

OTOČNE PROCESIJE KAO RITUALNE REPRODUKCIJE ZAJEDNIČKIH TEMPORALNOSTI: HVARSKA PASIONSKA PROCESIJA (ZA KRIŽEN) I RAPSKA MARIJANSKA PROCESIJA (KRIŽI)

MARINA BLAGAIĆ

IVA NIEMČIĆ

Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb

Izvorni znanstveni članak

Primljeno: 4. 7. 2024.

Prihvaćeno: 21. 10. 2024.

DOI: 10.15176/vol61no29

UDK 398.332(497.5)(210.7HVAR)(210.7RAB)

394.5

27-56

Rad doprinosi raspravi o budućnostima zajednica na primjeru izraza pučke pobožnosti na otocima Hvaru i Rabu, prepoznajući procesije kao jedan od načina stvaranja budućnosti. Promatrajući prakse vezane uz religijski život zajednice u kojima pojedinci skupno sudjeluju u kontinuiranom održavanju, promišlja se o temporalnim mehanizmima kulture i procesima ponavljanja i reprezentiranja u ime budućnosti. Zajedničko ritualno kretanje promatrano je kao transformativni zamašnjak za reprodukciju zajednica, kao i kreiranje percepcija dijeljenoga životnog prostora otoka.

Ključne riječi: procesije, otočna zajednica, Hvar, Rab, ritualni prostor, temporalnost

Mladima treba pokazati da je život i križ, i da ga treba nositi. Baš kao u procesiji – kad više ne možeš nositi, onda križ preuzme netko drugi. Tako je to i simbolika života. (Škarić 2016: 26)

Grad Hvar, pusta i tiha zimska Pjaca, najveći trg u Dalmaciji, koji se prostire na četiri i pol tisuće metara kvadratnih, po kojemu tu i tamo zimi netko prođe, polako se počeo puniti gustom kolonom ljudi koji su izlazili iz katedrale nakon večernje mise čineći procesiju.

Predvodili su je bratimi dviju hvarskih bratovština noseći relikvije Svetog križića i pjevajući.¹ Kada su već svi izašli iz katedrale, a gusta procesija opasala Pjacu, utihnuli su. Na Pjaci je tada bilo petstotinjak ljudi, a njihovo se zajedništvo moglo gotovo opipati upravo u toj, za nas neočekivanoj, a za njih ritualnoj tišini. Ovo spontano etnografsko iskustvo potaknulo nas je na razmišljanje o učincima zajedničkih tišina, ritualnih kretanja i ritmova na stvaranje zajednica u istraživanjima otočnih procesija koje smo tijekom 2024. godine pratile na dva hrvatska otoka, Hvaru i Rabu.²

U ovome nam je radu namjera doprinijeti raspravi o budućnostima zajednica na primjeru oblika pučke pobožnosti na spomenutim otocima, kao i o ulozi etnologa u njihovim sukreiranjima. Promatrajući prakse vezane uz religijski život zajednice u kojima pojedinci skupno sudjeluju u kontinuiranom održavanju, promišljat ćemo o temporalnim mehanizmima kulture, odnosno procesima ponavljanja i reprezentiranja u ime budućnosti. Pod temporalnostima razumijevamo promišljanje prethodno spomenutoga stvaranja budućnosti zajednica praksama u sadašnjosti, ali i supostojanje prošlosti u utjelovljenom repetitivnom proživljavanju običaja na način koji se generacijama prenosi i uvezuje daleku zajedničku prošlost u sadašnjost³ (usp. Anderson 2010). Nastojat ćemo prikazati načine na koje zajednice Hvara i Raba stvaraju svoje budućnosti mimo ekonomskih aktivnosti, da-pače dopuštajući sebi odmak od rada i turizma, zajednički koristeći i sakralizirajući vlastite prostore i vrijeme, povezujući time rasprave o budućnostima s izrazima pučke pobožnosti.

Studije slučaja koje ćemo prikazati su pasionska procesija na otoku Hvaru (Za križen u mjestu Jelsa i selima Pitve, Vrisnik, Svirče, Vrbanj i Vrboska) te marijanska procesija Križi u gradu Rabu i okolnim mjestima Barbat, Banjol, Mundanije, Kampor, Supetarska Draga i Lopar.

Provedeno istraživanje i građu analizirale smo najprije etnografijom tijeka procesija te sastavnih elemenata njihove izvedbe. Bilježile smo ih kroz značenja koja su naši sugovor-

¹ Misno slavlje za blagdan Svetog križića povezano je s malim raspelom koje se čuva u hvarskoj katedrali. U arhivskim izvorima zabilježeno je da je raspelo prokrvarilo 6. veljače 1510. godine kada su svađe i napetosti između vlastele i pučana dosegle svoj vrhunac i narod je s čitavog otoka krenuo prema hvarskoj katedrali. Održane su pokorničke procesije, a vjernici su bosih nogu, s konopom oko vrata i sa svijećama u rukama hodali u procesiji nastojeći uspostaviti mir između pučana i vlastele (Škunca 1981: 67, 95). Dvije hvarske bratovštine koje djeluju i danas, bratovština sv. Križa i sv. Nikole uzele su si zadatak održati živim sjećanje na događaje iz 1510. godine i uspomenu na čudo kada je križ prokrvario (ibid.: 50).

² Ovo smo istraživanje provele tijekom 2024. godine u suradnji s etnomuzikolozima Joškom Čaletom i Dorom Dunatov te studentom etnologije i kulturne antropologije Pavelom Gulin Zrničem u okviru projekta BašOtok. Kolegama se zahvaljujemo na plodonosnim terenskim razgovorima i dijeljenjima.

Projekt *Etnografije otočnosti – otočne baštine i okolišne budućnosti kao okosnice razvoja otočnih zajednica* (BAŠOTOK) financiran je iz Nacionalnoga plana oporavka i otpornosti 2021. – 2026. Next Generation EU (voditeljica dr. sc. Marina Blagaić, Programsko financiranje Instituta za etnologiju folkloristiku, 2024.–2027. šifra projekta: 2011).

Zahvaljujemo se na kolegijalnom čitanju i predloženim sugestijama Jasni Čapo i Jošku Čaleti, kao i iscrpnim recenzentskim komentarima koji su doprinijeli kvaliteti teksta.

³ Tezu o prisutnosti budućnosti u sadašnjosti Ben Anderson potkrjepljuje načinima na koje se budućnost može predvidjeti i proučavati kroz opisivanje stilova, praksi i logika kroz koje su akcije u sadašnjosti provedene (2010).

nici pripisivali pojedinim praksama, kao i opisima materijalnosti ovih praksi poput odjeće, ukrašavanja crkvi, javnih prostora, križeva i slično.

S obzirom na to da se sudjelovanje u navedenim procesijama ponekad označavalo kao hodočašćenje, a sudionike kao hodočasnike (primjerice, one koji dolaze s kopna na ove otočne procesije), sažeto ćemo razjasniti razliku hodočašća i procesija kako ih objašnjava znanstvena literatura, a koja se očito ne prepoznaje u kolokvijalnom korištenju termina. Hodočašća su uobičajeno dužega trajanja i fizički su zahtjevnija od procesija te sadrže tjelesno i duhovno putovanje od početne do konačne, udaljene i percipirano uzvišene lokacije, a na tom su putu česta usputna mjesta stajanja za meditaciju i odmor. Procesije su, pak, kraća posvećena kružna kretanja koja se vrata na mjesto s kojega su krenula, najčešće u crkvu ili kapelu. One okružuju i stoga simbolički zatvaraju prostor zajednice koja sudjeluje u njima. Sudionici procesija i hodočašća mogu nositi svete predmete, križeve, zastave, svijeće, kipove ili slike svetaca (usp. Rodriguez 2002: 2). Kod razlikovanja hodočašća i procesija, dodale bismo i smjer kretanja u odnosu sakralno-profano: u hodočašćima se kroz profani okoliš kreće prema svetome, a u procesijama obrnuto (usp. Leone 2014: 319). Također, hodočašća mogu biti i individualna (ili u manjim grupama) dok procesije uvijek imaju kolektivan karakter, a slijedom toga hodočašća nisu u tolikoj mjeri vidljiva javnosti dok procesije imaju i performativni karakter (ibid.).

Naše su studije slučaja ponajprije određene kao procesije, ali, kako ćemo pokazati, s povremenim hodočasničkim karakterom. Naime, naši sugovornici na oba otoka razumijevaju svoje individualno sudjelovanje u istraživanim procesijama vrlo blisko definiciji religijskoga hodočašća: “osobno putovanje, fizičko ili metaforičko, kojim se ostvaruje subjektivno hodočasničko iskustvo – iskustvo blizine svetoga i neposredovane komunikacije s njim – a koje na hodočasnika ima transformativan učinak” (Belaj 2012: 7). Zajedničko kretanje i tjelesni doživljaj procesijskoga puta, uz duhovno iskustvo pojedinca, vidimo kao ključne aspekte za etnološko i kulturnoantropološko promišljanje kontinuiteta, ponavljanja i sigurnosti zajednica u kreiranju vlastitih budućnosti. Analitički ćemo ovo argumentirati oslanjajući se na kanonski teorijski okvir promišljanja rituala, van Gennepov model nastao analiziranjem obreda prijelaza, te Turnerove daljnje razrade tranzicijskoga razdoblja tog modela na primjeru zajednica (1979). Dodatno ćemo reflektirati na koji smo način kao etnolozi teren “konstruirali interakcijom” (usp. Čapo Žmegač et al. 2006) i ukazati na važnost samog čina etnografskih istraživanja koja kao kamenčić ubačen u bubanj pokrenu nova preslagivanja, odnosno potaknu zajednice na samorefleksije.

METODOLOGIJA – ETNOLOZI U PROCESIJAMA, ETNOLOZI O PROCESIJAMA

U našem je istraživačkom poduhvatu na oba otoka naglasak u prvome redu bio na sudjelovanju s promatranjem. I upravo nam je to aktivno sudjelovanje u svim procesijama i javnim praksama koje su im prethodile, naročito na otoku Hvaru, otvorilo mnoga “vrata”,

čak i ona koja su nam se pri prvom istraživačkom susretu sa zajednicom činila etnografski nedohvatljivima, poput samih križonoša, refleksija svećenika i sl. Tijekom istraživanja jedne od religijskih zajednica, Goran Pavel Šantek zaključio je da se o intimnoj temi kao što je religioznost može više saznati promatrajući i slušajući ljude tijekom ritualnih zbivanja nego klasičnim intervjuiranjem (2006: 67). Također, važno nam je istaknuti da smo terensko istraživanje na oba otoka radile timski⁴ što je na neki način olakšalo vidljivost, pa posljedno i ulazak i prihvaćanje zajednice, a s druge strane omogućavalo nam je konstantno sučeljavanje i brušenje individualnih uvida i dojmova.

Interes otočana za naše istraživanje u odnosu na druge teme kojima smo se bavile u istim zajednicama, pokazao se primjetno drukčiji. Ranije smo se bavile suvremenijim kulturnoantropološkim temama poput rodnih uloga, ženskoga rada, budućnostima zajednica, utjecajem turizma, prehranom u suvremenosti i sl. te smo redovito i uspješno surađivale s lokalnim otočnim zajednicama. Međutim, tema otočnih pučkih pobožnosti dugoga trajanja kakve su istraživane procesije, otvorila nam je zajednice na drukčiji način. Na otoku Hvaru dogodila se inverzija u odnosima na terenu između nas kao istraživača i istraživanih. Naime, uobičajeno je da mi istraživači tragamo za pričom, iskustvima pojedinaca pronalazeći na razne načine svoje sugovornike (po preporuci, poznanstvu, važnim ulogama u tradicijskim praksama i sl.). A ovaj put, naročito u Jelsi, krenuli smo bez najava i u tišini pratiti javne pripremne radnje, dolazili bismo u crkvu na sve mise i događanja koja su obilježavala Veliki tjedan i ljudi su nas primijetili, zainteresirali se za naše namjere i motive sudjelovanja. Kad nas je zajednica prepoznala kao istraživače (a ne samo turiste “hodočasnike”, kako oni nazivaju vanjske sudionike procesije) i saznala čime se bavimo i što nas zanima, oni su prišli nama, nudeći nam razgovore, pomoć, objašnjenja i sl., usmjerivši nas na dodatno promišljanje uloge naše struke za budućnost zajednica. Na Rabu smo, pak, imali drukčiju startnu poziciju. Kolega Joško Čaleta, već znan u zajednici, u veljači je tijekom snimanja crkvenih pučkih napjeva na otoku najavio naše planirano zajedničko istraživanje marijanske procesije Križi što je odmah pobudilo interes kod lokalnih entuzijasta. Najangažiraniji i najmotiviraniji bio je Nino Kordić, mladi vjeroučitelj iz Raba koji u slobodno vrijeme pjeva u klapi, vodi dječju klapu i župni zbor i koji nam je samoinicijativno organizirao cijelo istraživanje i sve susrete s lokalnim stanovništvom.

[...] na kavi se stvorila priča oko Križi prije 2-3 mjeseca i rado sam se ponudio pomoći ako uspijemo skupiti župe [...] Napisao sam, ajmo reći, službeni dopis, malo sam napisao o maestru [Joško Čaleta], o pučkim pjevačima koji u subotu dolaze [u nedjelju su imali koncert u rapskoj katedrali], poslao preko velečasnog Saše [župnik u Supetarskoj Dragi] i preko svojih kontakata župnicima po župama, zvao ih da im još objasnim. Neki su se odmah zapalili za to, neki su malo manje jer možda tu nisu dugo pa im to nije toliko bitno, ali su svi izreagirali pozitivno u smislu da će prenijeti dalje. Tako da je to ipak bilo

⁴ Procesiju Svetog križića u okviru projekta BašOtok pratili su Marina Blagaić, Joško Čaleta i Iva Niemčić, procesiju Za križen Marina Blagaić, Joško Čaleta, Pavel Gulin Zrnić i Iva Niemčić, a Križe na Rabu Marina Blagaić, Joško Čaleta, Dora Dunatov i Iva Niemčić. Istraživanja su se odvila tijekom 2024. godine, a ranije istraživanje procesije Za križen poduzela je Marina Blagaić tijekom 2008. godine u mjestu Vrbanj.

individualno na svakom župniku, svakoj župi. Koga sam znao i koga sam mogao sam od ljudi zadužio još posebno da angažira još nekoga tako da se ljudi ulove za to. Svima nam je to u cilju. Oni koji znaju za to, rekli su: da, da, to je super i pohvalno. Mislim da je izostala ona dimenzija da malo širi puk to shvati kao jako bitno. Ali vidim nakon ovoga, uvijek su komentari, a joj ovo je trebalo ovako, ovo onako, a to je dobra stvar. Dobro je da i oni shvate možda smo pogriješili i trebali smo to na višu razinu stavit... (iz razgovora s Ninom Kordićem, travanj 2024.)

Vjeroučitelj Nino Kordić nam je dan prije našeg dolaska na Rab poslao raspored susreta i razgovora u svakoj župi na otoku sa župljanima koji sudjeluju u procesiji. Odaziv je bio različit od župe do župe, najmanje ih se okupilo troje uz svećenika u Mundanijama, dok je npr. u Supetarskoj Dragi i Banjolu oko dvadesetak župljana došlo s nama podijeliti svoja znanja, sjećanja i uspomene na sudjelovanje u procesiji. Zanimljivo je da se tom našem istraživačkom pothvatu, također samoinicijativno, pridružio lokalni snimatelj Sanjin Badurina, koji radi u Rapskoj plovidbi na trajektu, a u slobodno vrijeme snima dokumentarce o kulturi i baštini. Pratio nas je na svim razgovorima i snimao kamerom, pa je tako ovo istraživanje pohranjeno i na samom otoku. Već u drugom nam se mjestu pridružila lokalna novinarka, rapska nevjesta Sandra Denona Španjol, koja je na otok doselila sa susjednog otoka Paga. Iako nas je došla samo kratko intervjuirati za lokalni internetski portal koji izvještava o svim događajima na otoku, ostala je s nama i pratila etnografske susrete po rapskim crkvama diljem otoka prema unaprijed dogovorenom gustom rasporedu do kasnih večernjih sati. Našem se timu uskoro priključila i jedna od prvih sugovornica, filologinja Saša Potočnjak,⁵ koja nam je prvoga dana pokazala arhiv grada Raba i samostanski arhiv u Kamporu predstavivši nam bogatu povijest otoka. Ona i novinarka s partnerima, također lokalnim amaterskim pjevačima, proveli su s nama sate razgovora po rapskim zajednicama, prvo slušajući naše razgovore sa sudionicima procesija, a potom komentirajući i nadopunjujući svojim znanjima i iskustvima ono što su čuli. A o svemu što smo tijekom dana doživjeli, istražili i saznali navečer i ujutro bismo uz kavu komentirali s našim domaćinom, franjevcem Ivicom Strčićem, koji nas je ugostio u samostanu u Kamporu i koji je svojim uvidima punio praznine i nejasnoće ostale nakon komunikacije s članovima zajednica. Fra Strčić je također bio zainteresiran za naše priče kako one osobne tako i profesionalne, istraživačke, stoga su naši razgovori bili ravnomjerno usmjereni na sve subjekte.

Iako smo na otoku Rabu imali drukčiju startnu poziciju ulaska u zajednicu, možemo reći da nas je tijekom boravka i rada na oba otoka pratila vrlo slična podržavajuća atmosfera lokalne zajednice koja je motivirana sudjelovati u ovakvim istraživanjima. Razloge ovakvom interesu zajednica vidimo ponajprije u samom značenju koje ove procesije imaju za zajednice, a koje je dojmljivo snažno kako će tekst dalje pokazati. Dodatni razlog vidimo u činjenici da je riječ o običajima koji spadaju u duhovnu sferu života pojedinaca i zajednica, o svojevrsnoj intimnosti koju kontinuirano poštuju i koja ih, kako smo etnografski zabilježile, osnažuje, pa smo zaključile da samim time poštuju i naš interes za taj aspekt njihova

⁵ Dr. sc. Saša Potočnjak izvanredna je profesorica na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Rijeci, rodom iz grada Raba.

funkcioniranja. Promatralo smo stoga ove ritualne prakse kao narative, odnosno, da se poslužimo definicijom rituala antropologa religije Roya Rappaporta, promatralo smo ih kao “sredstva komunikacije sa sobom samima o sebi samima i međusobnim odnosima, kao i o odnosu s vlastitim okolišem” (1999). Iako je riječ o pučkoj pobožnosti, u samome procesu istraživanja su veliku ulogu imali svećenici koji su nam na oba otoka suradnički pomogli. Na otoku Rabu su, primjerice, pojedinci s oltara, uz najavu vijesti koja je upravo u tom trenutku bila aktualna, a riječ je o upisu Rapskih križa u Registar kulturnih dobara Republike Hrvatske, spominjali i naše istraživanje i time sudjelovali u uspostavljanju našega kredibiliteta u zajednici. U Jelsi na otoku Hvaru su župnik i vodeći bratim primijetili naš opetovani dolazak u crkvu na svaku od službi pa su nas pozvali na neformalno druženje s članovima zajednice u župnom uredu te su nas na taj neposredan način predstavili zajednici i dali nam na važnosti. Nakon tog druženja i uspostavljanja kontakta, spomenuti nas je bratim samoinicijativno usmjeravao, pokazivao unaprijed puteve kojima se procesija kreće upućujući nas u protokol koji joj prethodi te otkrivao pozicije za najbolje kadrove.

Zaključno, etnografski razgovori i sudjelovanja s promatranjem aktivni su dio interpretacijskoga procesa istraživanog fenomena, a ne puko bilježenje. Naime, kako se etnografski teren otvara i razvija iz sata u sat, svaki novi kontakt “uvlači” nas istraživače u sadržaj i zajednicu pa tako mijenjamo svoja pitanja i ranije postavljene hipoteze. Kontakt koji smo kao etnolozi ostvarili svojim prisustvom i pitanjima u kontinuiranom je dijalogu i transformaciji. S druge strane, zajednica također procesuirala svoje percepcije o nama etnologima i ulazi u daljnji kontakt po vlastitom nahođenju. Etnografski se teren stoga “više ne ‘otkriva’, nego konstruira interakcijom, a ona podrazumijeva dinamično i fluidno mijenjanje odnosa, ravnoteže i prepoznavanja između istraživača i istraživane društvene skupine i njezinih pojedinaca” (Čapo Žmegač at al. 2006: 33). Slobodne smo, čak, zaključiti da je upravo čin etnografskoga poduhvata često važniji za lokalne zajednice od ovog pisanog rezultata.

Tako da vlak je već prošao, ali možda možemo uloviti nešto da se sačuva, a ti Križi su posebni sami po sebi i ipak se još drže na nekoj razini, ali zašto ne sačuvati zamisao kako mladi doživljavaju tu tradiciju, a i nema mladih baš... Možda za 50 godina dođu neki luđaci koji hoće to pjevati pa će sad imati priliku čuti iz prve ruke i vidjeti kako je to bilo... Neke napjeve smo mi vratili na račun što je Širola 1928. bio tu. A za sto godina tko zna tko će ići tu negdje, pročitati ovo i automatski vratiti u život i onda će za 200 godina reći: a to je oduvijek. Neće se ni znati za prekid. Tako da se nadam da smo i mi jedan mali kotačić u toj povijesti. Koliko toga je bilo, malo je ostalo, ali ajmo to malo zadržati. (Nino Kordić, travanj 2024.)

KORIZMENE PROCESIJE NA OTOKU HVARU

Zajednička nas je tišina nanovo zatekla u Jelsi. Iz drvene smo kutije s natpisom “za Veliki petak” izvukle voštane svijeće kakve se vide samo u crkvama na oltarima, ove su bile u prosjeku četrdesetak centimetara visoke, već korištene. Svijeća je bilo dovoljno za dvije-

stotinjak okupljenih sudionika. Bližilo se osam sati navečer, misa je još trajala, počela je u šest. Dio je vjernika i pratioca korizmenih vjerskih rituala čekao ispred crkve, a dio je još stajao u crkvi, prateći križonošu i bratime u formiranju procesije Velikoga petka koja će za koju minutu krenuti ulicama maloga dalmatinskog mjesta, Jelse. Ljudi su palili svijeće i čekali. Okrenule smo se tražeći plamen upaljene svijeće da budemo i mi spremne, a iza lelujavog plamena koji je upalio i naše svijeće prepoznale smo nježno lice supruge ovogodišnjeg križonoše. Istoga smo je jutra malo prije sedam sati vidjele na jelšanskome glavnom trgu Pjaci među gotovo tisuću ljudi koji su dočekivali njezina muža nakon dvadeset i četiri kilometra duge zavjetne procesije Za križen za koju se zapisao prije dvadeset i tri godine. Stajala je iza svećenika kojemu se križonoša na samom kraju puta zatrči u zagrljaj, a njezina dirnutost nas je hipnotizirala, toliko da smo pratile samo njezino lice preplavljeno grčevima snažnih emocija potresenosti. Čestitale smo joj na suprugovom poduhvatu i njezinoj potpori, izrazile dirnutost, rekle kratko tko smo i zašto smo u Jelsi. Ispričala nam je kako tog jutra nikoga nije vidjela osim njega, a upravo takav je i bio taj trenutak etnografskoga promatranja: kao da gledate nešto preintimno, dirnutost kakvu se vidi na sprovodima, koja bi trebala biti izvan društvenoga pogleda i, iako javna, zapravo jako privatna. Razgovor je prekinuo zvuk iz crkve, još jedna izvedba *Gospina plača*. Požurile smo je čuti kao da je nismo cijelu noć nanovo i nanovo slušale, ali kao da je ta bizantinska vibracija glagoljaškoga pjevanja razvila u našem tijelu ovisnost da opet i opet izložimo svoje tijelo, za naše doba, uistinu neobičnim senzacijama zvuka.⁶ Po završetku pjevanja svećenik je, natkriven baldahinom koji su nosili bratimi, krenuo prema izlazu. Jedna od otočanki nas je uputila da brzo izađemo vani i stanemo lijevo, jer ćemo tako moći uhvatiti dobru poziciju za snimiti pjevače: “Sad će biti Puče moj...” i krenulo je pjevanje prijekora: “Puče moj, što učinih tebi, u čemu ožalostih tebe? Ja radi tebe bičevima udarih Egipat s prvorođencima njegovim, a ti mene predade, da me bičuju. Puče moj...”

Koliko o ovim riječima i njihovu značenju razmišljaju kantaduri⁷ – pučki pjevači ili ih samo ritualno ponavljaju iz godine u godine, osjećajući patos cijeloga konteksta, bez razmišljanja što se tu zapravo i zašto odvija? Možda je to najbolje izrazio spisatelj Rajmund Kupareo napisavši da je prijenos znanja o napjevima iz generacije u generaciju “stvorilo otočko grlo kantadura, koji plače dok pjeva” (prema Pavičić Kotin 2008: 33).

Procesija je iz dvorišta crkve krenula prema moru, prošavši preko glavnoga trga na kojemu su do maločas radile dvije slastičarnice, jedan restoran i dva kafića. Sva su svjetla bila ugašena, radnici su izašli pred lokale, a većina gostiju se digla na noge u tišini prateći povorku. Procesija se spontano formirala u dvije kolone koje su u daljini na čelu u sredini imale križonošu. Stali smo, zbor je opet otpjevao *Puče moj*, a sad smo svi kleknuli na kameni trg i pomolili se. Nastavili smo kružno preko Rive kroz ulice mjesta natrag u crkvu,

⁶ O muzikološkom aspektu napjeva *Gospin plač* vidi u Milošević 2013: 349–359.

⁷ Kantaduri su muški pjevači koji su predvodili i/ili predvode pjevanje liturgije, liturgijskih i paraliturgijskih pjesama i štenja (čitanja: psalmi, poslanice, lecijuni). Oni su predvodnici i nositelji pučkoga crkvenog pjevanja. Riječ je o nadarenim pojedincima koji s generacije na generaciju prenose znanje i vještinu izvedbe (Čaleta 2012: 557).

zaustavili smo se nekoliko puta s istim rasporedom: red pjesme, red molitve, klečanje i tišina u međuvremenu, zajednička, a intimna. Ovakva je sakralizacija prostora naročito dojmpljiva s obzirom na izrazitu turistifikaciju ovih javnih *paceta* te sezonalni intenzitet buke i kretanja na njima. U raspravi o javnim metadruštvenim obredima, Victor Turner razlikuje svakodnevne i liminalne društvene prostore razvijajući koncept javne liminalnosti, odnosno obreda koji se odvijaju na glavnim seoskim ili gradskim trgovima pred očima cijele zajednice. Metadruštveni obredi koriste svakodnevne prostore kao svoju pozornicu, a namjena im je postizanje prijelaza na razini cijele zajednice (1979: 467). Jelšanski trg na kojem su se odvijali doček križonoše i procesija na Veliki petak možemo, stoga, u tome trenutku promatrati kao prostor javne liminalnosti.

Zbor koji je pjevao, kao i učesnici u bratimskim haljama s kandelabrima i križevima cijelu su prethodnu noć bili budni, većina ih je prohodala cijeli krug. I sad su opet nakon kratkog odmora u crkvi, na još jednoj procesiji. Sve su to izrazi njihova žalovanja zbog Isusove smrti, ali i put prema procesiji na Uskršnji ponedjeljak nazvanoj Radovanje Gospi koja je kao običaj novijeg datuma, a koliko smo uspjele saznati velika je tu bila uloga jelškoga župnika. U sjećanjima je ljudi angažiranost svećenika kroz povijest utjecala na provođenje procesije. Primjerice, sredinom prošloga stoljeća djelovao je don Božidar Medvid, koji je iz godine u godinu izdavao knjižice sa stihovima *Gospina plača* i ostalih važnih napjeva kako bi župljani i gosti, naročito djeca i mladi, mogli aktivno sudjelovati.

Procesija Za križen je pokornička i izrazito pasionska pučka pobožnost koja izražava afektivnu suživljenost hvarskih vjernika s Isusovim fizičkim bolima i Marijinom tugom (Škunca 1981: 76). Koliko je važna zajednici govori i naš terenski zapis: "Tu se ne pita kada je Uskrs, već kad se gre Za križen." Zasluga za pučko štovanje Muke pripada bratovština-ma koje su srednjovjekovno štovanje naraštajima prenosile do danas (ibid.: 42). Procesija Za križen kreće na Veliki četvrtak oko 22 sata istovremeno iz šest župa središnjeg dijela otoka Hvara u smjeru kazaljke na satu čineći do jutra krug opasan kroz naselja Jelsa, Pitve, Vrisnik, Svirče, Vrbanj i Vrboska. Riječ je, dakle, o šest procesija koje kreću istovremeno i ne bi se trebale sresti, a kreću se uglavnom istim putem i, logično, u istom smjeru, svaka sa svojim križonošom. Počeci održavanja procesije Za križen datirani su približno u prvu polovicu 16. stoljeća, a neke od pretpostavki su da je bila povezana s ustankom pučana 1510.-1514. ili emancipacijom sela središnjeg dijela otoka od patronata hvarskog kaptola, ili pak da je bila riječ o posebnom izražaju pobožnosti srednjovjekovnih bratovština (Brančić 2008: 7–8). Narativi naših sugovornika i pisani izvori (Pavičić Kotin 2008; Petrić 2016; Radonić 2023) svjedoče o petostoljetnom kontinuitetu bez prekida osim za vrijeme Drugoga svjetskog rata i zbjega u El Shatt. Procesiju su 1944. godine održali u izbjegličkom logoru okupivši čak osam tisuća vjernika koji su pod jakim pustinjskim vjetrom hodali 3,5 sata (Pavičić Kotin 2008: 55–57).

Parajući noć kretanjem stazama i putevima kroz šest otočnih sela, duge kolone vođene križem, feralima i velikim svijećama stvaraju lanac molitve i zavjeta. Procesija je pučka, a predvode je bratimi i križonoša koji nosi križ prekriven crnim velom. Svećenstvo ne

sudjeluje formalno u procesiji, ali su nam svećenici ispričali kako su i sami više puta išli za križem, a ako su župnici, nerijetko dočekuju i ispraćaju procesije drugih sela u svojoj župnoj crkvi. Težina križeva varira između 10 i 18 kg (Medvid prema Škunca 1981: 70), iako ima spomena da je jelšanski križ bio teži i od 20 kg (Milošević 2013: 343). Dužina križnog puta je do 25 km (ovisno o odabranoj ruti pojedinih naselja), a traje od 22 sata do 7 sati ujutro. Križonoša nigdje ne sjedne, te noći samo hoda i u crkvama kleči. Prate ga kandelabri, torci (nosači velikih svijeća), 16-30 ferala (nosači fenjera), dva pomagača (u nošenju križa), dvojica pjevača *Gospina plača* i 3-4 pjevača odgovarača. Sve navedene ljude iz najbliže pratnje križu bira svaki novi križonoša iz vlastitoga šireg obiteljskog kruga i među prijateljima. Mnogo je sudionika koji imaju ulogu, a da nisu inače praktični vjernici, ali zbog obiteljskih i prijateljskih veza s križonošom sudjeluju u ovom velikom danu za njega, za koji kažu da je jednako važan kao i svadba. Križonoše nerijetko hodaju u vunanim čarapama koje onda čuvaju i pokapaju se u njima. Križ ne smije spustiti na tlo, osim u crkvama na stalak koji je za to namijenjen ili ga nakratko preuzmu pomagači.

Procesije se na svome putu ne smiju sresti, iako nam pričaju da je znalo biti prilika kada su se skoro srele, ali bi jedna procesija usporila ili pričekala da druga prođe. Te noći na prijelazu Velikog četvrtka i Velikog petka procesije zatvaraju cijeli krug vraćajući se u svoju župu odakle su krenule skromno obasjane plamenom svijeća uz pjesmu, molitve, topot koraka i tišine. Posebnost te noći dodatno naglašavaju svjetla ostavljena na kućama koje se nalaze na tom krugu, uz koje prolaze procesije. Često ljudi ostavljaju i odškrinuta vrata kao znak da su suotočani dobrodošli na okrjepu i predah ili samo druženje. Osim očite sakralizacije prostora svakodnevice, u ovome se kontekstu ritualno utječe i na vrijeme koje se sakralizira te od uobičajenoga vremena sudionici procesija prelaze u neuobičajeno, sveto vrijeme (Leach 1961 prema Čapo Žmegač 1993: 80), a time povratno dodatno ritmiziraju svakodnevnicu (Rihtman-Auguštin 1988: 178). Jedna od funkcija blagdana i jest u podijeli vremena na sveto i svjetovno, a prijelazi su označeni ritualima odjeljivanja od stare i agregacijom u novu fazu (Leach prema Čapo Žmegač 1993: 80), svojevrsnim oslobađanjem od vremena i prostora svakodnevice (usp. Gordon prema Čapo Žmegač 1993: 80). Prema Dunji Rihtman-Auguštin, "običaji daju ritam svakodnevici posebnim ponašanjem, svečanostima, tj. naročitim tipom komuniciranja i izvedbe te simbolima" (1988: 178).

Naročito je dojmpljiva sakralizacija prostora jelškanskoga glavnog trga Pjace na samo jutro završetka procesije. Trg ljevkastog oblika na čijem se vrhu nalaze stepenice koje vode prema crkvi i koji je inače u to doba tek u pripremi terasa za prve jutarnje kave, već je oko šest sati aktivan i pun ljudi. Dijelom su to novinarske i televizijske ekipe, dijelom hodočasnici koji su stigli s kopna i posljednju trasu požurili kraticom prešavši samog križonošu kako bi mogli vidjeti njegov dolazak, a dijelom mještani Jelse koji nisu hodali, nego su dočekivali procesije ostalih mjesta u crkvi ili su ipak prospavali noć i došli samo na jutarnji doček. Ovakvo zauzimanje prostora koji je uobičajeno na usluzi svima, ali tada na nekoliko sati postaje "sveta pozornica odvojena od običnoga, svojevrsna slobodna zona rezervirana za bratime i druge sudionike rituala" (Carrassi 2020: 188), može se promatrati kao "postizanje liminalnih uvjeta" potrebnih za "medijaciju ljudskoga i božanskog" (ibid.).

Jelšanski križonoša se posljednjih tridesetak metara s križem zatrči svećeniku u zagrljaj. Nakon svećenika, ljubi ga, grli i najčešće plače s njim njegova žena pa ostatak obitelji. Ako križonoša ima djevojku, a približava se njegova godina nošenja križa, nerijetko je upravo to motivacija da se prije Uskrsa i oženi. U župnom je tjednom listiću 2024. godine na naslovnici bilo istaknuto tko je križonoša po svim mjestima i kakvo je njegovo bračno stanje. Ovakvo miješanje privatnoga i javnoga te naglašavanje obiteljskog statusa i broja djece križonoše može se objasniti izrazima naših sugovornika o ponosu, primjeru i časti koju križonoša kao osoba i njegova obitelj ima te godine i nakon toga. I same smo primijetile transformaciju koja se događa kod mladih muškaraca kada krenu pričati o svojoj budućoj ulozi križonoše, a i o ostalim ulogama koje trenutno imaju. Iako je to, naravno, posve naša interpretacija, nećemo se ustručavati reći da jako mladi sugovornici na neki način postaju stariji, zrelijih misli i položaja tijela, odlučniji i s misijom koja reflektira odgovornost ne samo tehničkoga tipa da se iznese kandelabar, dežura na bratimskoj uri u crkvi, već se naslućuje i moralna odgovornost prema sebi i zajednici. Ovi su nas uvidi naveli na interpretaciju križonošina iskustva kao obreda prijelaza za te muškarce, a u prikupljenoj smo etnografskoj građi pronašle navode za proširenje ove interpretacije na cijelu zajednicu. Upravo nam je taj analitički okvir omogućio promišljanje mehanizama gradnje zajedničkih budućnosti kroz ova ritualna kretanja. Promatranje korizmno-uskrasnih običaja u svjetlu van Gennepeve teorije prijelaza primijenila je etnologinja Jasna Čapo (1993). Razvijena još davne 1909. godine, van Gennepeva teza o prijelaznoj, odnosno transformativnoj funkciji rituala za pojedinca, primjenjiva je u interpretaciji suvremenih ritualnih praksi (Čapo Žmegač 1993; Zebec 1994) što nama kao etnoložima i kulturnim antropoložima omogućuje promišljanje lokalnih zajednica kao ključnih u kontekstu potpore pri gradnji budućnosti pojedinaca. U ovome svjetlu budućnost uistinu postaje dohvatljiva kao dimenzija sadašnjosti (G. H. Mead prema Pink i Salazar 2017: 9). Pod budućnostima istraživanih zajednica podrazumijevamo i kratkoročne budućnosti, na razini godišnjih ciklusa, ali i one dugoročne na razini životnih ciklusa kroz ponavljanje odabranih elemenata kulture. Prema van Gennepeu, svakome razdoblju pojačane aktivnosti prethodi razdoblje mira, a upravo u intenziviranju se odvija prijelaz. Ritualni prijelazi za pojedinca su, primjerice, rituali vjenčanja ili u našem primjeru nošenje križa u procesiji Za križen, ali ovaj se okvir može primijeniti i na grupne obrede izvođene, primjerice, u ključnim trenucima godine ili prilikom kolektivnih kriza (usp. Turner 1979: 466). Tri su stadija obreda prijelaza po van Gennepeu: separacija (od običnoga društvenog života), granica ili liminalni stadij u kojemu subjekt rituala biva u prostoru između prošle i sadašnje egzistencije, te reagracija, povratak u svakodnevicu, ali u izmijenjenom stanju ili svijesti (usp. Turner i Turner 1977; Čapo Žmegač 1993; Zebec 1994). Sudjelovanje u pripremama kućanstava, sela i mjesta, ukrašavanje crkvi u koje će hodočastiti procesije ostalih sela, promišljena potpora obitelji križonoše bilo vlastitim radom ili materijalno, redoviti odlazak na mise za vrijeme korizme, sve su to elementi odvajanja od svakodnevice koji vode prema vrhuncu obreda, onom djelu na koji se Hvarani referiraju u prolazu: "Jel' ideš za križen?". A ako za *križen* ne idu, svakako će križeve čekati i pratiti u svojoj crkvi. Ta je noć *limen*, odnosno granica prijelaza.

Za križonošu priprema kreće puno ranije, on obnaša svoju ulogu godinu dana do petka prije Cvjetnice kada svečano predaje križ sljedećem križonoši.⁸ Za tu prigodu obitelj novog križonoše pripremi svečani ručak za križonošu koji predaje križ i njegove najbliže suradnike, bratime. Simbolično se kuća aktualnoga križonoše obilježava velikim rasvijetljenim križem. Zanimljivo je da su jelšanski križonoše upisani do 2055. godine. Upisati se mogu s napunjenih šesnaest godina kada se učlane u bratovštinu i postanu bratimi. To je iznimno velika čast za cijelu obitelj i često se, ako su otac i/ili djed bili križonoše, i sinovi prijavljuju.⁹ Ovogodišnji jelšanski križonoša rođen 1985. upisao se prije dvadesetak godina.

Moje ime je Ivan Ivanišević, porijeklom sam iz Jelse, zadnjih sedam godina živim u Irskoj. Ove godine sam eto križonoša u Jelsi, zapisao sam se 2001. godine i eto nakon dvadeset i tri godine čekanja došao je red i na mene za nošenje svetoga Križa.

Prije godinu dana je od svog poslodavca zatražio mjesec dana godišnjeg odmora kako bi mogao sudjelovati u svim pripremnim radnjama i u samoj procesiji iznijeti križ tijekom cijele noći do ranjutarnjega svečanog jelškanskog dočeka. Brat, koji je i sam bio križonoša 2005. godine, mu je bio pomagač i mijenjao ga noseći križ na svim procesijama tijekom godine dok je križonoša bio odsutan zbog života u inozemstvu. Kao da ulogom križonoše simbolično i dalje izražava pripadnost zajednici, iako svoj život gradi u drugoj državi gdje će djecu odgajati u vjeri prenoseći im tradiciju svog rodnog otoka u nadi da će je ona nastaviti njegovati.

[...] odgajat ćemo isto kako su i nas odgajali. Ako bude sin, mi ćemo ga upoznati sa svim običajima, ništa ne ide na silu, ali bilo bi lijepo da se tradicija nastavi na iduće generacije. Ali to je sad na djeci naravno, bilo bi mi drago, ukoliko oni budu voljeli, ukoliko budu željeli, bome imat će podršku od roditelja.

Iako svaka župa ima svoju procesiju i svoj križ koji prate ("za kojim hode"), ako je križonoša iz drugoga mjesta član obitelji ili dobar prijatelj, na njegov poziv odlaze pratiti njegov križ i podržati ga u tome, izražavajući pritom nerijetko žalost preskakanja godine sudjelovanja u svojoj procesiji ili, pak, posebnu čast ako dolaze izvan otoka.

Evo ja isto ove godine imam nekoliko svojih rođaka i prijatelja koji su tu iz drugih mjesta. Isto tako imam i par prijatelja koji uopće nisu s otoka koji će isto biti uključeni u procesiju. (jelšanski križonoša, 2024.)

Detaljnije je o običajima koji prate križonošu i razlikama po pojedinim naseljima posvećeno u svojoj monografiji *Za križem u riječi i slici* (2008) ispisao Marko Pavičić Kotin, i sam dvostruki vrbanski križonoša. Njegova je knjiga jedinstven prilog o hvarskoj procesiji, a

⁸ "I onda pošto mi u bratovštini svake treće nedjelje u mjesecu imamo procesiju u crkvi plus još dodatne procesije za određene svetkovine, onda križonoša u Jelsi nosi onaj dugački srebrni križ. Da, do petka prije Cvjetnice sljedeće godine, i onda ja trebam predati križ onome ko nosi iduće godine" – iz razgovora s križonošom iz Jelse (2024).

⁹ "Odogojen sam u obitelji koja njeguje vjeru i tradiciju, i otac mi je nosio Križ 1980., stariji brat je nosio 2005. godine, a ja sam imao želju tada postati član bratovštine, volio sam tu tradiciju, sve te običaje koje imamo tu koji su jedinstveni za ovaj centralni dio otoka Hvara" – iz razgovora s križonošom iz Jelse (2024).

ujedno i o doprinosu koji usmena povijest određene zajednice može imati za razumijevanje prošlosti i mehanizama stvaranja budućnosti. Zabilježio je brojna sjećanja svojih suotočana o društvenim i političkim peripetijama izvedbe procesije tijekom 20. stoljeća.

Prepoznavanjem ovog uskrsnoga sklopa običaja kao rituala prijelaza zajednice, odnosno kao "rituale religijske konsekracije u kojima se komemorira jedan arhetipski događaj – uskrsnuće Isusa Krista, kao rituale pomoću kojih čovjek postaje dijelom svetoga, pomoću kojih je čovjeku omogućen dodir sa svetim, dotično kao rituale koji u sebi sadržavaju prijelaz iz svjetovnoga u sveto stanje" (Čapo Žmegač 1993: 82), nalazimo uporište u analizi ovih rituala kao oslonaca u osiguravanju zajedničkih budućnosti. Mislimo pritom na onaj dio zajednice koji sudjeluje u ovim procesijama, a koliko smo vidjele i saznale, riječ je o uistinu velikom udjelu otočnoga stanovništva ovih naselja. Nerijetko i ateisti ili pojedinci koji nisu aktivni vjernici ne samo da sudjeluju nego i preuzimaju uloge, pjevaju u zboru i slično. U tom smislu grade zajedničke budućnosti otočne zajednice. Ovi se pojedinci, naime, zajedno odriču veselja, uzdržavaju od slavlja, rade i uređuju vlastite kuće i zajedničke župne prostore, pa čak simbolički prolaze i samo čišćenje tijela (svećenik pere noge križonoši i pratnji), a ponajviše zajednički mole i pjevaju, te tim vrlo discipliniranim praksama osnažuju svoju duhovnost. Odricanjima se čovjek sakralizira, on se time razlikuje od sebe svakodnevnoga i pripravlja se za svoje posvećenje (usp. *ibid.*: 89). Procesije i ritualno kretanje prema Johnu Wayneu Januseku kreiraju poželjnoga subjekta za zajednicu. Kao suštinski rezultat ponavljajućeg, cikličnog, dugovječnog kretanja, odnosno uspostavljanja ritualnih tijela, vidi utjelovljivanje učenja kao fundamentalnog za uspostavljanje idealnog ili barem kompetentnog subjekta, pripadnika zajednice (2016: 7). Osnovni razlog naglašene strukturiranosti procesija i ritualnih kretanja postaje time discipliniranje sudionika čime se reproduciraju hijerarhije (rodne, dobne, klasne) i odgaja zajednicu.

Nadogradit ćemo ovaj niz s idejom unutarnjega kretanja, unutarnjih pomaka koji se u ovim iskustvima odvijaju u čovjeku kao aktivnom sudioniku.

Za sve vjernike, pogotovo članove bratovštine, to je nešto posebno. Ko se odluči za nošenje Križa, to je jednom u životu, i duhovno se nastojim pripremiti šta bolje za taj sveti događaj... Teško je to nekome objasniti, nekome ko nije upoznat s time što sve osoba iznutra proživljava. (jelšanski križnoša, 2024.)

MARIJANSKE PROCESIJE NA OTOKU RABU

Iako ne pasionska, slična u svojoj društvenoj funkciji je procesija koja se odvija na otoku Rabu posljednje nedjelje u mjesecu travnju i naziva se Križi ili Križevo. Riječ je o zavjetnoj marijanskoj hodočasničkoj procesiji koja povezuje zajednicu otoka Raba. U procesiji sudjeluju vjernici svih sedam župa iz mjesta Barbat, Banjol, Mundanije, Kampor, Supetarska Draga, Lopar i iz grada Raba. Na temelju arhivskih dokumenata potvrđeno je da se procesija Rapski križi kontinuirano održava od sredine 16. stoljeća, no njezino se postojanje posljednim dokazima može datirati već u 11. stoljeću. Prvotno su Rapski križi kao kolektivna ritualna

praksa nastali kao procesija kojom se obnavlja sjećanje na ujedinjenje rapske zajednice u jednu zajednicu vjernika. Počeci zavjeta Gospi Rapskoj vezuju se uz prvu polovinu 16. stoljeća i čudesno ozdravljenje koludrice Lukine u ženskom benediktinskom samostanu u Rabu (Potočnjak 2022: 31–32). Nakon ukidanja Rapske biskupije i formiranja zasebnih župa marijanska se pobožnost Gospi Rapskoj definitivno počela vezivati uz Rapske križe što ponovno svjedoči o jačini i značaju procesije za identitet rapske zajednice (ibid.: 33).

Posljednje nedjelje u travnju u jutarnjim satima vjernici iz svih župa otoka Raba predvođeni križem kreću u procesijama prema gradu Rabu moleći i pjevajući cijelim putem. Križ ukrašavaju mladom pšenicom i cvijećem, negdje i listovima vinove loze, a procesije se međusobno razlikuju po zastavama svetaca zaštitnika župa, molitvama i pjesmi. Križonoše se u ovim procesijama ne izmjenjuju svake godine, neki čak godinama i desetljećima nose križ. Predaja križa nije određena, ne prate je uhodane prakse i obiteljski objedi. Križonoša nosi križ zavjetno, zna se da ga upravo on nosi godinama, dok god može, ili jednostavno dogovore novog križonošu kada za to dođe vrijeme. Zanimljivo, u jednome od naselja križ nosi žena ili djevojka (Banjol). I u Križima križ simbolizira ponos, zavjet, pokoru i duboku pobožnost. U procesiji sudjeluju i svećenici iz pojedine župe. Neke sudionice procesije odijevaju svoje narodne nošnje, kao i znatno manji broj muškaraca. Svečanost se obilježava i *kampananjem* (svečano zvonjenje) sa zvonika rapskih crkava i kićenjem prozora kuća u gradu Rabu pokraj kojih procesija prolazi. Procesije prolaze znanim stazama i cestama koje povezuju otok, putem se sačekuju i nastavljaju zajedno prema gradu Rabu. Kako nam je u razgovoru opisao jedan sudionik: “Križi su kao ljudski krvotok, sve župe se sliju u aortu i idu zajedno u srce, u rapsku katedralu.”

Uočena ritualizacija vjere kroz održavanje procesija i hodočašća te izvedbu napjeva i materijalne otiske u prostoru, okuplja i gradi zajednicu upravo afektivnim iskustvom zajedničkoga kretanja kroz odabrani prostor, kao i zajedničkim iskustvom ritualnoga vremena. Ovo kolektivno kretanje discipliniranog ritma i obrasca (usp. Janusek 2016) razvija ritualnost tijela i vremena, ali i krajolika te omogućava ovim zajednicama “putovanje kroz vrijeme”, “sudionici se intencionalno vraćaju u prošlost i zauzimaju komunalni prostor ulica sa svojom nostalgичnom komemoracijom povijesti” (Heatherington 1999: 319).

Paralelno s procesijama ostalih otočnih župa, procesija grada Raba odlazi u crkvu sv. Andrije po ikonu Gospe Rapske pa prema zapadnom ulazu u grad gdje dočekuje sve hodočasnike iz ostalih mjesta. Sjedinjavanje procesija sviju rapskih mjesta i sela te istovremeno različito pjevanje svake od njih, kao i uspostavljanje zajedničkoga ritma kretanja više od tisuću sudionika vrhunac je ovog običaja, trenutak koji su brojni sudionici opisivali katarzičnim. Na samom ulazu u grad ih na stepenicama čekaju Rabljani koji nisu u nošnjama, već u stiliziranim kostimima nekadašnjega rapskog građanstva¹⁰ te biskup

¹⁰ Iz razgovora s otočanima saznale smo za naglašenu podijeljenost između stanovnika grada Raba koji su na otoku znani pod imenom *kicari* i ostalih otočana *kolona* ili *kontadina* (seljaka). Ove su razlike najčešće izražavane kroz humoristične opaske o onima drugima, ali su svakako otvorile temu svojevrsnoga rapskog kampanilizma koju bi bilo vrijedno dalje istraživati i tematizirati u otočnoj javnosti njezine, možda i ozbiljnije, reperkusije u suvremenosti rapskoga društvenog i političkog funkcioniranja.

s ikonom Gospe Rapske u rukama. Biskup srdačno pozdravlja i maše hodočasnici, a rapski pjevači oslušuju pjesme koje ostala mjesta pjevaju i pridružuju se u onom trajanju koliko određenoj procesiji treba da prođe. Ovo zajedničko oslušivanje i pjevanje te kretanje proizvodi upravo ranije spomenuti metadruštveni prijelaz, i to u ovom slučaju na razini cijeloga otoka. Nerijetko su upravo auditivna sredstva ona koja dramatično odjeljuju sakralno vrijeme od sekularnog, poput pjevanja, zvonjenja, vikanja ili stvaranja buke stvarajući ritualno vrijeme (Turner 1979: 468) i, kako smo pokazale, sakralizirajući javni prostor.

Procesija grada Raba predvođena srebrnim križem iz nekadašnje rapske biskupije i ikonom Gospe Rapske priključuje se na začelju te duge kolone vjernika te svi zajedno prolaze ulicama grada, ispod ukrašenih prozora do crkve Uznesenja Blažene Djevice Marije, bivše katedrale gdje se održava sveta misa zahvalnica za sve hodočasnike. Čudotvorna ikona Gospe Rapske izložena je u bivšoj katedrali od toga dana do posljednjeg dana mjeseca svibnja kada se vraća u crkvu sv. Andrije kod benediktinki. Misa na kojoj su okupljeni svi otočani naročito je radosna i svečana, a nakon nje se sudionici podruže na rapskim pjacetama i na Rivi gdje lokalna turistička zajednica odnedavno organizira zajednički obrok. Tko u gradu Rabu ima rodbine, pozvan je kod njih na nedjeljni objed. Po ostale njihovi sumještani koji nisu hodali dolaze automobilima ili ih, kao u slučaju Lopara, natrag vrati autobus. Iako ovo nije pasionska procesija, kod nekih smo sudionika čuli o pokorničkom elementu hodanja. Loparani simbolično na početku puta uzimaju kamenje koje nose sa sobom kao pokoru. Kažu nam da kasnije te kamenčiće čuvaju u svojim kućama.

Promatrajući kretanja sudionika s naročitim javnim ulogama ili bez njih, njihova duševna i duhovna putovanja su u stalnom dijalogu s društvenom simbolikom samih običaja, intimnih obiteljskih trajektorija i razloga te zavjeta za vlastitu i komunalnu budućnost. Unutar nje je, intimno kretanje, koliko smo uspjele zahvatiti etnografskim razgovorima, otpočelo u samoj namjeri da se još jedne godine sudjeluje, a nastavilo se u promišljanju zavjeta, u radosti i trudu oko priprema te u okviru svih kontakata vezanih za provedbu i sudjelovanje, pa čak i kroz razgovor s tamo nekim etnolozima čiji je “vanjski pogled” potaknuo naše sugovornike na osvještavanje raznih faza i značenja običaja (na što su se i sami reflektirali).

Ritualizacija krajolika kroz procesije i hodočašća odvija se na način da ova kretanja “precizno zavode pojedince u učenje, pounutrenje, utjelovljenje, i prigodne transakcije s određenim izgrađenim ili prirodnim krajolicima” (Janusek 2016: 7). U utjelovljenju pažnje Janusek vidi fundamentalan način konstruiranja idealnog ili barem kompetentnog subjekta i građanina, što mi dodatno primjenjujemo na gradnju budućnosti i zajednica kakve žele. Ovakvo uspostavljanje dijakronije zajednice postiže se specifičnostima ritualnoga vremena. “Ritualni pokret i strukturiranost procesija, uspostavljaju specifično iskustvo vremena” koje je na neki način “vrijeme izvan vremena”, temporalnost značajno drugačija od svakodnevice, te, ne manje važno, kolektivna (ibid.: 11).

Ovaj niz završavamo s produkcijom ritualnih tijela u procesijama koje autor označava “discipliniranim tijelima” (ibid.: 14). Discipliniranje oduzima agentnost sudionicima te nas, iako je važeći interpretativni okvir, djelomično i provocira, potičući na razmišljanje

o razini svijesti o uključivanju u ove običaje, odnosno o intencionalnosti rituala te pitanju liminalnosti samog iskustva. Ne samo temporalnoga u smislu svojevrsnog putovanja kroz vrijeme ili istovremenoga bivanja u više temporalnosti nego i na liniji razlikovanja granica individualnog i zajedničkoga, koja se ovim ritualima također zamućuje, otvarajući upravo time prostor za neupitno zajedničke budućnosti i zajednički smisao.

Kako se to konkretno događa, ta reprodukcija zajedništva? Kroz opisane procesijske prakse organiziranim, predvidljivim radnjama u sadašnjosti osigurava se uspješna izvedba. Sami doživljaj odvija se kroz tijelo: kretanjem, stajanjem, stvaranjem buke, omogućavanjem tišina. Timski, sinkronizirano. Kako je na terenu zaključio kolega Joško Čaleta, na neki način zajednice manifestiraju vlastitu moć, pa se prati koliko ih je bilo, tko je bio u nošnjama, koliko se bratima okupilo, kako se pjevalo, tko je bio glasniji, izvorniji i sl. Sudi-onici podsjećaju sami sebe što zajedno mogu, ali svakako osvještavaju i granice, izazove svoga zajedništva, ovisno o povijesnom trenutku i političkim okolnostima.

Primjerice, važan povijesni trenutak za Križe bio je za vrijeme komunizma. O ovome su nam gotovo svi sugovornici ponavljali u svojim iskazima, jer su mu tijekom svojih života svjedočili, a na više se mjesta spominje i u monografiji o Rapskim križima (Grce i Tomić 2016). Križi tada nisu bili javno zabranjivani, ali su svake godine posljednje nedjelje u travnju organizirane različite aktivnosti na otvorenom za školsku djecu. Iz kazivanja saznajemo da je to bilo nešto kao slet i da su djeca rado htjela sudjelovati i družiti se sa svojim vršnjacima s jedne strane, a s druge su na inzistiranje obitelji neki ipak morali njegovati tradiciju i poći u Križe (usp. Kordić 2016: 37–38). Sviješću i upornošću dijela zajednice koji je dugi niz godina njegovao običaj i prenosio ga na mlađe generacije, a to su generacije s kojima mi danas razgovaramo, Križi su se održali usprkos političkim okolnostima koje im nisu uvijek bile naklonjene.

ZAJEDNIČKO KRETANJE I TRANSFORMACIJE DIJELJENOGA ŽIVOTNOG PROSTORA OTOKA

Razumijevajući ove procesije kao kulturom uvjetovanu stvarnost, kao proizvod i odraz kulture, u istraživanju smo se usmjerile na reprodukciju zajedništva, afektivne doživljaje i prakse izražavanja pobožnosti pojedinaca te heterogenost motivacija uvjetovanih osobnim i općim razlozima. Jedan je od ključnih okvira naše interpretacije afektivnost iskustava izraza pučkih pobožnosti, ponajviše tjelesni aspekt i kretanje te zajedničko pjevanje i zajedničke ritualne šutnje. Utjelovljenje pripadanja kroz kontinuitet ulaganja vlastitih tijela zajedničkim strukturiranim, discipliniranim kretanjem i/ili zvukovljem te višestrukost temporalnosti koja se u tim izvođenjima producira imaju i dodatan efekt, a to je transformacija prostora u kojima se to odvija, odnosno ritualizacija prostora. Uvezivanje tjelesnosti, prostora i vremena u procesijama koje smo istraživale ponajbolje se da interpretirati kroz ritual i ritualizaciju (Bell 1992). Zajedničko ritualno kretanje postaje time transformativni zamašnjak za reprodukciju zajednica, kao i kreiranje percepcija dijeljenoga životnog

prostora otoka. Imaginacija zajedništva u trenucima odsutnosti konkretnih zajedničkih radnji oslanja se, smatramo, upravo na ovakva zajednička iskustva te reproducira pripadanja određenim zajednicama s obzirom na vjerska, mjesna, obiteljska i sl. određivanja. Pripadanja, pak, motiviraju radnje koje grade budućnost tih zajednica.

Procesije, hodočašća i parade pripadaju žanru ljudskoga ritualnog ponašanja koje uključuje simbolički diskurs kroz prostorne prakse (Rodriguez 2002: 1) te su se stoga pokazali plodotvorni za etnološko promišljanje otočnih zajednica u suvremenosti. Bilježenje praksi i značenja koja “kretanja linearno organiziranih tijela i predmeta kroz kulturološki mapiran prostor” (ibid.), odnosno etnografsko opisivanje procesija i hodočašća otvorilo je interpretacijski okvir za analizu ovih običaja kao kompleksnih tekstova (usp. Rappaport 1999; Rodriguez 2002). Oni govore o onima koji ih izvode i njihovoj simboličkoj i kolektivnoj vezi s prostorom u kojem žive (ibid.). Bernardin Škunca (1981), teolog koji je godinama pratio pasionske običaje na otoku Hvaru, istaknuo je da su odlike pučkih pobožnosti poput potrebe za znakovnim izražavanjem, osjećajem za čudesno, antropocentričnosti ili zaokupljenosti vlastitim spasenjem prisutne od njihovih začetaka u srednjem vijeku do njegove suvremenosti (prije četrdesetak godina), a mi smo to u određenoj mjeri zabilježile i u našim terenskim istraživanjima.

Hvarska procesija Za križen klasična je procesija kružnog tipa, ali ipak s obzirom na to da je riječ o obilasku još pet dodatnih sela i njihovih posvećenih mjesta, označile bismo je kao procesiju s hodočasničkim elementima. Upravo ti hodočasnički elementi postaju važni kod interpretacije ove procesije kao strukturnog elementa gradnje šire otočne zajednice. Još je to vidljivije u rapskim Križima, kod kojih je riječ o pojedinačnim hodočašćima sela prema zajedničkoj procesiji u grad Rab pri čemu se zajedništvo ostvaruje već i u samoj svijesti o istovremenom zajedničkom hodočašću s raznih strana otoka. lako nam nije bila namjera uspoređivati ove procesije, uočavamo kako je u hvarskoj veliki naglasak na individualnom iskustvu/prijelazu križonoše, dok u rapskoj nema isticanja pojedinaca u toj mjeri, već se prijelaz odvija na razini skupnog iskustva koja se ponajprije ogleda u suradnji i zajedništvu koje se procesijom nanovo obnavlja. Tranzicija ovih zajednica odvija se na ravni nadvladavanja fragmentiranosti zajednice i postizanja svojevrstne cjelovitosti zajedničkim kretanjem, zauzimanjem prostora i stizanjem na zajedničko odredište. U konačnici, obje su procesije nastale u vrijeme turbulentnih povijesnih razdoblja za otočne zajednice (društvena i klasna podijeljenost, prirodne nepogode, katastrofe) kao potreba za uspostavljanjem ravnoteže i kohezije.

Organiziranje i provedba ovih običaja na oba je otoka odraz suradljivih napora koji promoviraju i naglašavaju “intenzivan i u konačnici katarzičan osjećaj uronjenosti u religijsko iskustvo i religijsku zajednicu” (Rodriguez 2002: 11). Odvija se to kroz prakse pripreme, upisivanje za križnošu, aktivnosti bratovština, sadnju žita,¹¹ uloge svećenika i crkve, pri-

¹¹ Žito se na otoku u novije doba sadi samo za potrebe kićenja križa za procesiju Križi. “Svake godine u desetom mjesecu pred kućom u vrtu posijemo pšenicu kako bi krajem četvrtog mjeseca bila spremna za kićenje križa” (Barčić 2016: 101).

preme nošnji, pripreme crkvi, pripreme križeva, vježbanje pjevanja, usmeno prenošenje, obiteljske pripreme, povezivanje otočnih zajednica izvan samog mjesta/sela, izvan svog zvonika, ali i dovtljive načine nošenja s društenopolitičkim kontekstima s kojima su se istraživane procesije susretale tijekom svoga dugog trajanja. U tom smo okviru istraživane običaje i prakse koje ih grade prepoznale kao prostore komuniciranja zajedništva i otpora, kontinuiteta i kreativnosti zajednica koje su u pojedinim periodima prošlosti propitivale društvene hijerarhije te time dodatno gradile pripadanje zajednici i otoku.

Oslanjajući se na uvide o hodočašću etnologinje Marijane Belaj, koja ga određuje kao “čin i proces; kompoziciju imaginacije, simbola, vjerovanja, praksi, iskustava; kao prostor za ostvarenje ideje o svetomu i prostor transformacije osobnog identiteta koji zrcali i društvene procese i povijesna zbivanja te je prostor za iskazivanje političkih ideja i odnosa moći, dodiruje ekonomiju itd.” (2012: 7–8), istaknule bismo primjetnu sukladnost funkcija i karakteristika istraživanih procesija s fenomenom hodočašća. Naravno, s osnovnom razlikom koju smo etnografijom i opisale, a to je prostornost. Iako i “hodočašća i procesije ritualno ispisuju krug ili put oko ili kroz teritorij sakraliziran uspostavljenim spomenicima poput oltara, izgrađenih svetišta, kapela, crkvi, groblja, velikih križeva i malih obilježja komemoracije pojedinaca” (Rodriguez 2002: 2), razlika je u određištu pri čemu se hodočašća kreću do svetog određišta, a procesije vraćaju na početno mjesto čineći krug. Opasavajući zajednički prostor, u ovim procesijama zajednica na neki način definira samu sebe, ono što joj je važno i što smatra prostorno svojim granicama i rutama. Gradeći vlastite ritualne rute kretanja, zajednica kroz vlastiti krajolik gradi sebe. Navedeno se u našim studijama slučaja odvija u, za većinu sudionika, vlastitom prostoru življenja koji tijekom samih procesija i hodočašća biva na neki način transformiran, ne nekim konkretnim intervencijama, već u percepciji istoga. Naime, putevi između sela ožive tijekom izvedbe običaja – to više nisu putevi komunikacije i povezivanja kao nekada, nije više daleko, već blizu susjedno selo iako se ide na noge, a ne brzo i komotno autom. Ovakva sakralizacija prostora kroz prakse zajedničkih procesija samim tjelesnim činom označavanja prostora kružnim kretanjem, simbolički komuniciraju i percepciju prostora otoka, šireći granice zajednice na malo veće područje od vlastitog mjesta. Tijekom etnografskoga istraživanja više smo puta zabilježile refleksiju o povezanosti s ostalim naseljima uključenima u procesije baš na osnovi godišnjega dijeljenja tog iskustva. Kretanje procesija odvija se prema zajedničkom cilju u sinkroniziranim vremenskim obrascima (na Rabu prema katedrali, a na Hvaru u župne crkve svake od šest naselja) proizvodeći ponajprije unutarnje transformacije u sudionicima. Ovakve su transformacije i osnaženja duhovnosti, pripadanja i prostora ujedno i naš osnovni argument poimanja ovih procesija kao elemenata gradnje zajedničkih budućnosti i proživljavanja ovih običaja kao rituala zajedničkoga prijelaza. Ključan je tu element konteksta, i samog mjesta, otoka i povijesnog trenutka. Vjerojatno su nam zajedničke tišine tako glasno i “odzvonile” upravo zato što je kontekst istraživanih otočnih zajednica turistički i izrazito kulturno komercijaliziran. Zajedničko žalovanje, radovanje, kretanje i napokon prilika za zajedničke tišine u javnim prostorima, inače itekako komodificiranim za turističke svrhe, prakse su kojima se gradi drugačije razine pripadanja. Kroz te se tišine i kretanje ti

prostori vraćaju zajednici (usp. Čapo 2022) mapirajući svojim ritualnim kretanjem vlastitost (usp. Belaj 2019).

Osjećate da cijeli otok diše zajedno i da ste povezani s generacijama prije vas. Zaista je to veličanstveno, posebno i velika vrijednost. (Vidas 2016: 51)

Dodatno, gradeći vlastite budućnosti reprodukcijama praksi pučke pobožnosti, ove su nam zajednice otvorile nove uvide o važnosti i etičkim implikacijama etnografskih bilježenja i kontinuiteta kontakta struke i zajednica kao aktivnoga dijela interpretacijskoga procesa istraživanoga kulturnog fenomena ili zajednice.

LITERATURA I IZVORI

- Anderson, Ben. 2010. "Preemption, Precaution, Preparedness. Anticipatory Action and Future Geographies." *Progress in Human Geography* 34/6: 777–798. <https://doi.org/10.1177/0309132510362600>
- Barčić, Ante. 2016. "Križ sam nosio s ponosom". U *Rapski križi*. Mirjana Grce i Ivica Tomić, ur. Rijeka: Grafika Zambelli, 101.
- Belaj, Marijana. 2012. *Milijuni na putu. Antropologija hodočašća i sveto tlo Međugorja*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Belaj, Marijana. 2019. "Uvod u topografije svetoga na području Buškoga Blata". U Marijana Belaj, Zvonko Martić i Mirjam Mencej. *Topografije svetoga na području Buškoga Blata*. Zagreb: Hrvatsko etnološko društvo, 7–14.
- Bell, Catherine. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Bratanić, Mateo. 2008. "Predgovor". U Marko Pavičić Kotin. *Za križem u riječi i slici*. Stari Grad: Grad Stari Grad.
- Carrassi, Vito. 2020. "Through the Apulian Streets. The Liminal Space-Time of the Holy Week's Processions". *Folklore. Electronic Journal of Folklore* 78: 173–196. <https://doi.org/10.7592/FEJF2020.78.carrassi>
- Čaleta, Joško. 2012. "Pismu novu sad pivajmo. O istraživanjima i načinima predstavljanja crkvenog pučkog pjevanja na otoku Šolti. U *Otok Šolta. Monografija*. Zoran Radman, ur. Grohote: Općina Šolta, 555–568.
- Čapo Žmegač, Jasna. 1993. "Hrvatski korizmerno-uskrсни običaji u svjetlu teorije rituala prijelaza". *Etnološka tribina* 23/6: 75–112.
- Čapo Žmegač, Jasna, Valentina Gulin Zrnić i Goran Pavel Šantek. 2006. "Etnologija bliskoga. Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja". U *Etnologija bliskoga. Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*, Jasna Čapo Žmegač, Valentina Gulin Zrnić i Goran Pavel Šantek, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Naklada Jesenski i Turk, 7–52.
- Čapo, Jasna. 2022. "Etnografija grada. Ritam života građana Hvara u Uskrsnom razdoblju". Dostupno na: <https://www.citymaking.eu/rezultati/futures-blog-etnografija-grada-ritam-zivota-gradana-hvara-u-uskrsnom-razdoblju/> (pristup 2. 5. 2024.).
- Grce, Mirjana i Ivica Tomić. 2016. *Rapski križi*. Rijeka: Grafika Zambelli.
- Heatherington, Tracey. 1999. "Street Tactics. Catholic Ritual and the Senses of the Past in Central Sardinia". *Ethnology* 38/4: 315–334. <https://doi.org/10.2307/3773910>

- Janusek, John Wayne. 2016. "Processions, Ritual Movements, and the Ongoing Production of Pre-Columbian Societies, with a Perspective from Tiwanaku". U *Processions in the Ancient Americas*. S. T. Evans, ur. *Occasional Papers in Anthropology* 33: 1–26.
- Kordić, Petar Vlč. 2016. "Svijest o zavjetu starih Rabljana". U *Rapski križi*. Mirjana Grce i Ivica Tomić, ur. Rijeka: Grafika Zambelli, 37–39.
- Leone, Massimo. 2014. "Transcendence and Transgression in Religious Processions". *Signs & Society* 2/2: 314–349. <https://doi.org/10.1086/677957>
- Milošević, Maja. 2013. "Prilog (u)poznavanju procesije Za križen i napjeva Gospina plača na otoku Hvaru". *Bašćinski glasi* 11/1: 341–362.
- Pavičić Kotin, Marko. 2008. *Za križem u riječi i slici*. Stari Grad: Grad Stari Grad.
- Petrić, Kuzma. 2016. *Otok Hvar – Velo Grablje. Ljudi i događaji u 20. stoljeću, knjiga druga*. Hvar: Udruga "Pjover".
- Pink, Sarah i Juan Francisco Salazar. 2017. *Anthropologies and Futures. Setting the Agenda*. London: Routledge.
- Potočnjak, Saša i Barbara Španjol-Pandelo. 2022. "Čudotvorne Gospe Rapske. Javne marijanske pobožnosti u Rapskoj biskupiji (prijenosne ikone, procesije i memorabilije)". *Croatica Christiana periodica* 46/89: 17–39. <https://doi.org/10.53745/ccp.46.89.2>
- Radonić, Branko. 2023. *El Shatt. Dalmatinci u pustinji. Povijest dalmatinskog zbjega u Italiji i Egiptu od 1943. do 1946. godine*. Vrgorac, Zagreb: Plejada, Synopsis, Društvo prijatelja vrgorske starine.
- Rappaport, Roy. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511814686>
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 1988. *Etnologija naše svakodnevice*. Zagreb: Školska knjiga.
- Rodriguez, Sylvia. 2002. "Procession and Sacred Landscape in New Mexico". *New Mexico Historical Review* 77/1: 1–26.
- Šantek, Goran Pavel. 2006. "Etnografski realizam i uloga etnologa religije". U *Etnologija bliskoga. Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*. Jasna Čapo Žmegač, Valentina Gulin Zrnić i Goran Pavel Šantek, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Naklada Jesenski i Turk, 53–72.
- Škarić, Andrija. 2016. "S križem preko Fruge". U *Rapski križi*. Mirjana Grce i Ivica Tomić, ur. Rijeka: Grafika Zambelli, 26.
- Škunca, Bernardin. 1981. *Štovanje Isusove muke na otoku Hvaru*. Split: Crkva u svijetu.
- Turner, Victor i Edith Turner. 1977. *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- Turner, Victor. 1979. "Frame, Flow and Reflection. Ritual and Drama as Public Liminality". *Japanese Journal of Religious Studies* 6/4: 465–499. <https://doi.org/10.18874/jjrs.6.4.1979.465-499>
- Vidas, Lela. 2016. "Prisutnost neba". U *Rapski križi*. Mirjana Grce i Ivica Tomić, ur. Rijeka: Grafika Zambelli, 51.
- Zebec, Tvrtko. 1994. "Pokladno plesno zbivanje u hrvatskoj kao obred prijelaza". *Narodna umjetnost* 32/1: 217–217.

ISLAND PROCESSIONS AS RITUAL REPRODUCTIONS OF SHARED TEMPORALITIES: THE PASSION PROCESSION ON HVAR (ZA KRIŽEN) AND THE MARIAN PROCESSION ON RAB (KRIŽ)

Taking processions as a way of creating futures, this article contributes to the discussions concerning the future of communities by exploring expressions of folk piety on the islands of Hvar and Rab in Croatia. Based on examining religious practices in two communities where individuals collectively participate in their continuous maintenance, the article discusses temporal cultural mechanisms as well as processes of repetition and representation for the sake of the future. Shared ritual movement is presented as providing a transformative impetus for the reproduction of the communities, and for the creation of a sense of a shared living space of the islands.

Keywords: processions, island community, Hvar, Rab, ritual space, temporality