poreklo stanovništva*, knj. 4; *Rasprave i građa*, knj. 4. Beograd: Srpska kraljevska akademija.
- FELDMAN, Andrea. 2004. »Posljednjih dvije tisuće godina: povijest žena — ženska povijest — kulturna povijest«. U *Žene u Hrvatskoj — ženska i kulturna povijest*, ur. Andrea Feldman. Zagreb: Institut »Vlado Gotovac«, Ženska infoteka, 9-19.
- FILIPOVIĆ, Milenko S. 1958. *Has pod Paštrikom*. Naučno društvo NR Bosne i Hercegovine, Djela, knjiga XIII, Balkanološki institut, 2, Sarajevo: Sarajevski grafički zavod.
- FILIPOVIĆ, Milenko S. 1961. »Žene kao narodni vladari kod nekih balkanskih naroda«. U *Godišnjak Balkanološkog instituta II*, Sarajevo: Balkanološki institut, 139-155.
- FILIPOVIĆ, Milenko. 1962. *Enciklopedija Jugoslavije*, sv. 5, str. 438. Zagreb: JLZ.
- FILIPOVIĆ, Milenko. 1963. »Lepenica, Priroda, Stanovništvo, Privreda i Zdravlje«. U *Posebna izdanja, knj. III*, Sarajevo: Naučno društvo SR Bosne i Hercegovine.
- FILIPOVIĆ, Milenko. 1965. *Enciklopedija Jugoslavije*, sv. 6, str. 512. Zagreb: JLZ.
- FRANGEŠ, Ivan. 1971. »Šimunović, Dinko (enciklopedijska natuknica)«. *Enciklopedija Jugoslavije*, sv. 8, str. 248. Zagreb: JLZ.
- GARBER, Marjorie. 1992. *Vested Interests (Cross-dressing and Cultural Anxiety)*. New York and London: Routledge.
- GAVAZZI, Milovan. 1942. »Enciklopedijska natuknica — Crna Gora (Antropološki i etnografski pregled)«, *Hrvatska enciklopedija*, sv. 4, Zagreb: Naklada Hrvatskog izdavačkog bibliografskog zavoda, 116-121.
- GAVAZZI, Milovan. 1978. *Vrela i sudbine narodnih tradicija*. Zagreb: Liber.
- GAVRILOVIĆ, Ljiljana. 1983. »Tobelije — zavet kao osnov sticanja pravne i poslovne sposobnosti«. U *Glasnik Etnografskog muzeja*, knjiga 47, Beograd: Etnografski muzej, 67-80.
- GIORDANO, Christian. 1996. »Pravna država i kulturne norme. Antropološka interpretacija političkih fenomena u Sredozemnim društvima« (prevela D. Rihtman-Auguštin). *Etnološka tribina*, vol. 26/19:43-59.
- 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.
- GOPČEVIĆ, Spiridon. 1881. *Oberalbanien und seine Liga*. Leipzig: Duncker und Humblot.
- GORDON, Jan i Cora J. GORDON. 1927. *Two Vagabonds in Albania*. New York: Dodd, Mead; London: John Lane, The Bodley Head.
- GRANT DE PAUW, Linda. 1998. *Battle Cries and Lullabies. Women in War from Prehistory to the Present*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- GRÉMAUX, René. 1992. »Franciscan Friars and the Sworn Virgins of the North Albanian Tribes«. *Religion, State and Society*, vol. 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. New York: Zone Books, 241-281.
- GROSS, Mirjana. 1993. »Nevidljive žene«. *Erasmus*, 3:56-65.
- GROSS, Mirjana. 1996. *Suvremena historiografija. Korigeni, postignuća, traganja*. Zagreb: Novi Liber.
- GUŠIĆ, Marijana. 1930. »Etnografski prikaz Pive i Drobnjaka«. *Narodna starina*, vol. 9/22:191-205.
- GUŠIĆ, Marijana. 1958. »Ostajnica-tombelija-virdžina kao društvena pojava«. U *Treći kongres folklorista Jugoslavije* (održanog od 1. do 9. IX. 1956. u Crnoj Gori), Cetinje: Savez udruženja folklorista Jugoslavije, 55-64.
- GUŠIĆ, Marijana. 1974. »Pravni položaj ostajnice-virdžineše u stočarskom društvu regije Dinarida«. U *Određbe 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, Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti, 269-297.
- HABERLANDT, Arthur. 1917. *Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Volkskunde von Montenegro, Albanien und Serbien*, Wien: Gerold. (Zeitschrift für österreichische Volkskunde / Ergänzungsband, 12)
- 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.
- HASLUCK, Margaret. 1954. *The Unwritten Law in Albania*, ur. J. H. Hutton. Cambridge: Cambridge University Press.
- HECKEL, Waldemar. 1983./1984. »Kynnane the Illyrian«. *Rivista storica di antichità*, 193-200.
- HERDT, Gilbert. 1994. »Preface«. U *Third Sex, Third Gender — Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. ur. Gilbert Herdt. New York: Zone Books.
- HILFERDING, Alexander. 1907. *Narod*, br. 17.
- HULTKRANTZ, Åke. 1967. »Historical Approaches in American Ethnology«. *Ethnologia Europaea*, vol. 1/2:96-117.
- JEZERNIK, Božidar. 2007. *Divlja Evropa. Balkan u očima putnika sa Zapada*. Beograd: Biblioteka XX. vek.
- JOVANOVIĆ-BATUT, Milan. 1885. »Čudna prilika. S moga puta po Crnoj Gori«. *Branik*, 12.-24. XII.
- JOVIĆEVIĆ, Andrija. 1921. »Plavsko-gusinjska oblast. Polimlje, Velika i šekukar«. *Srpski etnografski zbornik*, knj. 21; *Naselja srpskih zemalja*, knj. 1., Beograd: Srpska kraljevska akademija.
- JOVIĆEVIĆ, Andrija. 1923. »Malesija«. *Srpski etnografski zbornik*, knj. 27, Beograd: Srpska kraljevska akademija, 1923.; *Naselja i poreklo stanovništva*, knj. 15. Prvo odeljenje. Uredio Jovan Cvijić.
- KASER, Karl. 1992. »The Origins of Balkan Patriarchy«. *Modern Greek Studies Yearbook*, vol. 8:1-39.
- KASER, Karl. 1994. »Die Mannfrau in den patriarchalen Gesellschaften des Balkans und der Mythos vom Matriarchat«. *L'Homme*, Zeitschrift für *feministische* Geschichtswissenschaft, vol. 5/1:59-77.

- KORADE, Mijo. 1982. »Misionar i kulturni radnik isusovac Vinko Basile (1811—1882)«. *Vrela i prinosi*, 13:106-154.
- KORADE, Mijo. 1983. »Izvjestaji isusovačkih misionara iz XIX. st. o istočnoj Hercegovini«. *Vrela i prinosi*, 14:118-154.
- KRSTIĆ, Đurica. 1979. »Pravni običaji kod Kuća«. *Posebna izdanja Balkanološkog instituta*, 7. Beograd: SANU.
- KRSTIĆ, Krno. 1988. *Doseljenje Arbanasa u Zadar* (Izdanja Mjesne zajednice Arbanasi, knj. 3). Zadar: Mjesna zajednica Arbanasi.
- KULIŠIĆ, Špiro. 1958. »Matrilokalni brak i materinska filijacija u narodnim običajima Bosne, Hercegovine i Dalmacije«. *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu*, Etnologija, nova serija, svezak XIII:51-74.
- KULIŠIĆ, Špiro. 1963. *Tragovi arhaične rodovske organizacije i pitanje balkansko-slovenske simbioze*. Biblioteka Etnološkog društva Jugoslavije, broj 5, Beograd.
- KULIŠIĆ, Špiro. 1966. »Neke kavkasko-balkanske kulturne podudarnosti«. *Godišnjak IV*, Sarajevo, knj. 2:117-149.
- KULIŠIĆ, Špiro. 1980. *O etnogenezi Crnogoraca*. Titograd: Pobjeda.
- LITTLEWOOD, Roland i Antonia YOUNG. 2005. The Third Sex in Albania: An Ethnographic Note. U *Changing Sex And Bending Gender*, ur. Alison Shaw i Shirley Ardener. New York — Oxford: Berghahn Books, 74-84.
- MAGLI, Ida. 1978. *Matriarcato e potere delle donne*. Milano: Feltrinelli.
- MARKOVIĆ, Mirko. 1981. »Plemensko društvo i kultura dinarskih stočara«. U *Predmet i metoda izučavanja patrijarhalnih zajednica u Jugoslaviji*, Radovi s naučnog skupa Titograd 1978., knjiga 7. Titograd: Crnogorska akademija nauka i umjetnosti, 247-256.
- MEDAKOVIĆ, Milorad. 1860. *Život i običaji Crnogoraca*. Novi Sad: Nikola Pašić.
- MIHAČEVIĆ, Lovro. 1911. *Po Albaniji. Dojmovi s puta*. Zagreb: Matica hrvatska.
- MILATOVIĆ, Petar. 1985. »Tobelija: Običaj koji prkosi prirodi«. *Politikin zabavnik*, 29:14-15.
- MILTON, Kay. 1979. »Male Bias in Anthropology«. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 14/1:40-54.
- MILJANOV, Marko. 1901. *Primjeri čojstva i junaštva*. Beograd.
- MURDOCK, George Peter. 1967. »Ethnographic Atlas. A Summary«. *Ethnology*, vol. 6/2.
- MURDOCK, George Peter. 1967a. *Social Structure*. Canada LTD, Toronto: Collier-Macmillan.
- NEWMAN, Bernard. 1936. *Albanian Backdoor*. London: Jenkins.
- NIKOLETIĆ, Dragana. 2011. »Posljednja virdžina«. *National Geographic Hrvatska*, srpanj: 102-109.
- NIXON, Lucia. 1994. »Gender Bias in Archaeology«. U *Women in Ancient Societies*, ur. Léonie J. Archer, Susan Fischler i Maria Wyke. New York: Routledge: 1-24.
- NOPCSA, Franz. 1907. *Das katholische Nordalbanien, eine Skizze*. Wien: Commission bei Gerold und Co.
- ORAOVAC, Tomo. 1940. *Znamenite Crnogorke*. Zemun: Štampa »Jugoslavija«.
- ORTNER, Sherry B. 1996. *Making Gender. The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press.
- PAVIĆEVIĆ, Mićun. 1930. »Crnogorke u pričama i anegdotama«. *Letopis Matice srpske*, knj. 325, sv. 1-3.
- POLIĆ, Rajka. 1986. »Povijesni sukob mitova o ženskoj emancipaciji«. *Žena*, vol. 44/6:73-88.

- POLIĆ, Rajka. 2005. »Konstruiranje prapovijesti u patrijarhalnom ključu«. U *Filozofija i rod*, ur. Gordana Bosanac, Hrvoje Jurić i Jasenka Kodrnja. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 157-173.
- PPOVIĆ, Ivan. 1954. *Neki gentilni i njima srodni termini kod Crnogoraca i Arbanasa*. Naučno društvo Bosne i Hercegovine, Radovi — II, Odjeljenje istorisko-filoloških nauka, knjiga I, Sarajevo.
- POTKONJAK, Sanja. 2002. »Virgine«. *An Anthropological View on Crossdressed and Transgendered Behavior in the Balkans*. A thesis submitted to the Program on Gender and Culture in partial fulfillment of the degree of Master of Arts, June 2002. Budapest, Central European University.
- RAMET, Sabrina Petra, ur. 1996. *Gender Reversals and Gender Cultures. Anthropological and Historical Perspectives*. London: Psychology Press.
- RAŠOVIĆ, Renata. 2010. »Žena koje nema«. *Obzor — prilog Večernjeg lista*, subota, 3. srpnja, br. 350:42-46.
- RIBARIĆ, Josip. 1992. *Narodne pjesme Ćićarije* (priredila Tanja Perić-Polonijo). Pazin: Istarsko književno društvo »Juraj Dobrila«.
- RIHTMAN-AUGUŠTIN, Dunja. 1982. »O ženskoj subkulturi u slavonskoj zadruzi«. *Žena u seoskoj kulturi Panonije, Ethnographia Pannonica, Etnološka tribina posebno izdanje*, Zagreb.
- RIHTMAN-AUGUŠTIN, Dunja. 1987. »Patriarchalismus heute«. U *Die Stellung der Frau auf dem Balkan* (Beiträge zur Tagung, 3.-7. September 1985., Berlin), ur. Norbert Reiter. Berlin: Osteuropa-Institut, Wiesbaden.
- SCHIPPERS, Thomas K. 2006. »Cultures in Space: Some Reflections on the Mediterranean and the Baltic in a Comparative Anthropological Perspective«. U *Acta Historica Universitatis Klaipedensis*, Vol. XII, Studia Anthropologica, I, *Defining Region: Socio-cultural Anthropology and Interdisciplinary Perspectives*, Part 1, ur. Vytis Čiubrinkas i Rimantas Sliužinskas. Klaipėda: Institute of Baltic Sea Region History and Archaeology, Klaipėda University.
- SCHNEEWEIS, Edmund. 1935. *Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten*. Celje: Družba sv. Mahorja.
- 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*, vol. 14/2:47-64.
- SCOTT, Joan Wallach. 1986. »Gender: A Useful Category of Historical Analysis«. *American Historical Review*, vol. 91/5:1053-1075.
- SIEBERTZ, Paul. 1910. *Albanien und die Albanesen*. Wien: k. u. k. Hof Verlag und Universitätsbuchhandlung in Wien.
- SKLEVICKY, Lydia. 1996. *Konji, žene, ratovi* (odabrala i priredila D. Rihtman Auguštin). 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.
- STANKOVIĆ, Todor. 1910. *Putne beleške po Staroj Srbiji (1871—1898)* (izdanje potpomognuto iz književnog fonda Ilije M. Kolarca). Beograd.

- STEIN ERLICH, Vera. 1971. *Jugoslavenska porodica u transformaciji (Studija u tri stotine sela)*. Zagreb: Liber.
- STEINMETZ, Karl August Rudolf. 1905. *Ein Vorstosz in die Nordalbenischen Alpen*. Wien und Leipzig: Hartleben.
- STIPČEVIĆ, Aleksandar. 1989. *Iliri*. Zagreb: Školska knjiga.
- STIPČEVIĆ, Aleksandar. 2011. *Tradicijska kultura zadarskih Arbanasa*. Zagreb: Ibis grafika.
- STOJANOVIĆ, Petar. 1976. »Zavjetovane djevojke — tobelije u običajnom pravu Crne Gore i Sjeverne Albanije«. *Zbornik Pravnog fakulteta*, vol. 1/1:37-46.
- STRAUSS, Julius. 1997. »The virgins who live like men«. *Albanian Observer*, vol. III/2:34.
- SUGARMAN, Jane C. 1997. *Engendering Song (Singing and Subjectivity at Prespa Albanian Weddings)*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- SUIĆ, Mate. 1962—1963. »Iz mediteranske baštine jadranskih Ilira«. *Radovi Filozofskog fakulteta u Zadru*, vol. 4/4.
- ŠARČEVIĆ, Predrag. 1999. »Tobelija: Female-to-male Cross Gender Role in the 19th and 20th Century Balkans«. U *Between the Archives and the Field: Dialogue on Historical Anthropology of the Balkans*, ur. Miroslav Jovanović, Karl Kaser i Slobodan Naumović. Beograd-Graz.
- 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.
- ŠIMUNOVIĆ, Dinko. 1926. »Momak djevojka«. Drama u četiri čina, *Vijenac*, Zagreb: Matica hrvatska, 406-419.
- TARIFA, Fatos. 2007. »Balkan Societies of 'Social Men': Transcending Gender Boundaries«. *Societies Without Borders*, vol. 2/1:75-92.
- TODOROVA, Maria. 2004. »Introduction: Learning Memory, Remembering Identity«. U *Balkan Identities. Nation and Memory*, ur. Maria Todorova. London: Hurst and Company.
- TODOROVA, Maria. 2006. *Imaginarni Balkan*. Beograd: Biblioteka XX. vek.
- TOMAŠIĆ, Dinko. 1993. »Plemenska kultura i njeni današnji ostaci«. *Društvena istraživanja*, vol. 2/6:887-1075.
- Upitnica III, Centar za pripremu atlasa, Komisija za etnološki atlas, Etnološko društvo Jugoslavije, Filozofski fakultet, Etnološki zavod, Zagreb, 1966., tema 113/6 i 7, str. 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*, vol. 2/1:77-96.
- VINCE PALLUA, Jelka. 1994. »Razmišljanja i dileme na marginama etnoloških karata — kriza etnologije?«. *Studia ethnologica Croatica*, vol. 6/1:9-17.
- VINCE PALLUA, Jelka. 1996. »Introducing the Second Wife. A Matrimonial Aid in Cases of a Childless Marriage«. *International Journal of Anthropology*, vol. 11/1:35-40
- VINCE PALLUA, Jelka. 1998./1999. »Amazonke iz Istre — na tragu istarskih, u muško preobučenih žena«. *Studia ethnologica Croatica*, vol. 10-11/1:133-152.

- VINCE PALLUA, Jelka. 2000. *Pojava virdžine, zavjetovane djevojke, u predajnoj kulturi balkanskih naroda*. Doktorska disertacija, Zagreb, lipanj.
- VINCE PALLUA, Jelka. 2001. »Virdžina, zavjetovana djevojka«. *Kruh i ruže*, 15:44-53.
- VINCE PALLUA, Jelka. 2007. »Endemsko prema etnokartografskom: nova razmišljanja na marginama etnoloških karata (primjer virdžina, zavjetovanih djevojaka)«. *Studia ethnologica Croatica*, vol. 19/1:17-43.
- VINCE PALLUA, Jelka. 2012. »Some Theoretical and Methodological Insights into the Jigsaw Puzzle of Ethnocartography«. *Acta Ethnographica Hungarica*, vol. 57/1:33-40.
- VLADOVIĆ RELJA, Josip. 1968. *Nita*. Drama u četiri čina. Kruševac: Bagdala.
- VLAHOVIĆ, Petar. 1974. *Narodi i etničke zajednice sveta*, natuknica Iliri, Biblioteka Čovek i reč. Beograd: Vuk Karadžić.
- VLAHOVIĆ, Petar. 1986. »Plemena u crnogorskim brdima«. *Etnološki pregled*, 22:13-22.
- VUKANOVIĆ, Tatimir P. 1961. »Virdžine«. *Glasnik Muzeja Kosova i Metohije*, br. 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.
- WHITAKER, Ian. 1981. »A Sack for Carrying Things»: The Traditional Role of Women in Northern Albanian Society. *Anthropological Quarterly*, vol. 54/3: 146-156.
- WILKES, John. 2001. *Iliri*. Split: Laus.
- WOLFF, Larry. 1994. *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press.
- YANKOV, Danail i Sophia GREIFF. 2013. *Sworn Virgins* (fotografije Pepa Hristova). Heidelberg: Kehrer Verlag.
- YOUNG, Antonia. 1995. The Sworn Virgins. *Cosmopolitan*, December, 44-48.
- YOUNG, Antonia. 2000. *Women who Become Men. Albanian Sworn Virgins*. Oxford — New York: Berg.
- YOUNG, Antonia i Larenda TWIGG. 2009. »Sworn Virgins' as Enhancers of Albanian Patriarchal Society in Contrast to Emerging Roles for Albanian Women«. *Etnološka tribina*, vol. 39/32:117-134.
- ZEMON DAVIS, Natalie. 1975.—1976. »Women's History in Transition: The European Case«. *Feminist Studies*, 3/3:83-103.
- ZEMON DAVIS, Natalie. 1978. »Women on Top: Symbolic Sexual Inversion and Political Disorder in Early Modern Europe«. U *The Reversible World*, ur. Barbara A. Babcock. Ithaca-London: Cornell University Press, 147-190.

Mrežni izvori:

- BILEFSKY, Dan. (Objavljeno 25. lipnja 2008.). »Albanian Custom Fades: Woman as Family Man«, http://www.nytimes.com/2008/06/25/world/europe/25virgins.html?pagewanted=all&_r=0
- CELLI, Arben. 2013. Reuters, Albanija. <http://berita.plasa.msn.com/diana-rakipi-sang-burmesha?page=3#image=6>
- Crnogorska Brda (http://hr.wikipedia.org/wiki/Crnogorska_Brda)
- GAVAZZI, Milovan (http://hr.wikipedia.org/wiki/Milovan_Gavazzi)

- GLACHANT, Pierre. (AFP Shkodra, Albania). (Objavljeno 3. lipnja 2009.). »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
- HRISTOVA, Pepa. (Fotografije snimljene 2008. i 2010.). Sworn-virgins (<http://www.pepahristova.com/sworn-virgins/16/>)
- LABOVIĆ, Milutin. 2005. (Objavljeno 27. ožujka 2005.). »Stanica Marinković, virdžina iz Zatona kod Bijelog Polja: Stanica, sine, hajdemo u drva!« Gay Serbia, Serbian lgbt community, <http://www.gay-serbia.com/press/2005/05-04-02-pobjeda-stanica-sine-hajdemo-u-drva/index.jsp>
- LANCHIN, Mike. (Objavljeno 2008.). »Last of Albania's 'sworn virgins'«. BBC News, Kruje, Albania, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/7682240.stm>
- MARINOVIĆ, Milica. (Objavljeno 9. veljače 2013.) Transkript s trominutnog filma. <http://balkans.aljazeera.net/vijesti/posljednja-crnogorska-virdzina>
- NIKOLETIĆ, Dragana. 2007. Virdžina — treći pol. <http://www.vojvodinacafe.rs/forum/drustvo-okolo-nas/virdzina-treci-pol-5155/>
- Nora of Kelmendi (http://en.wikipedia.org/wiki/Nora_of_Kelmendi)
- PATERNITI, Michael. (Objavljeno u ožujku 2014.). The Mountains Where Women Live as Men, http://www.gq.com/news-politics/newsmakers/201403/burnshesha-albanian-women-living-as-men?mbid=social_twitter_gqmagazine
- POTTER, Melissa. (Ožujak 2014.). <http://www.likeothergirlsdo.com/trailer/>
- PUSTINA, Hector. (Objavljeno 2008.). »Albanian tradition of 'sworn virgins' dying out«, <http://www.nbcnews.com/id/27038980/#.Uqs9cCfFpUY>
- QUILLARD, Marion. (Objavljeno 13. siječnja 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/>
- SMITHSON, Aline. 2013. (Objavljeno 12. rujna 2013.). »Jill Peters: Sworn Virgins of Albania and The Third Gender«, <http://lenscratch.com/2013/09/jill-peters/>
- SVIRČIĆ, Jelena. (Objavljeno 17. 4. 2008.). »Svijeća im se utrnula«, H-alter, <http://www.h-alter.org/vijesti/europa-regija/svijeca-im-se-utrnula>
- YOUNG, Antonia. (Objavljeno 31. ožujka 2007.). »The Men of the House«. *The Guardian*, <http://www.theguardian.com/world/2007/mar/31/gender.kosovo>



← Prokletije, planinski lanac u sjevernoj Albaniji, istočnoj Crnoj Gori i zapadnom Kosovu

Sažetak

Knjiga *Zagonetka virdžine. Etnološka i kulturnoantropološka studija* otkriva drukčiji svijet od svakodnevice koju danas živimo. Njome uranjamo u kozmos u kojem vladaju drugačije zakonitosti, a vrijeme teče mnogo sporije. Drugost se ogleda i u tome što je posvećena endemskoj pojavi u dinarskom području zapadnoga Balkana, široj javnosti poznatoj tek u novije vrijeme. Riječ je o nadasve intrigantnoj običajno-pravnoj instituciji virdžine, jedinstvenoj ne samo u europskim nego i u svjetskim razmjerima, pojavi da se djevojke, ako je nužno zbog manjka odrasle muške osobe potrebne za opstanak organiziranog roda, odriču bračnoga života zavjetujući sa 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 i imaju gotovo sva njihova javna prava u izrazito patrijarhalnom društvu. Uklapanjem u takve niše potreba obitelji i društva postaju posebno prihvaćene i cijenjene. Zanimljivosti pojave virdžina pridonosi i činjenica da je prisutna i danas — posebno u sjevernoj Albaniji, ali i u Crnoj Gori. Tako je moguće u knjizi pratiti virdžine kroz vremenski presjek dulji od stoljeća i pol sve do naših dana.

Uvodno poglavlje, *Tragom virdžina*, već naslovom pokazuje da je valjalo krenuti na istraživačko putovanje u potrazi za virdžinama — kako kroz vrijeme tako i kroz prostor. Moje zanimanje za tu temu potaknuo je ali i omogućio takvu potragu golem arhivski izvor koji mi je stajao na raspolaganju na nekadašnjem dvadesetogodišnjem radnom mjestu — Odsjeku za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Riječ je o više od milijun i pol listića s odgovorima na pitanja iz četiriju svezaka upitnica sabranih šezdesetih i sedamdesetih godina prošloga stoljeća na oko 3000 lokaliteta za *Etnološki atlas Jugoslavije*. Dio je to zajedničkoga projekta *Etnološkog atlasa Europe i susjednih zemalja* (prednje Azije i sjeverne Afrike). U okviru čak 157 tematskih cjelina s razgranatim potpitanjima zaintrigiralo me ono o virdžinama koje etnološka znanost nije zabilježila na prostoru Hrvatske. A možda je ta potraga počela na neki način mnogo prije — na balkonu roditeljskog stana gdje sam se već kao djevojčica pitala zašto izlazak žene iz kućice — barometra označuje kišno, ružno vrijeme, a muškarčev izlazak lijepo, sunčano. Godinama poslije kao jednim od nekoliko svojih osnovnih znanstvenih područja počela sam se baviti položajem žena u društvu, osobito u tradicijskoj kulturi. Ova knjiga ulazi u taj tematski krug s osnovnim pitanjem: što to može navesti žensko biće da promijeni svoj najdublje ukorijenjen aspekt identiteta, podređujući ga imperativu opstanka zajednice te da vanjskim atributima prestane biti žena i sim-

bolički postane *social male*? Koje su to društveno-povijesne okolnosti i životne prilike bile plodno tlo za nastanak takve institucije? Što su, tko su uopće virdžine?

Drugo poglavlje, *Rasprostranjenost pojave*, temelji se s jedne strane na upitničkoj građi *Etnološkoga atlasa*, a s druge na pisanim izvorima pedesetak autora od 1860. do 2014. godine, na hrvatskom, srpskom, albanskom, engleskom, njemačkom i talijanskom jeziku. U tom poglavlju nalaze se dvije etnološke karte: prva je sačinjena na temelju upitničke građe, a druga temeljem primjera iz pisanih izvora što zajedno čini opsežan korpus od gotovo 300 potvrda o virdžinama. Te dvije karte, a druga osobito, poslužile su u kasnijim poglavljima za komparaciju i interpretaciju slike u prostoru, no na drugačiji način nego što je uobičajeno etnološkoj kartografiji, metodološkom sredstvu u povijesno usmjerenoj etnologiji. U potpoglavlju »Amazonke« iz Istre terenskim se istraživanjem propituje vjerodostojnost upitničkog navoda o virdžini u Istri. Usprkos nizu jednakih atributa pokazalo se da je navođenje svjedočanstva o virdžini na tom najzapadnijem području Hrvatske (koje je tijekom stoljeća bilo određite mnogih dinarskih seoba) bilo neosnovano. Prostorne ali i vremenske koordinate proširuju se potom u posljednja dva potpoglavlja pri pokušaju otkrivanja virdžina na Apeninskom poluotoku kod Albanaca prebjeglih pred Osmanlijama, a zatim i kod Ilira.

U poglavlju *Raznoliko lice virdžine* susrećemo se s raznolikošću koje nudi pojava virdžine, ali i s različitim stupnjem identifikacije virdžina s muškom ulogom. Upoznaje-mo se s aspektima koji tu pojavu određuju na više načina: nazivljem, motivima, odnosom okoline, različitim stupnjevima u preodijevanju u muško, glazbom — jednom od najomiljenijih aktivnosti virdžina, udajom, zavjetom te poslovima i aktivnostima kojima se bave.

Slijedi četvrto, glavno i najduže poglavlje — *Zagonetka virdžine*. U njemu se taj fenomen promatra iz povijesne perspektive kako bi se utvrdili uzroci i vrijeme njegova nastanka. Uz kritički sud o prinosima različitih autora postupno se dolazi do vlastite interpretacije. Nakon uvodne riječi u sljedeća se tri potpoglavlja raspravlja o dvama najčešćim, oprečnim putovima — stranputicama pri pokušaju razumijevanja pojave virdžine na temelju pojednostavljenih, pa i mitskih analitičkih binarnih kategorija: 1) povijesno nikad dokazanog matrijarhata (u kojemu bi virdžina bila društveni relik, prasluka nekadašnjeg drukčijeg položaja žene u okviru pretpostavljenog razvoja obitelji) ili 2) stereotipne pojednostavljene vizije jedinstvenog balkanskog tipa patrijarhata. U istraživački ključnom potpoglavlju, *Prema rješenju drugim putem*, podijeljenom u četiri cjeline, pokazuje se da se znanstveno tumačenje te pojave ne može svesti na odabir između jedne od dviju pojmovnih opozicija jer je uvjetovan unaprijed određenim istraživačkim modelom, a u slučaju prvoga i teorijsko-etnološkim smjernicama jednolinijskog evolucionizma. U tom se poglavlju analiziraju kulturne, društvene, ekonomske i povijesne premise koje su iznjedrile virdžinu kao svjetski jedinstvenu pojavu. Govori se o krvnoj osveti koja, kao i virdžina, ispravlja narušenu društvenu ravnotežu, o običajnom pravu i imperativu želje za muškim potomstvom u koji se virdžina vrlo dobro uklapa. Analizira se specifičan tip plemenskoga balkanskog patrijarhalizma, no u raspravu se komparativno uključuje i osobita starija plemenska organizacija. Utvrđuje se nuklearno područje rasprostranjenosti virdžine na tlu starije plemenske organizacije uz ukorijenjenost te pojave

u specifičnom plemenskom tipu balkanskoga patrijarhalizma sekundarnih (u vremenskom smislu) plemenskih organizacija nastalih nakon propasti nacionalnih feudalnih država pred osmanskim prodorom. Potpoglavlje *Temelj ili vrh ledenog brijega?*, nakon postavljenih premisa u prethodnim trima potpoglavljima, daje izravan odgovor na zagovetku iz naslova knjige. Četvrto se poglavlje zaključuje razrješenjem još jedne zagovetke dužom diskusijom o tzv. romantičnom i neoromantičnom tumačenju pojave virdžine. Ističe se da je romantični mit o matrijarhatu u srži sličan današnjoj neoromantično obojenoj zapadnjačkoj feminističkoj žudnji za tumačenjem pojave virdžine jer se u oba slučaja ideologiziranim osporavanjem vladajuće patrijarhalne ideologije nastoje u prvom redu uočiti elementi ženske samostalnosti, snage i emancipacije. U suvremenom zapadnjačkom svijetu preispitivanje tradicionalnih dihotomnih rodnih kategorija ulazi u područje individualnih sloboda, koje se u odnosu na virdžine neutemeljeno preslikavaju na bitno različitu sredinu u sklopu orijentalističkog mita o Balkanu kao kakvom periferiziranom i petrificiranom »alter egu« Europe. Odgovara se na pitanje što to Europa (putnici, misionari, diplomati, prirodoznanstvenici itd.) traži u krajevima »na rubu svijeta« na prijelazu iz 19. u 20. stoljeće, a što današnji »Zapad«. Zorno se, pa i na temelju uvida u svjedočenja današnjih virdžina, pokazuje da neoromantično tumačenje institucije virdžine dobiva oblik suvremenog mita i da je romantično samo površinski jer je tek drugo lice zapadnjačkog paternalizma, one iste superiorno doživljene civilizacijske misije prosvjetivanja egzotičnih »drugih« u još uvijek »infantilnom« stanju.

Posljednje, peto poglavlje, Etnogram — *kronološki niz svjedočanstava*, zamišljeno je kao kronološki strukturirana čitanka namijenjena zainteresiranim pojedincima. Brojevi na marginama u *Etnogramu* (koji korespondiraju s onima u *Popisu virdžina, lokaliteta i autora* te na *Etnološkoj karti 2*) upućuju čitatelja na pojedinačne slučajeve virdžina, nerijetko uz mogućnost praćenja njihovih životnih priča. Raznoliko lice virdžine, kako je simbolički naslovljeno treće poglavlje, ovdje se dodatno razotkriva brojnim fotografijama virdžina od 1907. godine do danas.

Valja naglasiti da je knjiga utemeljena na etnološkim, kulturnopovijesnim i kulturnoantropološkim istraživanjima pojave virdžine no da se u njoj, osim strogo zacrtanog znanstveno-akadenskog cilja, ne zanemaruje ni etički antropološki kodeks, etičnost prema vlastitosti iskustva druge kulture — »drugoga«. Ona je na tom tragu nastojala biti humanistički obol i priznanje »nevidljivicama iz povijesti«, ženama koje su je manje ili više samozatajno ili javno, premda neprimijećeno ili nezabilježeno, i same stvarale.

Summary

The Enigma of Sworn Virgins — Ethnological and Cultural Anthropological Study is a book that transports readers from everyday life to a world where different laws apply and time passes much more slowly. This otherness is also manifested in an intriguing phenomenon endemic to the Dinaric region of the western Balkans, hidden from public view until recent times: the traditional common law institution of sworn virgins unique not only in Europe but in the world. Sworn virgins are women who, in the absence of adult males needed to perpetuate family lineage, renounce marital life and take a vow of chastity, thereby becoming entitled to inherit both property and privileges in a patrilineal society. They dress and comb their hair like men, bear arms, go to war if required and participate in masculine public gatherings, behaving like men in every respect, with nearly all the rights afforded to men in a highly patriarchal society. By assuming such a role to meet the needs of the family and society, they gain special acceptance and respect. What is interesting about the phenomenon of sworn virgins is the fact that it exists to this day, particularly in northern Albania but also in Montenegro. In the book it is therefore possible to follow the phenomenon through a cross-section of time that spans more than a century and a half and includes the present.

The title of the introductory chapter, *In Search of Sworn Virgins*, refers to an investigative journey in time and space to find sworn virgins. My interest in this subject was sparked but also made possible by the comprehensive archival material in the Department of Ethnology and Cultural Anthropology at the Faculty of Philosophy, University of Zagreb, where I worked for twenty years. At my disposal were more than 1.5 million slips of paper with responses to four volumes of questionnaires collected during the 1960s and 1970s at approximately 3,000 locations for the compilation of *The Ethnological Atlas of Yugoslavia*, part of *The Ethnological Atlas of Europe and Neighbouring Countries* (Asia Minor and North Africa). Among the 157 thematic categories with sub-questions, I was particularly intrigued by those on sworn virgins, whom ethnological researchers had not recorded on the territory of Croatia. However, perhaps in a way this search began much earlier, on the balcony of my parents' apartment, where, even as a child I asked myself why the female figure came out of our little wooden weather house to indicate rain and bad weather, while the male figure came out when it was sunny and nice. Years later, I began studying the position of women in society, especially in traditional cultures, as one of my scientific fields of interest. This book asks what leads a woman to alter the most deeply rooted aspect of her identity, subordinating it to the imperative of the survival of the community, relinquish the exter-

nal attributes of being a woman and symbolically become a *social male*. What socio-historical circumstances and living conditions were conducive to the development of such an institution? Who and what are sworn virgins?

The second chapter, *The Geographical Distribution of the Phenomenon*, is based on material gleaned from questionnaires of the *Ethnological Atlas* as well as from testimonies about sworn virgins in reliable textual sources dated 1860 to 2014 by approximately fifty authors writing in the Croatian, Serbian, Albanian, English, German and Italian languages. The chapter also contains two ethnological maps: the first based on responses to questionnaires and the second according to written sources, which together confirm the existence of nearly 300 sworn virgins. These two maps, the second one in particular, were used in later chapters for comparisons and interpretations of the phenomenon, not as practiced in ethnographic cartography, a methodological means in historically oriented ethnology. In the section entitled »*Amazons*« from *Istria*, the credibility of a reference in a questionnaire on sworn virgins in Istria is investigated through fieldwork. Despite a number of identical attributes, it turned out that the reference to the testimony that there were sworn virgins in the westernmost part of Croatia (which over the centuries had been the destination of numerous Dinaric migrants) was unfounded. The territorial and temporal coordinates are expanded in the last two sections, in an attempt to discover sworn virgins among the Albanian population on the Apennine Peninsula who fled from the Ottomans, as well as among the Illyrians.

In the chapter entitled *The Many Faces of Sworn Virgins*, we encounter the diversity offered by the phenomenon of sworn virgins as well as the different levels of their identification with the male role. We become acquainted with aspects that define the phenomenon in numerous ways: names, motives, attitudes in their surroundings, various degrees of dressing like men, music — one of the sworn virgins' favorite activities, marriage, oath, business and other activities in which they engage.

The fourth chapter, *The Enigma of the Sworn Virgins*, is the central and longest chapter of the book, in which the phenomenon is viewed from a historical perspective in order to establish the causes and time of its origin. An independent interpretation is gradually reached through a critical assessment of contributions by various authors. After an introduction, the following three sections deal with the two most frequent and divergent approaches to trying to understand the phenomenon of sworn virgins on the basis of simplified and even mythical analytical binary categories: 1) a historically never proven matriarchy (in which the sworn virgin would be a social relict, a prototype of a formerly different status of women in the assumed development of the family) or 2) a stereotypical simplified vision of a unique Balkan type of patriarchy. In the key research section, *Toward the Solution by a Different Path*, divided into four sections, it is demonstrated that the scientific interpretations of the phenomenon cannot be reduced to the selection of one of two conceptually opposing views merely because it is stipulated by a predetermined research model and, in the case of the first, also by the theoretical-ethnological guidelines of unilinear evolutionism. This chapter analyzes the cultural, social, economic and historical premises that have given rise to the appearance of sworn virgins as a unique phenomenon in the world. It also deals with blood feuds, which, like

sworn virgins, correct social imbalances, common law and the imperative desire for male descendants, which sworn virgins satisfy very well. A specific type of Balkan tribal patriarchy is analyzed, including a comparison of a particular old form of tribal organization. The nuclear region of the territorial distribution of sworn virgins is determined in the area of ancient tribal organizations, with roots in a specific type of Balkan patriarchy of the secondary (in terms of time) tribal organizations established after the collapse of the national feudal states in the wake of Ottoman incursions. The section entitled *Base or Tip of the Iceberg?*, preceded by three sections with defined premises, solves the enigma referred to in the title of the book. The fourth chapter concludes with the solution of another enigma in a comprehensive discussion on the so-called romantic and neo-romantic interpretations of the sworn virgin phenomenon. The point is made that the romantic myth of a matriarchy is in essence similar to today's neo-romantically tinged feminist desire to interpret the phenomenon of sworn virgins, given that in both cases, by ideologically contesting the dominant patriarchal ideologies, they attempt to spot elements of feminine independence, power and emancipation. In the contemporary Western world, the re-examination of traditional dichotomous gender categories enters the area of individual freedoms, which are in relation to sworn virgins unfoundedly projected upon a significantly different milieu within the framework of the Orientalist myth of the Balkans as a kind of peripheral and petrified *alter ego* of Europe. The questions of what Europe (travelers, missionaries, diplomats, natural scientists etc.) was looking for in the regions at the end of the world in the late 19th and early 20th centuries, and what the West is seeking now are answered. It is vividly demonstrated, as evident from insights provided by the testimonies of today's sworn virgins, that the neo-romantic interpretation of the institution of sworn virgins is acquiring the form of a contemporary myth. It is romantic only on the surface as merely another face of Western paternalism, the same superiorly experienced civilizational mission of enlightening exotic «others» who are still considered to be in an «infantile» state.

The fifth and final chapter, *Ethnogram — A Chronological Series of Testimonies*, is conceived as a chronologically structured reader intended for more interested individuals. It provides detailed information about individual sworn virgins, including biographies in some instances. The numbers in the margins of the *Ethnogram* correspond to those on the *List of Sworn Virgins, Locations and Authors* and *Ethnological Map 2*. This chapter also contains numerous photographs of sworn virgins, taken from 1907 until the present.

This book is based on ethnological, cultural-historical and cultural-anthropological studies on the phenomenon of sworn virgins. In addition to the strictly defined scientific and academic objectives, due attention has been given to the anthropological code of ethics with regard to one's own experience of the culture of «the other». Therefore, this book should also be considered as a humanistic contribution to the recognition of the «invisible women in history» who have, with varied degree of self-abnegation, unnoticeably and without leaving any record, participated in creating history too.

Prevela: Mirjana Čepuh

Zusammenfassung

Das Buch *Das Rätsel der Mannfrau. Die ethnologische und kulturalanthropologische Studie* entdeckt eine Welt, die anders als unser heutiger Alltag ist. Mit diesem Buch tauchen wir in einen Kosmos ein, in dem ganz andere Regeln gelten und wo die Zeit viel langsamer vergeht. Die Verschiedenheit zeigt sich auch, weil das Buch dem endemischen Phänomen auf den dinarischen Gebieten des Westbalkans gewidmet ist, das erst seit kurzem der Öffentlichkeit bekannt wurde. Hier geht es um eine überaus intrigante gewohnheitsrechtliche Institution der Mannfrau, die nicht nur in Europa, sondern auch weltweit einzigartig ist. Das ist ein Phänomen wo die jungen Frauen, falls nötig, aufgrund des Mangels an erwachsenen Männern, die benötigt werden um einen organisierten Familienverband zu bewahren, auf das Eheleben verzichten und die Jungfräulichkeit geloben. Sie erben das materielle und geistliche Vermögen in einer patri-linearen Gesellschaft, kleiden sich und haben den gleichen Haarschnitt wie Männer, tragen Waffen, wenn nötig ziehen sie auch in den Krieg, nehmen an männlichen Versammlungen teil — im Allgemeinen, benehmen sie sich völlig wie Männer und haben alle öffentlichen Rechte in einer ausgesprochen patriarchalen Gesellschaft. Indem sie sich an solchen Nischen der Familien — und Gesellschaftsbedürfnisse anpassen, werden sie besonders akzeptiert und anerkannt. Die Tatsache, dass es die Mannfrauen noch heute gibt — besonders in Nordalbanien, aber auch in Montenegro, macht dieses Phänomen besonders interessant. Deswegen können wir im Buch die Schwurjungfrauen über mehr als anderthalb Jahrhunderte verfolgen, bis zum heutigen Tag.

Das Einleitungskapitel *Auf den Spuren der Mannfrauen* zeigt schon mit dem Titel, dass man auf eine Forschungsreise durch die Zeit und Raum gehen musste, um die Mannfrauen finden zu können. Mein Interesse für das Thema wurde angespornt und ermöglichte die Suche durch eine Archivquelle, die mir bei meinem ehemaligen Arbeitsplatz — der Abteilung für Ethnologie und Kulturalanthropologie auf der Philosophischen Fakultät der Universität Zagreb, zur Verfügung stand. Die Rede ist von mehr als eineinhalb Millionen Seiten mit den Antworten auf die Fragen aus vier Umfragen, die in den 60er und 70er Jahren des letzten Jahrhunderts in ungefähr 3000 Orten für den *Ethnologischen Atlas Jugoslawiens* zusammengefasst wurden. Es ist ein Teil des gemeinsamen Projektes *Der Ethnologische Atlas Europas und seiner Nachbarländer* (Vorderasiens und Nordafrikas). Innerhalb 157 thematischen Einheiten mit verschiedensten Hilfsfragen erweckte die Frage über die Schwurjungfrauen besonders mein Interesse, die die ethnologische Wissenschaft in Kroatien nie behandelte. Vielleicht fang diese Suche viel früher an — auf dem Balkon der Elternwohnung, wo ich mich schon als ein kleines Mädchen

fragte, warum weist eine Frau im Barometer auf das regnerische Wetter und ein Mann auf das schöne, sonnige Wetter hin. Jahre später begann ich die Lage der Frau in der Gesellschaft als eines meiner Spezialgebiete zu erforschen, besonders in einer traditionellen Kultur. Dieses Buch gehört zu diesem thematischen Kreis mit einer Grundfrage: was bringt eine Frau dazu, dass sie ihren zutiefst eingewurzelten Identitätsaspekt ändert und ihn dem Bestehen der Gemeinschaft unterordnet, mit den äußeren Attributen aufhört eine Frau zu sein und symbolisch ein *social male* wird? Welche gesellschaftlich-historischen Umstände und Lebenssituationen waren ein fruchtbarer Boden dafür, dass solche Institutionen entstanden? Wer sind überhaupt die Mannfrauen?

In dem zweiten Kapitel *Ausbreitung des Phänomens*, werden, neben den Umfrageergebnissen des *Ethnologischen Atlas*, Berichte über die Mannfrauen analysiert, die von 1860 bis 2014 ungefähr fünfzig Autoren in glaubwürdigen schriftlichen Quellen in der kroatischen, serbischen, albanischen, englischen, deutschen und italienischen Sprachen schrieben. Dieses Kapitel schließt zwei ethnologische Karten ein: die erste wurde aufgrund der Umfrageergebnisse zusammengefasst und die zweite basierend auf den Beispielen aus schriftlichen Quellen, die alle zusammen ein umfangreiches Dokument mit über 300 Bestätigungen der Mannfrauen umfassen. Diese zwei Karten, besonders die zweite, ermöglichten in späteren Kapiteln den Vergleich und die Interpretation des Bildes im Raum, aber auf eine andere Weise als es in der ethnologischen Kartographie, dem methodologischen Mittel der geschichte-orientierten Ethnologie, üblich ist. Im Unterkapitel *«Amazonen» aus Istrien* wird, mittels der Feldforschung, die Glaubwürdigkeit der Umfrageangaben über die Mannfrau in Istrien überprüft. Trotz vieler gleicher Eigenheiten, stellte es sich heraus, dass die Berichte von der Mannfrau auf diesem, am westlichsten Gebiet Kroatiens (das über Jahrhunderte der Bestimmungsort vieler dinarischer Völkerwanderungen war), unbegründet waren. Die räumlichen, aber auch zeitlichen Koordinaten breiten sich in den letzten zwei Unterkapiteln aus bei dem Versuch die Mannfrauen auf der Apenninenhalbinsel unter den Albanern, die vor den Osmanen flüchteten, aber auch unter den Illyrern, zu finden.

Im Kapitel *Die verschiedenen Gesichter der Mannfrau* entdecken wir die Vielseitigkeit des Phänomens der Mannfrau, aber auch die verschiedenen Grade, mit den sich die Schwurjungfrauen mit einer männlichen Rolle identifizieren. Wir lernen die Aspekte kennen, die dieses Phänomen auf verschiedene Weise bestimmen: mittels Terminologie, Motive, Gesellschaftsverhältnisse, verschiedener Grade der Verkleidung als Männer, Musik (einer der beliebtesten Aktivitäten der Mannfrauen), Verheiratung, Gelöbnisses und Tätigkeiten mit den sie sich beschäftigen.

Es folgt das größte und wichtigste Kapitel — *Rätsel der Mannfrau*. Hier wird dieses Phänomen historisch betrachtet, um dessen Grund und Anfangszeit festzustellen. Neben einer kritischen Beurteilung über die Beiträge verschiedener Autoren, entsteht allmählich die eigene Interpretation. Nach der Einleitung, wird in den nächsten drei Unterkapiteln über die zwei häufigsten aber gegensätzlichen Wege diskutiert — Abwege bei dem Versuch die Mannfrauen aufgrund der vereinfachten, sogar mythischen analytischen binären Kategorien zu verstehen: 1) Matriarchat, das historisch nie bewiesen wurde (wo die Mannfrau eher ein Gesellschaftsrelikt wäre, das Urbild damals anderer

Frauenlage innerhalb angenommener Familienentwicklung) oder 2) stereotypisch vereinfachte Vision des einzigartigen balkanischen Typs von Patriarchat. Im für die Forschung wichtigsten Unterkapitel *Zur Lösung mittels eines anderen Ansatzes*, das in vier Einheiten aufgeteilt wird, wird gezeigt, dass eine wissenschaftliche Erläuterung dieses Phänomens nicht auf zwei gegensätzliche Erklärungen zurückgeführt werden kann, weil es mit einem, vorab bestimmten Forschungsmodell bedingt wird und, im Fall der ersten Erklärung, auch mit theoretisch — ethnologischen Richtlinien des einlinigen Evolutionismus. Im diesen Kapitel werden kulturelle, gesellschaftliche, wirtschaftliche und historische Prämissen analysiert, die die Mannfrau als ein weltweit einzigartiges Phänomen darstellten. Die Rede ist von der Blutrache die, genau wie die Mannfrau, das gestörte gesellschaftliche Gleichgewicht korrigiert. Die Rede ist auch vom Gewohnheitsrecht und erforderlichen Verlangen auf männliche Nachkommen, an die sich die Mannfrau ganz gut anpasst. Ein spezifischer Typ des balkanischen Stammes-patriarchats wird hier analysiert, aber in dieser Diskussion wird auch vergleichend die ältere Stammesorganisation hineingebracht. Das Hauptverbreitungsgebiet von Mannfrauen wird auf dem Gebiet der älteren Stammesorganisation festgestellt und die Verwurzelung dieses Phänomens in einem spezifischen Typ des balkanischen Stammes-patriarchats der sekundären (im Sinne der Zeit) Stammesorganisationen, die nach dem Untergang der ethnischen feudalen Länder durch den osmanischen Durchbruch entstanden sind. Das Unterkapitel *Die Basis oder die Spitze des Eisbergs?* gibt, nach den aufbereiteten Prämissen in den drei bisherigen Unterkapiteln, eine direkte Antwort auf die Frage des Buchtitels. Das vierte Kapitel wird, durch eine längere Diskussion über sog. romantische und neoromantische Darstellung des Phänomens von der Mannfrau, mit einer Lösung auf noch ein Rätsel beendet. Es wird hervorgehoben, dass ein romantischer Mythos vom Matriarchat im Wesentlichen der heutigen neoromantischen Sehnsucht des Feminismus ähnlich ist, der Sehnsucht eine Mannfrau zu erklären. Nämlich, in beiden Fällen bemüht man sich in der ersten Linie, durch ideologisiertes Bestreiten von herrschender patriarchaler Ideologie die Elemente der weiblichen Selbstständigkeit, Kraft und Emanzipation zu erfassen. Das Überdenken der traditionellen dichotomen Geschlechtskategorien tritt in der zeitgenössischen westlichen Welt im Bereich der individuellen Freiheit ein, die im Verhältnis zur Mannfrau unbegründet auf ein deutlich verschiedenes Milieu nachgebildet wird, innerhalb des orientalistischen Mythos vom Balkan als einem peripherisierten und petrifizierten »Alter Ego« Europas. Die Frage wird beantwortet, was sucht Europa (Besucher, Missionare, Diplomaten, Naturwissenschaftler usw.) in Gebieten am Rand der Welt am bergangvom 19. zum 20. Jahrhundert und was sucht dort der zeitgenössische »Westen«. Es wird offenbar, auch aufgrund der Berichte der heutigen Mannfrauen, dass eine neoromantische Darlegung des Phänomens von den Mannfrauen als ein zeitgenössischer Mythos erscheint. Romantisch ist diese Darlegung nur auf der Oberfläche, da sie nur das andere Gesicht des westlichen Paternalismus ist, die erlebte zivilisatorische Mission von der Kultivierung der exotischen Anderen in einem, immer noch »infantilen« Zustand.

Das letzte, fünfte Kapitel, Ethnogramm — *die chronologische Folge der Zeugnisse* ist in der Form eines chronologisch strukturierten Lesebuches gestaltet, für die Leser, die

daran mehr interessiert sind. Die Zahlen auf der Randbemerkung des Ethnogramms (entsprechend zu denen im *Verzeichnis der Schwurjungfrauen, der Lokalitäten und Autoren* und denen in *der Ethnologischen Karte 2*) verweisen den Leser auf die Mannfraueinzelfälle, oft mit der Möglichkeit ihre Lebensgeschichten zu verfolgen. Die verschiedenen Gesichter der Mannfrau, wie symbolisch das dritte Kapitel benannt wurde, werden hier mit vielen Bildern der Mannfrauen vom Jahr 1907 bis heute gezeigt.

Es ist wert zu betonen, dass das Buch auf den ethnologischen, kulturgeschichtlichen und kulturanthropologischen Forschungen der Mannfrauen begründet ist. Im diesen Buch wird, neben dem streng festgelegten wissenschaftlich-akademischen Ziel, auch ein ethisch anthropologischer Kodex nicht vernachlässigt, die Ethik gegenüber eigener Erfahrung von einer anderen Kultur — »dem Anderen«. In diesem Sinn versuchte dieses Buch eine Anerkennung und einen Obolus für die »unsichtbare Frauen der Geschichte« zu sein, für die Frauen die diese Geschichte, mehr oder weniger zurückgezogen oder öffentlich, obwohl unsichtbar oder unbemerkt, selber gestalteten.

Prevela: Sandra Burgsteiner

○ autorici



JELKA VINCE PALLUA diplomirala je engleski jezik s književnošću (1977.) i etnologiju kao glavni predmet (1980.) na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Na istom je fakultetu, Odsjeku za etnologiju i kulturnu antropologiju, magistrirala (1985.) i doktorirala (2000.) etnologiju. Uz studij usporedno završava osnovnu i srednju muzičku školu, a uz magistarski studij i prvi stupanj Muzičke akademije u Ljubljani.

Od 1986. dvadeset godina radi na istom odsjeku gdje predaje pet kolegija: 2003. uvela je prvi (izborni) kolegij o ženskoj problematici, a 2005. i mediteranistički kolegij. Danas na tom odsjeku predaje na doktorskom studiju etnologije i kulturne antropologije. Akademsku godinu 2001./2002. provela je kao »teacher fellow« na

University College London — School of Slavonic and East European Studies, a od 2002. do 2004. ciklički je predavala Uvod u kulturnu antropologiju u okviru programa UniAdrion na Sveučilištu u Bolonji. Od početka 2007. godine zaposlena je u Institutu društvenih znanosti Ivo Pilar u Zagrebu.

Osnovna područja njezina znanstvenog interesa su: hrvatska i slavenska etnografija, povijest hrvatske etnološke misli u europskom kontekstu, mediteranistika i tradicijske kulture jadranskoga Sredozemlja, mitologija, teme iz područja ženskih studija te Hrvati u Italiji i Talijani u Hrvatskoj. Objavila je pedesetak znanstvenih i stručnih radova u domaćim i stranim časopisima i drugim izdanjima te izlagala na dvadeset dva međunarodna i trinaest domaćih znanstvenih skupova.

Tri je mandata bila članicom Upravnoga odbora Hrvatskoga etnološkog društva (HED), sedam godina članicom uredništva njegovog časopisa *Etnološka tribina*, godinu dana voditeljicom Etnološkoga kluba te dvije godine i Biltena HED-a. Potpredsjednica je Društva hrvatskih intelektualki i udruge za povijest žena Klio. U Perthu 2004. godine izabrana je za koordinatoricu i recenzenticu europskih projekata International Federation of University Women čija je aktivna članica petnaest godina.

Ima jednog sina i živi u Zagrebu.

JELKA VINCE PALLUA graduated from the Faculty of Philosophy, University of Zagreb, in 1980 with a major in ethnology and a minor in English language and literature. At the Department of Ethnology and Cultural Anthropology of the same faculty, she earned a master's degree in 1985 and a doctorate in ethnology in 2000. During her undergraduate years, she also completed elementary and secondary music school. While pursuing her master's degree, she also earned an associate degree in voice from the Academy of Music in Ljubljana.

In 1986, she began working at the same department where she taught five courses. In 2003, she introduced the first (elective) course on women's issues and a course on Mediterranean studies in 2005. She is currently teaching a doctoral course on ethnology and cultural anthropology at the department. During the 2001/2002 academic year, she was a teacher fellow at University College London, School of Slavonic and East European Studies, and from 2002 to 2004 taught an introductory course in cultural anthropology as part of the UniAdrión program at the University of Bologna. Since the beginning of 2007, she has been employed at the Institute of Social Sciences Ivo Pilar in Zagreb.

The areas of her scientific interest include Croatian and Slavic ethnography, the history of Croatian ethnology in the European context, Mediterranean studies and traditional cultures of the Adriatic, mythology, women's studies, Croats in Italy and Italians in Croatia. She has published approximately fifty papers in Croatian and international journals and publications, and delivered presentations at twenty two international and thirteen Croatian scientific conferences.

For three terms, she was a member of the Executive Council of the Croatian Ethnological Society (HED) and for seven years served on the editorial board of its journal *Etnološka tribina*. For one year, she headed the Ethnological Club and for two years the Bulletin of the Croatian Ethnological Society. She is also the vice president of the Croatian Association of University Women and the Klio Association for Women's History. In Perth, she was chosen in 2004 as the coordinator and reviewer of the European projects of the International Federation of University Women, of which she has been an active member for fifteen years.

She has a son and lives in Zagreb.