

ŽENSKI IDENTITET U ORUBICI

TOMISLAV PLETENAC

Filozofski fakultet
Odsjek za etnologiju
Ivana Lučića 3, 10000 Zagreb

UDK 396.6

Izvorni znanstveni rad
Original scientific paper
Primljeno: 15. 10. 1998.

U tekstu autor na primjeru kulture Orubice pokušava ukazati na neke probleme s kojima se suočava etnografija. Posebno se to odnosi na problem ženskog identiteta koji se već duže vrijeme rabi u etnografskoj i etnološkoj praksi. Pokušava se ukazati na one dijelove opisa kulture (ili pisanja kulture) kroz koje se prelama osobni stav autora etnografije, kao i tradicija zapisivanja i prezentacije kulture.

Već na početku ovog teksta osjećam potrebu da se ogradim od naslova koji je dovoljno redundantan da povede čitatelja na isto toliko redundantno čitanje narednih redaka, što je svakom naslovu i cilj, a ako je u pitanju tekst koji pretendira da bude znanstven, onda bi mu upravo ta karakteristika trebala biti od neizmjerne važnosti. Redundantnost je zapravo onaj atribut teksta koji želi dokinuti svaku njegovu moguću dvosmislenost te time uspostavlja autoritet objektivnosti i istinitosti poruka kodiranih u svijet znakova abecede. Znanost doživljava tekst kao nužno zlo, ali kao jedini aparat koji je na raspolaganju da se određena iskustva i mišljenja prenesu u dovoljno razumljivom obliku. Najsretnija situacija za svaku znanost, kada je svjesna tog nedostatka, bila bi neposredno komuniciranje ideja i mišljenja. Negdje u tom prostoru stalne neodređenosti stvorene s jedne strane tekstom, a s druge strane potrebom da se on ukine, uspostavio bih ogradu od naslova.

Dvije riječi unutar naslova upravo upućuju na pitanje redundancije. Radi se o terminima žena i identitet. I jedan i drugi već su toliko iskorištavani u raznim diskuzivnim znanstvenim praksama da odaju doista dojam jedne čvrsto uspostavljene i monolitne redundantnosti koja je jamac razumljivosti koncepta koji se ispod njih krije. No, unatoč tom dojmu pojam identiteta nimalo nije jednostavan, tim više što ga u tekstu nikada nema bez pridjeva. Tom stanju stvari pogoduje usvojena Barthova teorija da identiteta nema bez njegove suprotnosti. Govoriti o nekom identitetu moguće je jedino unutar suprotnosti, dakle ako govorim o ženskom identitetu, uvijek je sa strane u tekstu muški identitet kojem je opis u suprotnosti s navedenim tekstom koji se piše. Ujedno ta tvrdnja dovodi do misli da pisanjem o ženskom identitetu pišem i o muškom, jer sve što se ispiše za žensko ponašanje unutar neke kulture ne vrijedi za formiranje muškog identiteta.

S druge pak strane, pisanje o identitetu zahvaća i jedno polje kojem, bilo svjesno bilo nesvjesno, robujemo čim se prihvatimo pisanja ili opisivanja. Koliko god pokušali bježati od teksta svodeći ga na sve manje i manje jedinice, čija je forma upitnica etnografski najradikalniji oblik, on nam uvijek ostavlja matricu ispuštanja ili akcentuacije nekog elementa, što dovodi do situacije dobivanja građe za interpretacijsku alegoriju. Potreba svođenja ljudskog ponašanja na znanstveno razumljivi oblik deformira opis, na sličan način kako fizika deformira primjerice atom kada nad njim izvršava opit (Heisenberg 1989). U slučaju identiteta to je svrstavanje suprotnosti. One suprotnosti koje mi vidimo ili unaprijed želimo spoznati više su plod naših vlastitih konstrukcija, no što su plod kulturne tvorbe proučavane grupe ljudi. Već samo isticanje jednog od mogućih identiteta usmjeruje pažnju na određene oblike proučavane kulture za koje postoji *opravdana sumnja* da upućuju na određeni oblik identiteta. Tako će se o ženskom identitetu progovarati ili propisivati preko iskaza ili viđenog ponašanja ženske populacije, dok se identitet muškog djela grupe neće uzimati u obzir iako postoji stalna sumnja da je dio koji ćemo pripisati ženskom identitetu možda i dio muškog. Ali, ako se i potrudimo ispitati muški identitet, preostaje nam niz novomogućezamislivih identiteta koje bi trebalo ispitati da se na kraju izvede onaj ženski koji si možemo predočiti *egzaktnim* matematičkim jezikom kao razlika skupa s nazivom *ženski identitet* i unije svih ostalih skupova.

Skeptici bi cinično mogli primijetiti da je vjerojatno mnogo lakše pitati neku od žena: "Što je vaš identitet?", odgovor zapisati ili snimiti, provjeriti na još par primjera i tada egzaktno ustanoviti što je to što ženu čini ženom u određenoj populaciji koju smo prepoznali kao kulturno odjeljivu od ostatka (što je isto tako upitno kao i definirati ženski identitet). No, upravo taj pokušaj otvara novu prepreku, koja se često dobro oslikava u domorodačkoj definiciji etnologa, onaj koji pita čudna i smiješna pitanja. To je, naime, ono pitanje na koje nema odgovora ili su odgovori svrstani u red općenitih tvrdnji koje opet traže znanstvenu interpretaciju. To je utoliko dobro koliko je odraz jednog životnoga stava za koji se znanost ponovo mora pitati otkuda je došao, kako je nastao, zašto se održao, što je navelo kazivača da odgovori na taj način i još niz pitanja. S druge strane, samo je u znanstvenom diskursu snažna ta analitička svijest koja problem mora razložiti na niz sitnih detalja te od toga ponovo graditi smislenu cjelinu, ostali diskursi ne osvještavaju svoj identitet na znanstveni način već je on sadržan unutar cjelokupnosti onog što zovemo kulturom.

Isto tako pojavljuje se i problem pojma identitet, koji je jedinstveni pripadnik znanstvenog diskursa, dok ga kulturni diskurs uglavnom ne rabi. Taj rascjep između onog što nazivamo nekim terminom i onog što vani *doista postoji* izaziva najblaže rečeno sumnju. Etnički identitet, primjerice, jest pojam o kojem zapadna znanost govori tek nakon što je u 19 st. uspostavljena nacija kao oblik državnog uređenja. No, to isto neće spriječiti Bartha da neka izvaneuropska plemena proglasi etničkim grupama na osnovi onog što je o njima spoznao. Upravo selekcija, koju je na osnovi vlastita europskog iskustva učinio nad kulturnim materijalom ljudskih grupa s Nove Gvineje, pomogla mu je da uspostavi svoju teoriju etničkog identiteta. Etnografija je postala priča koja je alegorijski pričala povijest Zapadne Europe. Tako je nesvjesno

stvarao novi tip znanstvenog kolonijalizma i djelomice prikrivenog evolucionizma dovodeći etnički identitet u stanje ne više kulturne tvorevine već prirodnog stanja koje se sad u ovoj, sad u onoj formi stvara diljem svijeta i zapravo je prirodno stanje ljudske grupe. Prema Barthu, trebalo bi se utvrditi da zapravo ne postoje ljudske skupine bez identiteta, onakvog kakvim ga shvaća Europa.

To otvara niz pitanja i kada ulazimo u jedan etnografski prostor koji je po mnogo čemu kulturno bliži od onog iz Nove Gvineje. Opisati kulturu Orubice nedvojbeno bi trebalo biti lakše nego opisati kulturu Papuanaca. Orubičani dijele s nama ne samo opće iskustvo povijesti Europe, već i uže nacionalno iskustvo, a danas za razliku od prije sedamdeset i više godina, i niz pretpostavki za lakše međusobno razumijevanje stečenih u školovanju. Gotovo bismo mogli reći da između njih i nas više nema nikakve jasne razlike te da je dokinuta ona razlika koja je motor etnografije a opisa nema. Pa ipak nije tako. Već sama mogućnost da se napiše naslov *Ženski identitet u Orubici*, otvara prostor za tekst. No, taj naslov više će reći o stanju u kojem je onaj koji tekst ispisuje, nego što govori o objektivnim istinama. Doživljavanje ženskog ponašanja u Orubici nečim dovoljno različitim od onog na što je pisac naviknut u svojoj svakodnevici pokazatelj je da su razlike tu, ali i to da ih proizvodi etnograf, a ne kultura koju opisuje. Ženski etnograf u svakom će slučaju bitne elemente kulture za koje tvrdi da su simboli ženskog identiteta odrediti drugačije od muškog etnografa. Kroz njihove čiste opise tako se može lomiti niz ideologija u kojima je u glavnoj ulozi žena, od muškog šovinizma do radikalnog feminizma, koliko god to oni pokušali prikriti.

Time se stvara mogućnost da terenski rad prestaje biti dolazak etnografa u neko područje naoružanog nizom metodološko-tehnoloških pomagala koja mu daju za pravo da skupi činjenično stanje koje će kasnije obrađivati, već da, svjestan svoje uloge u proizvodnji *teksta o*, prebaci analizu i na samoga sebe. Otkrića često mogu biti zapanjujuća ili sasvim nebitna, poput pokušaja opisivanja mladeži na selu (Prica, 1990). Tekst postaje dijaloški sukob dviju percepcija svijeta koji, nakon obavljenog posla, ne ostavlja mirnim ni etnografa niti kazivača. Kultura oko nas tek je niz zamjetljivih čestica nalik stalnopropadajućoj ruševini koja traži snažnu moć imaginacije kako bi se rekonstruirala. Opisi koji su plod napora da se uhvati kultura bilo u svojim dijelovima, bilo kao cjelina, uvijek su podložni snazi osobe i trenutka u kojem su ispisani i ne postoji znanstveni žanr koji bi to mogao eliminirati, stoga i ovo što slijedi više je neka vrsta kritike vlastitih stavova o prošlosti koji su doveli do toga da se pitam o ženskom identitetu u Orubici.

KAKO SAM UPOZNAO GOSP. ANU STARU VIŠE OD 90 GODINA

Dolazak u Orubicu bio je donekle različit od onog kako se uobičajeno zamišlja jedan etnografski terenski rad. Naime, teren je započeo onog trena kada je obližnje selo Davor krenulo plesati kolo na kat kao svoje autohtono kolo. Stanovnici Orubice uvrijeđeni ovakvim postupkom prema nečem čime se oni diče još od prvih dana Seljačkih smotri tražili su ekspertizu stručnjaka o kulturi svojega sela. Tako se stvorio pogodan okvir za detaljnije istraživanje sela u sklopu seminara studenata etnologije.

Kao suradnik u projektu i samome sebi postavio sam neka pitanja koja su se ticala života u selu a nisu bila tek teme ili dijelovi tema kojima se etnologija već standardno bavi od samih početaka, kao što su stanovanje, nošnja, običaji, vjerovanja i sl. Svoj rad želio sam usredotočiti na način života današnje Orubice sa svim detaljima iz prošlosti ili tradicije, koji su proizveli takvo stanje kakvo primjećujemo danas. Centralni pojmovi koji su usmjeravali moje razgovore bili su životni stavovi i sustavi vrijednosti. Pojavnost koja je vidljiva simbolički je iskaz tih duhovnih formi. Nije mi bilo dovoljno znanje da se neki kulturni elementi, koji su dio orubičke kulture, mogu još pronaći u nekim dijelovima Hercegovine da kolo na kat postoji i u, primjerice, Baskiji. Htio sam loviti život u uobičajenoj formi, slušati lokalne priče, stopiti se s cjelinom. No, to je bilo relativno teško, jer sam za stanovnike stalno bio etnograf kojem se mora pomoći na njegovom putu skupljanja činjenica. Moje intencije stalno su se sukobljavale s onim što stanovnici znaju ili misle da mi treba. Ipak, poslije drugog posjeta selu učinilo mi se da sam na pragu onog što me zanima.

Smjestio sam se u obitelji u kojoj živi jedna od najstarijih Orubičanki. Ta je starica jedno popodne počela sasvim neformalan razgovor koji sam, nažalost, morao prekinuti da bih uključio kasetofon te ga barem donekle mogao reproducirati. Naravno da je poslije takvog prekida došlo do drugačijeg formuliranja priče, ali je i taj zapis bio dovoljno dobar da me, nakon što sam ga preslušao i po nekoliko puta, navede na razmišljanje koje je proizvelo onaj pomalo predugačak uvod.

Prvotno oduševljenje, koje sam osjetio na terenu dobivanjem podataka o životu te osobe, kasnije se smjenjivalo sa sve većom sumnjom u moje pretpostavke koje su definirale interes za snimanjem razgovora kao etnografskog zapisa.

Priča koju je ispričala Ana niz je njenih doživljaja iz mladosti iz doba kada se bavila trgovinom izradaka u tehnici necanja, koji su tada bili traženi na tržištu širom tadašnje Kraljevine SHS i Jugoslavije. Događaji koje je formirala u priču o tome dobu istog su se trena sukobili s mojom etnografskom percepcijom žene u tradicijskoj kulturi Slavonije. Govorila je o svojim putovima od Herceg-Novog do Maribora, načinu organizacije takvih putova, nabavci industrijskog materijala i o boravku u mariborskom zatvoru od godinu dana nakon što je uhvaćena zbog nelegalne kupovine ukradenog pamuka iz tvornice po nižoj cijeni. Ono što je također u sukobu s etnografskim poimanjem jest činjenica da je gosp. Ana cijelo to vrijeme bila i punopravni član zadruge te se dobro sjeća i svih detalja zadružnog života svoje široke obitelji. Zadržni odnosi funkcionirali su i u takvoj podjeli rada. Kada je izgubila i novac i predmete koje je imala za prodaju te završila u zatvoru, zadruga je prodala kravu kako bi ona vratila dugove ženama iz Davora koje su za nju necale, jer ona za to nije imala vremena zbog stalnog putovanja i količine tržišne potražnje. S ponosom je istaknula kako je vratila zadruzi sav novac koji je ostala dužna nakon te prodaje.

Slučaj gosp. Ane nije bio posebnost u Orubici, mnogo žena bavilo se tim poslom i uobičavale su zajedno ići na put po sajmovima i tržnicama. I danas se Orubičanke mogu sresti u Zagrebu na Dolcu gdje prodaju necane stolnjake i tabletiće.

Nije mi cilj ovdje upuštati se u pronalaženje razloga ovakvoj ulozi žene u Orubici između dva rata, koliko mi je cilj upozoriti na sliku koju nam o ženama pružaju etnografski opisi iz tog doba iz Slavonije, ali i njihove kasnije interpretacije. Žena se u tradicijskoj kulturi prikazivala u patrijarhalnoj percepciji. Ona se brine o kući, hrani, djeci i odjeći, ali odluke i sva upravna moć bilo u nuklearnoj, bilo u zadružnoj obitelji u rukama su muškarca. Iako su razni autori poslije pokušavali upozoriti na drugačiju ulogu žene u kulturi slavonije, dajući joj veći dignitet, nikada nisu odustajali od te patrijarhalne percepcije. Nisu li opisi koji su dolazili do nas bili zapravo vrlo selektivni i interpretirani s pozicija određenih validnih društvenih epistemologija ili s pozicija *samorazumljivih*, istina poput onih o starosti patrijarhata koji je duže zadržan na autarkičnom selu nego u gradu. Odnosi u Orubici daju nam mogućnost da ženu vidimo u izmijenjenoj ulozi, njezin identitet ne vrta se isključivo oko kuće, muškarca i djece, već oko novaca i trgovine, nabavke dobara koja se nisu mogla izraditi u selu. To nam daje podlogu za drugačiju interpretaciju, primjerice svadbenih običaja u kojima se često prelazak mlade u novi dom čita kao simbolično upoznavanje s dužnostima koje ju čekaju u kući, održavanje urednosti, pokoravanje mužu i slično. Taj obrazac za Orubicu vjerojatno neće vrijediti.

Obrasci koje ćemo pri interpretaciji koristiti bit će zasigurno drugačiji, ali ponovo odraz vremena iz kojeg interpretiramo naslonjeni na stare interpretacije i opise, bilo da ih prihvaćamo, bilo da ih dovodimo u pitanje. Oni će biti odraz našeg doba i naših percepcija prošlosti i osobnih povijesti etnografa, koji će uvjetovati prihvaćanje jednog od ponuđenih obrazaca interpretacije. Etnografija zbog tih svojih mana neće biti uzdrmana kao znanost, već će jedan dio svoje pažnje morati usmjeriti prema okolnostima u kojima nastaje i biti društveni regulativ današnjice, što je u svakoj znanosti već i onako usidreno u njezinoj tradiciji. No, do sada je ono bilo vezano uz velike skupove na kojima se davala moralna podrška ili kritika ovoj ili onoj politici, a sama je ostajala na pijedestalu objektivnosti svojega rada. Sada se moralni i politički stav dižu i u te donedavno nedodirljive visine čiste istine i objektivnosti te se svako zadiranje u opis bilo društvenih, bilo prirodnih odnosa mora zapitati o motivima i razlozima nekog od pristupa.

Literatura

HEISENBERG, Werner (1989): *Fizika i Metafizika*. Nolit, Beograd.

PRICA, Ines (1991): Razlaganje kulturnog identiteta. U: *Simboli identiteta*, Zagreb, str. 72-77.

FEMALE IDENTITY IN ORUBICA

Summary

Ethnography often deals with identity, a double defined term - identity is always connected with *Otherness*. But this is not the problem only on the level of analysis, there is also a problem of writing, rewriting and representation of culture. Ethnographer must be conscious that he/she is a part of his/her own social epistemology in which used cultural terms have their history, tradition and above all axiomatic nature. Ethnology often reinforces this social epistemology through the way of writing about unfamiliar (geographical, social or historical) groups and their cultures. The author also found himself entangled in different social and ethnographical prejudice on the position of women in pre-WWII peasant society which was broken through his fieldwork in Slavonian village of Orubica.

Translated by Ana Kremenčić