

NEVENA ŠKRBIĆ ALEMPIJEVIĆ  
Filozofski fakultet, Zagreb

## INVERZIJA SPOLOVA U HRVATSKIM POKLADNIM I SVADBENIM OBIČAJIMA

Autorica analizira prerašavanje u "rodnog drugog", kojim se ostvaruje ludički iskorak u okviru hrvatskih pokladnih i svadbenih običaja. Pojavu kontrastira sa svakodnevnim transvestizmom, kao i s usvajanjem atributa suprotnoga spola do kojeg sporadično dolazi u drugim običajima. Prikazuje inačice takva maskiranja i sredstva kojima se preobrazba ostvaruje. O običajnoj inverziji spolova raspravlja kao o dopuštenom, pa i poželjnom, periodičkom prijestupu.

Ključne riječi: inverzija spolova, pokladni običaji, svadbeni običaji

*Na Balkanu ruralni karnevali počinju u siječnju s prizorima muškaraca upregnutih umjesto goveda, kao i grotesknim vjenčanim povorkama, protuprirodnim trudnoćama i porodima (De Sike, prema Čale Feldman 2001:141).*

### O pojmu "inverzija spolova"

"Grotesknost" i "protuprirodnost" koje Yvonne De Sike, kustosica pariškog Musée de l'Homme, zapaža u dalmatinskim pokladnim običajima, promatrajući ih u kontekstu cjelokupnoga mediteranskog tradicijskog nasljeđa u zborniku *Fêtes et croyances populaires en Europe au fil des saisons*, proizlaze iz činjenice da su te pokladne nevjeste i roditelje – muškarci. "Groteskno" se u ovim karnevalesknim predstavljačkim oblicima ostvaruje u skladu s definicijom koju iznose Peter Stallybrass i Allon White: kao rubni fenomen hibridizacije ili miješanja kategorija koje su u svakodnevicu striktno razlučene, u kojem se "ja" i "drugi" isprepliću u heterogenoj i opasno

nestabilnoj zoni, preispitujući osnovne društvene binarnosti (Stallybrass i White 1986:191-202).

Pojam "inverzija spolova" u ovome radu označava maskiranje muškaraca u žene i žena u muškarce, i promatrat će se isključivo unutar običaja, odnosno, izražavajući se pojmovima nizozemskog povjesničara i lingvиста Johana Huizinge, unutar čvrsto određenih granica igre (Huizinga 1992). Riječ je o predstavljačkom sredstvu uvriježenom u teatralnim oblicima hrvatskog folklor, koje uključuje kostimografsku preobrazbu, promjenu glasa, mimike, gestikulacije, načina hodanja te oponašanje ili usvajanje fizičkih atributa, rekvizita i obrazaca ponašanja koje zajednica poima kao označitelje suprotnoga spola. Po svojoj jasnoj izdvojenosti iz svakodnevice inverzno spolno prerusavanje u običajima bitno se razlikuje od transvestizma u njegovu prvotnu značenju. Naime, u ovom izrazu, koji je Magnus Hirschfield skovao 1925. godine, naglasak je stavljen na seksualne sklonosti koje ovakvo presvlačenje izražava i na stigmatu pripisanu takvoj društvenoj devijaciji (Slide 1986:8). Usvajanje suprotnih spolnih obrazaca u svakodnevici uglavnom je nailazilo na vrijednosne sudove nalik na ovaj koji je izrekao Restif de la Bretonne neposredno nakon Francuske revolucije:

Žena koja nosi muški šešir i hlače ima tešku, bahatu, odbojnu, nedruštvenu narav. Muškarac u zašiljenim cipelama je luda, ženskasti tip, besposličar, homoseksualac ili, u najmanju ruku, jedna od onih ništarija koje slijepo oponašaju sve što spaze [prevela N. Š. A.] (Senelick 2000:1).

Povezivanje svakodnevnog preodijevanja u suprotan spol i, u očima društva, nemoralnog ponašanja, posebice pretjerane seksualne slobode, potvrđeno je i u Hrvatskoj. U pojedinim su hrvatskim krajevima prostitutke bavljenje tom djelatnošću signalizirale transvestizmom. Tako je u 17. stoljeću dubrovački Senat zabranio prostitutkama da se "oblače na muški način, bilo danju ili noću", a za muškarce "koji budu uhvaćeni s onima tako obučenima" propisana je zatvorska kazna od šest mjeseci (Čale Feldman 2001:151). Takav stav prema usvajanju obilježja suprotnoga spola, u prvom redu odjeće, kao izrazu ekscesivnog društvenog ponašanja, prenio se i na druge sfere svakodnevice, na one koje nisu bile ni na koji način povezane s pružanjem seksualnih usluga. Zamagljivanje jasne vizualne granice između dvaju spolova smatralo se dovođenjem u pitanje spolne dihotomije kao temeljne društvene stratifikacije. O tome svjedoči kazivanje Milke Biondić iz Alana u senjskom zaleđu, koja naglašava da je u tom kraju polovicom 20. stoljeća uklanjanje vanjskih obilježja koja su se smatrala "ženskima" bilo sankcionirano, i unutar obitelji i u čitavoj lokalnoj zajednici:

Prije, dok sam ja bila djevojka, ne daj Bože da sam pred ocom obukla hlače, kako se to danas stalno viđa; to je mogla samo suknja bit i gotovo. (...) A kad sam se ošišala, majci u dišpet, jer mi nije dala da budem s momkom kojeg sam ja htjela, nisam smjela mjesec dana ocu

na oči izać. A i svi stariji ljudi po ovim selim, samo su mahali glavom (prema transkriptu intervjua održanog 12. travnja 2003. godine; usp. Rajković 2003:574-575).

U ocjenama svakodnevne spolne inverzije narav pojedinca, dakle, poistovjećena je s njegovim načinom odijevanja te je nerijetko u različitim povijesnim epizodama i na svim društvenim razinama bila tumačena kao prijetnja moralu. Za razliku, spolno inverzno prerusavanje u običajima uglavnom ne stavlja pojedinca na margine zajednice; štoviše, smješta ga u središte pozornosti. Doduše, ocjene običajne inverzije spolova znatno su varirale, ovisno o tome tko o njoj progovara. Onaj društveni sloj koji bdije nad ćudorednošću puka na ovu vrstu karnevaleksnoga predstavljanja u pravilu nije gledao blagonaklono: običajno je maskiranje u suprotan spol nailazilo na moralističke osude i zgražanje crkvenih dužnosnika i gradskih upravitelja. Zdenka Lechner tako prenosi dio latinskoga teksta kanonske vizitacije u Mohaču iz 1783. godine, preuzetog od J. Csaloga, u kojem se pokladno ponašanje baranjskih Hrvata oslikava na sljedeći način:

Neki se muškarci prerusavaju u žene, a žene opet u muškarce. Ta je zloupotreba zaista odvratna i sablazan za grad, te je upravi najstrože naređeno da se te neozbiljnosti i drskosti ne smiju događati, a prekršitelji neka se strogo opomenu da će (u tome) biti spriječeni i kažnjeni strogošću zakona (uprave) (Lechner 1978:163).

No, kao uostalom i drugi oblici pokladnog slavlja kojima se preispituju dominantni društveni obrasci, među crkvenom i administrativnom elitom običajna se inverzija spolova uglavnom tolerirala kao nužno zlo, kao prolazno ludovanje nakon kojeg se svijet ponovno vraća u normalu. S druge strane, sama zajednica bi se nerijetko zgražala kad bi se običajno spolno inverzno prerusavanje iz bilo kojeg razloga izostavilo. Za sudionike običaja inverzija spolova je tradicijom određeni postupak, privremeno okretanje ustaljenoga reda, a nakon skidanja maske, uklanjanja fiktivnih rodni odrednica, nitko ne dvoji o pravome rodnom identitetu sudionika.

### **Mitski androgin ili groteskno tijelo rodnoga "drugoga"?**

U trenutku predstavljanja suprotnoga spola može se pratiti istodobna pojavnost i istinskoga i fiktivnoga rodnog identiteta sudionika. Stoga pojedini teoretičari običajnu inverziju spolova povezuju s kultom androgina, božanskog bića koje je utjelovljivalo svojstva obaju spolova da bi potom bilo rasječeno na dvije polovice, mušku i žensku, koje otad, nespokojne, tragaju za ponovnim objedinjenjem. Tako Viacheslav Vsevolodovich Ivanov ovaj "obredni transvestizam" objašnjava kao periodičku pomirbu dvaju suprotnih binarnih polova, mitsko združivanje nasilno razdvojenih rodova u jedinstvenu cjelinu (Ivanov 1984:13-15). No to se, smatram, bitno razlikuje od androginije, fuzije svojstava dvaju spolova. Naime, tendencija spolno inverzno

prerušenoga prikazivača uglavnom nije uputiti na svoju ambivalentnost u trenutku predstavljanja, sjediniti i istodobno prikazati muška i ženska biološka i kulturna obilježja. Svim sudionicima i promatračima običaja jasno je koji rod inverzno odjeven pojedinac u tome trenutku uprizoruje, što se očituje i u tome kako ga oslovljavaju i predstavljaju publici.<sup>1</sup> Svojim preodijevanjem pojedinac projicira vlastitu konstrukciju "drugoga", suprotnoga spola, podcrtavajući upravo one razlike koje zajednica smatra najuočljivijima i nepremostivima (u prvom redu riječ je o reproduktivnim funkcijama) te time potvrđuje osnovnu društvenu dihotomiju, ne nudeći, po mom sudu, mogućnost Ivanovljeve pomirbe i mitske ravnoteže. Stoga sam sklonija običajnu inverziju spolova promatrati kroz koncept koji Stallybrass i White nazivaju karnevalesknim "aktivnim pojačavanjem": periodičkim slavljenjem grotesknoga tijela, pri čemu se binarne suprotnosti vizualno i izvedbeno dovode do krajnosti (Stallybrass i White 1986:189-190). U tome se svjetlu inverzija spolova u običajima može promatrati i kao način da se "pronikne u specifično kulturno određenje društvenih uloga na osnovu spola" (Supek 1988:35).

### Inverzija spolova u hrvatskoj tradicijskoj kulturi

Težište sam u ovome radu stavila na pokladne i svadbene folklorne predstavljačke oblike koji uključuju inverziju spolova. No ovaj fenomen nije ograničen isključivo na svadbenu i mesopusno razdoblje: možemo ga zapaziti i u drugim segmentima tradicijske kulturne prakse u Hrvatskoj. Mjestimično je potvrđen u ophodima u božićno-novogodišnje doba. Tako se, primjerice, u svetu Luciju, prikazanu u liku starije žene, čiji je osnovni rekvizit bila lopatica sa žeravicom, u okolici Požege ponekad prerušavao muškarac, a petrinjske družine *Betlemaša*, koje su na Badnjak po kućama izvodile igrokaz o progonstvu Adama i Eve iz raja činili su u prvome redu muškarci (Bonifačić Rožin 1961, IEF rkp 359:40-41; *ibid.* 1976, IEF rkp 929:41). Nadalje, izdvaja se opis ophoda *jurjašica* u Velikoj Mlaci, u kojem su i glavnog izvođača, zelenog Jurja, predstavljale djevojke, pri čemu "prebace preko sebe pleter (tj. koš)", a ostale sudionice bi pjevale: "*Ovo se klanja zeleni Juraj...*" (istaknula autorica; Huzjak 1957:11). Igre na prelima i sličnim sastancima mladih također su nerijetko uključivale inverziju spolova u raznim hrvatskim krajevima (usp. Bonifačić Rožin 1960, IEF rkp 267:12).

Usvajanje rekvizita suprotnoga spola do danas se opaža u duhovskim ophodima *kraljica*, u koje su isključene samo djevojke, pa pritom dolazi do

---

<sup>1</sup> Opisujući svadbeni predstavljački oblik *Baba glive bere* u Nedelišću u Međimurju, Leonard Žnidarić, koji je glumio *babu*, pojašnjava da su mu se svi pritom obraćali kao ženi, navodeći, primjerice, da je *muž* dobacio *babi*: "Pa kaj si tolko ih mela?" Ponekad i on sam, prisjećajući se svoje uloge, svoj lik oslovljava u ženskom rodu: "Ja sam prstom pokazala" (istaknula autorica; Bonifačić Rožin 1969, IEF rkp. 787:2).

ženske inverzije spola. Naime, polovica sudionica preuzima ulogu *kraljeva*, a svoj predstavljački muški identitet, razlikovni u odnosu na drugu skupinu, *kraljice*, naznačuju vezivanjem tkanica poput muškaraca (Lechner 2000:237). Djevojke su u kraljičkim povorkama također preuzimale uloge *barjaktara* i *djevera*, pri čemu su se ponekad potpuno odijevale u mušku odjeću (Vitez 1998:215).

Kostimografska inverzija spolova također je potvrđena u korčulanskoj *moreški* jer su njezini nositelji u pravilu bile muškaračke družine, *kumpanije*. Tako je *bulu* još u prvoj polovici 20. stoljeća u pravilu također glumio muškarac (Ivančan 1973:216).<sup>2</sup>

Ipak, inverzija spolova u navedenim se primjerima razlikuje od odrednica prerusavanja u pokladnim i svadbenim običajima na više razina. Bitna je razlika u općeprihvaćenosti i rasprostranjenosti spolne inverzije unutar pokladnog i svadbenog sklopa, dok se u ostalim opisanim običajima ova tehnika prerusavanja javlja uglavnom sporadično, ili je prostorno ograničena. Svojom je neizostavnošću u okviru pokladnih i svadbenih običaja plijenila pozornost brojnih etnologa. Tako, primjerice, Milovan Gavazzi spolno inverzno maskiranog pojedinca izdvaja kao jednog od likova učestalih u hrvatskim pokladnim običajima, pri čemu popularnost ovakva načina prerusavanja u seoskim sredinama tumači kao utjecaj građanskih poklada, kao "imitacije gradskih pokladnih maskerada, u čednijem ili priprostijem seoskom obliku" (Gavazzi 1988:11). Sama forma preuzimanja fiktivnog spolnog identiteta, naime, i u okviru ruralnih pokladnih običaja nerijetko odražava urbani karakter: spolno inverzno preodjeveni muškarci pretežito posežu za izazovnim ženskim kostimičima i mondenim šeširima, dok žene, pak, svoju mušku ulogu izvode u kupovnim svečanim odijelima. Tako, primjerice, istražujući loborske pokladne maske, Zorica Rajković uočava da se ženskim torbicama koje nose spolno inverzno preodjeveni mladići kreira lik suvremene, urbane žene, a ne žene sa sela (Rajković 1986:77). No, smatram da se rasprostranjenje i uvriježenost spolno inverznog prerusavanja, i u urbanim i u ruralnim sredinama, ne mogu protumačiti isključivo dalekosežnim utjecajem gradskih središta. Naime, na prijelazu iz 18. u 19. stoljeće dubrovački latinist Đuro Ferić zazire od pojave "seljačkog običaja" vođenja spolno inverzno prerusene "mlade" na gradskim ulicama (Ferić 1970:654). Nadalje, ni u kojem slučaju nije riječ o suvremenoj inovaciji: još je rimske *Kalendae Januariae* karakteriziralo prerusavanje muškaraca u žene (Lozica 1997:36).

---

<sup>2</sup> Ipak, dolazilo je i do povremenih odstupanja od tog pravila: Vinko Foretić, baveći se iskazivanjem nacionalnog identiteta kroz *morešku*, upućuje na nastup *moreškanata* za posjeta Franje Josipa I. Dalmaciji 1871. godine, pri čemu je cara na hrvatskome jeziku pozdravila *bula* Mara Depolo, dakle žena (Foretić 1974:44).

Sličnost inverzije spolova vezane uz pokladne i uz svadbene običaje već je naglašavana u etnološkoj literaturi (usp. Supek 1988:23). Riječ je uglavnom o parodijskom, često i opscenom prerušavanju u suprotan spol, koje je istodobno i signal i sastavnica stvaranja "svijeta naopako". Pokladna i svadbena prerušavanja označava konstruiranje "grotesknoga tijela", tijela koja "nije završeno, nije gotovo, prerasta samo sebe, izlazi iz svojih granica" (Bahtin 1978:34). Groteskno se tijelo, prema Bahtinovu tumačenju, oblikuje u prvome redu prenamaglašavanjem spolnih organa. Kolikogod ovakva parodijska inverzija spolova zadire u osnovni društveni binarni sustav, rod, ona nije njegova vjerna preslika; ona predstavlja "predimenzioniranu stvarnost". Božićno-novogodišnjim ophodnicima, *jurjašima*, *kraljicama* i *moreškantima* nije osnovni cilj izazvati salve smijeha i uspostaviti "logiku izokrenutosti". Njihovo je prerušavanje u suprotan spol tijekom izvođenja običaja sekundarno. S druge strane, u pokladnom i svadbenom kontekstu inverzija spolova je gotovo u pravilu hiperbolična, a ujedno je i osnovica predstavljачkoga čina.

U ovom ću radu nastojati utvrditi u kojim trenucima i kojim sredstvima unutar pokladnoga i svadbenoga konteksta dolazi do kostimografske inverzije spolova. Postavit ću i pitanje odnosa parodijskog presvlačenja u suprotan spol s jedne strane, i mjestimičnog nastojanja da se što više nalikuje prikazanom liku s druge. Na koncu, nastojat ću razmotriti odnos muške i ženske spolne inverzije. Analizirat ću, naime, u kojim se situacijama i u kojim lokalitetima žene također spolno inverzno prerušavaju, kakvo je pritom njihovo ponašanje i može li se uistinu govoriti o tome da je, kako su pojedini autori isticali, "žena tretirana prvenstveno kao *objekt*, a ne subjekt simbolizacije" (Supek-Zupan i Lozica 1987:156).

Kao polazište pri ovom istraživanju, uz objavljene problemske tekstove i monografske prikaze, poslužili su mi rukopisni izvori, i to građa pohranjena u Dokumentaciji Instituta za etnologiju i folkloristiku;<sup>3</sup> zatim rukopisna zbirka Odsjeka za etnologiju i kulturnu antropologiju, nastala kao rezultat projekta *Združivanja i njihovi etnološki pokazatelji* od 1981. do 1989. godine<sup>4</sup> te rukopisna građa Odsjeka za etnologiju Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti u Zagrebu, koja obuhvaća razdoblje od polovice 19. stoljeća do osamdesetih godina 20. stoljeća.<sup>5</sup> Podaci su dopunjeni i rezultatima vlastitih terenskih istraživanja u Istri, na otoku Rabu, u senjskom zaleđu i u Međimurju.

<sup>3</sup> Ovi su rukopisi u radu označavani skraćenicom IEF rkp.

<sup>4</sup> Za ovu se rukopisnu građu u daljnjem tekstu koristi skraćena OEFF rkp.

<sup>5</sup> Ova je građa podijeljena na tri zbirke: skraćena NZ HAZU Novu zbirku, a SZ HAZU Staru zbirku Odsjeka za etnologiju Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti u Zagrebu.

## **Momenti u pokladnim običajima uz koje se vezuje inverzija spolova**

Pokladno događanje općenito uključuje nesputano prelaženje prirodno i kulturno zadanih granica, privremeno izokretanje postojećeg reda, kozmosa: maskiranje ljudi u životinje, živih u pokojnike koji oživljavaju, odraslih u djecu, mladih u stare, pa i muškaraca u žene i obrnuto. Izvori nerijetko spominju kostimografsku inverziju spolova kao pojavu imanentnu pokladnim događanjima, koju stoga i ne treba potanje opisivati, kao što je, primjerice, s građom iz Boljuna u Istri:

Na Pus se mačkarajo fonti i divuojki. Muški se obukuo va žiensko robo  
a ženske va moškuro, pa se sakako prespodobe (Lovljanov 1904, SZ  
HAZU 87:548).

No, prikupljeni podaci upućuju na to da se pojavljivanje inverzno spolno prerusenih pojedinaca često vezuje uz točno određene pokladne segmente i ciklički ponavljane predstavljačke oblike. Takav je primjer predstavljanje pokladne svadbe, kao par staraca koji fingira seksualni čin, prikazivanje trudnoće i porođaja te oplakivanje pokladne lutke. Mjestimično se inverzija spolova javlja i pri izvođenju pokladnog oranja.

Inverzija spolova gotovo u pravilu prati pokladne ophode maskiranih pojedinaca koji predstavljaju svatovsku povorku i rasprostranjena je diljem Hrvatske. No, inačice ovih fiktivnih svadbenih zbivanja znatno se razlikuju u prostornoj raspoređenosti s obzirom na to koji spol sudjeluje u inverznom spolnom preodijevanju pri pokladnom predstavljanju svadbe. Tako u Slavoniji i Baranji, u Podravini, u bilogorskom kraju, u vrbovečkom području, u Međimurju, u okolici Varaždina, u pojedinim lokalitetima sisačke Posavine, u Cetingradu na Kordunu, u Ivčević Kosi u Lici, zatim na Hvaru te u više mjesta na Pelješcu znatno prevladava obostrana inverzija spolova: žene su predstavljale muške svatove, a muškarci ženske.<sup>6</sup> S druge strane, u Hrvatskom zagorju (izuzevši varaždinski kraj) i u neposrednoj okolici Zagreba, u Žumberku, u užoj okolici Križevaca, zatim u većem dijelu

---

<sup>6</sup> Banović 1989, OEFF rkp 132:1; Bonifačić Rožin 1955, IEF rkp 271:17; *ibid.* 1960, IEF rkp 282:24; *ibid.* 1960, IEF rkp 344:35; *ibid.* 1965, IEF rkp 427:46; *ibid.* 1966, IEF rkp 755:33-34; *ibid.* 1969, IEF rkp 787:8; *ibid.* 1976, IEF rkp 929:24; *ibid.* 1978, IEF rkp 972:19; *ibid.* 1986, IEF rkp 1198:11; Dolenčić s.a., NZ HAZU 132:3; Filipan et al. 1983, OEFF rkp 21:1; Gosarić 1988, OEFF rkp 115:14; Ilakovac 1953, IEF rkp 196:6; Lechner 1978:169, 171; Lovretić i Jurić 1897:399; Lukić 1924:295; Nožinić 1987, OEFF rkp 106:1; *ibid.* 1988, OEFF rkp 120:1; *ibid.* 1988, OEFF rkp 121:1; *ibid.* 1989, OEFF rkp 131:1; Pejić 1982, OEFF rkp 6:2; *ibid.* 1982, OEFF rkp 7:1. No, u pojedinim je lokalitetima unutar ovih regija opisana i pretežito muška inverzija spolova. Takvu iznimku u odnosu na brojne potvrde međimurske obostrane inverzije spolova predstavlja primjer dječjeg prerusavanja iz Međimurja (lokalitet nije naveden), pri čemu su "zaručnika" i "zaručnicu" predstavljali dječaci (Dolenčić s. a., NZ HAZU 132:7).

dinarskog kraja, na Cresu i u Novom Vinodolskom, u okolici Nina i Zadra, u nekoliko lokaliteta u šibenskom kraju, na Olibu, Braču, Mljetu, u Poljicima kraj Splita, u Putnikoviću na Pelješcu i u Dubrovačkom primorju skupina ophodnika sastojala se isključivo od muških članova koji, dakle, prikazuju i muške i ženske svatovske likove.<sup>7</sup> U Istri, u Pokuplju i na Baniji dolazilo je do prepletanja obiju praksi.<sup>8</sup> U Bužeštini su se pritom ženske inverzno prerusene maškare, pod nazivom *Pustovice*, pojavljivale kao samostalna maskirana skupina, odvojena od glavne pokladne povorke (Lozica 1997:95; Mikac 1977:231-235). Nadalje, u četirima lokalitetima, u Račišću na otoku Korčuli, u Ivandolu kraj Požege, u Otoku kraj Vinkovaca te među hrvatskim stanovništvom u Bačkom Bregu u Vojvodini, opisani su pokladni prikazi svatova u kojima su i muške i ženske likove predstavljale djevojke, što kazivači tumače riječima: "One su okretnije."<sup>9</sup>

No, valja naglasiti da zastupljenost određenih spolova u običajnoj inverziji, i pri izvedbi pokladne svadbe i ostalih predstavljačkih oblika, nije statična kategorija; u drugoj polovici 20. stoljeća sve više žena postaje nositeljicama ovoga načina prerusavanja. Tako, primjerice, Zorica Rajković za Lobor bilježi da se, premda u užoj pokladnoj svadbenoj skupini ženske uloge i nadalje igraju pretežito muškarci, u širem sastavu loborskih "svatova" od šezdesetih godina 20. stoljeća nadalje sve češće pojavljuju i žene, igrajući pritom i muške i ženske likove (Rajković 1986:71).

Uočljivo je da je muška inverzija spolova redovito pratila one predstavljačke oblike u kojima se ne oponaša cjelovito svadbeno zbivanje, već je naznačeno pojedinačnim svatovskim likovima: "mlade", "barjaktara", "djevera" ili "djeveruše" – posebno je to izraženo u dinarskome kraju. S druge strane, uz one predstavljačke varijante u kojima je riječ o oblikovanju cjelovite svatovske povorke te parodiranju brojnih svadbenih segmenata i rekvizita jednako se učestalo vezuju i isključivo muška i obostrana inverzija spolova: tako su, primjerice, u dvjema regijama, Hrvatskom zagorju i

---

<sup>7</sup> Bašić et al. 1982, OEFF rkp 2:42; ibid. 1983, OEFF rkp 16:45; Bitunjac 1985, OEFF rkp 91:1; Bonifačić Rožin 1960, IEF rkp 267:62-63; ibid. 1960, IEF rkp 268:20; ibid. 1960, IEF rkp 328:19; ibid. 1961, IEF rkp 373:3; ibid. 1963:75, 76; ibid. 1965, IEF rkp 386:34; ibid. 1965, IEF rkp 433:100; ibid. 1966, IEF rkp 749:4; ibid. 1966, IEF rkp 757:1; ibid. 1967, IEF rkp 826:6; ibid. 1972, IEF rkp 859:10; Ceboci 1987, OEFF rkp 111:1; 110:1; Crepić et al. 1984, OEFF rkp 30:1; Cvetnić 1985, OEFF rkp 79:1; Čaleta 2002, IEF rkp 1782:18; Čulum 2004:154, 156; Ivanišević 1905:59; Kotarski 1917:196; Lozica 1997:121, 139-140; Milošević 1983, OEFF rkp 41:1; Petković 1899-1904, SZ HAZU 111:s.p.; Rajković 1973:196; Zorić 1897, SZ HAZU 8:193. Pojedinačnih iznimaka ima i u krajevima u kojima prevladava muška inverzija spolova: tako je u Imotskom također potvrđena ženska inverzija spolova (Bonifačić Rožin 1976, IEF rkp 933:1)

<sup>8</sup> Bonifačić Rožin 1953, IEF rkp 118:39; Bratoljić 1986, OEFF rkp 77:1; Nožinić 1988, OEFF rkp 120:1; ibid. s. a., OEFF rkp 118:1; Perić-Polonijo 1986, IEF rkp 1278:8.

<sup>9</sup> Bonifačić Rožin 1963:81-82; ibid. 1969, IEF rkp 783:19; ibid. 1976, IEF rkp 929:13; Lovretić i Jurić 1897:399.



Slavoniji, gdje su pokladna uprizorenja svadbe najrazrađenija, prakse prerusavanja suprotne: u Hrvatskom zagorju su sve svatovske uloge izvodili muškarci, dok su u Slavoniji u njima jednako sudjelovali i muškarci i žene, usvajajući pritom obilježja suprotnoga spola.

Osim u *lijepih maškara*, u koje se ubrajaju predstavljači svatova, inverzija spolova se javlja i u *ružnih, grdih, crnih maškara*. Najizrazitiji takav primjer je par "staraca", *baba* i *djed*, *did*, *starac* i sl. (ovi se nazivi javljaju u različitim lokalnim i regionalnim inačicama), koji pri ophodu uglavnom fingiraju seksualni čin i porođaj, posipaju promatrače pepelom, nerijetko i umiru pa oživljavaju. Ovdje je također riječ o muškom preodijevanju u suprotni spol: *baba* je u pravilu muškarac, vrlo naglašeni fizioloških oznaka ženskog spola (predimenzionirane grudi, posebno izrađeni spolni organ i sl.). *Baba* vrlo otvoreno i ekscesivno iskazuje svoju fiktivnu spolnost: zadiže suknju, baca se u naručje domaćinima kućanstava koje obilaze; *djed* je u pravilu optužuje za nevjernost i razvratnost te opisuje njezine preljube itd. Nerijetko je *baba* u naručju nosila svoje *mule*: s tom je lutkom pobirala darove od domaćina, proseći za djetetovu hranu i odjeću (usp. Rajković 1973:195). Kao razlog muškom izvođenju lika *babe* kazivači najčešće navode devijantnost ponašanja kakva ne bi priličila ženskim sudionicama. Ova je pojava vrlo rasprostranjena u cijelom dinarskom kraju; uz to, mjestimično se javlja i u sisačkoj Posavini, u pojedinim lokalitetima u okolici Karlovca, zastupljena je u čitavom Hrvatskom zagorju, u bilogorskom kraju, sporadično u Slavoniji te u više lokaliteta na Pelješcu i u Dubrovačkom primorju.<sup>10</sup> U Istri su ovim likovima vrlo bliski likovi *Ćića* i *Ćićke*, odnosno *Pusta* i *Korizme* ili *Pustnice*, koji također predstavljaju likove odrpanih staraca opscenoga ponašanja (Bonifačić Rožin 1963:71-73). Likovi vrlo bliski ovom raskalašenom paru su i međimurski *Cigan* i *Ciganica*, koji se od osamdesetih godina nadalje pojavljuju pod politički korektnijim nazivljem *lopov* i *njegova žena* (Benc-Bošković 1962:82; Lozica 1997:74-77).

Mjestimično se u sjevernoj Hrvatskoj, gdje su likovi *babe* i *djeda* ophodili selom nakon prolaska "svatovske" povorke, naznačava veza između ovog ružno prerusenog para i pokladnih "mladenaca". Takav je primjer u

---

<sup>10</sup> Bašić et al. 1982, OEFF rkp 2:42; ibid. 1983, OEFF rkp 16:45; Bonifačić Rožin 1954, IEF rkp 165b:21; ibid. 1955, IEF rkp 275:19; ibid. 1955, IEF rkp 279:26; ibid. 1959, IEF rkp 325:61; ibid. 1959, IEF rkp 277:44; ibid. 1960, IEF rkp 267:22-25; ibid. 1960, IEF rkp 283:20; ibid. 1960, IEF rkp 327:28; ibid. 1960, IEF rkp 328: 15; ibid. 1960, IEF rkp 344:32; ibid. 1960, IEF rkp 361:28; ibid. 1963:76; ibid. 1966, IEF rkp 729:2; ibid. 1966, IEF rkp 757:1; ibid. 1976, IEF rkp 933:10; ibid. 1976, IEF rkp 929:13; Bošković-Stulli 1952, IEF rkp 102:112; ibid. 1957, IEF rkp 221:152; Čaleta 2002, IEF rkp 1782:22; Čulum 2004:154, 156; Grčević s.a., NZ HAZU 21:658; Hećimović-Seselja 1985:189; Ivanišević 1905:58; Lozica 1997:143-146; Nožinić 1986, OEFF rkp 75:1; ibid. 1987, OEFF rkp 96:1; ibid. 1987, OEFF rkp 101:1; ibid. 1988, OEFF rkp 120:1; ibid. 1988, OEFF rkp 122:1; ibid. s. a., OEFF rkp 118:1; Rajković 1973:195-196.

Hrvatskom zagorju, gdje je zabilježeno tumačenje prema kojem su *muž* i *baba* ostarjeli par koji se ranije toga dana oženio (Rajković 1973:196). Oni su, dakle, ujedno i glavni akteri pokladnog predstavljanja svadbe, a njihov je životni tijek skiciran u tom jednom danu: prikazuje se njihovo vjenčanje, rođenje djeteta, starenje, a na koncu dana, a time i pokladnih zbivanja, *muževo* pogubljenje.

Jedan od najučestalijih vidova pokladne preobrazbe muškarca u ženski lik je predstavljanje trudnice. Ta fingirana trudnoća pretežito se vezuje uz pokladnu "mladu" i *babu*, ali nerijetko i uz lik *Ciganke*, *Ćiće*, *bule* itd. Riječ je o prekršaju društvene norme, o nezakonitom djetetu, jer se aludira na začecje ostvareno preljubom ili prije sklapanja braka. Često se takve trudnice tijekom pokladnog ophoda porađaju. To *mule*, *fačuka* pritom predstavlja lutka, neka manja životinja (najčešće mačka, zatim kokoš, pas, žaba) ili nekoliko klupka vune. U pojedinim primjerima, primjerice na Hvaru, porodilja je fingirala i dojenje novorođenčeta pomoću mješčica napunjenog mlijekom (Bonifačić Rožin 1986, IEF rkp 1198:10).

U inačicama zabilježenima u okolini Županje, Gospića i Imotskoga, u Donjim Kaštelima te na Pelješcu muškarci maskirani u žene nose sa sobom novorođenče, presvlače ga, hrane, optužuju nekoga iz publike da je otac djeteta, ali ne oponašaju porođaj.<sup>11</sup> Prema građi s Brača, Korčule, iz Komina i Malog Stona u Dubrovačkom primorju te iz Lovreća kraj Imotskog, sporadično su nositeljice pokladnih izvedbi trudnoće i porođaja zbilja žene.<sup>12</sup> Međutim, drugdje kazivači ističu da se ove uloge dodjeljuju muškarcima iz sljedećeg razloga:

Kad su maškare hodili bi, ženska bila kao da ima drob, pa bi rodila i rodila bi lutku i mihur bi stavili vode i onda bi prvo neg bi rodila, da je pukla voda, to bi pod suknju imala. To je bil muški. Ženskoj se ni za šalit za te stvari, da bi rodila lujku (Bonifačić Rožin 1986, IEF rkp 1198:3).

Prerušavanje muškaraca u likove trudnica i rodilja rasprostranjeno je u brojnim europskim karnevalima. Tako Johann Wolfgang von Goethe, opisujući rimski karneval iz 1788. godine, upućuje na snažan dojam koji je na njega ostavio tradicijski predstavljački oblik u kojem je spolno inverzno maskirani mladić imitirao porod: uznemirena svađom između dviju maskiranih skupina, "trudnica" se iznenada počela grčiti od bolova i, naočigled okupljene radoznale gomile, rodila je nekakvo bezoblično biće (Bahtin 1978:264; Goethe 1993:47-48).

---

<sup>11</sup> Bonifačić Rožin 1955, IEF rkp 275:19; ibid. 1966, IEF rkp 731:1; ibid. 1966, IEF rkp 755:2; ibid. 1976, IEF rkp 933:2; Lozica 1997:217; Pejić 1982, OEFF rkp 7:1.

<sup>12</sup> Bonifačić Rožin 1965, IEF rkp 433:85; ibid. 1966, IEF rkp 729:6; 1967, ibid. IEF rkp 826:20; ibid. 1969, IEF rkp 783:30; ibid. 1976, IEF rkp 933:12.

Daljnji trenutak unutar pokladnog zbivanja u kojem dolazi do preodijevanja muškarca u ženu je oplakivanje pokladne figure, koja se, kao uzrok svih zala u zajednici, osuđuje na smrt. Pritom je pokladnu lutku na stratište često ispraćao muškarac odjeven kao udovica koji predstavljao njegovu suprugu ili majku, te glasno naricao za njim. Ovaj se lik javlja u Međimurju, u okolici Zagreba, u Radosavcima kraj Slatine, u više lokaliteta u sisačkoj Posavini, u Pokuplju, u Delnicama, u Rubešima u istočnoj Kastavštini, u Novom Vinodolskom, Svetom Jurju i okolici Zadra, u Muću u Dalmatinskoj zagori, na više dalmatinskih otoka, u okolici Makarske i u Dubrovačkom primorju.<sup>13</sup> U okolici Zagreba i u Hrvatskoj Kostajnici riječ je o liku koji se prethodno pojavljivao u ulozi "mlade" pri predavljanju svadbe (Armanda 1984, OEFF rkp 35:3; Bonifačić Rožin 1960 IEF rkp 344:35). Naricanje za pokojnim *Krnjom* u Muću u Dalmatinskoj zagori predstavljalo je jednu od zadaća spolno inverzno prerusenog lika *babe* (Ćulum 2004:156-157). Samo iznimno je tu ulogu mogla preuzeti ženska osoba: takav je primjer u Karmenu kraj Orebića, gdje je *Karnevala* oplakivala prosjakinja koja je inače naricala za pokojnicima (Bonifačić Rožin 1976 IEF rkp 934:4).

Kostimografska inverzija spolova mjestimično se vezuje i uz pokladno oranje, kako je opisano u Varošu, Beravcima, Ivankovu i Uštici u Slavoniji, zatim u Pitomači u Podravini te u okolici Podsuseda.<sup>14</sup> U slavonskim lokalitetima je riječ o obostranoj inverziji spolova: žene (uglavnom udane, zrelije dobi) predstavljale su orače i sijače, dok su se muškarci preodijevali u ručkonoše. S druge strane, u Podsusedskom Dolju, u suprotan spol su se prerusavali isključivo muškarci, glumeći prelje koje su s kolovratima i preslicama slijedile orače i sijačice. Na prisutnost osoba prerusenih u suprotni spol pri pokladnom oboravanju sela u Slavoniji upozorava i Milovan Gavazzi:

Ta su lica donekle maskirana ili samo nagaravljena, no što je značajnije i važnije, neka od njih, na pr. goniči, sijači, ili pače sva (tako u Slavoniji) znadu biti ženska pače gdje gdje **muškarci preodjeveni u ženske** – što ima vrlo karakteristične analogije u sličnim tradicijama (pokladnoga) oboravanja u drugih nekih naroda (istaknula autorica; Gavazzi 1988:17).

<sup>13</sup> Armanda 1984, OEFF rkp 35:3; ibid. 1986, OEFF rkp 69:2; Bačić 1994, IEF rkp 1520:22; Bonifačić Rožin 1954, IEF rkp 141:25; ibid. 1959, IEF rkp 278:27; ibid. 1960, IEF rkp 344:36-37; ibid. 1961, IEF rkp 373:15; ibid. 1963:56-62; ibid. 1965, IEF rkp 386:49; ibid. 1965, IEF rkp 433:104; ibid. 1966, IEF rkp 749:54; ibid. 1986, IEF rkp 1198:20-21; ibid. 1967, IEF rkp 826:15; ibid. 1969, IEF rkp 783:10; ibid. 1971, IEF rkp 860:1; ibid. 1973, IEF rkp 879:27; Crepić et al. 1984, OEFF rkp 30:2; Ćulum 2004:156-157; Livio 1986, OEFF rkp 66:20; Lozica 1997:119, 140, 177; Nožinić 1987, OEFF rkp 101:2; *Pokladni tekstovi* 1980, IEF rkp 1364:2; Povrzanović 1987, IEF rkp 1227:31.

<sup>14</sup> Armanda 1984, OEFF rkp 35:3; Bonifačić Rožin 1960, IEF rkp 282:14; Ilakovac 1953, IEF rkp 196:6-7; Lukić 1924:295; Nožinić 1983, OEFF rkp 12:1.

Takve analogije pri pokladnom oranju ljudskom zapregom autor spominje u Engleskoj i Njemačkoj; Niko Kuret ih bilježi i u Sloveniji, dok se Ivan Lozica poziva na slične primjere iz Francuske (Gavazzi 1988:17; Kuret 1984:83; Lozica 1997:202).

### **Momenti u svadbenim običajima uz koje se vezuje inverzija spolova**

Svadbeni običaji također predstavljaju razdoblje prijelaza iz jednoga društvenoga statusa u drugi tijekom kojeg se preispituje postojeći red. Stoga je i svadba u nekim svojim segmentima dobar temelj za raznovrsne oblike predstavljanja i ludičkoga prerušavanja, pa tako i za kostimografsku inverziju spolova. Ta se inverzija najčešće vezuje uz tri svadbena momenta: uz izvođenje lažne mlade pred mladoženju, uz igre tijekom svadbene gozbe te uz dolazak nepozvanih maskiranih gostiju na pir.

Izvođenje lažne mlade prigodom dolaska mladoženjinih svatova pred vrata nevjestina doma općenito označuje poigravanje statusnim, dobnim, pa i rodnim kategorijama. Stoga se uz ovaj predstavljački trenutak nerijetko vezuje muška inverzija spolova. To je zabilježeno na Žminjštini u Istri, u Dubašnici na Krku, u okolici Zagreba, u Obrezini kraj Velike Gorice, u Kašini i Jakovlju u Hrvatskom zagorju, u Svetom Martinu na Muri u Međimurju, u Imbriovcu pokraj Koprivnice, u bilogorskom i moslavačkom kraju, u selima kraj Dvora na Uni, u Topuskom na Baniji, u Taborištu kraj Petrinje, u okolici Karlovca, u Trnovcu kraj Korenice, zatim u slavonskoj Posavini, u virovitičkom i požeškom kraju te u više lokaliteta u istočnoj Slavoniji.<sup>15</sup> Među hrvatskim stanovništvom u selu Kralje kraj Bihaća u zapadnoj Bosni takvo se ludičko izvođenje muškarca prerušenog u ženski lik javljalo već u predsvadbenim događanjima, na zarukama (Klarić 1930:169-170).

Premda se u pojedinim primjerima ističe skladnost djevojačke odjeće prerušenog lika, ipak, u stvaranju ovoga lika uglavnom se ne nastoji postići što veća sličnost s mladom, već je čitava pojava groteskna i uključuje sve ono što mlada ne bi smjela biti. Pritom je odjeća lažne mlade pretežito preizazovna, prljava i stara, dakle, u opreci je s idealiziranom mladinom ljepotom i njezinim raskošnim ruhom. Također, "njezin" način izražavanja i ponašanje s muškim svatovima preslobodni su, ne dolikuju stvarnoj mladoj, koja je pred svatove izlazila skrušeno i smjerno. Tako u Vukojevcima, na mladoženjinu konstataciju da to nije njegova odabranica, muškarac izveden

---

<sup>15</sup> Bonifačić Rožin 1959, IEF rkp 325:39; *ibid.* 1960, IEF rkp 268:10; *ibid.* 1973, IEF rkp 879:4; *ibid.* 1976, IEF rkp 929:2; Kovač 1938-1939, SZ HAZU 223:4; Mikac 1873, SZ HAZU 16:6; Milčetić 1896:165; Pejić 1982, OEFF rkp 7:1; Petrović 1985, OEFF rkp 47:10; Plemić s. a., SZ HAZU 140:4-5; Sajvert-Pokupska 1897-1905, SZ HAZU 29:382-383; Šramek 2003:49.

kao lažna mlada uzvraća "da mu je sinoć bila dobra i drećeći odlazi" (Petrović 1985 OEFF rkp 47:10).

Prerušavanje u suprotan spol također se javlja u okviru predstavljačkih oblika koje izvode sudionici svadbe u plesnim stankama i između dvaju slijedova jela na svadbenoj gozbi. Za pobiranje novaca među svatovima kojim se nagrađivao trud kuharica, odnosno svirača, ili se davao na dar mladencima tijekom svadbenih igara, često su bili zaduženi spolno inverzno prerušeni likovi. Jedan od najprikazivanijih svadbenih predstavljačkih oblika u folklorističkoj literaturi, međimurska igra *Baba gljive bere*, uključivala je kostimografsku inverziju spolova – lik *babe* igrao je muškarac. *Baba* je, ističući svoju promiskuitetnost, u pratnji svoga *muža* među brojnim uzvanicima tražila krivca za svoju "nesreću", izvanbračnu trudnoću.<sup>16</sup> Riječ je u pravilu o grotesknom licu preuveličanih spolnih obilježja, a ta se hiperbolična spolnost odražavala i u "njezinu" ponašanju i dijalozima s ostalim svatovima i u pjesmama koje su pratile "njezino" predstavljanje.

Inverzija spolova se na svatovskome piru često vezivala uz predstavljačke oblike srodne onima koji se javljaju tijekom poklada: izvedbe svadbe, trudnoće i porođaja te sprovoda i oplakivanja pokojnika. Pritom ponovno dolazi do parodijskoga obrata; tako, primjerice, naricanje ožalošćene *babe*, muškarca preodjevenog u suprotan spol, nije nimalo dostojanstveno. Ona ne upućuje na *dedove* karakterne vrline i sklad u njihovu braku, već na vlastitu spolnu nezasitnost:

Dede moj, kad se sjetim na klin tvoj... (Bonifačić Rožin 1960, IEF rkp 282:2).

Nerijetko je inverzija spolova prisutna i u svadbenim igrama brijanja, pogublivanja te čudnog oživljavanja. Tako je, primjerice, prilično nevještog *bricu* u okolini Daruvara i u Otoku predstavljala žena (Bonifačić Rožin 1966, IEF rkp 755:1; *ibid.* 1976, IEF rkp 941:20). Svadbeno prerušavanje u suprotan spol vezuje se uz još neke dramske oblike. Tijekom svadbene gozbe često se pojavljuju i likovi liječnika i njegovih pomoćnika, a "gospođu" koja je u Kašini dolazila na takav liječnički pregled uglavnom je predstavljao prerušeni muškarac (Bonifačić Rožin 1960, IEF rkp 268:15). U Mračaju su tijekom gozbe prikazivane scene iz ne baš skladnoga bračnog života: svađu između nevjeste i svekrve izvodili su prerušeni *muzikaši* (Bonifačić Rožin 1962, IEF rkp 345:8).

U okolini Zagreba, Hrvatskom zagorju, Međimurju, u Pokuplju, sisačkoj Posavini, Moslavini, u selima kraj Čazme, u pojedinim lokalitetima u požeškom kraju i u Baranji inverzija spolova prati i dolazak nepozvanih

---

<sup>16</sup> Blažeka 1939:200; Bonifačić Rožin 1960, IEF rkp 266:9-12; Dolenčić s.a., NZ HAZU rkp 132:52-53; prema transkriptu intervjua s Julijanom Posedi, održanom 15. ožujka 2003. godine.

maskiranih gostiju na svadbenu gozbu.<sup>17</sup> Ovi su nenajavljeni posjetitelji pretežito dolazili u parovima, uglavnom obostrano spolno inverzno prerušeni, otplesali bi pokoji ples sa svatovima i onda se upućivali, po mogućnosti, na neki drugi pir.

Dok se u pokladnim običajima, uz dominantan parodijski ton inverzije spolova, ponekad ipak uočava nastojanje za što uvjerljivijim prikazivanjem suprotnoga spola, kod svadbenih prerušavanja spolno inverzno prerušeni pojedinci u pravilu predstavljaju šaljive, groteskne likove naglašene seksualnosti, u kojih se ne nastoji postići podudarnost sa zbiljskim likovima. Štoviše, pri predstavljanju lažne mlade, odnosno mladenaca, poželjno je postići upravo suprotno: karikiranim izgledom i nedoličnim ponašanjem stvoriti što veći kontrast u odnosu na dopadljivost i smjernost zbiljskoga novovjenčanog para, podcrtavajući time njihovu poželjnost i zrelost za brak. Za razliku od mesopusnoga doba, koje je čitavo određeno kao vrijeme toleriranoga preispitivanja općeprihvaćenih kategorija, inverzija spolova je u svadbenim običajima ograničena samo na određene segmente, dok se ostale sastavnice svadbe smatraju prebitnima za budućnost bračnoga para da bi omogućile znatniju predstavjačku slobodu.

### **Načini prerušavanja u suprotan spol**

Uvidom u različite inačice spolno inverznog prerušavanja u hrvatskim pokladnim i svadbenim običajima mogu se iščitati odabrani atributi i rekviziti koje zajednica smatra neizostavnima prigodom prerušavanja u suprotan spol. Preuzimanje **odjeće** suprotnoga spola prvi je i osnovni signal privremenog prijelaza na onu stranu rodne granice. Presvlačenje muškaraca u žene podrazumijevalo je preuzimanje brojnih elemenata ženske tradicijske odjeće, od donjeg rublja do oglavlja. Pritom se uglavnom odabiralo što ženstvenije ruho te su se izbjegavali odjevni predmeti koje su mogli nositi predstavnici obaju spolova. Tako se u Žuklju u senjskom zaleđu prisjećaju da su pedesetih godina 20. stoljeća:

... za poklade, po svoj onoj zimi i ledu muški koji bi se obukli ko ženske bili u onom laganom vrizu (suknji) i tankim hulahopkama, jer kad bi se zamotali u one kaputine niko ne bi vidio je li muško il je žensko (prema transkriptu razgovora s Grgom Nekićem 11. travnja 2003. godine).

---

<sup>17</sup> Podaci o inverznom preodijevanju nepozvanih maskiranih gostiju na svadbi zabilježeni su u sljedećim rukopisima: Bonifačić Rožin 1960, IEF rkp 261:4-5; ibid. 1969, IEF rkp 787:9; ibid. 1969, IEF rkp 788:15; ibid. 1971, IEF rkp 860:3; ibid. 1972, IEF rkp 859:24; ibid. 1973, IEF rkp 879:1; Crepić et al. 1984, OEFF rkp 30:3; Gosarić 1988, OEFF rkp 115:15; Nožinić 1987, OEFF rkp 106:1; Šarošac 1971, IEF rkp 813:35-36.

Prigodom ženskog preuzimanja muškog predstavljačkog identiteta također je kao osnovno sredstvo preobrazbe služila muška odjeća. O tome svjedoči i djevojački distih zabilježen u Otoku kraj Vinkovaca:

O poklada opremim se lipo,  
Kožu', laće i dikine gaće  
(Lovretić i Jurić 1897:157)

Nerijetko se spominje da su majke, sestre i zaručnice pomagale mladićima pri ovom maskiranju: nabavljale su im odjeću, šminkale ih i sl. (usp., primjerice, Armanda 1984, OEFF rkp 35:1). S druge strane, preobrazbu u muški spol odjećom žene su uglavnom provodile same, bez pomoći muškaraca. Tu žensku samostalnost u usvajanju obilježja suprotnog spola kazivači objašnjavaju djelomice jednostavnošću muške odjeće u odnosu na žensku, ali i dobrom upoznatošću žena s muškim odjevnim predmetima, jer su one uglavnom skrbile o njihovoj nabavi i čistoći (prema transkriptu intervjuua s Julijanom Posedi 15. ožujka 2003.).

Sljedeći su važan element prerašavanja muškarca u ženu frizura i šminka. Na glavu su muškarci pretežito stavljali duge niti konoplje ili vune spletene u pletenice, a obraze su najčešće rumenili namočenim crvenim papirom (Bonifačić Rožin 1953, IEF rkp 118:39; *ibid.* 1966, IEF rkp bb:110). Pritom je bilo važno prikriti jedno od izrazitih obilježja muškoga spola, brkove. Tako, primjerice, u vrličkoj krajini navode: "Ko ima brk, obrije ga, ako će biti cura." (Bonifačić Rožin 1960, IEF rkp 267:64). Drugdje se izraziti smjehovni obrat pri takvoj preobrazbi postizao upravo otvorenim pokazivanjem brkova spolno inverzno prerašenih muškaraca. Predstavljačice muških uloga svoju su "muškost", između ostalog, usvajale isticanjem brkova, koje su crtale ugljenom, izrađivale od niti konoplje i sl. (Bonifačić Rožin 1960, IEF rkp 266:12; Nožinić OEFF rkp 12:1).

Nadalje, pri predstavljanju ženskih likova u pravilu se naglašavala ženska anatomija: spolno inverzno preodjeveni muškarci krpama ili slamom oblikovali su grudi i bokove. Ponekad su izrađivali i umjetno žensko spolovilo: pogotovo je to u ulozi *babe*, i u okviru pokladnih i svadbenih običaja. Pretežit je bila riječ o simboličkim rekvizitima koji su oblikom ili nazivom podsjećali na spolni organ. S druge strane, pri predstavljanju muških likova žene su nastojale širokom muškom odjećom ublažiti svoje obline. U Dubrovačkom primorju i u Matuljima kraj Rijeke od platna su oblikovale umjetni muški spolni organ (Bonifačić Rožin 1965, IEF rkp 433:83; Supek 1988:27).

**Glas** se također prilagođava predstavljanom liku: tako pojedini inverzno maskirani likovi uopće ne govore da ih se ne bi prepoznalo, već se izražavaju mimikom, kao što je to na Pelješcu (Puljar 1997, IEF rkp 1594:4). No, većinom pribjegavaju promjeni boje glasa pa stoga, kako se ističe u Mračaju, žene koje glume muškarce trebaju govoriti "krupnim glasom" (Bonifačić Rožin 1962, IEF rkp 345:25). Mjestimično se prilagođavanju glasa

ulozi poklanja više pozornosti nego samom preodijevanju. To je u Varošu, gdje *šafingari*, koji predstavljaju suprotan spol, "mogu i ostat u svom odilu, samo glas predrugojaču: ako govoru krupno, prominu u sitno, a ako sitno, govoru krupno" (Lukić 1924:294).

Osim izgleda, mijenja se i **ponašanje** nositelja spolno inverznih uloga. Pri parodijskim predstavljačkim oblicima pretežito je riječ o izokretanju modela ophođenja koje zajednica smatra društveno prihvatljivim, bez obzira na to je li riječ o muškoj ili ženskoj inverziji spolova. Njihova je interakcija s ostalim sudionicima pokladnog, odnosno svadbenog zbivanja preslobodna i vulgarna, uglavnom potpuna suprotnost onomu što se od lika koji predstavljaju očekuje u svakodnevicu. Tako, primjerice, lažna mlada koju nude mladoženji kao zamjenu za njegovu odabranicu utjelovljuje sve ono što prava mlada nikako ne bi smjela biti: "ona" je promiskuitetna, duga jezika, neuredna, agresivna. Uz to, nerijetko se ponašanjem spolno inverznih likova parodiraju, a istodobno i komentiraju društvene uloge koje se temelje na rodnoj podjeli. Pritom se također svakidašnji odnosi između rodova postavljaju naglavce. Pri pokladnom predstavljanju svadbe, kako navodi Olga Supek, pokladna "mlada", koju nerijetko igra korpulentan muškarac, u brojnim je primjerima agresivnija od svojeg pratitelja, juri za njim, tuče ga i prisiljava na spolno općenje, dok se sramežljivi "mladoženja", koji je ujedno i fizički slabiji, drži skrušeno i suzdržano (Supek 1988:26).

Pri inverziji spolova pojedinac nerijetko demonstrira pojedine poslove koje zajednica tumači u prvome redu kao "ženske" ili "muške". Tako je, primjerice, u čitavom dinarskom pojasu muškarac koji predstavlja *nevjesticu* pri ulasku u kućanstvo meo pod, dok je u Lazu u Hrvatskom zagorju taj lik peruškom čistio ognjište (Bonifačić Rožin 1954, IEF rkp 165b:21; Martinec 1984, OEFF rkp 58:1). Nadalje, jedna od zadaća koju muškarci preodjeveni u žene nerijetko oponašaju je pređenje (Armanda 1984, OEFF rkp 35:3; Grčević 2000:14). Također, u Međimurju i na Pelješcu navode da je inverzno odjeven pojedinac trebao znati plesati onako kako to izvodi suprotan spol.

No, najčešće se kao pokazatelj preuzimanja novoga rodnog identiteta ističe obavljanje spolnog čina i usvajanje reproduktivnih funkcija. Prema podatku za Lovinac, u svakom kućanstvu koje bi pokladni ophodnici posjetili, aludiralo se na svođenje mladenaca, pri čemu "mladoženja", inverzno odjevena ženska osoba, "kad dođe u kuću i u njoj nađe djevojku, uhvati je i baci na postelju, da pokaže što znade" (Bonifačić Rožin 1955, IEF rkp 271:17). Fingiranje trudnoće i poroda, kao temeljno razlikovno obilježje među spolovima, svakako je vrhunac konstrukcije običajnoga rodnog identiteta. Odrednice vlastite rodne pripadnosti uglavnom su se pritom brižljivo skrivale. Ipak, zabilježene su i iznimke od tog načela, pri čemu inverzno prerusene osobe tijekom običaja na tren otkrivaju svoj pravi rodni identitet. Takvo šaljivo isprepletanje suprotnih rodni sastavnica zapažamo u ponašanju *enge* u Podosoju u vrličkome kraju:



Kad cura vidi, da se skupilo čudo ljudi, ona stojeći piša. Onda mu se smiju (Bonifačić Rožin 1960, IEF rkp 267:64-65).

Uz ovakve hotimice groteskne prikaze suprotnoga roda postoje i primjeri u kojima se zbilja nastoji ostvariti što veća uvjerljivost predstavljanoga lika, kao što je to s *bijelim maškarama* na Pelješcu (Puljar 1997, IEF rkp 1594:17). Ipak, ovakvi su primjeri relativno rijetki, a značaj običajne inverzije spolova samo je iznimno ovako prikriiven: on je u pravilu parodijski. Usvojene odrednice suprotnoga spola pritom se hiperboliziraju, dovode do grotesknih razmjera.

### Običajna inverzija spolova kao tolerirani prijestup

Svakako je bitno i pitanje odnosa muške i ženske spolne inverzije u običajima. Premda je obostrana inverzija potvrđena u panonskome pojasu i u nekim područjima jadranske obale, muška inverzija je ipak znatno rasprostranjenija. Na to upućuje i Nikola Bonifačić Rožin koji se, pišući o odlikama "narodne drame", osvrće i na pitanje tko ove predstave izvodi:

Narodni glumac u pravilu je *muškarac*. I žensku ulogu igra muškarac preodjeven u ženske haljine. *Baru mladenku* u Horvatima, pašku Robinju i Pokladovu majku u Lastovu, otkad se pamti, igra samo muškarac. Kad su prije ženske osobe htjele u maškare, one su se obično oblačile u muška odijela, ili su se tako maskirale da se ne vidi je li maskirana osoba muškarac ili ženska (Bonifačić Rožin 1963:14).

U postojećem znanstvenom diskursu ovakav se odnos nerijetko tumači tradicijskim patrijarhalnim odnosima između spolova i višestoljetnim, gotovo univerzalnim, muškim pravom nad interpretacijom "ženskosti" kao "drugotnosti". Potvrde takvih odnosa moći među spolovima mogu se naći i u samim opisima inverzije spolova. Tako je, primjerice, na Braču zabilježeno da "ženska gubi glas, ako se dozna, da je komedije činila" (Bonifačić Rožin 1967, IEF rkp 826:32).

Budući da pokladni i svadbeni predstavljački oblici imaju izravan, premda ludički, priključak u svakodnevicu, kostimografska se inverzija spolova može promatrati kao sredstvo kojim se tumače i osvjetljavaju pojedini bitni segmenti načina života u zajednici, pa tako i odnosi između rodova. Ovakve "društvene drame", kako ih definira Victor Turner, "aktiviraju 'klasifikacijske' suprotnosti" koje su osnovica za polarizaciju zajednice, a tu se svakako ubrajaju status unutar skupine, prikladne uloge i podjela rada koji se temelje na rodnoj pripadnosti (Turner 1989:15, 17). Simbolička inverzija, prema tumačenju Petera Stallybrassa i Allona Whitea, nemoguća je bez binarnih sustava općeprihvaćenih u zajednici: nema transgresije pravila bez definirane društvene podjele, bez jasnog određivanja što pravilo jest (Stallybrass i White 1986). No, smatram da se moguća tumačenja običajne

inverzije spolova ne iscrpljuju u njezinu poimanju kao komentara tradicijskog određenja društveno prihvatljivih uloga različitih spolova.

Naime, pojedini autori obostranu inverziju spolova smještaju još u doba vladavine cara Justinijana II., vezujući je uz kalende i svečanosti koje su se održavale prvoga dana mjeseca marta (Baroja, prema Čale Feldman 2001:68-69). Osim toga, ženski likovi koje prikazuju muškarci u pokladnim i svadbenim običajima, po mom mišljenju, ne predstavljaju utjelovljenje "ženskosti" kako je poimaju, ili kakvu bi priželjkivali, muški članovi zajednice. Riječ je, naime, o neobuzdanoj, hiperboličnoj karnevalesknoj ideji "ženskosti" kakva se može ostvariti samo u kontekstu obilne predstavljačke slobode. Na isti je način prenaplašena i "muškost" kad je u pokladnim i svadbenim običajima prikazuju žene; preuveličavanje te ustrajavanje na vulgarnosti karnevalesknoga tijela i ovdje prelazi svakodnevne okvire. Takvi su primjeri posebice česti u panonskom pojasu. Stoga smatram da za ostvarenje karnevalesknoga obrata nije presudno u kojem se smjeru odvija ova razmjena između hijerarhijski postavljenih društvenih kategorija, između "visokog" i "niskog", između "muškog" i "ženskog"; ključno je da dolazi do prijestupa i svojevrsne društvene hibridnosti, da se negira imperativ razgraničenja. Predstavljačko poigravanje rodnim identitetima ne treba promatrati isključivo kao ponovno uzimanje prava od nadređenog da s jedne krajnosti binarnoga pola progovara o identitetu podređenog. Kako pokazuje Bahtin, upravo je karnevaleskni trenutak taj koji isto tako omogućuje privremenu smjehovnu pobunu podređenog spram nadređenog (Bahtin 1978). Riječ je, po mom mišljenju, općenito o periodičkoj reakciji na diskurs koji kao društveno neprihvatljivu i neupotrebljivu određuje svaku ideju ili kulturnu praksu proturječnu uvriježenim klasifikacijama, striktnoj podjeli na sferu "muškosti" i sferu "ženskosti".

Jedno je od mogućih tumačenja ove pojave poimanje pokladnih i svadbenih običaja kao faze prijelaza iz jednoga stanja u drugi. Prerušavanje u tim običajima signalizira da su sudionici u tranziciji, oni svojom preobrazbom izokreću kozmos kakav poznaju kako bi se, nakon zaključena čina, reintegrirali u novostvoreni red. No pritom taj nanovo uspostavljeni red u pravilu nije istovjetan onomu koji je prethodio karnevalesknoj kritici društva. Ipak je, barem u pojedinim primjerima, riječ i o svojevrsnoj subverziji, u kojoj zajednica ismijava obrasce ponašanja neupitne u svakodnevici, ali pritom i sama postaje svjesna inače prešućivanih problema i neravnoteže u društvenim odnosima, pa tako i u rodnim pitanjima. Na koncu, kako tumači francuski filozof Michel Foucault, prijestup će se možda jednom pokazati jednako odlučujućim za našu kulturu jer je toliko usađen u same njezine temelje kao što se proturječja između različitih znanstvenih paradigmi danas smatraju presudnima za razvoj dijalektičke misli (Foucault 1977:33).

## NAVEDENA LITERATURA I IZVORI

### Tiskana djela

- Bahtin, Mihail. 1978. *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjega veka i renesanse*. Beograd: Nolit.
- Benc-Bošković, Katica. 1962. "Neki pokladni običaji i drvene maske u Međimurju". *Narodna umjetnost* 1:81-91.
- Blažeka, s. Marija Ilona. 1924. "Cirkovljan u Međimurju". *ZNŽO* 32:194-202.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1963. *Narodne drame, poslovice i zagonetke*. Zagreb: Matica hrvatska - Zora. [Pet stoljeća hrvatske književnosti, knjiga 27]
- Čale Feldman, Lada. 2001. *Euridikini osvrti: O rodnim izvedbama u teoriji, folkloru, književnosti i kazalištu*. Zagreb: Naklada MD - Centar za ženske studije.
- Ćulum, Nikša. 2004. "Mučka spomenica". U *Zbornik o Zagori*, knjiga 8. Nedjeljko Marinov, ur. Muć: Dobrovoljno vatrogasno društvo Muć, 4-279.
- Ferić, Đuro. 1970. "Makaronski opis dubrovačkih poklada / Carnoivalis ragusini descriptio macaronica". U *Hrvatski latinisti*. Zagreb: Matica hrvatska – Zora, 652-655. [Pet stoljeća hrvatske književnosti, knjiga 3]
- Foretić, Vinko. 1974. "Povijesni prikaz korčulanske moreške". U *Moreška: korčulanska viteška igra*. Božo Jeričević, ur. Korčula: Radničko kulturno-umjetničko društvo Moreška - Odbor za proslavu tridesete godišnjice obnove moreške, 5-70.
- Foucault, Michel. 1977. *Language / Counter-memory / Practice*. Ithaca: Cornell University Press.
- Gavazzi, Milovan. 1939, 1988. *Godina dana hrvatskih narodnih običaja*. Zagreb: Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske.
- Goethe, Johann Wolfgang. 1993. "Women's Parts Played by Men in the Roman Theater". U *Crossing the Stage: Controversies on Cross-Dressing*. Lesley Ferris, ur. London: Routledge, 47-51.
- Grčević, Jure. 2000. *Kompolje: narodni život i običaji*. Otočac: Katedra Čakavskog sabora pokrajine Gacke.
- Hećimović-Seselja, Mara. 1985. *Tradicijski život i kultura ličkoga sela Ivčević Kosa*. Zagreb - Gospić: Mladen Seselja - Muzej Like.
- Huizinga, Johan. 1992. *Homo ludens: o podrijetlu kulture u igri*. Zagreb: Naprijed.
- Huzjak, Višnja. 1957. *Zeleni Juraj*. Zagreb: Etnološki seminar Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.
- Ivančan, Ivan. 1973. *Narodni plesovi Dalmacije, I. dio. Od Konavala do Korčule*. Zagreb: Institut za narodnu umjetnost.
- Ivanišević, Frano. 1905. "Poljica". *ZNŽO* 10:11-111.

- Ivanov, Viacheslav Vsevolodovich. 1984. "The semiotic theory of carnival as the inversion of bipolar opposites". U *Carnival!*. Thomas Albert Sebeok, ur. Berlin - New York - Amsterdam: Mouton Publishers, 11-35.
- Klarić, Ivan. 1930. "Porod, ženidba, smrt (Kralje u Bosni)". *ZNŽO* 27:166-175.
- Kotarski, Josip. 1917. "Lobor: narodni život i običaji". *ZNŽO* 21:179-224.
- Kuret, Niko. 1984. *Maske slovenskih pokrajin*. Ljubljana: Cankarjeva založba v Ljubljani, Znanstveno raziskovalni center SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje.
- Lechner, Zdenka. 1978. "Buše – pokladni običaj baranjskih Hrvata". *Etnološki prilozi* 1:159-174.
- Lechner, Zdenka. 2000. *Tradicijnska kultura Slavonije, Baranje i Srijema*. Zagreb: Hrvatsko društvo folklorista.
- Lovretić, Josip i Bartol Jurić. 1897. "Otok: narodni život i običaji". *ZNŽO* 2:91-459.
- Lozica, Ivan. 1997. *Hrvatski karnevali*. Zagreb: Golden marketing.
- Lukić, Luka. 1924. "Varoš". *ZNŽO* 25:255-349.
- Mikac, Jakov. 1977. *Istarska škrinjica*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Milčetić, Ivan. 1896. "Ženidbeni običaji iz Dubašnice na otoku Krku (Istra)". *ZNŽO* 1:162-171.
- Rajković, Zorica. 1973. "Narodni običaji okolice Donje Stubice". *Narodna umjetnost* 10:153-216.
- Rajković, Zorica. 1986. "Pokladni običaji u loborskom kraju". *Narodna umjetnost* 23:59-97.
- Senelick, Laurence. 2000. *The Changing Room: Varieties of Theatrical Cross-dressing*. London - New York: Routledge.
- Slide, Anthony. 1986. *Great Pretenders: A History of Female and Male Impersonalization in the Performing Arts*. Illinois: Wallace - Homestead Book Company.
- Stallybrass, Peter i Allon White. 1986. *The Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca - New York: Cornell University Press.
- Supek, Olga. 1988. "Gender Inversion in the Contemporary Carnival: Saturnalia or an Echo of a Changing Reality?". *Contributions to the Study of Contemporary Folklore in Croatia, Special Issue* 9:23-35.
- Supek-Zupan, Olga i Ivan Lozica. 1987. "Tradicija i novi društveni smisao: Pust 1984." *Zgodovinske vzporednice slovenske in hrvaške etnologije. Knjižnica Glasnika Slovenskega etnološkega društva* 15:144-165.
- Šramek, Antun-Toni. 2003. *Al je l'jepo u svatovi biti: Stari svatovski običaji Svetog Ivana Žabna i okolice*. Sveti Ivan Žabno: Općina Sveti Ivan Žabno.
- Turner, Victor. 1989. *Od rituala do teatra. Ozbiljnost ljudske igre*. Zagreb: August Cesarec.
- Vitez, Zorica. 1998. "Iskorak iz svakidašnjice". U *Etnografija: svagdan i blagdan hrvatskoga puka*. Miro A. Mihovilović, ur. Zagreb: Matica hrvatska, 151-219.

**Popis rukopisa iz Dokumentacije  
Instituta za etnologiju i folkloristiku u Zagrebu**

- Bačić, Suzana. 1994. *Prilog poznavanju pokladnih običaja otoka Lastova*. Diplomski rad. IEF rkp 1520.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1953. *Hrvatski narodni običaji, pjesme, priče iz kotara Pazin*. IEF rkp 118.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1954. *Hrvatske narodne pjesme, običaji i priče kotara Delnice*. IEF rkp 141.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1954. *Narodni običaji i pjesme kotara Knin*. IEF rkp 165b.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1955. *Folklor iz Lovinca i okolice*. IEF rkp 271.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1955. *Folklor iz okolice Gospića*. IEF rkp 275.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1955. *Folklorna građa iz okolice Brinja i Josipdola*. IEF rkp 279.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1959. *Folklorna građa iz Hrvatskog Primorja*. IEF rkp 277.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1959. *Folklorna građa Privlake, Ražanca, Vinjerca i okolice*. IEF rkp 278.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1959. *Folklorna građa kotara Gline*. IEF rkp 325.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1960. *Svadbena komedija u Horvatima*. IEF rkp 261.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1960. *Folklor Međimurja*. IEF rkp 266.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1960. *Folklor vrličke krajine*. IEF rkp 267.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1960. *Folklorna građa iz Kašine*. IEF rkp 268.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1960. *Folklorna građa iz Slavonije I*. IEF rkp 282.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1960. *Folklor Perkovića i okolice*. IEF rkp 283.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1960. *Folklorna građa iz D. Lapca i okolice*. IEF rkp 327.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1960. *Folklorna građa sinjske krajine I*. IEF rkp 328.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1960. *Folklorna građa Hrvatske Kostajnice i okolice*. IEF rkp 344.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1960. *Narodne igre (Voćin i Čačinci)*. IEF rkp 361.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1961. *Folklorna građa Petrinje i okolice*. IEF rkp 359.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1961. *Novljanski mesopust*. IEF rkp 373.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1962. *Folklorna građa Mračaja i okolice*. IEF rkp 345.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1965. *Hrvatski konavoski narodni običaji*. IEF rkp 386.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1965. *Građa iz Nijemaca (Nimci)*. IEF rkp 427.

- Bonifačić Rožin, Nikola. 1965. *Folklorna građa iz Dubrovačkog primorja*. IEF rkp 433.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1966. *Folklorna građa Neretvljanske krajine*. IEF rkp 729.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1966. *Folklorna građa sa Pelješca*. IEF rkp 731.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1966. *Folklorna građa s otoka Mljeta*. IEF rkp 749.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1966. *Folklorna građa Otoka i Nijemaca*. IEF rkp 755.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1966. *Folklorna građa Sinja i okolice II*. IEF rkp 757.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1966. *Bijeli Zagreb*. IEF rkp bb, svezak IV.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1967. *Folklorna građa s otoka Brača*. IEF rkp 826.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1969. *Folklorna građa otoka Korčule*. IEF rkp 783.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1969. *Maškare i njihove dramske igre: Folklorna građa iz Nedelišća i Preloga u Međimurju*. IEF rkp 787.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1969. *Resnik kod Zagreba*. IEF rkp 788.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1970-1971. *Folklorna građa Pokuplja i Plješivičkog Prigorja*. IEF rkp 860.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1972. *Folklorna građa Hrvatskog Zagorja I*. IEF rkp 859.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1973. *Folklorna građa Hrvatskog Zagorja II*. IEF rkp 879.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1976. *Folklorna građa Slavonske Požege i okolice*. IEF rkp 929.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1976. *Folklorna građa iz Imotskoga i okolice*. IEF rkp 933.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1976. *Folklorna građa iz Karmena kod Orebića*. IEF rkp 934.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1976. *Folklorna građa okolice Daruvara*. IEF rkp 941.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1978. *Narodne dramske igre u Gundincima i Babinoj Gredi (Slavonija)*. IEF rkp 972.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1986. *Folklorna građa otoka Hvara*. IEF rkp 1198.
- Bošković-Stulli, Maja. 1952. *Narodne pjesme, pripovijetke i običaji iz okolice Šibenika i Drniša*. IEF rkp 102.
- Bošković-Stulli, Maja. 1957. *Folklorna građa Banije*. IEF rkp 221.
- Čaleta, Joško. 2002. *Teren – Maš(č)kare – Dalmacija*. IEF rkp 1782.
- Ilakovac, Marija. 1953. *Kroz slavonsko selo (Beravci). Godišnji običaji u raznim zgodama*. IEF rkp 196.
- Perić-Polonijo, Tanja. 1986. *Zapisi o građi – kazivanja o životu i pokladama, Štinjan (kraj Pule)*. IEF rkp 1278.
- Pokladni tekstovi*. 1980, 1986. *Resnik, Kladje kod Samobora*. IEF rkp 1364.
- Povrzanović, Maja. 1987. *Pokladni običaji u Turčišću danas: paralelne egzistencije folklor*. Magistarski rad. IEF rkp 1227.

- Puljar, Sanja. 1997. *Razgovor o bijelim maškarama u selu Putniković na poluotoku Pelješcu*. IEF rkp 1594.
- Šarošac, Đuro. 1971. *Božićni, svatovski i pogrebni običaji baranjskih Šokaca i Bošnjaka*. IEF rkp 813.

**Popis rukopisa iz Arhiva Odsjeka za etnologiju i kulturnu antropologiju  
Filozofskoga fakulteta u Zagrebu**

- Armanda, Asja. 1984. *Ophodi s maskama, tok svadbe – fašničke, Podsusedsko Dolje (Susedgrad)*. OEFF rkp 35.
- Banović, Nada. 1989. *Običaji pri sklapanju braka, Ophodi s maskama, Vrbno, Veliki Otok, Koprivnica (Podravina)*. OEFF rkp 132.
- Bašić, Mate. 1983. *Ophodi s maskama, obredno oranje, Poljica, Krivodol, Šumet, Proložac (Imotska krajina)*. OEFF rkp 16.
- Bašić, Mate i Frane Buškariol. 1982. *Ophodi s maskama, obredno oranje, svadba – fragmenti. Splitske Poljice (Trmbus, Zvečanje, Selca, Dubrava, Blato)*. OEFF rkp 2.
- Bitunjac, Nediljka. 1985. *Ophodi s maskama, Kričke, okolica Drniša*. OEFF rkp 91.
- Bratoljić, Dubravka. 1985, 1986. *Ophodi s maskama, Istra*. OEFF rkp 77.
- Ceboci, Nevenka. 1987. *Ophodi s maskama, Poljica, Zadar*. OEFF rkp 111.
- Crepić, Janja, Jasna Njegovan i Manda Svirac. 1984. *Ophodi s maskama, tabelarni prikaz teme, Podsusedsko Dolje, Jarek, Bizek (Susedgrad)*. OEFF rkp 30.
- Cvetnić, Marija. 1985. *Ophodi s maskama, Stenjevec (Susedgrad)*. OEFF rkp 79.
- Filipan, Grozdana i Vesna Malekoci. 1983. *Ophodi s maskama, Peklenica, Nedelišće, Žabnik – Hlapčina, općina Čakovec (Međimurje)*. OEFF rkp 21.
- Gosarić, Sanja. 1988. *Ophodi s maskama, Gudovac, Bjelovar*. OEFF rkp 115.
- Livio, Marijan. 1986. *Običaji životnog ciklusa i godišnji običaji, Veli Iž*. OEFF rkp 66.
- Martinec, Maja. 1984. *Ophodi s maskama, Laz (Hrvatsko Zagorje)*. OEFF rkp 58.
- Milošević, Lana. 1982, 1983. *Ophodi s maskama, Konavli*. OEFF rkp 41.
- Nožinić, Dražen. 1983. *Ophodi s maskama, oranje u običajima, Uštica kod Jasenovca, općina Novska (Slavonska Posavina)*. OEFF rkp 12.
- Nožinić, Dražen. 1986. *Ophodi s maskama, pokladni običaji, Odra*. OEFF rkp 75.
- Nožinić, Dražen. 1987. *Običaji pri sklapanju braka, ophodi s maskama, Budaševo, općina Sisak (sisačka Posavina)*. OEFF rkp 96.
- Nožinić, Dražen. 1987. *Običaji pri sklapanju braka, ophodi s maskama, Strelečko, općina Sisak (sisačka Posavina)*. OEFF rkp 101.

- Nožinić, Dražen. 1987. *Ophodi s maskama, Setuš, Tišina Desna i Lijeva, Žirčica, Željezno Desno, Martinska Ves Desna, općina Sisak (sisačka Posavina)*. OEFF rkp 106.
- Nožinić, Dražen. 1988. *Ophodi s maskama, Svračica, Maja, Dolnjaci, Joševica, Prijeka, općina Glina, Moštanica (Banija)*. OEFF rkp 120.
- Nožinić, Dražen. 1988. *Običaji pri sklapanju braka, ophodi s maskama (Uštica, Pokupsko, Miklouš Gornji, Šegestin)*. OEFF rkp 121.
- Nožinić, Dražen. 1988. *Ophodi s maskama, Madžari (Petrinja), Bunić i Pećane (T. Korenica), Križkamenica i Brinje (Otočac) (Banija, Lika)*. OEFF rkp 122.
- Nožinić, Dražen. 1989. *Ophodi s maskama, pokladni običaji, ljuljanje, Repušnica, općina Kutina, Komarevo Donje, Drljače, Velika Graduša, Petrinjci, Brđani Kosa, Brđani Cesta (Moslavina, sisačka Posavina)*. OEFF rkp 131.
- Nožinić, Dražen. s. a. *Ophodi s maskama, Crnac, Uštica, Glinsko Novo Selo, Kihalac, Dvorište, Kucura, Graberja, Slana, Poljana, Hercegovac (sisačka Posavina, Banija)*. OEFF rkp 118.
- Pejić, Branka. 1982. *Ophodi s maskama, obredno oranje, Gunja, Drenovci, Županja (Slavonska Posavina)*. OEFF rkp 6.
- Pejić, Branka. 1982. *Ophodi s maskama, obredno oranje, Rajevo selo, Posavski Podgajci, Đurići, općina Županja (Slavonska Posavina)*. OEFF rkp 7.
- Petrović, Tihana. 1985. *Običaji oko sklapanja braka, Koška, Vukojevci, Donja Motičina, općina Našice (sjeveroistočna Slavonija)*. OEFF rkp 47.

#### **Popis rukopisa Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti u Zagrebu**

- Dolenčić, Andrija. s. a. *Međimurski narodni običaji i vjerovanja, II. dio – etnografska građa*. NZ 132.
- Grčević, Juraj. s. a. *Kompolje – narodni život i običaji*. NZ 21.
- Kovač, Slava. 1938-1939. *Imbriovec – svadbeni običaji prije pedeset godina*. SZ 223.
- Lovljanov, Frane. 1904. *Boljun, kmiečki život i užanci*. SZ 87<sup>a-f</sup>.
- Mikac, Aleksij. 1873. *Običaji u Međimurju u mjestu Sv. Martin*. SZ 16.
- Petković, Grgo. 1899-1904. *Budak – narodni život i običaji*. SZ 88.
- Plemić, Andrija. s. a. *Narodni običaji i pripovijetke. Kamensko, Brođani*. SZ 140.
- Sajvert-Pokupska, Milena. 1897-1905. *Narodni život i običaji (po "Osnovi")*. Mjesto: *Hrnetić kraj Karlovca*. SZ 29.
- Zorić, Mate. 1897. *Narodni život. Mjesto: okolica Nina i Zadra*. SZ 8.



## GENDER INVERSION IN CROATIAN CARNIVAL AND WEDDING CUSTOMS

### SUMMARY

The theme of the paper is cross-dressing as the "gender Other" by which a playfully inventive breakthrough is achieved within Croatian Carnival and wedding customs. This is a means of representation entrenched in the theatrical forms of folklore, which include costume transformation, a change in voice, mimicry, gesticulation, mode of walking and the imitation of physical attributes and behaviour patterns that the community conceives as being gender characteristics. The author contrasts this phenomenon with everyday transvestitism, as well as with sporadic adoption of opposite gender attributes in other customs, among which Carnival and wedding disguises stand apart due to their comical nature. She shows the variants and techniques of masking development and tries to establish the junctures within the Carnival and wedding context at which they are regularly present. The author poses the question on the relation between parodied gender inversion and partial attempts to look as much as possible like the personage being portrayed. She considers the relation between male and female gender inversion, at the same time analysing in which situations and in which localities women also practise gender inversion, how they behave in so doing and if one may speak of whether "the woman is treated primarily as an object, and not as a subject of symbolisation". Customary ritual gender inversion is discussed as a permissible and even desirable periodical offence. She does not incline to the theory of the mythic androgyne, in the light of which the phenomenon is interpreted as a fusion of the characteristics of both genders. In her opinion, the fictitious identity of the gender cross-dressed personage is not ambivalent, but rather underscores those gender differences that the community regards as the most obvious, thus confirming this social dichotomy.

Key words: gender inversion, Carnival customs, wedding customs