

Dosadašnje serije *Glasnika* Zemaljskog muzeja su:

Glasnik Zemaljskog muzeja u Bosni i Hercegovini (I/1889 – XLIX/1937)

Glasnik Zemaljskog muzeja Kraljevine Jugoslavije (L/1938 – LI/1939)

Glasnik Zemaljskog muzeja Nezavisne države Hrvatske u Bosni i Hercegovini (LII/1940)

Glasnik hrvatskih zemaljskih muzeja u Sarajevu (LIII/1941 – LIV/1942)

Glasnik Hrvatskog državnog muzeja u Sarajevu (LV/1943)

Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu n. s. Društvene nauke (I/1946 – II/1947)

Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu n. s. (III/1948 – VIII/1953)

Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu n. s. Istorija i etnografija (IX/1954 – XII/1957)

Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu n. s. Etnologija (XIII/1958 – XIX/1964)

Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine n. s. Etnologija (XX–XXI/1965. – 66. do danas)

Izdavač / Publisher:

Zemaljski muzej BiH

Zmaja od Bosne 3, 71000 Sarajevo, Bosna i Hercegovina,

www.zemaljskimuzej.ba, z.muzej@zemaljskimuzej.ba

Za izdavača / For the Publisher: Mirsad Sijarić

Glavni i odgovorni urednik / Editor: Lebib Džeko

Redakcija / Editorijal Board: Lebib Džeko, Nirha Efendić, Badema Pitić

Međunarodni izdavački savjet / International Board

Amila Buturović (Toronto), Hariz Halilović (Melbourne), Andrej Neterer (Maribor), Goran Pavel Šantek (Zagreb), Tatjana Mikulić (Beograd), Vjollca Krasniqi (Priština), Bogdan Dražeta (Beograd), Addis Elias Fejzic (Brisbane)

Tehnički urednik / DTP and Layout: Narcis Pozderac

Idejno rješenje korica / Cover Design: Hamdija Dizdar

Lektor i korektor / Language Editor and Proofreading: Zenaida Karavdić

Prijevod na engleski / Translation to English: Leila Mirojević

Sekretar redakcije / Secretary of the Board: Ermina Bahtanović

UDK / UDC: Igor Mišković

Časopis je referiran u / The Journal is included in:

Ulrich's Periodicals Directory, Central and eastern European Online Library, Anthropological Literature, RILM Abstract of Music Literature

Štampa / Print: Štamparija Fojnica

Tiraž / Print Run: 300

Službena skraćenica časopisa je GZM BiH. n. s. E (Sarajevo)

Official abbreviation of this journal's title is GZM BiH, n. s. E (Sarajevo)

Časopis je štampan uz pomoć Ministarstva obrazovanja i nauke FBiH (Fondacija za izdavaštvo) /

Printing of the Journal supported the Ministry for Education and Science of FBiH

UDK 39 (05)

ISSN 0581-751X (print)
ISSN 2303-4122 (online)
ISSN 2303-4114 (CD)

GLASNIK
ZEMALJSKOG MUZEJA BOSNE I HERCEGOVINE
U SARAJEVU

HERALD
OF THE NATIONAL MUSEUM
OF BOSNIA AND HERZEGOVINA IN SARAJEVO

ETNOLOGIJA
ETHNOLOGY

NOVA SERIJA – NEW SERIES

SVESKA – VOLUME 51 – 2022.

GZM (E)	NS 51	Strana 1-161	SARAJEVO	2022
---------	-------	--------------	----------	------

Sarajevo, 2022.

Sadržaj

ORIGINALNI NAUČNI I STRUČNI ČLANCI

Riječ urednice	9
Nirha Efendić	
Dvije pjesme iz duhovnog naslijeđa Srebrenice	13
Lebib Džeko	
Natjecanje kosaca na Kupresu	27
Sead Šemsović	
Materijalna kultura u <i>Ljetopisu</i> Mula Mustafe Bašeskije	38
Богдан Д. Дражета	
Етнолошки и антрополошки поглед на идентитет у Сарајеву и Мостару	51
Belma Buljubašić	
Muslimanska žena u urbanom prostoru: između tradicije, emancipacije i retradicionalizacije	66
Зорана Гуја	
С друге стране терена – Јелена Допуђа као казивачица	87
Marko Stojanović	
Processes of Change in Ethnographic Museology: Musealization and Exhibition of Objects of New Materials	105
Горан Ковачевић	
Народна ношња Срба на Влашићу (расправа о појмовном одређењу народне ношње Срба на Влашићу)	118
Ernis Šljivo	
Prilog poznavanju društvenog i porodičnog života na području Prusca	124

OSVRTI I PRIKAZI

Lebib Džeko: Prikaz knjige: Aiša Softić, <i>Zaboravljeni etnografi Bosne i Hercegovine – Dr Leopold Glück</i> , Sarajevo: Zemaljski muzej BiH, 2021. 418 str.	137
Sead Šemsović: Prikaz knjige: “Bijela knjiga” usmene bošnjačke balade: Munib Maglajlić, <i>Bošnjačka usmena balada</i> , Sarajevo: Zemaljski muzej, 2018. 287 str.	139
Nirha Efendić: Prikaz knjige: <i>The scent of Quinces: Selected traditional love song</i> (Miris dunja: Odabrane sevdalinke iz Bosne i Hercegovine), odabrala i prevela Masha Belyavski-Frank, Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu – Institut za jezik i Zemaljski muzej Bosne i Hercegovine, 2018. 368 str.	140

Tamara Karača Beljak: Prikaz knjige: Nirha Efendić, <i>Sevdalinka – od prve vijesti do savremenih pjevača</i> , Sarajevo: Zemaljski muzej Bosne i Hercegovine, 2022. 93 str.	142
Jasminka Ibrišimović: Prikaz knjige: <i>Narodne umotvorine (Iz Dervente i okolice)</i> , prir. Nirha Efendić, Sarajevo: Slavistički komitet i Zemaljski muzej Bosne i Hercegovine, 2018. 674 str.	143
Davor Trlin: Prikaz knjige: H. Eric Schockman, Vanessa Hernández, Aldo Boitano (eds.), <i>Peace, Reconciliation and Social Justice Leadership in the 21st Century</i> , Emerald Publishing, 2019. 312 str.	146
Nirha Efendić: Prikaz knjige: Šehović et al., <i>Telling the Story of Bosnian Music</i> , Sarajevo: Academy of Music, University of Sarajevo, and The Swedish Music Agency, 2021. 221 str.	149
Bratislav Teinović: Prikaz časopisa: <i>Cleuna</i> , Časopis Franjevačkog muzeja i galerije Gorica – Livno, 2019, 237 str.	151

IN MEMORIAM

Saliha Alijagić: In memoriam: Etnolog – muzejski savjetnik Ljiljana Beljkašić-Hadžidedić (1928–2015).....	157
---	-----

Content

SCIENTIFIC AND EXPERTS ARTICLES

Editor's Introduction	9
Nirha Efendić Two poems from spiritual heritage of Srebrenica	26
Lebiba Džeko Grass mowing competition in Kupres	37
Sead Šemsović Material culture in <i>Chronicle</i> of Mula Mustafa Bašeskija	50
Богдан Д. Дражета Ethnological and Anthropological View of Identity in Sarajevo and Mostar	65
Belma Buljubašić Muslim woman in urban space: between tradition, emancipation and retraditionalization ...	86
Зорана Гуја On the other side of the field – Jelena Dopuđa as a narrator	103
Marko Stojanović Процеси промена у етнографској музеологији: музеализација и излагање предмета од нових материјала	117
Горан Ковачевић Folk costumes of Serbs on Mount Vlašić (A discussion on the conceptual definition of the folk costumes of the Serbs on Mount Vlašić)	123
Ernis Šljivo A contribution to the knowledge of social and family life in the area of Prusac	134

REVIEWS

Lebiba Džeko: Book review: Aiša Softić, <i>Zaboravljeni etnografi Bosne i Hercegovine – Dr Leopold Glück</i> (Forgotten ethnographers of Bosnia and Herzegovina – Dr Leopold Glück), Sarajevo: National Museum of Bosnia and Herzegovina, 2021. 418 pgs	137
Sead Šemsović: Book review: “Bijela knjiga” usmene bošnjačke balade: Munib Maglajlić, <i>Bošnjačka usmena balada</i> (“White book” of oral Bosniak ballad: Munib Maglajlić, Bosniak oral ballad), Sarajevo: National Museum of Bosnia and Herzegovina, 2018. 287 pgs	139
Nirha Efendić: Book review: The scent of Quinces: <i>Selected traditional love song</i> (Miris dunja: Odabrane sevdalinke iz Bosne i Hercegovine), selected and translated by Masha Belyavski-Frank, Sarajevo: Sarajevo University – Institute for Language and National Museum of Bosnia and Herzegovina, 2018. 368 pgs	140

Tamara Karača Beljak: Prikaz knjige: Book review: Nirha Efendić, <i>Sevdalinka – od prve vijesti do savremenih pjevača</i> , (Sevdalinka: From the first news to the modern singers), Sarajevo: National Museum of Bosnia and Herzegovina, 2022. 93 pgs.	142
Jasminka Ibrišimović: Book review: <i>Narodne umotvorine (Iz Dervente i okolice)</i> (Folk wisdom (From Derventa and surrounding areas), prepared by Nirha Efendić, Sarajevo: Slavist Committee and National Museum of Bosnia and Herzegovina, 2018. 674 pgs.	143
Davor Trlin: Book review: H. Eric Schockman, Vanessa Hernández, Aldo Boitano (eds.), <i>Peace, Reconciliation and Social Justice Leadership in the 21st Century</i> , Emerald Publishing, 2019. 312 pgs.	146
Nirha Efendić: Book review: Šehović et al., <i>Telling the Story of Bosnian Music</i> , Sarajevo: Academy of Music, University of Sarajevo, and The Swedish Music Agency, 2021. 221 pgs. .	149
Bratislav Teinović: Publication review: <i>Cleuna</i> , Časopis Franjevačkog muzeja i galerije Gorica – Livno (Publication of Franciscan Monastery and Gallery Gorica – Livno), 2019, 237 pgs.	151

IN MEMORIAM

Saliha Alijagić: In memoriam: Ethnologist – Museum Advisor	
Ljiljana Beljkašić-Hadžidedić (1928–2015).	157

Riječ urednice

Ispred nas se nalazi novo izdanje *Glasnika Zemaljskog muzeja, Etnologija, Nova serija*, br. 51, koje izlazi devet godina nakon prethodnog izdanja ovog časopisa. Razlog duže pauze je što se Zemaljski muzej Bosne i Hercegovine nalazi u neprekidnoj tranziciji dugi niz godina kao institucija neriješenog statusa. Od juna 2022. godine Zemaljski muzej BiH je u određenom procentu postao dijelom Univerziteta u Sarajevu, i to kao nastavna baza za oblasti koje se izučavaju u našoj instituciji i podržan od strane Kantona Sarajevo, čime se stižu uvjeti za nesmetano iza davanje *Glasnika Zemaljskog muzeja* u narednom periodu.

U ovom broju *Glasnika* predstavljamo javnosti devet radova. Ovi radovi rezultat su terenskih istraživanja stručnjaka Odjeljenja za etnologiju u okviru projekata i osnovne djelatnosti i rada Odjeljenja za etnologiju, i to: Etnološko-folkloristička istraživanja Prusca; Promjene u životu i kulturi izbjeglog i raseljenog stanovništva sa područja Srebrenice – na primjeru sarajevskih naselja Vogošća i Osjek i učešća Odjeljenja za etnologiju u projektu izrade nominacija elemenata nematerijalne baštine FBiH na Unescovu Reprezentativnu listu nematerijalne baštine čovječanstva u organizaciji Ministarstva kulture i sporta FBiH.

Javnim pozivom dobili smo vrlo kvalitetne naučne i stručne radove koji obuhvataju različite oblasti etnologije, književne historije i folkloristike, socijalne i kulturne antropologije, etnomuzikologije, kulturne historije i muzeologije.

Za sedam radova recenzenti su predložili da se objave kao izvorni naučni radovi, jedan rad će biti objavljen kao prethodno priopćenje i jedan kao pregledni rad, što potvrđuje kvalitet radova koje donosimo u ovoj svesci *Glasnika*.

Ovaj broj *Glasnika* objavljuje i veći broj prikaza, uglavnom izdanja Zemaljskog muzeja BiH i objavljenih knjiga stručnjaka našeg odjeljenja, te bibliografiju radova i pregled muzeološke djelatnosti Ljiljane Beljakašić-Hadžidedić.

Izdavanje ovog broja *Glasnika, Etnologija*, br. 51 sufinansirala je Fondacija za izdavaštvo FBiH.

ORIGINALNI NAUČNI
I STRUČNI ČLANCI

Nirha Efendić

Dvije pjesme iz duhovnog naslijeđa Srebrenice

Stručni tim etnologa Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine tokom 2008. i 2009. godine obavio je niz etnografskih istraživanja određenih naselja u okolini Sarajeva, koja su izgradili i naselili prognanici iz Srebrenice. Osnovni zadatak tima bio je snimiti promjene u načinu života Srebreničana nakon progona iz 1995. godine. Kao član istraživačkog tima Etnološkog odjeljenja Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine dobila sam zadatak da zabilježim usmene pjesme koje su uglavnom pamtile i čuvale žene. Rezultati ovih zabilješki objavljeni su u dvije serije: prvi i najraniji objavljeni su 2015. u zborniku pod naslovom *Žene nositeljice narodne muzičke prakse u Bosni Hercegovini* u izdanju Muzičke akademije u Sarajevu, a drugi dio objavljen je u časopisu *Društvene i humanističke studije* koji izdaje Univerzitet u Tuzli 2022. Ovaj rad fokusirat će se na dio snimljenog materijala koji je u Zemaljski muzej pristigao u međuvremenu, u trenutku kada se građa zabilježena od povratnika u Srebrenici uobličavala u naučni rad. Materijal koji je tom prilikom dobiven nije zabilježen u Srebrenici, ali tematski pripada srebreničkom korpusu, jer je posvećen tragičnim dešavanjima u ovome gradu. Riječ je o epskom spjevu koji je nastao kao odgovor na genocid počinjen u Srebrenici, u julu 1995. Tvorac spjeva i guslar je Željko Šimić iz Gruda. Analize materijala donesenog iz Gruda bit će poređene s analizama dijela materijala donesenog iz Srebrenice. Snimak njegova pjevanja uz gusle ustupila mi je prof. Jasmina Talam, koja je Željka snimila 2017. u Grudama. Rad se oslanja na interpretativne i analitičke metode.

Ključne riječi: Srebrenica, pamćenje, tradicija, nematerijalno kulturno naslijeđe, epska pjesma, balada

Srebrenica je manji grad koji se nalazi na krajnjem istoku Bosne i Hercegovine, na lijevoj obali rijeke Drine, koja je u tom dijelu svoga toka prirodna granica dviju bivših jugoslavenskih republika – Bosne i Hercegovine na jugozapadu i Srbije na sjeveroistoku. Urbana tradicija Srebrenice može se pratiti još od rimskog razdoblja, mada je svoj privredni uspon doživjela u srednjem vijeku, prvenstveno zahvaljujući iskopavanjima srebra. (Imamović 1997: 56) Sastav stanovništva do ratnih dešavanja iz 1992. godine sačinjavali su bosanski muslimani u procentu od 75%, a ostatak su činili bosanski pravoslavci sa veoma malim procentom bosanskih katolika. U ljeto 1995. Srebrenicu je pregazila vojska RS-a potpomognuta agresorskim snagama iz R Srbije. Srebrenica je, kao opkoljena enklava, više od tri godine odolijevala napadima, ali je, na kraju, izgubila tu bitku. Bošnjačko stanovništvo Srebrenice dijelom je deportovano na neokupirani dio Bosne i Hercegovine, a drugim dijelom pobijeno u masovnim strijelanjima. Međunarodni sud u Hagu proglasio je taj zločin genocidom.¹ U godinama koje će uslijediti, Srebrenica je postala simbol najvećeg ljudskog stradanja na koncu dvadesetog vijeka

¹ <https://arhiva.sensecentar.org/vijesti.php?aid=16387>

u Evropi, ali i središte istraživačke pažnje brojnih politologa, historičara, antropologa, sociologa i drugih naučnih te kulturnih djelatnika, koji već godinama pokušavaju istražiti i interpretirati jednu od najvećih kolektivnih ljudskih patnji nakon Drugog svjetskog rata na evropskom tlu. Tema Srebrenice, osim u naučnoistraživačkom polju, našla se i u područjima književnosti, muzike, likovne umjetnosti i filma.² Ono što je za nas u ovome radu posebno zanimljivo jeste tema tragedije u Srebrenici koja je potaknula nastanak jednog epskog spjeva koji je izveo guslar Željko Šimić u Grudama 2004. godine.

Etnografski rad i folklorni život Srebrenice

U razdoblju između 1961. i 1963. etnolozi Zemaljskog muzeja BiH istraživali su etnofolklorističke odlike Žepe. Žepa je, također, u toku ratne agresije na Bosnu i Hercegovinu proglašena manjom enklavom u istočnoj Bosni i doživjela je sudbinu sličnu sudbini Srebrenice. Istraživanja su urodila nastankom monografije posvećene ovome kraju, koja je objavljena u 19. broju *Glasnika Zemaljskog muzeja u Sarajevu (Etnološka sveska, 1964, vol. XIX)*. Zemaljski muzej BiH je 2008. godine institucionalno stajao iza etnografskog rada tima stručnjaka Odjeljenja za etnologiju ove ustanove koji su imali zadatak da snime promjene u načinu života prognanog i raseljenog stanovništva iz Srebrenice, a koji su naselili područja općine Vogošća, kao i određena sarajevska prigradska naselja. Osim sporadično objavljenih radova, do ovog momenta nije izašla monografija vezana za istraživanja u Srebrenici.

Veliki broj narodnih pjesama ovoga kraja, čije je istraživanje podrazumijevalo dio mog zadatka, bio je zabilježen i pohranjen u Arhivu Radija Srebrenica, koji je uništen nakon što je vojska Republike srpske provalila u grad, u julu 1995.³ Plan uništavanja arhiva sasvim se uklapa u opću neprijateljsku borbu protiv svih institucija u BiH (Halilovich 2014). Jedna od naših kazivačica i povratnica u Srebrenicu bila je novinarka i dopisnica *Dnevnog avaza* iz ovoga grada Mediha Smajić. Kao uposlenica Radija Srebrenica, govorila nam je da je među Srebreničanima u poratno vrijeme formirano nekoliko muzičkih sastava čiji je repertoar poprilično raznovrstan. Ovi sastavi djeluju na širem prostoru Bosne i Hercegovine i uglavnom njeguju izvornu muziku. Neki od tih sastava nastupaju pod imenima *Zvuci Jadra*, *Sateliti*, *Sućeske barabe* i *Veseli sastavci*. Teme pjesama koje čine repertoar ovih muzičkih sastava govore o pogibijama junaka koji su se borili za odbranu grada i poratnim socijalnim prilikama vezanim za raseljeno stanovništvo iz istočne Bosne. Tekstove pjesama njihovi muzički interpretatori sami su pisali. Većinom se radi o kraćim lirskim pjesmama.

Kako je već i naznačeno na početku ovoga rada, pjesme zabilježene tokom terenskog istraživanja Srebrenice dijelom su objavljene, pa ipak, jedna pjesma poslužit će nam za uporednu analizu s onim što je u međuvremenu pristiglo. Ovaj rad prvenstveno će se fokusirati na analizu pjesme o tragediji Srebrenice koja je nastala 2004, nakon posjete kolektivnoj dženazi, koju je obavio guslar iz Gruda Željko Šimić. Evo Šimićeve pjesme:

² Više o poratnim etnografskim prinosima iz Srebrenice vidjeti u radu autorice ovoga teksta: Efendić 2022.

³ Tokom terenskog istraživanja nismo uspjeli ostvariti kontakt s učesnicima spomenutih sastava, ali novinarka Smajić, sa kojom smo razgovarali, ukazala nam je na dio njihovog repertoara (Efendić 2015: 177).

Zakukala crna kukavica
iznad grada zvanog Srebrenica,
na hiljadu devete stotine
devedeset i pete godine,
jedanaesti u julu mjesecu,
strah spopade muslimansku djecu,
strah spopade hodže i hadžije:
muslimanske nestat će nacije.
Gavranovi, te od muke ptice,
digoše se iznad Srebrenice,
pa se nad njom povisoko viju,
rastočujući tešku tragediju,
a i suri oro krila stresa:
ljudskoga će najesti se mesa!
Ljute zmije pod kamen se kriju,
jer i one slute tragediju.
Golubovi gnijezda napuštaju,
lisice se u šumu vraćaju.
vuk zavija u sred bjela dana,
strah obuze svakog muslimana.
Strah obuze vojnika, civila,
tragedija sprema se nemila.
Ratko Mladić sa svojim Srbima,
sa krvavim nožem u zubima,
krvoločnim s bradom četnicima,
pokolj sprema nad muslimanima.
Taj ću slučaj sada opisati
i cijeli svijet upoznati,
da bi čule zemlje od imama
šta to Mladić radi od islama
i Karadžić, njegov starješina,
hoću da se to zna gdje istina.
Upoznat ću Balkan i Aziju,
u svijetu muslima naciju,
Ameriku, neka zna i ona,
da osudi predsjednik Klintona,
što je mogo, da je bila volja,
muslimane spasit od pokolja!
Uzrok ovoj tragediji biše:
Hrvati se Srbji zavadiše;
Srbi hoće veliku Srbiju
proširiti na Jugoslaviju.
S jedne strane vojska Karadžića
i zloglasnog ženeral Mladića.
S druge strane vojska Boban Mate,
koji svoje predvodi Hrvate.

Herceg-Bosnu osnovao Mate,
hercegovačke štiti Hrvate.
Milošević, predsjednik Srbije,
Karadžiću šalje divizije.
Boban ima pomoći junačke
od matične zemlje mu Hrvache.
Muslimani, ta nedužna bića,
između nakovnja su i čekića,
došli su im vrlo teški dani,
iz obruča ovog nema vani!
Hej, svijet cijeli gleda ovu dramu,
kraj se bliži dinu i Bajramu!
Srebrenica muslimane klala,
biće harem od islamskih glava!
Svjetske sile s predsjednik Clintonom
zaštićenom proglase je zonom.
Turci vile njihove dovode,
starce, djecu, gone do slobode.
Sa svih strana put slobodan ima,
idu pješke i autobusima.
Ratko Mladić tu ih s vojskom čeka,
spasit će ih, sad bi netko reka.
Srebrenica za nekoliko dana
trides hiljad primi muslimana,
male djece, žena i staraca,
iznemoglih majki i otaca.
Mladić besu daje duž enklave:
“Nikom dlaka neće falit s glave.”
A ne znaju šta ih tamo čeka,
da je Mladić besu pogazio,
a na Boga nije ni mislio.
Sve kada iskupi u enklavu,
lice, vjeru je pokazo pravu.
Pokolj poče, silna jeka nasta,
djecu mladu s roditeljim rasta,
svakog trenu počuješ udarce,
bije majke, dije djecu, starce.
Naređenje izda četnicima,
sa krvavim nožem u zubima,
urla, lupa strahovito biće:
“Sve koljite što se zemljom miče!”
Neću da se ijedan krik čuje,
od Hasana osta i od Muje,
nože ljute dobro naoštrite,
tko ne može zaklat muslimana,
sutrašnjega ne dočeka dana!
Sramotno je Srbinom se zvati

muslimana ako nećeš klati!
Tko god nosi turban i dimije,
živ, lane, ostati ne smije!”
Dragi Bože, kakvi su to jadi,
šta to vojska Karadžića radi!?
Lelek stoji mladih muslimanki,
siluju ih vojska Radić Mlatka.
Kad ih mlade obljuje, siluju,
poslje toga zvjerski ih ubiju.
Djecu, žene, iznemogle starce
kolju, brate, kao bjele janjce.
Vade oči, sjeku ruke, noge.
Kad ih tako naprave uboge,
tada jame duboke kopaju
i napola žive tu bacaju.
Hej, šta su kriva nerođena djeca,
što začeta prije tri mjeseca,
iz utrobe da ih vade majci –
Karadžića to rade junaci.
Majci dijete iz krila trzaju,
naprijed gone, djecu ostavljaju.
Djeca kriče, zovu milu majku,
na ovome tužnome rastanku:
“Mila majko, zašto me ostavi?
Ako možeš samo mi se javi!”
Al svi zalud krici i uzdasi,
jer ne može niko da ih spasi.
Mladić Ratko, ljudska krvopijo,
na ovaj se potez odlučio,
Srebrenicom što se živo kreće
Srebrenicu više vidjet neće!
Dok j Srbina i Mladića Ratka,
ne preživi tude muslimanka
i još dok je živa Radovana,
neće ovdje biti muslimana!
Hej, starac čupa svoju sijedu bradu,
jer je svaku izgubio nadu.
Izgledi su preživjeti njima
kao vrapcu među jastrebima.
Majka oči stisne, dragi svjete,
da ne vidi kad joj kolju dijete!
I sunce je na trenutak stalo,
od žalosti i ono plakalo,
Najgore je pogledati, svijete,
iz utrobe majci vade dijete,
okreću ga na vrh bajonete!
Tad Mladiću ispuniše volju,

s istim nožem oboje zakolju!
Otkada je ljudi i vijeka,
otkada je Boga i čovjeka,
ovo nitko upamtio nije,
hej, nit se više upamtiti smije!
Netko bježi brdu u planine,
netko skače vodi u dubine,
netko moli Allaha dragoga
da ga spasi iz jada ovoga.
Mladić stalno Srebrenicom viče:
“Sve koljite što se zemljom miče!”
Što ne mogu nožem da pobiše,
to oružjem teškim uništiše.
Toliko su oružja imali,
da su topom jednoga gađali.
Hej, draga moja braćo muslimani,
u mjestu Potočari zvani,
krv je tekla tri bijela dana
od dvanaest hiljad muslimana.
Poslje ovog, braćo, sve ušuti,
noževi se umiriše ljuti.
Nasta tajac i jeziva slika:
negdi čuješ hropac ranjenika,
samo čuješ orla i gavrana –
ubijenim prave nove rane:
iz zraka se s visina spuštaju,
leševima krvcu ispijaju.
Ratko Mladić s osmjehom na licu,
kad pregleda cijelu Srebrenicu,
vidi – živa muslimana nema,
dženazu im na brzinu sprema.
Buldožerom naprave rovove,
muslimanske tu strpa sinove,
zatrpa ih teškim strojevima,
osveti se nevinim žrtvama,
za svjedoka nikog ne ostave,
tako misli i Ratko i Rade.
Al’ se zemlja zaklinjala Bogu:
“Ja Ti tajnu sakriti ne mogu!”
Kad rat svrši i poraće dođe,
svijet osudi srbijanske vođe.
Javlja se muslimanska dica,
što im harem ne bi Srebrenica.
Bog ih spasi iz ovoga jada,
živih osta petnaest hiljada.
Evo prođe devet godin dana
od masakra braće muslimana,

muslimani traže svoje dice
na mezarju grada Srebrenice,
u mjestu Potočari zvani.
Iz cijeloga svijeta muslimani,
što su srpskoj kami izbjegnuli,
na dženazi su se sakupili,
došli ovdje svjedočit istinu,
da pričaju kako braća ginu.
Poslušaj me, dragi pobratime,
dvi hiljade četvrte godine,
Na jedanes sedmoga miseca,
uzavrela cijela Srebrenica,
dvajest hiljad braće muslimana
i stotine njihovih imama,
s efendijom Mustafom Cerićem
i predsjednik Sulejman Tihićem,
došli jesu gradu Srebrenici,
potočarim, velikoj grobnici,
odat počast ovdje ukopanim
i najavit još ekshumiranim
klanjat podne namaz i dženazu
i proliti suze po obrazu,
svjetsku javnost s ovim upoznati,
Boga molit da se to ne vrati!
Hej, došla mati na mezar svog sina,
došla prokletih Srbina,
doša imam pomolit se Bogu,
efendija tražit mir i slogu.
Dženaza je ta tu klanjana
za trista triest osam muslimana,
što nanovo su ekshumirani,
što su ovih dana prepoznani.
Sad ću od njih neke spomenuti,
što su došli dženazu klanjati.
Hej, tu Džemila Delajnica jeca,
jer su joj tu sahranjena djeca,
tu joj osta i život i snaga,
Salko, Sadik, rahmetli Mujaga.
A Behija džamiji se žali:
“Svi su moji tu negdi ostali,
sve što mi je na nogam hodalo,
sve mi, seko, ovdje je poklano!”
Muk, tišinu u Potočarima
prekidaju majke s jaucima.
Šefka Salkić čeka ukop sina,
nije imo ni petnest godina.
“Odveli ga, nisam ni vidila,

još ga majka nije prežalila.”
Vremena će, braćo, prolaziti,
al majka ga neće prežaliti.
Gledala sam jednu majku finu,
sa pogledom negdi u daljinu.
Suze teku, a pogled joj luta,
očito je vrlo zabrinuta.
Samo šuti, na njoj šaren' bluza,
mahrama joj sva mokra od suza.
Mili Bože, teško ti je bilo
pogledati ovo vrime cilo.
Zumru Salkić sa sedam kćeriju,
kako cvile i teško vapiju.
Lani muža tu joj sahraniše,
sina Mirzu, danas metar više.
“Sine Mirza,” majka kroz plač zbori,
“samo jedno oko mi otvori,
a da vidiš svoju staru majku
na ovome tužnome rastanku!”
Ej, sve je na tren Potočarim' stalo
kad je sedam seka zakukalo:
“Mirza mili, naš jedini brate,
Bogu hvala, saznali smo za te,
kostiju ti pronađena šaka,
mi smo sretne, a i tvoja majka.
U srcu ćeš našem uvijek biti,
nećemo te nikad prežaliti!”
Hej, jedna majka na mezaru kleca,
držec dīte u ruci zajeca:
“Dragi sine, sve ufanje moje,
ovdje leži sedam braće tvoje,
nijedan se ne nagleda svijeta,
svi su mlađi od petnaest ljeta!
Krvopija Mladić sve ih pobi,
a ti si mi osta u utrobi!”
Hej, na dženazi u Potočarima
obradi se Tihić prisutnima:
“Srebrenicu ne zaboravljamo,
a u pravdu našu vjerujemo!
Nad smrću će život pobijediti,
svako dobro zlo će nadvladati,
heroj ne može zločinac biti
i naciju svoju predvoditi.
U njemu se samo zločin krije,
jer on nema vjere ni nacije!”
Hej, nakon klanjanja podne namaza,
poslušajmo nekoliko izraza

što ih reče Cerić efendija,
od dženaze namaza, tren prija:
“Ti pravedni Bože i svemoćni,
bez tebe smo slabi i nemoćni,
mač oduzmi ti nad silnicima,
vjeru u pravdu podaj nemoćnima.
Dragi Bože, molimo te vazda,
naša tuga neka bude nada,
osveta neka bude pravda,
suza majke nek molitva bude,
Musaovom pravdom nek im sude!
Ako li nas nesreća zadesi,
nek Nuhova lađa tad nas spasi!
Moli, majko, i Boga zazovi,
Srebrenica da se ne ponovi!
Hej, Srebrenico, naša kućo pravde,

svijet cijeli za tvoje zlo znade.
Djeca naša neka ovo pamte,
neka pamte, nek ovo ne vrate,
jer ko mačem kreće na drugoga,
poginut će od tuđeg, il svoga!”
Oj, Mladiću, krvopijo muška,
tebe tvoja pogodila puška!
Ti nevine pobi muslimane,
zato teške doživljavaš dane!
Karadžiću, ljudska krvopijo,
ti od svoga metka poginuo!
Muslimani još ne gube nade,
oba će vas stići ruka pravde!
Srebrenico, naš mezaru sveti,
s tobom ćemo živit i umrijeti!

Navedena pjesma spjevana je u 312 stihova klasičnog epskog deseterca. Uvodnim stihovima “Zakukala crna kukavica”, izvođač najavljuje dramu. Nakon uvodnog stiha slijedi kazivanje o godini događanja radnje po kojoj je nastala pjesma, što je također tipičan epski momenat u većini pjesmama koje opisuju određeni historijski događaj. Međutim, ova pjesma, za razliku od tradicionalnog epa, nema epskog junaka koji će slavodobitno stati uz narod i ponijeti titulu heroja. Epske pjesme često slave heroje iz nacionalne prošlosti opisujući bitke koje su vođene sa spoljnim neprijateljem (Lord 1990: 27). Ova pjesma ne slavi nikakvog heroja, osim što su određeni neprijateljski vođe prozvani u više stihova, poput zloglasnog Mladića u sljedećim stihovima: *Ratko Mladić sa svojim Srbima, / sa krvavim nožem u zubima, / krvoločnim s bradom četnicima, / pokolj sprema nad muslimanima.*

Pjesma koju je uz gusle pjevao Željko Šimić prof. Jasmini Talam dok je radila istraživanje posvećeno tradicijskim muzičkim oblicima Bosne i Hercegovine, u osnovi, opisuje obezglavljenost i tragediju bosanskih muslimana. Spjevana je na istoj poetskoj matrici (epski deseterac) kao i stare epske pjesme iz južnoslavenske tradicije i pokušava interpretirati povijesne događaje koji su krupno odjeknuli u društvu, što jeste povijesni zadatak epske pjesme, ali i guslara u njezinoj interpretaciji. Ona se na taj način priključila tradiciji epsko-guslarskog pjevanja i ta je činjenica određuje kao epsku. Ono na šta smo ipak navikli u ovoj vrsti pjesme, koju smo naslijedili iz srednjovjekovlja, i na što nam istraživači usmenog pjesništva ukazuju, jeste epski svijet koji u pjesništvu funkcionira u sprezi s junakom. “Epski svijet u osnovi čine junak, njegova odjeća i oružje, te njegov konj. Epski junak je predstavnik kolektivnih vrijednosti i borac za očuvanje svoje zajednice. Nasuprot njega nalazi se njegov epski neprijatelj. Odnos između epskog junaka i epskog neprijatelja utemeljen je na polaritetu ‘naš i njihov’, a ne na odnosu ‘bijelo i crno’.” (Šemsović 2021: 142) Na primjeru pjesme guslara Željka Šimića vidjeli smo neke odmake od pretpostavljene šeme i povijesnog obrasca. Ipak, evidentne su i poveznice, dovoljne da ovu pjesmu svrstamo u red epskih. Glavni odmak doima se u nedostatku

epskog junaka. Istina, na nekoliko mjesta, u središnjici pjesme, guslar se poziva na određene autoritete iz naroda o kojem pjeva: *Dvajest hiljad' braće muslimana / i stotine njihovih imama, / s efendijom Mustafom Cerićem / i predsjednik Sulejman Tihićem, / došli jesu gradu Srebrenici, / Potočarim', velikoj grobnici, / odat počast ovdje ukopanim*. Ali ovi "autoriteti" došli su da izraze sućut i da se tehnički obavi šta treba za jedan dostojanstven ukop, ili kako stihovi kazuju: *Klanjat podne namaz i dženzazu / i proliti suze po obrazu, / svjetsku javnost s ovim upoznati, / Boga molit da se to ne vrati!* Nijedan od spomenutih muslimanskih "junaka" u pjesmi nije učesnik nekog boja, borbe, niti je u epskom kazivanju izvojevao kakvu pobjedu. Čini se da je postavljeni zadatak guslaru u ovome slučaju bio opjevati događaje: junaci su spomenuti usput, barem kada je bošnjačka strana u pitanju. Kao antipod bošnjačkoj obezglavljenosti, u pjesmi stoji dobro organizirana i isplanirana akcija srpskih vođa. Oni su u pjesmi predstavljeni kao krvoločni i žedni neprijatelji: *Mladić stalno Srebrenicom viče: / "Sve koljite što se zemljom miče!"* S druge strane, u dijelu pjesme gdje je opisana i predstavljena muslimanska nejač i sirotinja, javlja se kletva u obliku zazivanja kazne kao posljednje oružje uciviljenog, što je saopćeno putem dramatičnih stihova: *Hej, Srebrenico, naša kućo pravde, / svijet cijeli za tvoje zlo znade. / Djeca naša neka ovo pamte, / neka pamte, nek ovo ne vrate, / jer ko mačem kreće na drugoga, / poginut će od tuđeg, il' svoga!" / Oj, Mladiću, krvopijo muška, / tebe tvoja pogodila puška!* Bošnjaci su u ovim posljednjim stihovima predstavljeni kao samosvjestan, ali miroljubiv svijet. Njihovi autoriteti u pjesmi ne pozivaju na osvetu u istoj mjeri, nego pozivaju na borbu za pravdu i istinu, za pamćenje teške prošlosti, ali i za oprost u konačnici.

Duhovni život poslije rata: jedna balada iz pamćenja Hatidže Mehmedović

Nalazi do kojih sam došla u prvim etnografskim pohodima prema raseljenom stanovništvu Srebrenice 2008. godine ukazali su mi na potrebu da ispitam povratnike u taj grad. Krajem 2012. godine uradila sam još jedno samostalno etnografsko istraživanje duhovnog života među povratnicima u Srebrenicu. Najprije sam otišla do Hatidže Mehmedović, predsjednice udruženja "Srebreničke majke", udruženja koje okuplja žene povratnice u ovaj grad. Par godina nakon ovog susreta Hatidža se ozbiljno razboljela, a u julu 2018. napustila Ovaj svijet. Nakon mnogo sati provedenih u razgovoru sa Hatidžom, koja je u genocidu izgubila oba sina, muža, te mnogobrojnu familiju, zabilježila sam i jednu pjesmu koju je moja kazivačica govorila sa posebnim žarom. Riječ je o jedinstvenoj baladi koja govori o smrti epskog junaka Alije Đerzeleza. Prema nalazima etnologije i folkloristice Đenane Buturovićeve, historijska ličnost Gürs Ilyas prvi put spominje se u turskim putopisnim defterima, u zbirnom katastarskom popisu iz 1455. godine i to kao timarnik-spahija. Prve izravne vijesti o pjesmama o Đerzelez Aliji i njegovu junaštvu potiču iz 17. vijeka. Nalaze se u djelu Ibrahim-bega Pečevića, u njegovom historijskom djelu *Tarihi Pečevi*, a s obzirom na to da je Pečevi boravio u Bosni krajem 16. vijeka, vjerovatno je pjesme o kojima je riječ čuo u Bosni (Buturović 1975). Pjesmu iz sjećanja

Hatidže Mehmedović poredila sam sa inačicama do kojih sam došla u literaturi i ti nalazi objavljeni su u Zborniku *Sarajevski filološki susreti IV* 2018. godine. Ono što je za mene zanimljivo u ovom trenutku jeste upravo pitanje koje se promiče i kroz Željkovu pjesmu – obezglavljenost i odsustvo lidera u trenutku najvećeg stradanja naroda. U pjesmi koju sam zabilježila na terenu, u Srebrenici, od gospođe Mehmedović, opjevani epski junak na kraju umire, što nije uobičajena pojava u epskim pjesmama. U drugim dvjema inačicama Alija Đerzelez, poznati epski junak, vraća se kući nakon što je prebolovao rane. Znači li to da se kakvim slučajem Hatidža usudila proglasiti smrt epskog junaka!? Postoje brojni razlozi zbog kojih se takvo šta nije dogodilo u drugim varijantama ove pjesme ili u epici općenito, a jedan od njih jeste i strah sa suočenjem (makar to bilo i u svijetu pjesme) gubitka narodnog prvaka. U epskom svijetu, junaci imaju tačno određene zadatke: njihova smrt značila bi kraj slavodobitne borbe, kraj volšebnih putovanja i spasilačke uloge. Usmeni pjesnik to ne smije dozvoliti. Ipak, opjevanje smrti epskog junaka sačekalo je jednu srebreničku majku. Hatidža nije mogla, ili nije željela, da se sjeti eventualnog nastavka pjesme koji bi značio preokret, čime bi se ispoštovala norma epskog svijeta i epskog junaka. Evo pjesme iz Hatidžina kazivanja:

Razbolje se Đerzelez Alija
u planini, pod zelenom jelom.
Bijeli mu se košulja kroz grane
kao snijeg u proljetne dane.
Nit mu pere mati, nit sestrice,
nit njegova ljuba vjerenica.
Kiša pere, žarko sunce suši,
Alija se od bolova guši.
Bol boluje, tužne snove sniva,
niko ne zna šta se s njime zbiva,
osim gavran što graknu na jeli:
“Alija se sa dušicom dijeli!”
Doletje mu sokol ptica crna.
Iz kljuna ga vodicom zaliva:
“Oj sokole, ptico najmilija,
kakvu sam ti napravio zgodu
Pa mi hladnu ti donosiš vodu?”
Soko svoje podignuo krilo:
“Znaš, Alija, nije davno bilo,
kad si išo poljem zelenijem
sa svojijem atom vilenijem –
moji ptići istom poletjeli,
u zelenu travu popadali.
Ti sakupi moje ptiće male,
pa ih stavi u jelove grane.
Moji ptići nejmadoše krila –
umalo ih vojska pogazila.
To ja tebi zaboravit neću,
moj Alija, nikad i umrijet ću!”⁴

⁴ Razbolje se Đerzelez Alija, FAZM, LXVIII – G, 16469.

Posmatrajući i uviđajući žar sa kojim je moja kazivačica izgovarala ove stihove, zaključila sam da preživjele žrtve nesvjesno čeznu za jakim vođom koji će im ponuditi “ruku spasa” s jedne strane, a s druge strane, ove žene posredno i skoro šifrirano govore o jednom strašnom gubitku koji je obilježio njihovu prošlost i njihove živote. Pjesma iz sjećanja Hatidže Mehmedović o bolovanju epskog junaka Đerzelez Alije dolazi u obliku balade. Prisutna je parna rima koja ukazuje na mogućnost mlađeg nastanka pjesme ili nastanka balade pod utjecajem romantičarske poezije. Srednjovjekovni stih u južnoslavenskim književnostima bio je podređen strogim metričkim pravilima u kojima su ulogu imali i broj slogova u stihu, ali i njihova naglašenost, odnosno nenaglašenost. Forma rime je, s druge strane, posljedica utjecaja mlađe, moderne poezije. Spjevana je u tridesetak stihova tipičnog epskog deseterca i može se pribrojiti lirsko-narativnim formama. Zapravo, ona angažira staru epsku temu u novom vremenu, a zatim je pamti i oblikuje po ugledu na mlađu, dobro prihvaćenu formu, formu rime. Pjesma iz sjećanja Mehmedovićeve nosi obilježja viteških elemenata ratovanja, simbolike koja upućuje na srednji vijek, kao i prve historijske podatke o postojanju historijske ličnosti *Gerz-Iljasa*, kojeg je odlikovala izuzetna snaga i nesvakidašnja hrabrost i oko kojeg se, shodno nalažima, plela narodna slava i pjesma (Buturović 1975: 173, Krnjević 1972).

Pjesma iz sjećanja Mehmedovićeve predstavlja vrijedan primjerak iz riznice duhovnog života koji se odvijao sredinom i u drugoj polovini XX vijeka na širem prostoru srebreničkog kraja. Slava i junaštvo historijskih ličnosti živjeli su u narodnoj tradiciji u kojoj je sačuvano i sjećanje na njih, bez obzira na formu kojom je saopćavano. Ali zašto ono izlazi danas iz Hatidžina sjećanja, dvije decenije nakon najveće traume koju je doživjela? Činjenica je da su davno ustanovljene pjesničke teme primjenjivane na različite vrste literarnih formi. Na taj je način određena tema produžavala svoj život i omiljenost među baštinicima. Također, određena pjesnička tema prolazila bi i kroz određenu lirsku formu. Potom bi ustanovljeni lirski obrazac putovao kroz vrijeme i prostor mijenjajući tek imena protagonista. U slučaju pjesme o bolovanju Đerzelez Alije, tema je prilagođena, ime junaka posuđeno je iz epske pjesme, ali je pjesnička forma promijenjena iz epske u epsko-lirsku. U najvećem broju slučajeva, “putovanje” lirskog obrasca prisutno je u sevdalinkama. U njima bi tema ostala ista (udaja protiv volje, ponosna djevojka, fatalna ljepota neke žene itd.), ali bi se promijenila imena likova u pjesmi. Dakle, ustanovljene teme prilagođavale su se različitim pjesničkim uobličenjima u kojima su opjevala nove junake, kao i događaje privlačne za pjesnike-hroničare i svjedoke vremena i događaja (Efendić 2015a: 175).

Ova pjesma sigurno nije usamljen slučaj kada govorimo o transformaciji prastarih tema u kojima jedan epski heroj izranja u formi epsko-lirske pjesme ili balade. Osim navedene, druge pjesme koje sam snimila na terenskom istraživanju u Srebrenici također nose jednu skrivenu poruku o teško preživljenoj patnji i bolu iz prošlosti. Izuzetak čine lirski distisi koji su uglavnom proizvod trenutka i mahom djevojačkog nadmudrivanja u toku kolanja. U ovome slučaju imamo na djelu lirsko-narativnu pjesmu, u kojoj se događa susret sa smrću, što jeste odlikovno svojstvo balade. Pri našem posljednjem susretu, Hatidža se prisjetila još pet stihova navedene pjesme koji su je nesumnjivo odredili kao baladu. Evo tih stihova:

Progovara Đerzelez Alija: / “Ej sokole, moja ptico siva, / podigni se ti na svoja krila, / brzo sleti niz Ivan-planinu, / selam nosi mojoj miloj nani, / jer su moji odbrojani dani.”

Vođe, ili narodni heroji, moraju preživjeti i zauzeti se za svoj narod, nesvjesna je priča koju kazuju ne samo majke nego i cjelokupno društvo sa posebnim zastajanjem tamo gdje je prošlost dozvolila slabost svijeta i odsustvo vođe koji će istupiti u ime njega.

Zaključak

Folklorističke odlike srebreničkog područja, s izuzetkom Žepe, u predratnom razdoblju bile su zabilježene samo u naznakama pojedinačnih istraživača. Kao kustos Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine, bila sam član tima stručnjaka Etnološkog odjeljenja koji su posmatrali promjene u načinu života srebreničkih prognanika 2008. i 2009. godine, koji su nastanili prigradska Sarajevska naselja. Samostalan istraživački rad obavila sam sa povratnicima u Srebrenicu 2012. Dio rezultata rada sa Srebreničanima objavljen je 2015. i 2018., u dvije različite publikacije, ali jedan dio građe koja se veže za “srebrenički korpus” pristigao je u trenutku pripremanja trećeg rada za objavljivanje posvećenog ovoj građi. Riječ je o netipičnoj epskoj pjesmi koju je Zemaljskom muzeju BiH ustupila prof. Jasmina Talam, a koju je 2017. zabilježila od guslara iz Gruda Željka Šimića. Pjesma je svojevrsna interpretacija događaja iz jula 1995. u Srebrenici, a govori o stradanju nevinih ljudi, civila. Opjevana je povijesna nepravda učinjena prema muslimanima ovoga dijela Bosne, kao i njihova obezglavljenost i odsustvo junaka koji je (prema uobičajenom modelu epske pjesme) trebao zaštititi goloruki svijet i donijeti pobjedu. Bošnjaci su povijesno, ali i u pjesmi iz Gruda, poniženi i uciviljeni. Ipak, ne zazivaju osvetu.

Moji prvi uvidi sa terena u Srebrenici, i općenito sa Srebreničanima, ukazivali su na osjećanje odbačenosti, izolacije i poniženosti među pripadnicima prognaničke populacije. Kazivačice su uglavnom bile sredovječne žene, koje su izgubile muške članove svojih porodica u genocidu. Lirsko-narativna pjesma koju sam zabilježila od Hatidže Mehmedović, predsjednice udruženja “Srebreničke majke”, dio je predratnog repertoara usmenih pjesnika, koji su bili nositelji nematerijalnog kulturnog naslijeđa u ovoj regiji. Po svojoj formi, razmatrana pjesma ukazuje na mogućnost mlađeg postanka, jer je u njoj prisutna forma parne rime, koja je jedno od svojstava moderne, romantičarske poezije, ali ona sadržava teme i motive koji ukazuju na daleku prošlost u kojoj su veliki junaci slavo-dobitno poražavali neprijatelja i čiji je zadatak bio da donesu nacionalnu slavu i povedu narod u pobjedu. Moralne pobjede, kojima su odlikovane “Srebreničke majke”, okupljene oko nekoliko udruženja građana (a združivanje je i najmanje i najviše što su mogle učiniti nakon svega), dio je općenitog mirnog poravnanja i pravde, kao i rezultat njihovih ličnih nevolja. Ipak, žal za izgubljenim i tuga zbog bolne prošlosti obilno izviru iz njihovih sjećanja i duhovnog života. To osjećanje odrazilo se čak i na pjesme koje su pamtile i, u danima poslije rata, ponavljale, u vlastitom ozračju tuge i odbačenosti, dajući trajan pečat nikad ispričanim pričama. Čežnja za izgubljenim i nepovratnim životima, između ostaloga, izvire i iz pjesama, priča i nesvjesnih zazivanja daleke prošlosti: kada su veliki heroji, sposobni da zaštite nejake i povedu ljude, živjeli svoj volšeban junački život.

Izvori i kazivači

Kazivači

Hatidža Mehmedović, Željko Šimić, Mediha Smajić

Izvori

Folklore Archive of National Museum of Bosnia and Herzegovina (FAZM)

Sense (2015) Potvrđena presuda za genocid u Srebrenici, Sense, Centar za tradicijsku pravdu, 30.

1. 2015. Dostupno na: <https://arhiva.sensecentar.org/vijesti.php?aid=16387>.

Literatura

Buturović, Đenana (1964), "Epska narodna tradicija", *Glasnik Zemaljskog Muzeja – Etnologija*, 169-194.

Buturović, Đenana (1975), "Gerz Iljas – Đerzelez prema historijskim izvorima XV, XVI i XVII vijeka", *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor*, knj. XLI, sv. 3–4, Filozofski fakultet Beograd, 172-186.

Efendić, Nirha (2015), "Rukovijet lirskih usmenih pjesama iz pamćenja srebreničkih povratnica", u: *Žene nositeljice narodne muzičke prakse u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo: Muzička akademija UNSA – ACTM Nacionalni komitet Bosne i Hercegovine, 176-185.

Efendić, Nirha (2015a), *Bošnjačka usmena lirika – kulturnohistorijski okviri geneze i poetička obilježja*, Sarajevo: Zemaljski muzej BiH – Slavistički komitet u Sarajevu.

Efendić, Nirha (2018), "Najrecentniji pogled na historijskog Gurs Ilyasa u lirskom pamćenju – trovarijantsko promicanje pjesme o bolovanju Đerzelez Alije", *Zbornik radova Sarajevski filološki susreti 4*, Sarajevo: Bosansko filološko društvo, 257-279.

Efendić, Nirha (2022), "Fragmenti duhovne baštine među prognanicama iz Srebrenice i povratnicama", *DHS 2* (19) 2022, Tuzla, 99-114.

Halilovich, Hariz (2014), "Reclaiming erased lives: archives, records and memories in post-war Bosnia and the Bosnian diaspora", *Archival Science, International Journal on Recorded Information* 14, Springer, 231-247. DOI 10.1007/s10502-014-9227-z

Imamović, Mustafa (1997), *Historija Bošnjaka*, Sarajevo: Preporod.

Krnjević, Hatidža (1972), "Đerzelez Alija – između epskog trijumfa i ljudskog poraza", *Izraz* XVI/6, 547.

Lord, Albert B. (1990), *Pevač Priča (1) Teorija*, prev. s engleskog: Slobodanka Glišić, Beograd: Idea.

Šemsović, Sead (2021), *Usmena poezija Bošnjaka*, Sarajevo: Slovo bosansko – Sarajevo.



Željko Šimić. Fotografija pripada privatnoj arhivi
prof. Jasmine Talam. Grude, 2017.



Hatidža Mehmedović. Fotografiju zabilježila
N. Efendić u Srebrenici 2015.

Two poems from spiritual heritage of Srebrenica

Summary

In 2008 and 2009, the expert team of ethnologists of the National Museum of Bosnia and Herzegovina conducted a series of ethnographic studies of certain settlements in the vicinity of Sarajevo, which were built and populated by persons exiled from Srebrenica. The main task of the team was to record the changes in the way of life of the people of Srebrenica after the persecution in 1995. As a member of the research team of the Ethnology Department of the National Museum of Bosnia and Herzegovina, I was given the task of recording oral poems that were mainly remembered and preserved by women. The results of these notes were published in two series: the first and earliest ones were published in 2015 in the collection entitled ‘Žene nositeljice narodne muzičke prakse u Bosni Hercegovini’ (Women bearers of folk music practice in Bosnia and Herzegovina) and published by the Sarajevo Music Academy, and the second part was published in 2022 in the journal ‘Društvene i humanističke studije’ which is published by the Tuzla. This paper will focus on a part of the recorded material that arrived at the National Museum in the meantime, at the moment when the material obtained from the returnees in Srebrenica was being shaped into scientific work. The material obtained on that occasion was not recorded in Srebrenica, but thematically it belongs to the Srebrenica canon, because it is dedicated to the tragic events that took place in this town. It is an epic song that was created in response to the genocide committed in Srebrenica in July 1995. The creator of the song and gusle player is Željko Šimić from Grud. The analysis of the material brought from Grude will be compared with the analysis of a segment of the material brought from Srebrenica. The recording of the singing accompanied by gusle was given to me by professor Jasmina Talam, who recorded Željko in 2017 in Grude. The work relies on interpretative and analytical methods.

Key words: Srebrenica, remembrance, tradition, intangible cultural heritage, epic song, ballad

Lebib Džeko

Natjecanje kosaca na Kupresu

Natjecanje u košenju je tradicija koja na Kupresu postoji dugi niz godina. Svi muškarci na Kupresu uče kositi od najranijeg uzrasta i svoje znanje i vještinu u košenju prenose na mlađe generacije. Na natjecanju u košenju, koje se odvija prve nedjelje u mjesecu julu, takmiče se najbolji kosci, a pobjednik natjecanja dobija titulu kozbaše. Kupreška trava se kosi tzv. kovanicama, kosama koje izrađuju majstori u Mrkonjić-Gradu. Natjecanje u košenju predstavlja najznačajniji društveni događaj u toku godine na širem području Kupresa. Ova lokalna praksa kandidirana je, a 2020. godine i upisana na Uneskovu reprezentativnu listu nematerijalnog nasljeđa čovječanstva kao četvrti element nematerijalnog kulturnog nasljeđa iz Bosne i Hercegovine koji je upisan na ovu značajnu listu.

Ključne riječi: Kupres, kosci, stočarstvo, običaj, muškarci, UNESCO, nematerijalna baština

Neposredan razlog za istraživanje i pisanje članka o natjecanju u košenju na Kupresu bio je priprema nominacije ove lokalne prakse kao nematerijalnog kulturnog dobra na Uneskovu Reprezentativnu listu nematerijalnog nasljeđa čovječanstva.¹ Terenska istraživanja su provedena 2017. godine, i to u tri navrata: prije natjecanja, tokom same manifestacije te nakon natjecanja kosaca. Prikupljena je vrlo značajna građa na terenu od neposrednih učesnika natjecanja, bivših natjecatelja, te od lokalnog stanovništva koje decenijama na različite načine učestvuje u natjecanju. S obzirom na to da u dostupnoj literaturi ne postoje detaljni podaci o ovoj lokalnoj praksi i značaju spomenutog događaja za stanovnike Kupresa i okolice te pratećim događajima tokom natjecanja, bilo je potrebno iz ugla etnološke struke istražiti i evidentirati pojave koje prate ovaj događaj. U literaturi (Milojević 1923, Popović 1963) govori se o stočarstvu kao osnovnoj privrednoj djelatnosti na Kupresu te se u tom kontekstu spominje i košenje kao privredna djelatnost koja prati stočarstvo.

Kupreška visoravan nalazi se u jugozapadnom dijelu Bosne i Hercegovine. Ovo područje administrativno pripada Kantonu 10 Federacije BiH. Općina Kupres jedna je od šest općina ovog kantona. Na sjeveru graniči s općinom Kupres Republike Srpske, na sjeveroistoku s općinama Donji Vakuf i Bugojno, na istoku sa Gornjim Vakufom

¹ Dani Kupreške kosidbe su krajem 2020. godine upisani na Uneskovu Reprezentativnu listu nematerijalnog nasljeđa čovječanstva kao četvrti element nematerijalne kulturne baštine Bosne i Hercegovine.

– Uskopljem i Prozor-Ramom, na jugu s općinama Tomislavgrad i Livno te na zapadu s Glamočem. Općina Kupres obuhvata 35 sela² u kojima živi 3289 stanovnika.³

Radi nadmorske visine, koja je u kupreškom kraju između 1120 i 1150 metara, klima je relativno oštra, s prosječnom godišnjom temperaturom 5,7° C. Kupreška visoravan po svom geološkom sastavu spada u kraška polja, a zbog blizine mora nalazi se i pod utjecajem mediteranske klime koju karakterizira minimalna količina oborina tokom ljetnih mjeseci i maksimalna tokom zimskih mjeseci. Ova vrsta klime za vegetaciju je izrazito nepovoljna. Raspodjela padavina izaziva ljetne suše koja su pooštrene visokim temperaturama ljeti, kao i suhoćom zraka koja je karakteristična za ovakva područja.

Privredni život na Kupreškoj visoravni razvijao se u skladu sa geografskim i klimatskim uvjetima. Primarna grana privrede je bila stočarstvo, dok je zemljoradnja bila na drugom mjestu. Radi oštre klime poljoprivredni urod je bio lošiji nego u okolnim mjestima, gdje se, kako tvrdi Milojević (1923: 17) dobivalo deset do petnaest puta više žita nego sjemena koje je posijano, dok je na području Kupresa to bilo samo četiri puta više žita nego posijanog sjemena.

Ispaša stoke tokom ljetnih mjeseci bila je prisutna u svim krajevima gdje se stanovništvo bavilo stočarstvom. U prvoj polovini 20. stoljeća zabilježeno je da su ljudi iz sela koja su bila bliže velikoj planini, ili onih koja su smještena u samom podnožju planine, istjerivali svoju stoku na planinu odjednom bez usputnih zadržavanja. Takav je običaj bio na Kupresu, gdje je još ranije, za vrijeme turske uprave u Bosni i Hercegovini, na planinu izlazila sa stokom i sva čeljad sa svim potrebnim namještajem, pa su čak prenosili i kolibe, mliječare i torove. U jesen se sve to opet vraćalo u selo. Danas na planinu ide samo onoliko čeljadi koliko je potrebno za čuvanje stoke i preradu mlijeka.

Kako je stočarstvo na Kupreškoj visoravni bilo od najstarijih vremena najznačajnija privredna djelatnost, tako je i košenje trave, koje je značilo prehranjivanje stoke tokom zime, bilo jedan od najznačajnijih poslova za ljude sa ovih područja. Milojević (1923: 17) ističe da je “kosidba najglavniji posao u ovim stočarskim poljima. Poljske livade se kose u prvoj polovini jula mobom, pozajmicom ili nadnicom. Pokošeno sijeno odmah se prevlači kući i sadjeva u stogove. Livade na planini kose se docnije u julu ili avgustu. Kosci i kupilice odlaze tada iz sela na planinu. S njima ide i jedna žena, koja će gotoviti. Od kuća se dotjeruju i ostale krave, da bi za kosce bilo hrane. Ljeti se ovdje spava na sijenu u košarama, a pije snježnica koja se dobije topljenjem snijega. Kad kosci i kupilice odu u selo, na planini ostaju da zimuju samo čobani i po jedan od ljudi.”⁴

Košenje je vještina koja se na Kupresu učila od najranijeg uzrasta. Svi muškarci su još od djetinjstva kosili i što je porodica bila imućnija i sa više zemlje, od muške djece

² Sela koja se nalaze u općini Kupres su: Bajramovci, Begovo Selo, Bili Potok, Blagaj, Botun, Brda, Bućovača, Ravno, Donje Vukovsko, Donji Malovan, Gornji Malovan, Goravci, Gornje Ravno, Gornje Vukovsko, Kudilji, Kukavice, Kupres, Kute, Mlakva, Mrdebare, Mrdenovci, Mušić, Odžak, Olovo, Osmanlije, Otinovci, Rastićevo, Rilić, Stražbenica, Suhova, Šemenovci, Vrila, Zanaqlina, Zlosela i Zvirnjača. (Općina Kupres 2017)

³ Prema izvještaju Zavoda za statistiku Federacije Bosne i Hercegovine koji je izdat 2015. godine, a obuhvata podatke od 2011. do 2014 godine, stanovništvo općine Kupres brojalo je 2011. godine 3368 stanovnika, 2012. godine 3336 stanovnika, 2013. godine 3312 stanovnika i 2014. godine 3289 stanovnika.

⁴ U ovom radu Milojević donosi pojedinačno za svako selo na Kupreškoj visoravni kratak opis privrednih prilika, položaja i tipa sela, te starina i porijekla stanovništva.

se očekivalo više pomoći i rada na porodičnom imanju. Još sredinom 20. stoljeća muška djeca su, bez obzira na dobar uspjeh u školi i namjeru da se dalje obrazuju, učili da kose. Dok su učili da kose, kao dječaci i poslije kao mladići, pa i kao odrasli ljudi, upoređivali su se jedni sa drugima i, kako danas ističu kazivači, znalo se koliko je neko dobar i vješt kosac. Ova vrsta poslova radi se i danas. Recentna terenska istraživanja pokazuju da su vrlo su rijetke porodice koje stalno žive na Kupreškoj visoravni a da ne posjeduju bar nekoliko grla stoke. Iako danas većina ljudi radi u preduzećima, gotovo svi muškarci na Kupresu i kose, pa kazivač opisuje košenje:

*Nas trojica smo iz istog sela (Vinko Čičak, Ilija Kuštro, Ivica Kuštro), mi smo kosili po tri mjeseca na koševini od po trideset, četrdeset, pedeset ljudi. Ja sam bio na koševini gdje su bila 34 kosca, a ja sam bio deveti. Moj je stric 100 kosaca vodio. Sad ti uzmi, 100 kosaca! Prvi zađe a kad će stoti zaći... To je bilo poslije Drugog svjetskog rata.*⁵

Natjecanje kosaca uvijek je prve nedjelje u mjesecu julu. To je vrijeme kada trava dovoljno naraste i kada počinje priprema za zimsku ishranu stoke. Prije prve nedjelje u mjesecu julu se nije ni započinjalo kositi pa je natjecanje predstavljalo otvaranje sezone košenja. Natjecanje se održava na livadi koja se zove Strljanica i koja ima položaj i konfiguraciju terena koja odgovara ovoj vrsti natjecanja.⁶ Nalazi se u središnjem dijelu Kupreškog polja, u blizini Riličkog mosta.

Dostupna literatura ne pruža podatke o tome od kada seže početak natjecanja u košenju na Strljanici. M. Džaja (1970: 42) veoma detaljno opisuje Kuprešku visoravan, sela, običaje, porodice, ali ne donosi podatke o ovom natjecanju. Isti autor bilježi da su se za vrijeme austrougarske uprave na Strljanici držale godišnje trke domaćih konja iz Bosne i Hercegovine i marvogojna smotra s pregledanjem i nagrađivanjem najboljih grla konja i goveda. Uz to je bilo i zabavnih priredaba. Ni Milojević (1923) u svom radu, koji se odnosi na početak 20. stoljeća, ne spominje ovo natjecanje, iako i on detaljno opisuje sela, porijeklo stanovništva i privredni život Kupresa na početku 20. stoljeća. Međutim, tokom terenskog istraživanja i razgovora sa stanovnicima Kupresa svi kazivači su tvrdili da ovo natjecanje ima tradiciju dužu od dva stoljeća. Narodna predaja začetak ovog natjecanja veže za početak 19. stoljeća, ali pisanih podatka koji bi te tvrdnje potkrijepili nema.

Od sredine 20. stoljeća možemo pratiti natjecanje u košenju sa imenima pobjednika i godinama kada su učestvovali.⁷ Iako je natjecanje u košenju povod za organiziranje Dana kupreške kosidbe, istog dana uz košenje na Strljanici se održavaju i konjske utrke te natjecanja u tradicionalnim igrama i sportovima poput bacanja kamena sa ramena, skakanja udalj i sl. Već od ranog jutra prve sedmice u mjesecu julu na Strljanici se mogu kupiti lokalni prehrambeni proizvodi proizvedeni u selima na Kupreškoj visoravni, predmeti izrađeni od domaće vune i drveta, kose i drugi alati potrebni za rad na selu. Tokom

⁵ Kazivao Vinko Čičak (1971), zabilježila L. Dž. 2017. godine u Kupresu.

⁶ Strljanica je vrlo pogodna i za sve druge događaje koji prate natjecanje u košenju, a također može primiti veliki broj posjetilaca.

⁷ Godine 1969. počeo se natjecati R. Ćurković i to je činio sve do početka rata 1992–1995. godine. Prije 1969. godine njegov otac Mate Ćurković, koji je bio poznat kao Soko (ljudi ga danas spominju samo po nadimku Soko), učestvovao je dugi niz godina i pobjeđivao 14 godina na natjecanju.

posljednjih dvanaest godina na Kupresu se u vrijeme natjecanja u košenju održava i velika međunarodna smotra folklora.

O tome da je natjecanje izuzetno bitno za zajednicu govori činjenica kako gotovo svi stanovnici Kupresa učestvuju u njegovim pripremama. U ovom kontekstu pripreme ne podrazumijevaju fizičke i kondicione pripreme, nego pripreme domaćinstva: kuće, okućnice, hrane za veliki broj posjetilaca te tradicionalne nošnje za učesnike natjecanja. Natjecanje u košenju prati veliki broj posjetilaca koji dolaze iz bliže i dalje okoline. Kuprešaci koji žive izvan Kupresa dolaze čak i iz prekookeanskih zemalja da prisustvuju Danima kupreške kosidbe, a posebno je zanimljiv članak iz 1974. godine objavljen u beogradskoj *Politici* koji govori kako je kosac Rade Ćurković došao na odsustvo iz JNA radi sudjelovanja u košnji.⁸ Priprema se velika količina hrane jer gotovo svaka kuća na Kupresu u to vrijeme ima goste, posjetioce koji dolaze na Strljanicu. Također se priprema tradicionalna odjeća koja je sastavni dio i uvjet za pristupanje natjecanju. Odjeća se priprema i za kosca i za kupelicu, uglavnom suprugu, ako je kosac oženjen, ili sestru, ako je kosac još uvijek momak.⁹

Natjecanje u košenju predstavljalo je u prošlosti najvažniji društveni događaj u cijeloj godini, ali i danas, po riječima kazivača, važnost ovog društvenog događaja za stanovnike Kupresa je velika.

*Evo nas dvojica smo rođeni u selu Brda udaljenom od Strljanice kilometar i po. Ja dok sam prohodo, ja sam na Strljanici bio. I ja dok sam prohodo, ne znam da sam jednu ili dvije Strljanice preskočio. Sad mi je pedeset šesta godina. Osamdesete sam otišo u Split radit, al nije bilo godine da nisam došo na Strljanicu. Mi to volimo i hoćemo da se to održi.*¹⁰

Vrlo slikovito su opisani događaji i sjećanja iz djetinjstva vezani za natjecanje na Strljanici na internetskoj stranici *Malovan na internetu*. Ovi memorati naročito su zanimljivi jer se najveći broj njih odnosi na sjećanja onih mještana koji su Kupres napustili tokom ili nakon agresije i rata u Bosni i Hercegovini 1992–1995. godine.

Nekada, kao dijete, osjećao sam stvarno treperenje od uzbuđenja pri samoj pomisli na Strljanicu koja dolazi, a da ni sada ne znam šta sam to od nje očekivao. Teško je danas naći odgovarajuće riječi da se taj osjećaj i uzbuđenje opiše. Onima koji su nekada kao i ja, odmah nakon što bi se po zabrani slobodne ispaše počimalo sa redanjem za čuvanje seoskih goveda 'sride' ili 'alaše', uzimali kalendar, ili bez njega, započinjali zahtjevnu računicu redanja čobanije do dana u koji pada Strljanica, kako bi saznali koji će to baksuzi biti uskraćeni za odlazak na najveličanstveniji godišnji događaj na Kupreškoj visoravni, ne trebam opisivati svoje osjećaje, jer su njima poznati. Onima pak koji nisu tako doživljavali Strljanicu uzaludno je i pokušavati opisati raskoš, svečanost i nekakav ponos pri samoj pomisli, na tu manifestaciju koja je tako razigravala srca svih, a posebno djece. (Zjajić 2010)

Način košenja trave na Kupresu zahtijeva veliku snagu i vještinu. Parcela za natjecatelje je duga 35 metara, a široka 10 metara. Tokom košenja na natjecanju otkos koji

⁸ "Tekst koji je napisao novinar Vezuv Tinjić počinje ovako u nadnaslovu 'Dan kosidbe na zvjezdanoj visoravni', a u podnaslovu 'Rade Ćurković došao na odsustvo iz JNA radi kosidbe'." (Kuprešakl 2011)

⁹ Anes Ramčić (1995), dok se natjecao se na Strljanici kao momak, kupelice su mu bile sestre, a nakon ženidbe supruga mu je kupelica.

¹⁰ Kazivač Ivica Kuštro (1961), Brda kod Kupresa, zabilježila L. Dž. 2017. godine u Kupresu.

pravi kosac je 3,5 metra, dok u domaćinstvu on iznosi 2 do 2,5. Ova širina otkosa je neophodna radi širine same parcele koja se kosi. Međutim, košenje otkosa od 3,5 metra zahtijeva veliku snagu, vještinu i dobru tehniku košenja. Po riječima kazivača, mali je broj ljudi iz drugih mjesta koji su učestvovali na natjecanju pobijedio na Strljanici.¹¹ Sa druge strane, Kuprešaci su na natjecanjima u drugim mjestima i državama na kojima učestvuju uvijek pobjednici. Iako se propozicije natjecanja na drugim mjestima razlikuju od onih na Kupresu, presudna je, prema riječima kazivača, fizička snaga i spremnost natjecatelja, kao i to što su Kuprešaci vještinu košenja naučili u najtežim uvjetima za košenje, gdje je trava, izložena surovim klimatskim uvjetima, oštra i tvrda. Da bi bili spremni za natjecanje, kosci se pripremaju prije svega fizičkim radom, košenjem okućnica, ali i drugim vrstama kondicionih priprema. Tako neki od natjecatelja, poput profesionalnih sportaša, prolaze kroz poseban režim ishrane, dok se neki svakodnevno bave dizanjem tegova ili nekim drugim aktivnostima.¹² Prema riječima kazivača, tokom sezone košenja kosci su se u izvjesnoj mjeri suzdržavali i tjelesnih kontakata sa ženama jer je za košenje bilo potrebno sačuvati svu energiju i snagu. Poznata izreka na Kupresu govori upravo o tome – Kosci zakosiše, mlade zapostiše. U posljednjih nekoliko godina kosci sa pripremama počinju uglavnom u februaru, nakon završetka sezone skijanja na Kupresu.

Za košenje trave na Kupresu koristile su se od davnina pa sve do današnjeg vremena kose koje se kuju u Majdanu kod Mrkonjić-Grada. O današnjoj proizvodnji kosa kazivač kaže:

Nažalost eto i o tome se da pričati. U Mrkonjić-Gradu je bilo 25 kovača kosa koji su snabdijevali bivšu Jugoslaviju. I mi smo uvijek obiteljski od tih kovača nekih kupovali kose. Oni to pripreme za nas. Sad mi imamo još par kosa koje smo sad izvukli poslije rata, nažalost taj rat je učinio svoje, nema još dva kovača kosa. Ima Ahmed Zonić u Mrkonjiću i braća Bukvić, al nema više; jedan je nesto, a osto je sin od tog Bukvića i živi u Bosanskom Petrovcu.¹³

Na Kupresu se kosilo kosama tzv. kovanicama. One su se kovale od željeza, a kalile su se posebnim tehnikama. Majstori su u tajnosti čuvali način na koji kale kose jer je upravo od načina na koji se kalila kosa zavisio njen kvalitet. Kosci su sa velikim zanimanjem slušali priče kovača o načinu kovanja kosa. Svaki kosac kupovao je kosu kod "svog" kovača, a kada bi pobijedio i postao kozbaša, bila je to velika čast i za kovača. Nakon pobjede, kozbaša, pobjednik natjecanja, dobivao bi jednu kosu od majstora kao nagradu za pobjedu. Prilikom proglašavanja pobjednika natjecanja uobičajeno je da se kaže i ime majstora čijom kosom je pobjednik kosio. Prema riječima kazivača, nakon što bi kosac pobijedio i kada bi se objavilo i ime majstora, njegova prodaja kosa bi se znatno povećala, tako da je majstor – kovač imao i materijalnu dobit ako bi kosac pobijedio sa kosom koju je on izradio. Kosci koji danas kose na Strljanici imaju kosu koju koriste samo na natjecanju, dok drugim kosama kose kada se ne natječu. O kosama govore gotovo sa nježnošću i uvijek sa emocijama, pa je tako kazivač koji nam je opisivao kvalitetnu

¹¹ Godine 2016. na natjecanju je pobijedio učesnik iz Bosanskog Petrovca.

¹² Ivica Kuštro (1961) zbog natjecanja 2017. godine za šest mjeseci izgubio je 8 kilograma, dok Josip Čičak (1966) svakodnevno diže tegove kako bi se pripremio za natjecanje.

¹³ Josip Čičak (1966), zabilježila L. Dž. 2017. godine u Kupresu.

kosu u nekim trenucima zvučao kao da govori poeziju: *Dobra kosa ti je kad je nebo plavo, a kosa se plavi. Ona mijenja boju, da samo vidiš to...*¹⁴ ili izreka koja je poznata svakom koscu na Kupresu, a koja upoređuje kosu sa ženom: *Žena i kosa se nikome ne daju.*¹⁵

Vijek trajanja kose danas je duži nego što je to bilo ranije. Naravno vijek trajanja zavisi od toga koliko se kosa koristi, a u današnje vrijeme sve manje površina se kosi ručno, bez mehanizacije, odnosno kose se ručno samo one livade koje su nepristupačne za mehanizaciju. U vrijeme kada se sve kosilo ručno, jedna kvalitetna kosa je trajala godinu dana.¹⁶ Uz kosu kosac tokom natjecanja koristi brus kojim se oštri kosa i vodir ili vodijer u kojem se nalazi voda kako bi brus kojim se oštri kosa bio mokar. Brusevi koji se koriste izrađuju se uglavnom u inostranstvu (Italiji), dok se vodir ili vodijer izrađuje od drveta koje je raslo u vodi, najčešće vrbovog drveta. Kada je vrijeme košenja trave kose se troše jer se klepaju dva puta u toku dana, a klepanje kose podrazumijeva istanjivanje oštrice koja se poslije brusevima oštri.

*Potroši se to, svaki dan po dva puta klepanje. Ako ćemo sutra kositi za domaćinstvo, navečer poklepamo kosu, znači otanjimo je i svako 10 metara kako kosimo, mi oštrimo, to se zbrušava, to se troši... Onda oko podne, kad se pravi pauza za ručak, kosa se ponovo klepa. Kad sve završimo, cili dan kad kosimo, navečer opet je poklepamo da bude sutra spremna.*¹⁷

Natjecanje u košenju počinje prijavom koja se vrši u unaprijed određenom terminu, a nakon prijave, također u određenom terminu, svi prijavljeni kosci se okupe i izvlače broj parcele koju će kositi na natjecanju. Pravila natjecanja određuje Udruga Kupreški kosci i svaki prijavljeni natjecatelj pravila dobije u obliku dokumenta sa kojim se treba upoznati prije početka natjecanja. Tri su osnovna uvjeta za pristupanje natjecanju. Prvi uvjet je da je natjecatelj odjeven u tradicionalnu odjeću. Drugi uvjet je da kosca prati kupelica, koja je također u tradicionalnoj nošnji i ima zadatak da skuplja pokošenu travu, i treći uvjet je uplata kotizacije koja se nakon natjecanja vrati u punom iznosu svakom natjecatelju koji je kosio.¹⁸ Ocjenjivanje kosaca vrši Komisija koja se sastoji od petorice uglednih, starijih ljudi koji imaju iskustvo u košenju. Ocjenjuju se četiri elementa. Prvi i najvažniji je brzina kojom se pokosi zadata parcela (10 x 35 m). Nakon toga je širina otkosa koji je, kako smo ranije napomenuli, na ovom natjecanju 3,5 metra. Treći element koji se ocjenjuje je čistoća otkosa, što znači da se ocjenjuje ima li nepokošene trave uz same rubove parcele, i na kraju potkašanje, što podrazumijeva da je trava pokošena nisko iznad zemlje.

¹⁴ Kazivač Vinko Čičak (1971), zabilježila L. Dž. 2017. godine u Kupresu.

¹⁵ Kazivač Ilija Kuštro (1966), zabilježila L. Dž. 2017. godine

¹⁶ Josip Čičak (1966) prenosi da su stari ljudi govorili da im je kosa trajala jednu sezonu iako on sam nije nikada potrošio kosu za jednu sezonu. Zabilježila L. Dž. 2017. godine u Kupresu.

¹⁷ Josip Čičak (1966), zabilježila L. Dž. 2017. godine u Kupresu.

¹⁸ Uplata kotizacije se vrši da prijavljeni natjecatelji ne bi odustali i da svaka izvučena parcela ima kosca. S obzirom na to da je broj parcela ograničen, a zainteresiranih kandidata više nego što je parcela za košenje, nije prihvatljivo odustajanje jer bi u tom slučaju parcela ostala bez natjecatelja. Iznos kotizacije nije veliki i u potpunosti se vrati svakom koscu koji je kosio na natjecanju, a služi samo kao osiguranje da natjecatelj neće odustati od košenja nakon što se prijavio i zauzeo parcelu.

Kosac koji pobijedi na natjecanju dobija titulu kozbaše. Ova titula predstavlja veliku čast i, prema riječima kazivača, tokom cijele godine pobjednika natjecanja na Strljanici svi su oslovljavali kozbašom. U nekim slučajevima se o dobrim koscima priča puno godina nakon što su se prestali takmičiti, pa čak i puno godina nakon njihove smrti.

Ćaća od Matka (predsjednik udruženja Kupreški kosci, op. L. Dž.), *Rade, bio nam je uzor, on je atraktivno kosio, imo je on snagu, imo je stil, a njegov ćaća, dedo Matkov, nadimak mu je Soko, bio isto jak čovik, imo kosišće ono što je nasadena kosa, ko kolac, al bio jak tako da to njemu nije ništa predstavljalo, a mi sada gledamo da nam bude lagano kosišće, majstor koji to radi pravi nam tako, i kosa da nam bude lagana, al da nam bude oštra.*¹⁹

Čak i samo učešće na natjecanju predstavljalo je čast za kosce. Košenje na Strljanici podrazumijevalo je veliku mušku snagu, izdržljivost i vještinu, što su osobine koje se izuzetno cijene. Kako okolina afirmativno doživljava kosce koji su učestvovali na natjecanju najbolje opisuje kazivač:

*Kad sam prvi put kosio na Strljanici, od tada me zovu kosac. Ja nisam bio kozbaša, al kad bi prošo ulicom, ljudi bi govorili: "Eno kosac ide", a meni se napuni srce.*²⁰

Natjecanje na Strljanici, košenje sa najboljim koscima, prema riječima kazivača, predstavlja priliku dokazivanja pred cjelokupnom zajednicom. Pored toga što se time dokazuje snaga, vještina, muškost, odnosno sve osobine poželjne za muškarca, natjecanje je prilika da te osobine vide i djevojke, te predstavlja mogućnost zaljublivanja između momaka i djevojaka.

*Sa mnom se šale, ja sa srednjom školom, a oženio učiteljicu, tako da me koševina oženila, eto tako ima i toga.*²¹

Ovakav slučaj na Kupresu nije predstavljao rijetku pojavu. U prošlosti se vrlo često događalo da se zagledaju momci sa djevojkama upravo tokom natjecanja u košenju, a naravno najveće izgleda su imali mladići koji bi se dobro plasirali ili čak pobijedili.

Iz svega navedenog može se zaključiti da natjecanje kosaca na Strljanici predstavlja najvažniji javni, društveni događaj za sve stanovnike Kupresa. Već dvije stotine godina prema usmenoj tradiciji, stanovništvo ovog kraja se priprema nekoliko mjeseci unaprijed za ovaj događaj. Počasti koje ostvare dobrim rezultatom na natjecanju muškarci, kosci uživaju čak i do kraja života jer se za svakog pobjednika u posljednjih sedamdeset godina zna, i to punim imenom i prezimenom. Kada se govori o ovom događaju iz ugla učestvovanja kosaca, oni su pripadnici svih naroda koji žive na užem i širem području Kupresa, što kao činjenica iz ugla etnološke struke vjerovatno nije od najvećeg značaja. Međutim, kada govorimo o tome da na ovom natjecanju uz Hrvate, koji u najvećem broju žive na području Kupresa, pa samim tim i učestvuju na natjecanju u najvećem broju, učestvuju i Bošnjaci i Srbi, to je u kontekstu bosanskohercegovačkih političkih, poslijeratnih prilika značajna činjenica.

Natjecanje u košenju, uz to što je prilika da se pokažu snaga i vještina muškaraca koji kose, čuva stare tehnike košenja i alate koji su isključivo zanatski proizvodi. Za

¹⁹ Josip Čičak (1966), zabilježila L. Dž. 2017. godine u Kupresu.

²⁰ Kazivač Arnes Ramčić (1995) zabilježila L. Dž. 2017. godine u Kupresu.

²¹ Josip Čičak (1966), zabilježila L. Dž. 2017. godine u Kupresu.

stanovnike Kupresa Dani kupreške kosidbe su vrijeme kada se cijela lokalna zajednica uključi aktivno i sudjeluje u ovom događaju. Uz mnoštvo posjetilaca na Kupres u ovom periodu dolaze i Kuprešaci koji žive širom svijeta i u ovom periodu se vraćaju u rodni kraj. Stiče se utisak da postoji sve veća zainteresiranost za učestvovanje na natjecanju među pripadnicima svih generacija i na taj način čuvanje bogate tradicije ovog dijela Bosne i Hercegovine.

Kazivači

Ante Čičak (1959), Kupres
Ivica Kuštro (1961), Kupres, selo Brda
Ilija Kuštro (1966), Kupres, selo Brda
Josip Čičak (1966), Kupres
Milorad Sladojević (1969), Mrkonjić-Grad, selo Šekovci
Vinko Čičak (1971), Kupres, selo Brda
Arnes Ramčić (1995), Kupres, selo Kute
Matko Ćurković (1988), Kupres

Literatura

- Džaja, Miroslav O. (1970), *Sa kupreške visoravni, monografija rodnog kraja* (uz dodatak *Naselja i migracije na Kupresu*), Kupres: Naklada župe Otinovci.
- Kuprešakl (2011), Komentar na tekst “Strljanica (Dan kosidbe na Kupresu)”, *Malovan na internetu*, 30. 4. 2011. Dostupno na: <https://malovan.net/Eng/Tekst/345/Strljanica-Dan-kosidbe-na-Kupresu> (pristupljeno 2. 1. 2018).
- Marković, Zorislava (1954), “Narodna nošnja na Kupresu”, *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu, Etnologija, Nova serija*, sv. IX, Istorija i etnografija, Sarajevo, 95-110.
- Milojević, Borivoje Ž. (1923), “Kupreško, Vukovsko, Ravno i Glamočko polje”, *Srpski etnografski zbornik, Naselja i poreklo stanovništva*, knj. 13, Beograd, 1-155.
- Općina Kupres (2017) “O Kupresu”, *Općina Kupres, službene web stranice*. Dostupno na: <https://opcinakupres.ba/o-kupresu> (pristupljeno 1. 9. 2017).
- Popović, Cvetko D. (1963), “Stočarska kretanja u Bosni i Hercegovini”, *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu, Etnologija, Nova serija*, sv. XVIII, Sarajevo, 105-119.
- Popović, Jovo (1930), “Ljetni stanovi (staje) na planinama Vranici, Matorcu i Sćitu”, *Glasnik Zemaljskog muzeja* XLII/1, Sarajevo, 145-183.
- Zjajić, Milan (2010), “Strljanica (Dan kosidbe na Kupresu)”, *Malovan na internetu*, 18. 7. 2010. Dostupno na: <http://www.malovan.net/Lat/Tekst/345/Strljanica-Dan-kosidbe-na-Kupresu> (pristupljeno 2. 1. 2018).



Učesnici natjecanja na Kupresu 2016. godine
(foto: arhiv Hrvatskog doma Kupres)



Kosci na Kupresu 2016. godine (foto: arhiv Hrvatskog doma Kupres)



Vinko Čičak tokom natjecanja na Kupresu 2011. godine
(foto: arhiv Hrvatskog doma Kupres)



Anes Ramčić tokom natjecanja na Kupresu 2016. godine
(foto: arhiv Hrvatskog doma Kupres)

Grass mowing competition in Kupres

Summary

The grass mowing competition is a tradition that has existed in Kupres for many years. All men in Kupres learn how to mow from an early age, and pass on their knowledge and mowing skills to the younger generations. At the mowing competition, which takes place on the first Sunday of July, the best mowers compete, and the winner of the competition receives the title of the leader of mowers (“kozbaša”). The grass in Kupres is mowed with the so-called “kovanica”, scythes forged by blacksmiths from Mrkonjić Grad. The grass mowing competition is the most important social event of the year in the wider area of Kupres. This local practice was nominated, and in 2020 it was inscribed in the UNESCO Representative List of the Intangible Heritage of Humanity as the fourth element of intangible cultural heritage from Bosnia and Herzegovina that was inscribed in this important list.

Key words: Kupres, mowers, cattle breeding, custom, men, UNESCO, intangible heritage

Sead Šemsović

Materijalna kultura u *Ljetopisu* Mula Mustafe Bašeskije

Mula Mustafa Ševki Bašeskija u svojoj znamenitoj *Medžmui* donosi najstarije etnografske i folklorističke zabilješke jednoga Bošnjaka o vlastitoj kulturi. U skoro šezdesetogodišnjem bilježenju događaja ljetopisne i nekrološke provenijencije dobili smo zasigurno najživlju sliku jednog grada koja je ikada nastala na širem prostoru od balkanskog. Njegove su etnografske bilješke iz oblasti materijalne kulture posebno okrenute bilježenju odjevnih predmeta, među kojima se posebno ističu kape kao najprisutniji označitelj stanovnika Sarajeva tog doba.

Ključne riječi: Bašeskija, ljetopis, materijalna kultura, etnografija, folklor

Koliko god istraživač objektivno pristupao etnografskom bilježenju, ne može izbjeći makar i najmanji udio subjektivnosti, iz jednostavnog razloga što primjećivanje nečega zanimljivog ipak dolazi iz vlastite percepcije. To se naročito da primijetiti kada se radi o starijim etnografskim bilješkama, dok će u savremenim pristupima sâmo pridržavanje temeljnih principa naučne objektivnosti i praćenje kategorija interesa etnologije značajno umanjiti veći upliv istraživačeve subjektivnosti. Mula Mustafa Ševki Bašeskija (1731–1809) nije “svjesni” ili profesionalni ni etnolog ni folklorist, već ljetopisac, ali će njegova *Medžmua* obilato donositi i etnografske i folklorističke slike, koje su za nas od izuzetne važnosti. Materijalna kultura u njegovim bilješkama najprisutnija je u odnosu na druge oblike, koji svojom brojnošću mnogo ne zaostaju. Putem ovih slika mi danas možemo makar donekle rekapitulirati život u Sarajevu u drugoj polovini 18. vijeka (Filan 2011), a isto tako i Bašeskijin psihološki profil – šta je to samom ljetopiscu bilo posebno zanimljivo i važno. Budući da se najveći broj etnografskih bilježaka o materijalnoj kulturi odnosi na odjeću, te da se poglavito nalaze u nekrološkom dijelu *Ljetopisa*, odnosno da se nalaze uz ime umrloga, možemo zaključiti da je Bašeskija sebi dao zadatak da pored nekih karakternih osobina rahmetlije, nekada pozitivnih, nekada negativnih, doda i njegov izbor odjevnih predmeta jer prepoznatljivost pojedinca ogleda se i u tome. Povremeno će sam izbor ili odnos zapravo biti dopuna slike o karakteru umrloga Bašeskijinog sugrađanina.

Prva zabilješka o materijalnoj kulturi, konkretno o jednom odjevnom predmetu, naći će se tek devetnaeste godine od početka bilježenja (1746/1747),¹ a bilješka nastaje tek 1764/1765. Najbogatije zabilješke, ne samo u etnografskom i folklorističkom smislu, nastat će u središnjim godinama bilježenja 1189–1205, gdje se bilješke sasvim prepoznatljivo prvih tridesetak godina postepeno usložnjavaju i dobivaju i na obimnosti i na dubini.

¹ Redovno bilježenje događaja Bašeskija je započeo 1757. godine, a podatke, kako ljetopisne tako i nekrološke, koji pripadaju prethodnim godinama zabilježio je po sjećanju.

Taj vrhunac traje nekih petnaestak godina i nakon toga postepeno, ali znatno brže negoli je to bilo uspinjanje, kreće prema pojednostavnjivanju.

Kuća i okućnica

Nailazimo na tek jednu značajniju etnografsku zabilješku o kući i okućnici u Sarajevu 1191. godine (9. 2. 1777 – 29. 1. 1778), koja se nalazi u nekrološkom dijelu te je vezana za ime umrloga:

Sejid Hasan Misirlija, iz provincije, ali se nastanio u Sarajevu u Kebkebirovoj mahali. Oženio se kćerkom kaučije (Kaukciogli) i otišao u njezinu kuću. Bijaše čovjek osrednjih godina, a kuća mu sasvim uredna i dotjerana. U avliji je imao više česama i šadrvana, zastore, jastuke, sofe, kaldrmu. To bijaše jedna rijetkost. (162)

Sami kraj zabilješke nam otkriva razlog njezina nastanka – “to bijaše jedna rijetkost”, čime nam Bašeskija ukazuje na to kako je bogatstvo ove avlije u Sarajevu, koje je uvijek imalo izuzetno uređene okućnice, ipak bilo izvan prosjeka. Samim nabrojanjem vidimo da je Bašeskijino oduševljenje sasvim na mjestu, jer u jednoj avliji Misirlija je imao “više česama i šadrvana”, što je svakako izuzetna rijetkost čak i za grad u kojem su česme i šadrvani stalni dio avlijskog ambijenta. Sliku čine i zastori, jastuci i sofe koji zajedno označavaju mjesta za ugodno i udobno sjedenje ili leškarenje, dok će kaldrmom slika biti uokvirena jer predstavlja puteljke između česama i šadrvana. Ovakva izuzetna slika svakako da je oduševila Bašeskiju toliko da je poželio kako njezin izgled tako i vlastito oduševljenje prenijeti do nas.

Prema procjeni Misirlijine imovine nakon njegove smrti vidimo da nije bio od najbogatijih Sarajlija tog doba, ali da je svakako bio dobrostojeći. Mujezinović u popratnim bilješkama donosi podatak da mu je imovina procijenjena na preko pola miliona akči, dok će samo prethodno predstavljenom umrlom imovina biti procijenjena na više od četiri miliona.² Time vidimo da sama količina imetka nije nužno određivala i ukus, što je svakako poznato kroz sva razdoblja čovjekovog postojanja.

Odjevni predmeti

Odjeća svakako “nije mjerilo čovjeka”, ali isto tako svakako da govori o njemu. Stoga će Bašeskija u cijelom nizu prilika navesti ili stav umrloga prema odjeći ili precizno naznačiti šta je posebno nosio, odnosno da li je po odjevnim predmetima bio posebno prepoznatljiv. Odjeća je nekada čovjekova naklonost ka lijepom i ugodnom izgledu, nekada oznaka funkcije, društvenog statusa ili porijekla, a nekada jednostavno čovjekov prezir prema svemu materijalnom pa i prema kićenju. Stoga će nam Bašeskija donositi žive slike o svojim sugrađanima i njihovom odnosu prema odjeći. Sasvim odvojenu grupu etnografskih bilježaka čine one općenito o odjeći, jer se u njima iskazuje lični odnos umrlog općenito prema odijevanju, te same bilješke ponekad više imaju odlike antropografskih

² Hadži Salih, sin Ibrahimov (Mujezinović 1987: 162).

negoli etnografskih slika. Budući da su popraćene informacijom o zanimanju te pokojom karakternom osobinom ili i samim ljetopišćevim komentarom, ovakve zabilješke iscrta-vaju jedan psihološki profil, cjelovitu ličnost iliti matricu za budući književni lik. Takvi jezički kroki crteži sama su mini umjetnička djela unutar obimnog ljetopisa. U situaciji kada se neki odnos prema odijevanju ponavlja, dobijamo materijal za potencijalni psiho-loški profil zajednice u nekoj mikro ili makro cjelini.

Općenito o odijevanju

Među zabilješkama koje su općenito o odijevanju najbrojnije su one s komentarom da se umrli *lijepo odijevao*, što je s jedne strane važno jer Bašeskija ističe nešto što nije bilo toliko često, a s druge strane i nešto što je samom njemu izgledalo kao važno za razumi-jevanje i doživljaj osobe o kojoj oblikuje bilješku.

Zuko, softa, iz Nikšića (...) Lijepo se odijevao. (222)

Avdo Krpić, mlad, udovac,³ volio je da se lijepo oblači. (226)

Mladi halački bajraktar Mustafa, lijepo se odijevao, išao bi po mahalama i ašikovao, dobar delikanlija. (229)

Ibrahim-beg Babić, kaligraf, visoka stasa, lijepo odjeven (...). (230)

Ishak-aga, iz 50. džemata, u čatal-turbanu, lijepo se odijevao. (...) (231)

Šećo Džino, sin knjigovesca. Stekao je imetak, lijepo se odijevao, ali nije dugo živio. (288)

Alikadić, koji je u mladosti pustio bradu. Bio je kadija. Umro je na putu za Istanbul. Iz naše mahale. Volio se lijepo odijevati. (327)

Gluhi mula Ibrahim; čisto i lijepo se odijevao. Umro je u Istanbulu. (327)

S druge strane, sasvim je sigurno da su ljetopiscu Papučija (str. 293) i Zimija Risto privukli pažnju svojom iskrpljenom odjećom jer je na njoj bilo neobično puno zakrpa, prije negoli su to bili jedini slučajevi zakrpljene odjeće u šezdesetak godina bilježenja umrlih.⁴ Na isti način kako je Tahmiščija privukao pažnju jer “imao je lijepu šarenu odjeću na sebi. Neki su mu predbacivali i dirali ga da je pederast, a da to njemu, navodno, nikako ne dolikuje, jer je on *varen* gospodin i otmjen čovjek.” (315) Komentari koji se odnose na sastav cjelokupne odjeće su također rijetki, vjerovatno iz razloga što su bili rijetki slučajevi da sva odjeća na čovjeku bude od istog materijala. Stoga nailazimo na tek jedan takav komentar: “Ludi Kahrman, krupan čovjek. Na njemu je bila odjeća od kalun-abe.”, odnosno od nekakve grube tkanine. (333)

Bašeskijinu pažnju privući će i druge neuobičajenosti u pogledu odijevanja njegovih sugrađana. Tako će donijeti zabilješku da je umro Kunosić, “velikog nosa, neženja. Ostavio je iza sebe više plavih odijela i lijepog kićenog oružja.” (331)⁵ Iako nemamo jasnu sliku o kojoj se vrsti odijela radi, jer današnja slika koja prati pojam “muško odijelo”

³ Riječi unutar navoda pisane u kurzivu (italik) su u rukopisu *Ljetopisa* napisane na bosanskom, dok je ostatak na osmanskim jeziku.

⁴ Zimija Risto (...) Na njemu su šalvare, dolama, pas i na glavi taća, sve iskrpljeno sa stotinu i hiljadu svilenih zakrpa. (215)

⁵ U novom izdanju *Ljetopisa* (Zenica, 2021) prevod glasi: “(...) Kunosić, jamak, velikog nosa, zgodan, neženja; imućan, ostavio iza sebe lijepih odijela, nakita i oružja; razbolio se od kuge i treći dan umro.”

sasvim sigurno ne odgovara vremenu i prostoru o kojem je ovdje riječ, sama činjenica da iza nekog ostane više nekih i nekakvih odjevnih kompleta u istoj boji svakako će privući pažnju predanom bilježniku.

Nailazimo na tek jedno pobranje šta bi sve činilo moguću varijantu cjelovitog odijela:

Jedan čovjek, zvani Paša, osrednjeg rasta. Oblačio je plavu košulju, jelek, gaće i plave tijesne čakšire, i tako bi šetao tamo-amo. Otac mu je bio poslovan čovjek. Pravi delikanlija pa se s ovima i družio. Volio je bečarluk; umro od kuge. (317)

Činjenica da su samo na ovome mjestu spomenute “tjesne čakšire” ukazuje ne to da se radi o sasvim atipičnom odjevnom predmetu tog doba, što je privuklo ljetopišću pažnju. Opis karaktera, da je šetao tamo-amo, odnosno bez određenog jasnog cilja, te da je volio bečarluk, ukazuje također na stanovito odstupanje od vrijednosti do kojih kolektiv drži, pa samim tim i Bašeskija. Sam original Bašeskijinog *Ljetopisa* dodatno će razjasniti ovu sliku, jer se u prijevodu nekako izgubio pridjev “njemački”, odnosno u to vrijeme “austrijski”, a koji jasno stoji uz ove tjesne čakšire. Time će ova Bašeskijina bilješka dodatno biti zanimljiva, jer donosi jedini primjer evropeizacije muškog odijevanja u Sarajevu tog doba.⁶

U paleti cjelovite odjeće nalazi se i “feredža” – “vrsta ženskog ogrtača od crne ili modre čohe koji su muslimanke oblačile prilikom izlaska na ulicu” (Mujezinović 1987: 462). Ovakvi su primjeri u *Ljetopisu* iznimno rijetki, jer Bašeskija među umrlim Sarajlijama rijetko bilježi žene. S druge strane, osim feredže, Bašeskija i nije mogao znati o tome kako se koja žena oblačila izvan javnog prostora, osim, naravno, za one žene koje su bile u njegovoj užoj porodici (Filan 2014: 169-170). Jedno od tih važnih mjesta nalazi se u ljetopisnom dijelu *Medžmue* te više oslikava samu pojavu nego konkretnu osobu, pa je stoga i obimnija nego što su naznake prilikom pobranja umrlih:

Luda kći jednog starca silazila bi u čaršiju. Djeca bi je zadirkivala, a ona bi ih tjerala topuzom koji joj je visio o lancu. Od nje su čak i odrasli bježali. Lijepo se pokrivala, tako da je niko nije mogao vidjeti; feredžu bi uredno namjestila. Nosila je čizme, a trčala bi tako brzo da se tome svak čudio. Nakon što se svijet njome zabavljao nekoliko dana, počese od nje strahovati, tako da su pred njom i kolukčije bježale. Navaljivala bi na vrata krčmi, na kršćane, Židove i djecu, i pritom bi psovala. (177)

Drugi primjer odnosit će se na ženu koja je prosila:

Istog dana je umrla i jedna luda žena, Firika, prljava, bez feredže koja je prosila, ali svijetu nije dosađivala, nego bi joj davao milostinju onaj ko je htio, a samo bi nekad zatražila milostinju i tada bi govorila: “Neka i tebi Allah dade”. Bila je mršava, ljutita. Kada bi joj djeca vikala “Fir-fir”, ona bi ih proklinjala. Sabrala bi dosta novaca, a imala je jednog oženjenog sina kolukčiju.⁷ (206)

U trećem primjeru feredža se javlja kao uzrok nastanka jednog nadimka:

⁶ O putovanju Sarajlija u Austriju kroz Bašeskijin ljetopis, pogledati u knjizi *Sarajevo u Bašeskijino doba* (Filan 2014: 193-194).

⁷ Zapovjednik u janjičarskoj vojsci (Mujezinović 1987: 464).

Starac Jašar-baša, koji je nekom prilikom zbog neke potrebe obukao ženinu feredžu i zbog toga mu ostade ime Feredža-Jašar. On bi se toga stidio. Bio je terzija. (301)

Ova tri primjera ukazuju na status feredže u bošnjačkoj zajednici tog doba – ozbiljna zaštita ženske intime i odlika žene muslimanke. Upravo iz tog razloga i nastaju ove tri bilješke. U prvoj, luda djevojka “feredžu bi uredno namjestila”, u drugoj je žena sličnog psihičkog stanja “bez feredže”, dok je u trećem primjeru umrli Feredža-Jašar stekao nadimak jer je “zbog neke potrebe obukao ženinu feredžu”. Sva tri primjera opisuju vanredne situacije u gradu, a ne uobičajene primjere nošenja ove vrste odjeće, što ukazuje na to da uobičajenost i ustaljenost nisu privlačile ljetopisčevu pažnju u slučaju spominjanja ovog jedinog ženskog odjevnog predmeta u *Ljetopisu*.

Odjelo je znak

Posebnu grupu Bašeskijinih bilježaka čine one u kojima je naznačeno da je neko nosio odjeću po kojoj se raspoznaje neki društveni sloj, grupa ili zanimanje. Ovakve zabilješke posebno se odnose na različite vrste uniformi, koje su imenovane kao “hil’at”, a što je Mujezinović najčešće prevodio kao “odora”, osim u jednom slučaju kada prevodi kao “binjiš”. Budući da se radi o identičnoj situaciji – odora koju paša dodjeljuje na dar – možemo pretpostaviti da je došlo do previda tokom prevođenja ili do intervencije urednika.⁸

Halil-paša je na dan Rozi-hadra krenuo u Travnik, kojom prilikom je podijelio mnogo odora. (135)

9. ševala 1191. (10. XI 1777) ili 30. tešrini evela stiže u Sarajevo po velikoj kiši Ali-paša Dagistanlija, gdje se zadrža tri-četiri dana i tom prilikom uzvane age ogrne binjišima. (156)
22. šabana (15. IX 1778) ili 3. ejlula, u ponedjeljak, dođe u Sarajevo po treći put debeli starac Mehmed-paša Silahdar. Ovo je, dakle, njegov treći dolazak. Agama i alemdarima je podijelio mnogo odora. (167)

Tom prilikom je agama, alemdarima, kadijama i čaušima podijeljeno 120, a možda i više odora, kontuša, binjiša od franačke čohe. (179)

Popisao sam odore što ih je pokrojio za pašu starac terzijski baša Elčić (Elciogli), a koje odore je paša podijelio u Sarajevu i Travniku. (184)

Abdulah-paša je u Sarajevu podijelio oko tri stotine odora, a podijelio je darove i svojoj rodbini i sirotinji. (194)

Budući da se radi o ceremoniji uručivanja odjeće, kako možemo primijetiti, ove zabilješke se niti u jednom slučaju ne odnose na umrle. Pritom, što je posebno zanimljivo, nigdje se u nekrološkom dijelu ne navodi da je neko od umrlih nosio ovu odoru te da je po tome ostao upamćen. Stoga je sasvim jednostavno zaključiti da je i sam odjevni predmet bio isključivo ceremonijalne i počasne naravi.

Binjiš općenito označava nešto duži ogrtač,⁹ koji nekada može biti tretiran kao odora (hil’at), a može funkcionirati kao sasvim civilna odjeća. I kao takav granični oblik odijevanja iznimno se rijetko javlja u svakodnevnom oblačenju:

⁸ Za uspoređivanje prijevoda i originalnog teksta izuzetnu pomoć je pružila prof. dr. Kerima Filan, kojoj se ovom prilikom zahvaljujem.

⁹ “Široki ogrtač, kaput od čohe (većinom crvene) sa širokim rukavima.” (Mujezinović 1987: 460)

Sudžuka (Sucukaogli), u čatal-turbanu i u crvenom binjišu. (131)

Bjelobradi Kanić (Kano-ogli), stalno je posjećivao i slušao vazove, nosio binjiš koji je bio izbljedio. (157)¹⁰

Žmirko, tabak, visok, bjelobrad, mršav, u žutom binjišu. (179)

Najveći broj bilježaka o nekom odjevnom kompletu, sada u nekrološkom dijelu, odnosi se na dervišku odjeću, što ukazuje na duži period života tokom kojega je stanovnik Sarajeva nosio dati odjevni predmet, za razliku od počasne odjeće, te je samim tim odjeća postala njegovo obilježje ili oznaka. Cjelinu derviške odjeće čine “hrka” i “ćulah”, odnosno ogrtač od grubog tkanja i derviška kapa od valjane vune. Pojedini primjeri nam sasvim jasno uspostavljaju vezu između stupanja u derviški red i oblačenja ove karakteristične odjeće kao cjeline, bez izdvajanja jednog od dva navedena dijela, što označava svojevrsnu inicijaciju, dok će se u nekim slučajevima izvan postupka inicijacije javiti samo hrka.

Derviš Meho, rodom iz Foče, siromah, prosjak, u ćulahu i hrki (...). (172)

Imam džamije na Begovcu, Puškin brat, starac, u bijeloj hrki. (131)

Hadži Ahmed Prešljo, trgovac duhanom, poludio od pića. Nakon ozdravljenja stupio je u derviški red; obuče hrku, ćulah, zanemari ovaj svijet i postade pravi derviš. (242)

Derviš Ahmed, aščija u Imaretu, stalno je na glavi imao ćulah. (...). (260)

Derviš Salih, *opančar*, šejh hadži-Sinanove tekije (...) još u mladosti stupo u derviški red, obukao hrku i ćulah (...). (272)

Hadžimusić, timurdžija, hafaf, derviš, kaderija, u ćulahu i hrki, žutobrad. (...). (280)

Starac Bečić, u hrki, mevlevija, siromašan. (...) (289)

Cjelovita odjeća kojom se označava neko specifično zanimanje prepoznatljiva je u jednoj zabilješci: „Hafiz Škoda Kalajdžić (...). Obukao je odjeću hafisku. Malo umišljen.“ (229) Bašeskija ne propušta priliku da uz naznačavanje odjeće i funkcije koju ona prati spomene i karakternu crtu Kalajdžića. U istu kategoriju cjelovitih odijela koja označavaju neko zanimanje ili društveni sloj prepoznamo i sljedeće zabilješke: “Mula Avdija, *tasar*¹¹ (...). Nosio je janjičarsku odjeću.” (227) i “Kurtalić Soko, znao je pisati nesh pismo, pobožan, u janjičarskoj uniformi.” (229), gdje će oba primjera pokazati da su slučajevi cjeloživotnog nošenja uniforme iznimna rijetkost, te kao takvi i padaju u oči ljetopiscu.

Među krupnijim komadima odjeće nalazi se i ćurak, kao “krznjeni ogrtač” (Mujezinović 1987: 461), i koporan, kao “kaput od domaćeg sukna”:

Debeljko u crvenom ćurku;¹² umro u Neretvi. (67)

Junačni starac, sarač, u zelenom ćurku. (150)

Prvi je umro jedan starac velike i bijele brade, zvani Rodonjić (Rodonaogli), mumdzija,¹³ u prljavom ćurku. (157)

¹⁰ U originalu stoji: “Kanoogllı ak sakallu, vā’zı ders dāim dıñlerdi, solmuş bir biniş giyerdi” (Filan 2011: 271), iz čega jasno vidimo da u Mujezinovićevom prijevodu nedostaje dio “nosio je binjiš koji je bio izbljedio”.

¹¹ Izrađuje tasove (Mujezinović 1987: 468).

¹² Kırımızı kürklü (Filan 2011: 240).

¹³ Svjećar (Mujezinović 1987: 465).

Ahmed-aga Čaluk (...) u velikom od bijele lisice ćurku, poput pašinog ćurka, volio je da se lijepo oblači. (208)

Delikankija Bubnjić, u krimskom ćurku. (225)

Mula Jašar Satić (Šatiogli). Bio je čudnovat čovjek, ćurak, stare šalvare. (228)

U Sarajevu za bošboga¹⁴ odrediše bajraktara Kesu, koji obuče ćurak i uz bubnjeve poče popisivati vojsku. (250)

Bogataš hadži Salih (...). Oblačio je veliki i skupocjeni ćurak od samura. Bio je veseljak čovjek.¹⁵ (343)

Salih Tajeran, iz nekog sela kod Kreševa, delija, krupan čovjek u seljačkoj nošnji. Oblačio bi suknjeni koporan,¹⁶ a ponekad bi ga prebacio preko ramena. (226)

Iz navedenih primjera vidimo da je ćurak općenito bio dosta čest odjevni predmet, ali da Bašeskija bilježi samo one primjere koji su se izdvajali. To isticanje može biti prema vrsti krzna od kojeg je napravljen – samur i bijela lisica; neuobičajene boje – crven i zelen ili prema porijeklu – krimski ćurak te zbog neodržavanja krzna – prljavi ćurak. Jedan od komentara sasvim jasno kazuje o neuobičajenoj odjevnoj kombinaciji – ćurak i šalvare, što je očigledno privlačilo pažnju posmatrača pa i samog Bašeskije, koji će svoju konstataciju “bio je čudan čovjek” potkrijepiti slikom bez glagola ili veznika “ćurak, stare šalvare”. Iako ove slike donose izuzetne pojave u odijevanju, one ipak oslikavaju kako zajednicu u kojoj se javljaju tako i samog Bašeskiju koji ih primjećuje, ocjenjuje i komentira.

Na tek jednom mjestu ljetopisac će navesti “anteriju” – vrstu gornje haljine. (Mujezinović 1987: 459):¹⁷

Huso, terzija, imam koji je uvijek slušao vazove. Umjesto ćurka oblačio bi dugu anteriju od šarene *manice*. (241)

Iz ove kratke bilješke iščitavamo da je Huso bio zanatlija (terzija), od čega se izdržavao, i da je bio i imam, što oslikava vrijeme i običaje uređenja islamskog života u Sarajevu tog doba. Privukao je pažnju ljetopiscu time što je kod drugih imama išao na vazove, što je očigledno i tada bila iznimna rijetkost, da bi kao poseban kuriozitet bilo njegovo oblačenje duge anterije od šarene manice. Sama činjenica da je taj dugi odjevni predmet od deblje tkanine šaren, dovoljno je da u zajednici bude primijećen. Pojam *manica* upotrijebljen je u *Ljetopisu* na bosanskom jeziku te nismo uspjeli odgonetnuti o kojem se tačno materijalu radi.

Među “donjom odjećom” u *Ljetopisu* se javljaju “čakšire”, “šalvare” i “pelengaće”:

Starac Puška, koji je prodavao podveze (za čakšire). (85)

Isti mula je zabranio Židovima da oblače žute papuče s crvenim tomakama,¹⁸ pa su ovi iz inada oblačili i čakšire naizvrat.

Topčijski aga iz sarajevske tvrđave. Ranije je nosio plave čakšire. (288)

Siromah Nurko, koji je prodavao podveze za čakšire. (338)

Popularni naivni luđak Alija (...) oblačio bi velike šalvare i taću. (113)

¹⁴ Zapovjednik neregularne vojske (Mujezinović 1987: 460).

¹⁵ Samurovina, koža od kune zvane samur (Mujezinović 1987: 467).

¹⁶ “(...) iri adem bir yen *sukna koparandan* giyerdi.” (Filan 2011: 305).

¹⁷ “Muške anterije su kratke, obično od deblje tkanine i na prsima presamićene, dok ženske mogu biti duge i kratke, prave se od svile, polusvile i čita.” (Škaljić 1965: 95)

¹⁸ “Žute ženske visoke mestve kao čizme.” (Mujezinović 1987: 468)

Pado, sagrdžija (...) u kratkom džubetu i starim šalvarama, lud, ali ne sasvim. (160)
 (...) stigao je u Sarajevo oslobođeni Bušatlija s 15.000 vojnika, koji prenočiše u Polju. Većinu njegove vojske sačinjavali su raja nemuslimani, obučeni u *pelengaće*, kakve obično nose raja – seljaci nemuslimani. (283)

Broj primjera čakšira i šalvara je identičan, jer se uz navedena dva primjera šalvare javljaju i u ranije spominjana dva slučaja: Risto Zimija (usp. fusnotu 3) i Mula Jašar Satić, spominjan u dijelu o ćurku. Razlika između primjera čakšira i šalvara ogleda se u činjenici da se šalvare javljaju isključivo kod pojedinaca lošeg mentalnog zdravlja, što je i razumljivo, jer je ovaj odjevni predmet bio dominantno prisutan kod ženskog odijevanja. Od četiri primjera s čakširama dva su vezana za prodaju podveza za čakšire, jedan nastaje u priči o židovskom otporu oblačenjem naizvrat čakšira i jedan je vezan za primjer oblačenja “plavih čakšira”. Iz posljednjeg primjera možemo zaključiti da je svaka pojava plave, žute, crvene i zelene odjeće, te naravno i šarene i iskrpljene, privlačila pažnju ljetopisca kao izuzetak.

Primjer *pelengaća*, koji se u ovom obliku i javljaju u osmanskome rukopisu *Ljetopisa*,¹⁹ sasvim je precizno pojašnjen kao seoska nemuslimanska odjeća, vjerovatno sačinjena od jeftinog bijelog platna, zbog čega je i dobila ovakvo ime. Ovakva odjeća, budući da je bila netipična za muslimansku urbanu sredinu, privlačila je pažnju u Sarajevu.

Kape

Zasigurno najraznovrsniji odjevni predmet u etnografskim zabilješkama unutar *Ljetopisa* jesu kape, što je sasvim prirodno znajući koliko islamska kultura posvećuje pažnju “pokrivki za glavu”. S jedne strane kultura ovog pokrivala sastavni je dio Poslanikovog sunneta, a s druge ima i svoju označiteljsku funkciju unutar jedne kulture. Pojavljuju se u najvećem broju primjera i njihova raznovrsnost ne može se mjeriti niti s jednim drugim odjevnim predmetom. Nekada će Bašeskija spomenuti čak jedan dio kape, jer je sam taj dio u primjeru određenog čovjeka činio zanimljivost, kao u onom primjeru gdje “Bolesni tevećelija Habibija mula Salih (...). Pustio je tajlasan od aršina. Tako je radio pet do deset dana” (195-196), gradeći vrlo kreativno sliku tevećelije Habibija kojem se jedan kraj namotane ahmedije (tajlasan) spušta cijeli aršin (68 cm) niz pleća i tako vihori.

Među kapama najbrojniji jesu turbani – kape sastavljene od fesa na koji je namotana čalma ili saruk (Mujezinović 1987: 569, Škaljić 1965: 624), koji se javljaju kao: janičarski, emirski, hodžinski, tulbent-turban, tabla-turban, kauk-turban, đevrek-turban i čatal-turban, od kojih je najprisutniji posljednji. Pri tome je razlika između ovih turbana zasigurno najprije u materijalu od kojega su načinjeni fes i platno, a potom i u načinu namotavanja čalme.

Čatal-turban

Poznati i ugledni berber *Ahmo* Sarač. Na glavi je imao čatal turban; poginuo. (84)
 Hadži Ibrahim-efendija Hadžiduraković (Hacidurakogli), nosio je na glavi čatal-turban. (130)

¹⁹ “*pelengaće*” (Filan 2011: 200)

Ali-efendija, iz Nevesinja (Nevesinli), koji se nastanio u Sarajevu; nosio je čatal-turban. (132)

Mula Ahmed Muhasil, muteselimov katib; imao je na glavi čatal-turban, osoro bi govorio. (141)

Ali-beg Popovac, visok i star, na glavi je imao čatal-turban i veoma se lijepo odijevao, ugodan čovjek. Bio je vješt u igri šaha. (143)

Hadžikasumović (Hacikasumogli) iz Careve mahale, emir, u čatal-turbanu. (143)

Bjelobradi trgovac mula Avdija Potogija (...) nosio je na glavi čatal-turban. (168)

Dizdar sarajevske tvrđave Mehmed, u čatal-turbanu. (213)

Hadži Alija, bogati bazrđan, u čatal-turbanu. (216)

Zet Ablagije, mlad, crnook, u emirskom turbanu. Prilikom dženaze na tabut su mu stavili čatal-turban. (226)

Mula Ibrahim Gelma, atar u čatal-turbanu. (228)

Ishak-aga, iz 50. džemata, u čatal-turbanu, lijepo se odijevao. (231)

Kaligraf mula Ahmed Čelebija (...). Na glavi je imao čatal-turban. (247)

Hadži Salih, knjigovezac (...). Nosio je na glavi čatal-turban. (289)

Trgovac Srhatlić, iz 50. džemata, u čatal-turbanu, bio je malo sulud. (297)

Muharem-efendija *Zlokrp*, krupan čovjek, u čatal-turbanu, lijepo odjeven. (324)

Mula Mustafa Merdevinlić (Merdevinlizade), imam s Pala, sasvim star i debeo čovjek, u čatal-turbanu. (328)

Bolesni hadži *Kadrija* (...) u čatal-turbanu. (331)

Kada je Mula Hasanu trebalo da se rodi dijete, klanjao sam istiharu i u snu vidio kako jednog kafira nose na tabutu a na koji je stavljen lijepo zamotan čatal-turban. (413)²⁰

Budući da je čatal-turban²¹ kapa koju nose učenici pojedinci iz zajednice (Mujezinović 1987: 460), Bašeskijina potreba da istakne njezino nošenje zasigurno da ima važan značaj u pamćenju kulture označavanja učenih određenim odjevnim predmetom, što kao kulturni fenomen nije nepoznato i u drugim klasičnim kulturama. Ovu će kapu nositi hadžije, dizdari, ugledni berberi, age, pisari, kaligrafi, trgovci, ulema, što ukazuje na jasne principe prepoznatljivosti kape kao označitelja ugledne osobe. S druge strane, ova kapa ne pripada nekom određenom esnafu, već visokom društvenom rangu bez obzira na zanimanje, čime će biti sasvim izdvojena kao civilni odjevni predmet zaseban od vojnih kapa, među kojima se posebno izdvaja janjičarski turban:

3. ševala (4. XI 1777) nakon smrti mevlevijskog šejha Mustafe, dužnost šejha zatražiše za sebe derviš Koko Sulejman, kahvedžija, derviš, kaderija Osman i Šeho Čelengir. Šejhluk je konačno dodijeljen Šehi Čelen-giru. Upozoriše ga da treba da se skine janjičarski turban i da ga zamijeni ćulahom. (156)

Omalešni mula Ibrahim Bos (...) nosio je janjičarski turban. (103)

Sočo, prekomorski trgovac stokom (...). Oblačio je janjičarski turban. (150)

Hadži Murat, bazrđan, (...) oblačio je janjičarski turban. (195)

²⁰ Ovaj će san Bašeskija protumačiti tako da će “s obzirom da dijete ne nosi saruka”, žena za koju je klanjana istihara “roditi žensko dijete”. (413)

²¹ U kakvoj je vezi ime kape sa značenjem izraza *čatal* (viljuška, račva, rašlje) nismo uspjeli utvrditi (usp. Škaljić 165: 165). Moguće je da se radi o određenom načinu zamotavanja turbana.

Bekir baša, čokadžija, bio je ortak hadži Mehmed-age Džine, a kasnije je i sam radio i trgovao. Nekad bi na glavi nosio tatarsku kapu, a ponekad janjičarski turban, zalazio bi u konake gospode. (197)

Hadži Ismail Čomara, trgovac, (...) na glavi je nosio janjičarsku kapu, a i dalje je nastavio učenje jutarnjih virdova u tekiji. (281)

Iako je janjičarsko vojno ustrojstvo u Osmanskom carstvu dokinuto tek 1826. godine, prisustvo janjičarskih kapa u Sarajevu u drugoj polovini 18. stoljeća je iznimna rijetkost. U polustoljetnom bilježenju Bašeskija navodi tek nekoliko primjera nošenja ove kape, što je očigledan pokazatelj da se u gradskim sredinama nije običavalo nositi vojnu odjeću.²² To se posebno vidi u prvom primjeru, kada novoimenovani šejh tekije na Bembaši mora promijeniti kapu stupanjem na novu dužnost.

Ostali turbani

Ludi Mujo, nosio je đevrek-turban, bio je bradat i omalešan. (134)

Starac Jaho, pekar s turbanom. (205)

Tabak, bostandžija, koji je na glavi nosio hodžinski turban. (208)

Ibrahim-baša Jednjak Misirlija, misirski trgovac. Pametno bi govorio i nosio je turban na misirski način. (213)

Zet Ablagije, mlad, crnook, u emirskom turbanu. (226)

Bjelobradi hadži Mehmed, alemnar tabak, terzija. Imao je na glavi tabla-turban. (257)

Šeho Čekrica, koji je u čaršiji prodavao otpatke za mačke (...). Ponekad bi se viđao u kaukt-turbanu²³ čistom i izglednom. (272)

Osman-baša, kazaz, u tulbent-turbanu, iz Koševa. (308)

Mula Avdija Sučić, naslijedio je svog bogatog brata, nosio je na glavi turban omotan oko fesa. (336)

Veoma star Sumbul, kojem je na tabut stavljen zeleni turban, a inače ga za života nije nosio. (342)

Šarolikost preostalih vrsta turbana nije pretjerana, već se i dalje zadržava princip da je kapa oznaka onoga koji je nosi, te da povezanost između oznake i označenoga nije upitna. Posebno se zanimljivim čini primjer gdje Misirlija, misirski trgovac, nosi turban koji je namotan na misirski način, što samo naizgled može ličiti na pretjerano ponavljanje, ali činjenica da je ovo jedini slučaj takvog kićenja slike o umrlome ukazuje na izuzetnost pojave kojoj Bašeskija svjedoči.

Među ostalim vrstama kapa javljaju se još i kalpak,²⁴ poša,²⁵ kalafat,²⁶ kauk,²⁷ astar²⁸ i taća.²⁹

²² Slična je situacija i za nošenje "kalafata" kao vrste crvenog ćulaha kojeg su nosili janjičarski age. (Mujezinović 1987:464)

²³ "saruk ka'uk" (Filan 2011: 322)

²⁴ Kaciga (Mujezinović 1987: 464); vojnička kapa kod koje je obod od krzna (Škaljić 1965: 388).

²⁵ Vojnička kapa u janjičara, slična turbanu ili saruku (Mujezinović 1987: 466, Škaljić 1965: 522).

²⁶ Vidi fusnotu br. 18.

²⁷ Kapa od debele vune ili pamučne tkanine oko koje je omotana pouska čalma (ahmedija) (Mujezinović 1987: 464, Škaljić 1965: 400).

²⁸ Tanko bijelo pamučno platno, platno za postavu (Mujezinović 1987: 459, Škaljić 1965: 522).

²⁹ Mala lahka kapa koja se stavlja ispod saruka ili fesa (Škaljić 1965: 495).

Hido, tutundžija, u kalpaku. (65)

Slijepi prosjak, starac, koji je na glavi nosio zeleni kalapać.³⁰ (72)

Husejin-baša, u kalpaku. (76)

Spomenuti Sejid Mehmed dobio je odmah i turnadžiluk, postao čirak, pa se kao takav zaputi paši u Travnik, obuče kalafat i nakon toga se vrati u Sarajevo. (83)

Međutim, Uzun-Mahmut jedne noći na konju pobježe iz tekije i tako se spase. Bježeći kroz čaršiju udario je o jedan oluk tako da mu je spao kauk. (117)

Ali-baša Juvadžija, siromašnog stanja (...). Na glavi je nosio pošu, iz 50. džemata. (150)

Bjelobradi Mataradžija, iz 45. džemata, u kojem džematu je često bivao bašeskija. Imao je krupne oči, crnu put, krupan čovjek. Na vojni postade hasećija i na sebe stavi kalafat, ali, kako izgleda, plaću nije primao. (162)

Oniski kalajdzija Škoda, stalno je na glavi imao “astar-kapu”. (169)

Salih Vilajetović (...) na glavi je nosio tatarski kalpak. (197)

Bekir-baša (...). Nekad bi na glavu nosio tatarsku kapu. (197)

Jedan starac s taćom na glavi. (199)

Bab-Alija (...) na glavi je imao astar. (205)

Kara-Meho (...) na glavi je imao taću. (205)

Starac Ali-baša u kauku i crnoj poši. (205)

Poznati siromah Obložder (...) na glavi je imao tatarski kalpak i pâs. (205)

Starac Ahmed-čajuš, iz 50. džemata, u kalafatu, osrednjeg rasta, velike brade, pobožan, nosio bi u ruci tespih, a bijaše siromašan. (216)

Mustafa-baša Hrnjo, binjedžija, trgovac. Na glavi je nosio agir-taću. (225)

Kulen s Krajine, omalešan u plavom kauku. (227)

Hadžismajlović (...). Na glavi je nosio taću. (228)

Poznati aga tobdžija Ismail-aga; obukao je kalafat. (236)

Hadži Avdija Spaho Čarkić, moj djed, umro u devedesetoj godini. (...) Na glavi je imao taću od janjeće kože. (326)

Iz ovih popisa vidimo da su kape, pored oznake društvene pozicije, označavale i imovno stanje. Tako će astar i taća biti kape sarajevske sirotinje, čak i u primjeru kada se radi o “agir-taći”, kao nekoj kapi od nešto kvalitetnijeg ili jačeg platna. Kape nisu označene nekom određenom bojom, osim u dva slučaja, kada se opet radi o zelenoj (72) i plavoj boji (227), dok će kalafat u svojoj definiciji biti crvena kapa janjičarskih aga. Uz kalafat će kao vojna kapa funkcionirati još i kalpak i pošu, dok će ostale biti isključivo civilne kape namijenjene uglavnom onima slabijeg imovnog stanja.

Sasvim neobična pokrivka za muškarčevu glavu javit će se u jednoj bilješci gdje se veli kako “Starac, čibukčija, tirjačija, glavu bi povezivao jemenijom.” (131), što je sasvim originalna slika u kojoj stariji Sarajlija s mahramom, kao tipično ženskim pokrivalom, povezanom glavom ide sokacima.

³⁰ Nejasno je zašto je Mujezinović ovako preveo, budući da u originalu stoji “yeşil kalpak başında idi” (Filan 2011: 241).

Obuća

Obuću Bašeskija posebno ne komentira, niti ona u njegovom doživljaju svijeta ima neki određeni status u kulturi odijevanja. Spomenut će samo pojedince koji se bave izradom obuće kao što su čizmedžije, ili će govoriti o događajima unutar njihovog esnafa. Eventualno će istaći nekoga ko je pravio male čizme (307) ili žute čizme (331), što ulazi u Bašeskijin manir potrage za neuobičajenim i nesvakidašnjim pojavama uz bilježenje samih događaja i ljudi. Tu će naravno svoje mjesto naći i “siromašni krpedžija mestava i tomaka” (331), gdje su mestve tanka kožna obuća bez đona, a tomake “žute ženske visoke mestve kao čizme” (Mujezinović 1987: 468).

Pritom, opanci će se javiti samo prilikom jedne zgode:

Kada Bušatlija prispije u bosansku ordiju u Podrašnici, ponudi mu vezirov čehaja položaj paše s tri tuga, ali to Mahmut-paša odbije ispričavajući se da on još nije zaslužen za tu čast, jer nema ni brade, ne nosi čatal-turban, a i na nogama su mu opanci. Bušatlija izjavi da će za ovo biti zaslužen istom onda kada pobijedi Austrijance. Kada su Mahmut-pašu upitali šta on misli ko je dostojan te časti, on im predloži Miralema Skopljaka, kojeg imenovaše za bosanskog valiju, a jednog Arslan-pašu smijeniše 25. muharema 1204. (15. XI 1789) godine. (283)

I zanimanje opančara javit će se samo jednom, i to u slučaju smrti šejha Hadži Sinanove tekije, derviša Saliha, opet u jednom neočekivanom razvoju događaja:

Derviš Salih, *opančar*, šejh hadži-Sinanove tekije, žutobrad, kokošijeg vida, pravi i dobri čovječuljak, koji se nije ni u što miješao, nego se bavio samo svojim poslom. Nije bio sasvim star, ali je još u mladosti stupio u derviški red, obukao hrku i ćulah, stalno bi učio virdove. Kod njega, to Alah zna, nije bilo ružnih svojstava. Bio je bolestan, imao je dvije žene. Bavio se izradom čarkova, bijaše pobožan. U velikom požaru Sarajeva, bježeći iz dućana od vatre, pao je u jedan bunar, gdje je pronađen nakon deset dana, izvađen iz bunara i sahranjen u groblju više Sinanove tekije.

Zaključak

Od slika koju Bašeskijini etnografski zapisi kreiraju najsloženije, najobuhvatnije i najbogatije su među brojnim kasnijim pokušajima da se posveti pažnja odijevanju stanovnika jednoga mjesta. Sa iznimnim osjećajem za detalj *Ljetopisac* uspješno bilježi svaku logičnost i nelogičnost u odnosu čovjeka i njegove odjeće u društvenoj okolini kojoj pojedinac pripada. Izuzetan je doprinos Bašeskijinog *Ljetopisa* poznavanju života u Sarajevu u drugoj polovici 18. stoljeća. Broj raznolikih odjevnih predmeta, među kojima su i neki sasvim atipični, premašuje sve domaće zabilješke o odjeći, a važnost tome posebno pojačava činjenica da je to samo jedna od niti koje se mogu upratiti u skoro šezdesetogodišnjem bilježenju.

Građa

Bašeskija, Mula Mustafa Ševki (1987), *Ljetopis (1746–1804)*, Sarajevo.

Bašeskija, Mula Mustafa Ševki (2021), *Ljetopis (1746–1804)*, Zenica.

Literatura

Beljaškić-Hadžidedić, Ljiljana (1987), *Gradska muslimanska tradicijska nošnja u Sarajevu: priručnik za rekonstrukciju narodne nošnje*, Zagreb.

Filan, Kerima (2011), *Sarajbosnalı Molla Mustafa'nın Mecmuası*, Sarajevo: Connectum.

Filan, Kerima (2014), *Sarajevo u Bašeskijino doba*, Sarajevo: Connectum.

Krnjević, Hatidža (1969), "Tragom stare hronike", *Izraz* XIII/1, Sarajevo, 62-66.

Nametak, Alija (1968), "Folklor u Ljetopisu Mula Mustafe Bašeskije", *Narodno stvaralaštvo – Folklor*, sv. 25, 187-191.

Nametak, Fehim (1985), "Folklorna građa u neobjavljenom dijelu Bašeskijinog 'Ljetopisa'", u: *Zbornik radova XXXII kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije održanog u Somboru 1985. godine*, Novi Sad, 373-376.

Škaljić, Abdullah (1965), *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Sarajevo: Svjetlost.

Material culture in *Chronicle* of Mula Mustafa Bašeskija

Summary

In his famous 'Medžmua' (collection), Mula Mustafa Ševki Bašeskija brings us the oldest ethnographic and folkloristic notes of a Bosniak about their own culture. In his nearly sixty years of recording events of chronicle and obituary provenance, we obtained the certainly most vivid picture of a city that has ever been created in the area much wider than the Balkans. His ethnographic notes in the field of material culture are particularly focused on recording items of clothing, among which hats stand out as the most common signifier of the citizens of Sarajevo at that time.

Key words: Bašeskija, chronicle, material culture, ethnography, folklore

Богдан Д. Дражета

Етнолошки и антрополошки поглед на идентитет у Сарајеву и Мостару

Овај рад пружа етнолошки и антрополошки поглед на идентитет у Сарајеву и Мостару, на основу савремених теренских истраживања спроведених у периоду од 2017. до 2019. године. Идентитет ће се посматрати као релациона категорија у односу на простор на коме различите групације живе, што је испитано путем ставова, размишљања и понашања њихових чланова у контексту међуетничких и унутарградских односа. Коришћене су методе опсервације, посматрања са учествовањем, неформалних и формалних интервјуа (разговора), анкете о демографском и социо-економском профилу испитаника и теренски дневник. Учињен је аналитички осврт на прикупљену етнографску грађу који показује како изгледају процеси грађења идентитета међу становницима Сарајева и Мостара у савременом периоду. Стога рад представља одређени допринос из области етнологије и антропологије у Босни и Херцеговини, те може служити као основа за наредна проучавања.

Кључне речи: етнологија и антропологија, теренска истраживања, идентитет, Сарајево, Мостар, Босна и Херцеговина

Увод

Овај рад пружа етнолошки и антрополошки поглед на идентитет у Сарајеву и Мостару, на основу савремених теренских истраживања спроведених у периоду од 2017. до 2019. године. Аналитички осврт на прикупљену етнографску грађу показује како изгледају процеси грађења идентитета међу становницима Сарајева и Мостара у савременом периоду. Кроз две студије случаја из урбаних средина, те мања компаративна проучавања из других сличних или руралних поднебља, увиђа се да је простор БиХ “захваљан” за овакве подухвате, на шта је указивао на основу теренског искуства и Миленко С. Филиповић. Наиме, он је то изрекао у контексту предности коју ово подручје поседује при посматрању различитих културних прожимања, уз вођење рачуна о хронологији, географској распрострањености и улози, тј. функцији елемената културе. Такво “критичко” истраживање и “професионализам” у раду изнедрили би систематско проучавање традицијске културе и њеног односа са савременим појавама и процесима, приказ међузависности свих тих елемената у друштву и евентуално коришћење резултата ради друштвених потреба (Gorunović 2006: 195-196). У тренутном босанско-херцеговачком социо-културном контексту то би свакако било међугрупно и унутаргрупно разумевање различитих културних заједница, као и скретање пажње управљачким структурама

на културне сличности међу народом. Када је реч о анализи научног дела Миленка С. Филиповића, том проблематиком су се бавили детаљно други аутори (Gorunović 2006: 185-204, Миљковић Матић 2012: 74-77, 2018).

Теоријско-методолошки оквир истраживања

Идентитет се као појам у етнологији и антропологији не третира више као статична категорија и заокружена целина са својим тачно утврђеним карактеристикама. Он представља релациону категорију, чији се утицај прати код односа између различитих групација, као и односа унутар одређених групација. Приликом проучавања процеса конструкције идентитета код етничких група, треба узети у обзир релациони карактер етничитета (Eriksen 2004: 64-66, Nedeljković 2007: 24-28). С тим у вези је идентификација, процес поистовећивања неке групе, који може стајати како на различитим основама, тако и уз неку идеологију која је прати. Основе могу бити сродство, заједничко боравиште, етничитет, националност, раса, а идеологије повезане са њима фамилизам (са сродством), комунализам, локализам и регионализам (са заједничким боравиштем), етницизам (са етничитетом), национализам (са етничитетом/националношћу) и расизам (са етничитетом/расом) (Dženkins 2001: 147, према Nedeljković 2007: 24). Овакве поставке везују се за конструктивистичке и инструменталистичке приступе, чији је главни нагласак на избору појединца или групе да буду део неког већег колектива. За разлику од њих, примордијалистичко и есенцијалистичко схватање идентитета полази од претпоставке да је та појава “природна”, са тачно утврђеним карактеристикама, и да постоји изван домаћаја људи, те да је њима предодређена (Nedeljković 2007: 24-28).

Елементи у односу на које се могу пратити нивои и врсте идентитета јесу вредности, ставови, размишљања и понашања људи у различитим заједницама. Потребно је утврдити механизме поистовећивања појединца или групе са посебним корпусом традиције, симбола, историје, порекла, обичаја и територије, будући да етнички идентитет може бити ствар избора, промена и манипулације. То је субјективна компонента идентитета (самоодређење и самодефинисање), која се испитује помоћу значења етничких симбола, етничких стереотипа, етничких граница или етничке дистанце. Објективна компонента се испитује када припадници једне етничке групе уочавају одређени елемент као карактеристику друге етничке групе (Петровић 1988: 65-72). Овде је посебно важан појам етничких граница, које се у случају Сарајева и Мостара налазе у физичком простору (одређеној територији). Дакле, у односу на њега могу да се идентификују етничке, регионалне, урбане и остале групе, не само у урбаним већ и руралним срединама. Након што се етничке групе препознају међусобно као другачије услед различитих (само)приписаних сетова вредности, успостављају се етничке и друге границе које потом одржавају културне разлике приликом међугрупне и унутаргрупне комуникације и интеракције (Barth 1969: 9-16).

Теренско истраживање на подручју Града Сарајева, Града Источног Сарајева и Града Мостара спроведено је у периоду од 2017. до 2019. године. Том приликом

су коришћене методе опсервације, посматрања са учествовањем, неформалних и формалних интервјуа (разговора) и анкете о демографском и социо-економском профилу испитаника. Формално је интервјуисано 104 људи, док је са 330 људи вођен неформални разговор. Поред тога, коришћен је и теренски дневник у коме су дневне активности и бележење важних догађаја били заступљени у већој мери, као и лични утисци, коментари и осећања у вези са њима. Више о детаљном приказу ових метода у етнологији и антропологији може се пронаћи на другом месту (Вучинић-Нешковић 2013), као и детаљнија обрада методолошког поступка (Дражета 2019б: 61-78). Значајан допринос етнолошке и антрополошке науке је у обављању посматрања са учествовањем, тј. боравку истраживача међу члановима проучаване заједнице у дужем или краћем временском опсегу, са повременим или потпуним укључивањем у живот локалне заједнице. Тзв. учесничко посматрање (са пуним учествовањем) више се јавља у англоамеричкој научној традицији, док је посматрање са делимичним учествовањем више заступљено у српској етнологији и антропологији, а тиме и осталим регионалним, јужнословенским научним традицијама, чији је историјски развој мање више сличан. (Златановић 2010: 130, Вучинић-Нешковић 2013: 113) Међутим, у мом истраживању су била заступљена оба типа посматрања.

Идентитет у Сарајеву

Етнографски примери из Сарајева повезани са идентитетом показују како се његова изградња врши у односу на простор, на основу ставова, размишљања и понашања испитаника. Интервјуисано је укупно 59 саговорника, од чега 36 у Кантону Сарајево, а 23 у Источном Сарајеву. Детаљан увид у територијално-административни развој две поменуте правне јединице дат је у другим радовима (Дражета 2019а, 2019б). Укратко речено, у току и после рата 1992–1995. године, на територији предратног Града Сарајева дошло је поделе урбаног простора и околине, озваничене потписивањем Дејтонског споразума којим су окончани даљи сукоби. Формално је учињена подела на Град Сарајево, део Кантона Сарајево, те Град Српско Сарајево, касније Источно Сарајево. Од 527 000 становника из 1991. године, у Сарајеву је живело око 49% Муслимана, 30% Срба, 7% Хрвата и 14% Југословена (Bollens 2007: 87, Sell 1999: 181). Од 300 000 становника, према првом послератном попису из 2013, преко 80% Бошњака присутно је у граду Сарајеву и по мање од 10% Срба и Хрвата (Popis 2013). Предратни Град Сарајево није исто што и послератни. Док је територија Сарајева пре 1991. године обухватала општине Стари Град, Центар, Ново Сарајево, Нови Град, Илица, Вогошћа, Пале, Хаџићи, Илијаш и Трново, после 1996. године градско подручје заузимају четири општине Стари Град, Центар, Ново Сарајево и Нови Град, док су општине Илица, Вогошћа, Хаџићи, Илијаш и Трново делови Кантона Сарајево. Ова шира територијално-административна и управна јединица је Граду Сарајеву “одузела” многе надлежности које је имао пре рата (Teftedarija 2007: 27-28). Делови или целокупне територије одређених општина предратне градске територије припали су Републици Српској

и заједно са општином Соколац чине Град Источно Сарајево. То су Источно Ново Сарајево, Источна Илиџа, Пале, Трново и Источни Стари Град (Lukić Tanović et al. 2014: 176-178). Од 61 500 становника према попису из 2013. године, на том подручју већину становништва од преко 90% чине Срби и мање од 10% Бошњака и Хрвата (Popis 2013).

Процес грађења идентитета у односу на простор присутан је у различитим истраживањима феномена подељених градова, било да је реч о физичким (зидови, реке) или симболичким (ставови, размишљања и понашања људи) поделама (Silver 2010: 349-350). Дакле, простор се не може третирати само као физичка и материјална творевина већ и културна и друштвена, јер људи и заједнице могу имати потпуно другачије идеје о томе шта он треба да значи (Piquard, Grinstead 2009: 13-14). Поддисциплина која се бави истраживањем граница, граничних подручја и сличних феномена у простору и на одређеним територијама назива се антропологија граница. Развијена је претежно на англоамеричком говорном подручју и бави се проучавањем граница као културног феномена, у односу на који се даље испитују међусобне интеракције различитих групација. Погранични крајеви постају неформална места сусрета људи различитих културних, узрасних, статусних, родних и животних залеђа (Donnan and Wilson 1999: 19-36).

У Сарајеву је после ратних сукоба успостављена Међуентитетска линија разграничења (енгл. *The Inter-Entity Boundary Line, IEBL*), у односу на коју су моји испитаници разматрали свој идентитет, било да је реч о етничком, регионалном или урбаном. Слична истраживања обављали су и други стручњаци (Jansen 2013, Bassi 2015, Aquilué, Rosa 2016). Према казивањима људи из Сарајева могу се издвојити три групе ставова, размишљања и понашања. У првој се налазе они који сматрају да су Сарајево и Источно Сарајево две засебне урбане целине, како званично тако и у пракси, мада границу између њих није “проблем прећи” јер то чине готово сви у свакодневном животу. Другу групу чине саговорници чије је мишљење да граница дели јединствену географску територију, територијално-административно подељену на два града, али да је та подела “неприродна”. У трећој групи људи знају куда се званична линија поделе, тј. граница протеже, али је сматрају непостојећом и имагинарном.

Прва група испитаника је границу која се протеже дуж планине Требевић и насеља Добриња, Враца, Которац, Биоско, те уз обод насеља Грлица, реке Лапишнице и у другим подручјима, означила као претежно периферну у контексту градског подручја Сарајева. Да је којим случајем линија поделе пролазила кроз “сами град”, другачије би изгледала данашња ситуација. Они који нпр. живе у насељу Добриња сматрају да својим свакодневним интеракцијама са припадницима других народа и становницима другог града показују да живот функционише и поред свих политичких раздора. Ипак, Источно Сарајево посматрају као новонасталу урбану творевину у којој симболи показују да је реч о другој управној јединици. Међу тим ознакама издвајају се саобраћајни знакови са првонаведеним ћириличним а потом латиничним писмом, називи улица, разни натписи, заставе Републике

Српске,¹ као и већа присутност новоградње у односу на Сарајево. Разлог за овакво стање лежи у томе што су власти покушале да произведу “град поред града”, који је некада био градска периферија тј. “рурбано” подручје. Одлика таквих крајева је подражавање већих центара, у овом случају Београда и уопште Србије, што саговорници објашњавају кроз “насилну градњу цркава”, рекламе за србијанске производе и употребу екавице код појединаца. Слично је и у рубним насељима Сарајева, као што је нпр. Бућа поток, у коме људи такође “хоће бит нешто друго” и где постоји “много нових џамија”. Док је Источно Сарајево ређе насељено, у Сарајеву је густина насељености изразито велика, због чега све више Сарајлија настоји да у једној од две источносарајевске општине купи или изнајми стан, примећују испитаници. Слично је и са куповинама у продавницама, на пијаци и другим локалима. Ресторани и кафићи имају често бољу понуду алкохолних пића и повољније цене, док се паркинг не наплаћује на јавном месту.

У другој групи испитаника претежно је заступљен став да граница која одваја два ентитета озваничена после рата 1992–1995. године, Федерацију Босне и Херцеговине и Републику Српску, јесте “неприродна творевина”. Оба града постоје на политичком, управном и територијално-административном нивоу, док у географском, економском, образовном и културном смислу читаво подручје Источног Сарајева и Сарајева јесте једна целина. Међутим, саговорници су издвајали готово увек у детаљнијим разговорима две источносарајевске општине – Источно Ново Сарајево и Источна Илиџа – чије је подручје “наслољено” на урбани део Града Сарајева и са њим представља “нераскидиву територију”. Конкретно је реч о насељу Добриња у општини Нови Град у ужем смислу. По истом принципу, делови данашњег Кантона Сарајево и Источног Сарајева, иако формално нису део Града Сарајева, јесу део јединственог географског простора. У питању су насеља Вогошћа и Илиџа, док су “периферија” насеља Хацићи, Илијаш и Трново, односно Пале и Соколац. Аспект симболичке географије укључује и лимиалност по питању тренутног статуса Источног Сарајева, чији ће развој у будућности ићи ка томе да “оно постане град”, будући да тренутно то није. Идентитетски корпус испитаника се повезује са простором и ставовима према урбанизму појединих подручја, што у овом случају јесу општине Источно Ново Сарајево и Источна Илиџа. Предратни планови о проширењу Сарајева ка овом правцу се помињу као “логични”, јер град не би могао ни у једном другом правцу да замисли свој даљи развој због географског положаја. Урбанистички план из 1986. године подразумевао је да насеље Лукавица и друга слична насеља у поменуте две општине постану интегрални део урбани зоне (Aquilué, Rosa 2016: 152-162). Као и у претходној групи, постоји тенденција да се Источно Сарајево посматра као подручје са јефтинијим ценама у продавницама и локалима у односу на Сарајево, али и транзитно подручје за бржи долазак од насеља Добриња до центра или старог језгра Сарајева.

У трећој групи испитаници сматрају да Сарајево и Источно Сарајево јесу један град и да линија разграничења успостављена након рата јесте постављена “на

¹ О политичко-идеолошкој и симболичкој борби око јавног простора погледати у другом раду (Radović 2013).

силу” тако да дели нешто што је “недјелељиво”. Истраживање је показало да је међуетничка комуникација и интеракција код ових саговорника мања него код оних из претходне две групе. Пошто се граница углавном перципира као место са контролним пунктом, рампом или неким другим физичким обележјем, она није присутна у Сарајеву као таква, већ као једнострану покушај власти Источног Сарајева да се учини видљивом путем знакова са натписом “Welcome to Republic of Srpska”. Такви напори се оцењују као нешто што раде “докони људи” чији је идентитет заснован на негацији Сарајева и искључиво једном етничитету (српском) и вери (православној). Повлачењем опозиције према тим особама, интервјусани испитаници заправо граде свој урбани идентитет, заснован на међурелигијској толеранцији и хармонији, док је етнички поистовећен са регионалним, босанско-херцеговачким идентитетом. Тиме се наглашава да три главне верске групације у БиХ чине “један народ”, коме су међународна заједница, локални политичари и друге интересне групе “наметнули границе на сваком кораку” и профитирали од популаризације приче о “поделама”. Међутим, урбани идентитет се код појединих саговорника гради и у ужем градском језгру Сарајева (“Граду”), а не целокупној градској територији у коју улази и Источно Сарајево. У питању је потез од Башчаршије на истоку до Маријин-двора на западу (“од Чаршије до Мариндвора”), оивичен трамвајском рутом са доње (десна обала реке Миљацке) и горње стране (улице Мула Мустафе Башешије и Маршала Тита). Симболичке границе овог подручја су Вијећница и Парламент БиХ. Иако се наглашава да постоји економска сарадња између “такозвана два Сарајева”, она није присутна код испитаника, чији круг пријатеља није повезан са људима “са периферије”, где спада Источно Сарајево, као и сви делови Сарајева, осим горе поменутог већег дела општина Центар и Стари Град.

На подручју Сарајева односно Сарајевско-романијске регије, успостављена је садашња међуентитетска линија разграничења након преговора у Дејтону, који су означили крај ратних сукоба 1992–1995. године. Линија је поделила општине на том подручју, не узимајући у обзир њихове предратне границе, што је довело до урбаног развоја Источног Сарајева као еквивалента регији (Mutabdzija 2016: 296–303). И овде се могу издвојити три групе испитаника у односу на њихове ставове, размишљања и понашања према линији разграничења два ентитета. Прва група сматра да граница раздваја две урбане целине и да је подела “нормална ствар”, те да свако треба живети “у свом граду”. У другој групи, људи су мишљења да граница постоји, али да дели јединствену географску територију, не отежавајући свакодневни живот. Док један део сматра да линија дели два града, други део мисли да раздваја један град на два дела. Трећа група испитаника познаје куда се граница простире, али је сматра имагинарном и непостојећом.

У првој групи испитаници пореде границу током ратног и послератног периода, која се неколико пута мењала. Док је за време оружаних сукоба линија поделе била у урбаном делу Сарајева (насеље Грбавица у општини Ново Сарајево), после рата је “померена” јер су њом “трговале” политичке елите свих зараћених страна. Исти случај је и са насељем Добриња, у коме је након међународне арбитраже из 2001. године дошло до измене положаја граничне линије, смештене на сам руб

насеља, након чега јавни простор све више почиње да поприма другачију симболику у два града (Jansen 2013: 23-36). Због тога се у казивањима најчешће изражавају осећаји горчине, срџбе и беспомоћности због пресељења једног народа из града, у коме је вековима чинио значајан политички, економски и културни фактор, на “ледину” у коме је почео да зида “нови град из ината”. Некима се садашњи назив града не допада јер мисле да је требао да остане Српско Сарајево или буде Катера, према средњовековном утврђењу које је ту постојало (Mrgić 2016: 169). С друге стране, сматра се да граница није препрека у савременом добу, као што није била ни у доба рата, посебно у руралним деловима на територији општина (Источни) Стари Град. Људи раде у истим државним и приватним фирмама, сарађују на пољу културе, музике и спорта, али свако треба живети “у свом граду”, како не би поново долазило до “хапшења и убијања” као током рата. Испитаници примећују да је у Сарајеву изграђен велики број џамија за кратко време у последње две деценије, што није случај у Источном Сарајеву, где су поједине цркве биле изграђене и пре рата. Натписи улица се разликују у оба града, плави у претежно српском, односно зелени у претежно бошњачком, при чему се други тумаче као “провокација”. Знакови са натписима који означавају почетке два ентитета треба да постоје јер “никоме не сметају”, као и заставе, од којих једна представља српски народ, док је друга “наметнута” свим народима. Неки сматрају и да би љиљани (кринови) властеоске породице Котроманић из средњег века требало да се нађу на црвено-плаво-белој тробојци. Граница дели “два свијета”, у коме се у једном жене “забрађују”, мушкарци пуше наргилу и не постоји слобода говора, као што је то био случај пре рата. Међутим, док становници “доњег” дела града (Источно Ново Сарајево и Источна Илиџа), територијално повезаног са Сарајевом граде свој идентитет у односу на границу, људи у “горњем” делу града (Пале, Романија) наглашавају посебност у односу на Сарајевско поље, мада им је свима заједнички позитиван однос према горепоменути симболима.

Друга група саговорника сматра да граница која дели поједина насеља, као што су Добриња и Враца, није постала препрека људима у свакодневном животу. Као у претходној групи, и овде су мишљења различита у односу на нечију локацију живљења. Док становници Источног Новог Сарајева и Источне Илиџе сматрају да су територијално повезани са Сарајевом и да је то “географски један град” кога раздваја линија на два дела, популација Пала мисли да су у питању два града подељена између себе која се “додирјују”. Искуство живљења на Палама показује грађење локалног, месног идентитета у односу на друге општине из исте урбане зоне, условљеног географским положајем места описаног као “независан, планински, туристички град”, те наглашавањем етничког идентитета, за разлику од две општине у Сарајевском пољу, чији становници “лабавије” доживљавају своју етничку припадност. Штавише, становници две поменуте општине своју припадност виде према Источном Сарајеву, али не и у случају својих суграђана са Пала, Сокоца или из Трнова, предвиђајући да ће у будућности садашња територијално-административна подела са Сарајевом бити превазиђена. Могуће је такође пратити и временски аспект поређења ратног и послератног времена, где се наглашава да је у граница

“нацртана неправедно”, како би временом Срби били “приморани” да у Сарајеву траже посао, будући да на територији коју су контролисали привреда није развијана после ратних сукоба. У случају да је линија поделе остала везана за то “гдје се која војска затекла”, стање ствари би било другачије данас. Послератна обнова и архитектура се примећују као разлике између два града, јер у Сарајеву може да се види пуно оштећених зграда, док је у Источном Сарајеву претежно заступљена новоградња. Исто тако, џамије су учесталије у првом граду, за разлику од другог који има мање цркава. Међутим, уочава се да је за саговорнике из ове групе сарајевска понуда “богатија” у контексту тржних центара, локала као што су кафићи, ресторани и посластичарнице, културних догађаја и образовних институција. С друге стране, тржиште некретнина је повољније у Источном Сарајеву, а многи локали све чешће бивају посећени и од стране Сарајлија, као и планине Требевић и Јахорина.

У трећој групи испитаника преовлађују ставови и размишљања у вези са границом као “вештачком творевином”, која је на неким местима отежала живот. Иако знају куда се простире, саговорници сматрају да се она заправо налази само “у главама људи”. Пример баналности линије разграничења читава се у насељу Добриња, где тамошњи становници добијају рачуне за воду из Источног Сарајева, док се снабдевање струјом врши од Сарајева. У Трнову је исти случај јер се граница простире дуж насеља, па тако постоје Општина Трново-РС и Општина Трново-ФБиХ, чије су локалне власти, а не само становници, затражили да се ова подела учини “лабавијом”. Овакав захтев био је проузрокован великим одливом становништва, присутним и данас, а крајњи циљ био је жеља да се Трново учини мањим дистриктом, као што је то случај са Брчком. У овом граду и околини створена је територијална јединица која није потчињена ни једном ентитету, већ директно држави (Bieber 2005: 426). Дакле, локални, месни идентитет гради се у односу на целокупно насеље и етницитет, а не један његов део, тј. географско подручје које је одељено од Сарајевског поља у коме се налазе Источно Ново Сарајево и Источна Илица, те Романије на којој су смештене општине Пале, Соколац и Источни Стари Град. Популација у “доњем” делу града, територијално повезаним са Сарајевом, има другачије конципиран етнички идентитет у односу на становнике “горњег” дела. Грађење тог идентитета врши се кроз наглашавање српског утицаја у Сарајеву и уопште Сарајевском пољу кроз историју на пољу културе и привреде, на коме се данас налази јединствена урбана територија. Тиме се и локални (источно)сарајевски идентитет гради у односу на простор, али не и границу, која се сматра премошћеном у домену економије, културе, образовања и туризма. Неке од фирми почињу нпр. да се премештају из Сарајева у Источно Сарајево због повољније пореске политике. Општине Источно Ново Сарајево и Источна Илица, уз општине Илица, Вогошћа и Град Сарајево (Стари Град, Центар, Ново Сарајево, Нови Град), перципирају се такође као део једне урбане зоне, док су Хаџићи и Илијаш, уз Трново и помену-те општине на Романији (Пале, Соколац и Источни Стари Град) “засебне цјелине”.

Идентитет у Мостару

Етнографски примери из Мостара такође се односе на ставове, размишљања и понашања испитаника по питању простора и тога како он утиче на изградњу идентитета. Испитано је 55 саговорника, од чега 1 на територији Општине Источни Мостар, делу предратне Општине Мостар који је након Дејтонског споразума 1995. године припао Републици Српској. Оно што се називало мостарском општином пре рата, данас се назива Градом Мостаром, у коме према последњем попису из 2013. године живи 106 000 становника, од чега 48% Хрвата, 44% Бошњака и 4% Срба (Popis 2013). Попис из 1991. године наводи цифру од укупно 126 000 становника, од чега 35% Муслимана, 34% Хрвата, 19% Срба и 12% Југословена (Bollens 2007: 170-171). Детаљније о развоју територијално-административне организације у граду на Неретви писано је у другим радовима (Дражета 2019б, 2019в). Укратко речено, у Мостару се за време рата 1992–1994. године усталила линија фронта која је и после сукоба остала да буде најпре формална, а затим неформална симболичка граница. Иако је град стављен под међународни протекторат као јединствен, у пракси су заправо постојала два града све до 2004, када је извршено уједињење у домину градске управе и органа локалних власти, док је раздвојеност опстала на плану јавних предузећа и политичко-идеолошке и симболичке борбе око јавног простора (Gunzburger Макаш 2007: 355-409). Од делова предратне Општине Мостар, која је након рата постала Град Мостар, образована је Општина Српски (касније Источни) Мостар (Raos 2010: 9) у којој живи 257 становника у три села, Зијемља, Кокорина и Камена, а у првом се налази седиште општине (R. D. 2017, Car 2012). Будући да је у овој јединици локалне самоуправе спроведен само један интервју, грађа добијена путем њега сврстана је са исказима испитаника из Мостара, који се могу поделити у три групе ставова, размишљања и понашања. Прва група испитаника сматра да симболичка граница (бивша ратна линија) постоји, да је град подељен на два дела, али да они као појединци у граду “нормално” функционишу. У другој групи саговорници су мишљења да симболичка граница постоји и да је град до одређеног нивоа подељен, али да то не представља никакву препреку у свакодневном животу. Трећа група испитаника зна куда се симболичка граница простире, али не мисли да је град подељен, већ да се таква слика углавном пласира преко медија, што не значи да одређене разлике између два дела града не постоје.

У првој групи саговорници симболичку границу посматрају као нешто што заиста постоји, знајући куда се простире дуж реке Неретве, Шантићеве улице и Булевара, као и у осталим околним подручјима северно и јужно од града. Она не дели два већинска народа, Хрвате и Бошњаке, већ и делове града са различитим степеном урбаног и економског развоја. Један део испитаника воли да истакне како је десна обала Неретве (“западни дио”) у потпуности прилагођена животу “по мјери човјека” јер поседује све услужне делатности (тржне центре, ресторане, кафиће), уређена стамбена насеља, културне, образовне и друге институције. Такође се истиче да је економски стандард виши у односу на леву обалу Неретве (“источни дио”) у којој је присутна оријентална стара градња, већи број дамија, лошија

инфраструктура и “запуштеност” фасада. Понуда кафића и ресторана је мања и усмерена само на туристе, продавнице нису толико снабдеване и посао се теже моће наћи. Иако већина не би волела да је њихов град подељен, наводе да он то у пракси јесте због наведених ставки, али и “дуплих” институција (јавних предузећа). Упркос томе, етнички идентитет се гради у односу на симболичку границу која “чува наше”, мада се она прелази ради ноћних излазака, обиласка културно-историјског наслеђа или обављања неких административних послова. С друге стране, остатак испитаника сматра да је политичко-идеолошко обележавање јавног простора “погрешно”, са заставама које не означавају сва три народа у БиХ, наглашеним религијским симболима (крст на брду Хум или звоник Фрањевачког самостана) и спорним називима улица (Radović 2013). За одржавање симболичке границе и “половично” уједињење се криви међународна заједница, локални политичари и друге интересне групе, чији је главни циљ био увећање капитала у “њиховим” институцијама, а не стварање заједничких. Без обзира на то што се вербално наглашава како подела не постоји јер је граница физички невидљива, испитаници у даљим разговорима показују да знају куда се она протеже, будући да је током рата била линија фронта, чиме свој етнички идентитет везују управо за простор. Међутим, посреди је и грађење локалног, “источностарског” поистовећивања са градом, попут оног из доба социјализма, додуше тада усмереног на цео град (D’Alessio 2013: 462), на супрот сличном “западностарском” идентитету код првог дела испитаника. Код оба се урбани простор повезује са етницитетом, који се код првог изједначава са регионалном босанско-херцеговачком припадношћу. Економски преласци симболичке границе су присутни и код другог дела интервјусаних људи, као и став да је разлика између два дела града у архитектури ствар различитог урбаног развоја, јер је “источни дио” саграђен у османско доба, а “западни” за време социјализма.

Друга група испитаника сматра да симболичка граница постоји и да је подела до одређеног нивоа присутна, што не омета свакодневне активности, будући да они време проводе “по цијелом граду”. Код једног дела саговорника јавља се двоумљење око тога је ли град подељен или није, у којим доменима то може бити видљиво, а у којим не и сл. То што не постоје званични контролни пунктови или царина на улазу из једног дела града у други, као што се наводи да је пример у Белфасту, одмах показује колико је ситуација “нормалнија”. До међуетничке интеракције и комуникације долази сваки дан, не само на радном месту већ и током провођења слободног времена код “обичног народа”. Исти је случај и са политичарима, мада се њима “исплати” да линију поделе одржавају видљивом у домену политичко-идеолошке и симболичке борбе над јавним простором, те су тако називи улица црвени уз заставе хрватског народа у БиХ (Херцег-Босне) у претежно хрватском, односно плави у претежно бошњачком делу града, заједно са заставама државе БиХ. Без обзира на тај аспект и постојање “дуплих” институција (телекомуникације, електропривреда, водовод, пошта, комунална предузећа), постоји економска и културна сарадња, слободна циркулација људи и јединствена градска управа (суд, пореска управа, пензиони фонд). У другим “право подијељеним” градовима то се уопште не може замислити, док се у Мостару из године у годину

повећава сарадња на свим нивоима. Други део испитаника из ове групе мисли да су људи управо ти који поништавају постојање симболичке границе, чија је сврха само “расподела новца од стране моћника”. Одржавањем двојних јавних комуналних предузећа вођство ниједног од два већинска народа не жели да се одрекне својих привилегија. Велика “страначка машинерија” ради у тим фирмама, заузврат показујући верност на сваким изборима према некој од две владајуће локалне политичке опције. Међутим, то што на симболичком нивоу постоје поменуте разлике између два дела града не значи пуно већини Мостараца, мада постоје они који не желе да прелазе линију поделе из страха или нелагоде. Медијска слика о томе је пренаглашена, пошто се издвајају некада шире распрострањени примери сукоба навијачких група два највећа фудбалска клуба “Вележ” и “Зрињски”, о чему је већ писано (Kate 2014, Mills 2010). Инциденти на невидљивој линији, која дели један део града од другог, догађају се све мање из године у годину, док спортски клубови и удружења настоје да појачају сарадњу под покровитељством заједничког спортског савеза на нивоу града. Ипак, постоји мишљење да ће симболичка граница још дуго да опстаје не само “одозго” већ и “одоздо”. Људи који су пре рата живели у једном, а сада живе у другом делу града, себе сматрају “сигурним” уколико се налазе “на своме”, уз оне чије је окружење развило страх од Другог.

У трећој групи испитаника преовлађују ставови, размишљања и понашања који показују да симболичка граница за испитанике не постоји, иако знају куда се она простире. Таква се слика углавном пласира преко медија,² мада се не може рећи да разлике између два дела града не постоје, већ да одређени људи линију поделе “у главама пројектују сваки дан”. Многи су негодовали и на моје истраживање у коме сам наводно желео да “провучем тезу” о подељеном граду, наглашавајући да је Мостар заправо “једини мултикултурни град у БиХ”, због чега “испашта” у периоду после рата. Сви други градови и крајеви земље су (п)остали моноетнички, док је у граду на Неретви политичка, економска и културна сарадња на завидном нивоу. Двојност институција објашњена је тиме што у Федерацији БиХ још од њеног оснивања 1994. године постоји тако конципирана расподела буџетских средстава, због чега не треба да чуди како је то видљиво у једином мултинационалном граду. Урбани развој кроз историју објашњен је као нешто што је условило постојање старог и новог дела града. И да се ратни сукоби нису догодили, данас би била иста ситуација, где неко из старог, “османског” дела не мора да иде у нови, “социјалистички” део, јер “код себе има све што му треба”, а исто важи и обрнуто. Док је “лева” (источна) обала Неретве културно-историјско и туристичко средиште града, “десна” (западна) обала се у већој мери развила као “град за себе” са богатим комерцијалним и културним садржајима. Локални идентитет није у супротности са етничким, јер се у исто време њихови градивни елементи могу схватати као део једног корпуса наслеђа. Ови наводи везани су за први део испитаника, док је занимљиво рећи да међу другим делом нема оних који би припадали трећој

² О анализи таквих критичких медијских приказа подељених градова је писано у другом раду (Дражета 2018).

групи, која симболичку границу у оквиру града сматра у потпуности непостојећом и имагинарном.

Закључак

На основу двогодишњег теренског истраживања, уочено је да људи у Сарајеву и Мостару према (симболичкој) граници не гаје исти однос, због чега је и учињена категоризација на основу прикупљене етнографске грађе. Аналитички осврт на основу те грађе показао је како изгледају процеси грађења идентитета међу становницима Сарајева и Мостара у савременом периоду. Идентитет се посматрао као релациона категорија у односу на простор на коме различите групације живе, што је испитано путем ставова, размишљања и понашања њихових чланова у контексту међуетничких и унутарлокалних односа. Стога рад представља одређени допринос из области етнологије и антропологије у Босни и Херцеговини, те може служити као основа за наредна проучавања.

У Сарајеву и Источном Сарајеву, они код којих постоји слабије изражена етничка припадност своје исказе у већој мери везују за локални (урбани) или регионални идентитет. Ово је случај код једног дела сарајевске и источносарајевске популације, мада не и код грађења локалног, месног идентитета код другог дела становника Источног Сарајева, јер је он у тесној вези са етницитетом. Утврђено је да релациони карактер идентитета, поред економских и свакодневних интеракција, може бити присутан на плану идентификације у одређеном физичком простору кроз негирање поделе, већински међу Сарајлијама. Код становника Источног Сарајева, то је случај у мањој мери јер се поистовећивање већински врши са физичком околином, тј. прихватањем поделе.

У Мостару се симболичка граница увелико превазилази на економском плану, док је на друштвеном и културном исти случај, само у мањој мери. Међутим, појединим групацијама граница пружа “сигурност” и заштиту сопственог етничког (у неким случајевима и урбаног) идентитета, а одобрава се политичко-идеолошким уређењем јавног простора. С друге стране, линија поделе је за друге скупине људи “изазов” који треба превазићи, а различита симболика у два дела града “бесмислица”. Етнички није у колизији са локалним, урбаним идентитетом, заснованим делимично на предратним премисама о “братству и јединству” свих нација. Међутим, урбани идентитет се може схватити и “половично”, тј. у односу на један део града, са чиме је повезан снажан осећај етничке (регионалне) припадности.

Литература

Вучинић-Нешковић, Весна (2013), Методологија теренског истраживања у антропологији, Београд: Српски генеалогски центар – Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду.

- Дражета, Богдан (2018), “Критички прикази етничке подељености градова Босне и Херцеговине у електронским медијима”, Етнолошко-антрополошке свеске, н.с. 18/29, 77-104.
- Дражета, Богдан (2019а), “Унутаргрупне поделе међу Србима на подручју Града Источног Сарајева након грађанског рата у Босни и Херцеговини 1992–1995. године”, *Antropologija* 19/1, 141-167.
- Дражета, Богдан Д. (2019б), Проблеми идентификације у (не)формално подељеним градовима у Босни и Херцеговини: компаративна анализа идентификацијских процеса у Мостару и Сарајеву, докторска дисертација, Универзитет у Београду.
- Дражета, Богдан (2019в), “Срби као интегративни фактор Града Мостара”, Видослов 26 (76), 97-113.
- Златановић, Сања (2010), “Трансфер и контратрансфер у етнографским истраживањима”, Гласник Етнографског института САНУ LVIII (1), 129-139.
- Петровић, Едит (1988), “Приступ проучавању етничког идентитета: на примеру црногорских колониста у Војводини”, Етнолошке свеске 9, 65-72.
- Aquilué, Inés, Roca, Estanislao (2016), “Urban development after the Bosnian War: The division of Sarajevo’s territory and the construction of East Sarajevo”, *Cities* 58, 152-163.
- Barth, Frederik (1969), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Bergen – Oslo – Tromsø: Universitetsforlaget.
- Bassi, Elena (2015), “Divided Sarajevo: space management, urban landscape and spatial practices across the boundary”, *Europa Regional* 22, 101-113.
- Bieber, Florian (2005), “Local Institutional Engineering: A Tale of Two Cities, Mostar and Brčko”, *International Peacekeeping* 12 (3), 420-433.
- Bollens, Scot A. (2007), *Cities, Nationalism and Democratization*, London – New York: Routledge.
- D’Alessio, Vanni (2013), “Divided and Contested Cities in Modern European History. The Example of Mostar, Bosnia-Herzegovina”, у: Rutar, Sabine (ur.) *Beyond the Balkan: Toward an Inclusive History of Southeastern Europe*, Zürich – Münster: Lit Verlag, 451-480.
- Donnan, Hastings, Wilson, Thomas M. (1999), *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*, Oxford: Berg.
- Eriksen, Tomas Hilen (2004), *Etnicitet i nacionalizam*, Beograd: XX vek.
- Gorunović, Gordana (2006), “Pseudomarksizam i protofunkcionalizam u srpskoj etnologiji: Kulišić vs. Filipović”, Етноантрополошки проблеми, н. с. 1 (2), 185-208.
- Gunzburger Makaš, Emily (2007), *Representing Competing Identities in Postwar Mostar*, докторска дисертација, Cornell University.
- Jansen, Stef (2013), “People and things in the ethnography of borders: materialising the division of Sarajevo”, *Social Anthropology / Anthropologie Sociale* 21 (1), 23-37.
- Kate, Emily (2014), *The War of Positions: Football in Post-Conflict Bosnia-Herzegovina*, докторска дисертација, Brunel University.
- Lukić Tanović, Mariana, Golijanin, Jelena, Grmusa, Milka (2014), “The impact of relief on the distribution of the population in the area of East Sarajevo”, *Mediterranean Journal of Social Sciences* 5 (22), 176-183.
- Mills, Richard (2010), “Velež Mostar Football Club and the Demise of ‘Brotherhood and Unity’ in Yugoslavia, 1922–2009”, *Europe-Asia Studies* 62/7, 1107-1133.

- Mrgić, Jelena (2016), "The Center of the Periphery. The Land of Bosnia in the Heart of Bosnia", u: Stanković, Vlada (ur.) *The Balkans and the Byzantine World before and after the Captures of Constantinople, 1204 and 1453*, Lanham, MD: Lexington Books, 155-170.
- Mutabdzija, Goran (2016), "Sarajevo – Romanija Region: A Fluid Space between the Rural and Urban", *European Countryside* 8 (3), 296-303.
- Nedeljković, Saša (2007), Čast, krv i suze: ogledi iz antropologije etniciteta i nacionalizma, Beograd: Zlatni zmaj – Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Piquard, Briggite, Grinstead, Annette (2009), "Cities and Crises", u: Day, Dennis, Grinstead, Annette, Piquard, Brigitte, Zammit, David (ur.) *Cities and Crises*, Bilbao: University of Deusto, 13-21.
- Radović, Srđan (2013), *Grad kao tekst*, Beograd: XX vek.
- Raos, Višeslav (2010), "Politike teritorijalnosti u BiH", *Političke analize* 1 (4), 6-10.
- Sell, Louis (1999), "The Serb Flight from Sarajevo: Dayton's First Failure", *European Politics and Societies* 14 (1), 179-202.
- Silver, Hilary (2010), "Divided Cities in the Middle East", *City and Community* 9 (4), 345-357.
- Teftedarija, Andrea (2007), *Who killed Sarajevo Spirit? Structure, agency, nationalism and the case of Sarajevo*, master rad, University of Amsterdam.

ИЗВОРИ

- Car, Ivor (2012), "Reportaža: Lupiga u 'srpskom' Mostaru, jednoj od najsiromašnijih općina na Balkanu", *Lupiga*, 16. 12. 2012. Dostupno na: <https://lupiga.com/vijesti/reportaza-lupiga-u-srpskom-mostaru-jednoj-od-najsiromasnijih-opcina-na-balkanu> (pristupljeno 8. 4. 2020).
- D., R. (2017), "U zagrljaju planine Velež jedna je od najmanjih općina u BiH", *Klix*, 18. 6. 2017. Dostupno na: <https://www.klix.ba/vijesti/bih/u-zagrljaju-planine-velez-jedna-je-od-najmanjih-opcina-u-bih/170615004> (pristupljeno 8. 4. 2020).
- Popis (2013), *Popis stanovništva, domaćinstava i stanova u Bosni i Hercegovini, 2013. Rezultati popisa*. Dostupno na: <http://popis2013.ba/popis2013/doc/Popis2013prvoIzdanje.pdf> (pristupljeno 7. 4. 2020).

Ethnological and Anthropological View of Identity in Sarajevo and Mostar

Summary

This paper provides an ethnological and anthropological view of identity in Sarajevo and Mostar, based on contemporary fieldwork research conducted between 2017 and 2019. Identity will be observed as a relational category in regard to the space in which different groups live, which has been examined through their members' attitudes, thinking and behavior in the context of inter-ethnic and intra-urban relations. Methods of observation, participant observation, unstructured and structured interviews, survey on demographic and socio-economic profile of informants and fieldwork diary were used. The analytical review of the collected ethnographic data was made, which shows how the identity building process among the inhabitants of Sarajevo and Mostar look like in the contemporary period. Therefore, the paper represents a certain contribution in the field of ethnology and anthropology in Bosnia and Herzegovina, and can serve as a basis for further studies.

Key words: Ethnology and Anthropology, fieldwork research, identity, Sarajevo, Mostar, Bosnia and Herzegovina

Belma Buljubašić

Muslimanska žena u urbanom prostoru: između tradicije, emancipacije i retradicionalizacije

Cilj ovog istraživanja je ukazati na promjene koje su nastupile u obrascima ponašanja muslimanskih žena kroz tri različite generacije. Iako je u istraživanju obuhvaćeno 12 žena i rezultati ne mogu biti posve relevantni, nastojalo se istražiti koliko su se procesi industrijalizacije, urbanizacije i emancipacije reflektovali na živote muslimanki u Sarajevu. U istraživanju su učestvovalе žene koje su kao odrasle došle u Sarajevo, žene koje su kao djeca doselile u Sarajevo i žene koje su rođene u Sarajevu, ali su njihove nane (i majke) rođene na selu. Rezultati su pokazali da svaka od tri intervjuisane skupine ima svoje zajedničke karakteristike. Posebno značajan je uvid u njihov odnos prema religiji, tradiciji, ulozi žene u privatnoj sferi i mjestu žene u društvu. Da bi pozicija muslimanki i promjene koje su nastupile bile jasnije čitateljima, u radu je predstavljen i kraći uvid u muslimansko žensko pitanje u XX i XXI vijeku.

Ključne riječi: industrijalizacija, tradicija, položaj žena, emancipacija žena, religija, urbani prostor, retradicionalizacija

Uvodna razmatranja

Ukorijenjene religijske norme, često površno interpretirane od strane pojedinih pripadnika bosanskohercegovačke uleme (islamskih teologa i sveštenstva), posebno su se reflektovale na položaj muslimanskih žena, što se odnosilo na njihovu društvenu ulogu, odjeću, ponašanje i obaveze unutar privatne sfere. Istraživanje položaja muslimanki u javnoj sferi u različitim periodima istraživački je izazovna, ali nedovoljno obrađena tema. Zbog ograničenosti prostora, fokus rada je na periodu od druge polovine 20. vijeka do današnjeg vremena, čime bi se uočile promjene u obrascima ponašanja muslimanki i koji su procesi i faktori doprinijeli tome.

Poseban interes u istraživačkom procesu odnosi se na proces ženske emancipacije koji počinje nakon Drugog svjetskog rata i prisustvo religijskih praksi i patrijarhalnih normi u privatnom životu žena, te da li su ih i na koji način te prakse i norme sputavale u aktivnijem uključivanju u javne poslove i korištenje javnih gradskih prostora. Da bi položaj bosanskih muslimanki bio jasnije prikazan, smatrala sam neophodnim dati i kraći prikaz njihovog položaja u društvu na kraju XIX i prvoj polovini XX vijeka. Na taj način steći će se širi uvid u promjene koje su nastupile i okolnosti i procese koji su do njih doveli.

Prikaz je zasnovan na historijskim i sociološkim istraživanjima, dok sam istraživanje sprovela u Sarajevu u periodu od maja do augusta 2019. godine

Položaj bosanskih muslimanki u različitim društveno-političkim okolnostima

Burni dvadeseti vijek u Bosni i Hercegovini obilježila su četiri različita politička sistema, dva svjetska rata i bosanskohercegovački rat (1992–1995). Na početku dvadesetog vijeka BiH je još uvijek bila pod austrougarskom okupacijom, da bi nakon Prvog svjetskog rata ušla u sastav Kraljevine SHS (poslije Kraljevine Jugoslavije). Potom je uslijedio Drugi svjetski rat i period socijalističke Jugoslavije, u kojoj je BiH dobila status socijalističke republike. Početkom devedesetih godina stupa na snagu demokratski politički sistem u kojem su pobjedu odnijele stranke sa nacionalnim predznakom, a koje su u svojim programima zastupale i povratak tradiciji i religiji koja je u komunizmu bila nepoželjna. Insistiranje na tradiciji i religiji, koje su međusobno povezane, naročito se tičao muslimanskih žena.

Sve do druge polovine XX vijeka, bez obzira na politički sistem, bosanskohercegovačke muslimanke su bile izolovane iz javnog prostora, a život su uglavnom provodile brinući se o domaćinstvu i djeci. U vrijeme dolaska Austro-Ugarske u BiH ogroman dio stanovništva je bio nepismen, pripadnici različitih konfesija se nisu miješali, a i skromno školstvo je bilo podijeljeno na osnovu konfesionalne pripadnosti (o tome detaljno pišu Papić 1972. i Jahić, 2017).

Posebno nepovjerenje prema austrougarskom okupatoru javilo se kod muslimana (zbog osjećaja netrpeljivosti prema Austro-Ugarskoj koja je bila kršćanska), što je za posljedicu imalo dodatni oprez prema ženskom potomstvu, rigidniji nego je bio u vrijeme Osmanskog carstva.

Nošenje zara bilo je obavezno za muslimanku u prvoj polovini 20. vijeka, što je izvedeno iz tumačenja religijskih propisa navedenih u Kur'anu, oko kojih su nastupile ozbiljnije rasprave dolaskom reisul-uleme Mehmeda Džemaludina Čauševića. (Karić 2008, Jahić 2017)

Naime, dotadašnja ulema se pozivala na kur'ansku suru *An-Nur* u kojoj nije precizno navedeno koje dijelove tijela žene moraju pokriti, odnosno na tumačenja dijela ajeta u kojem se navodi da žena treba pokriti stidna mjesta (što je ulema protumačila i kao obavezno pokrivanje kose i lica). Ovakvo tumačenje je prouzrokovalo odsustvo žene iz javnog prostora u koji su izlazile samo ako su morale (uglavnom su se kretale po mahalama u kojima su živjele) i vani im niko nije smio vidjeti lice, što im je ograničilo bilo kakav društveni ili politički angažman i upotrebu javnog prostora, a nije bilo poželjno ni da se žene same kreću.

Kako navodi Jahić (2017: 144) na početku 20. vijeka tadašnja ulema je smatrala da djevojčicama muslimankama nije mjesto u školi, jer bi se na taj način pomiješale sa pripadnicima ostalih konfesija, što bi moglo dovesti i do njihovog preobraćenja u kršćanke. Konzervativni stavovi učinili su muslimanku nevidljivom u javnom prostoru, a nazadni običaj pokrivanja ženskog lica sveo je ženu na obezličenu individuu koja nije imala pravo da odlučuje ni u privatnoj, a kamoli u javnoj sferi.

Prve ozbiljnije rasprave o muslimanskom ženskom pitanju počinju pred početak Prvog svjetskog rata dolaskom reisul-uleme Džemaludina Čauševića, poglavara koji je svoje obrazovanje sticao u tadašnjim vodećim svjetskim centrima u kojima su se

obrazovali muslimanski teolozi (Ankara, Carigrad, Damask itd.), o čemu detaljno pišu Karić i Demirović 2011. godine u dvjema knjigama posvećenim njegovom životu, djelu i stavovima.

Bez obzira na to što je Čaušević zastupao izrazito liberalne stavove u kojima je naglašavao da se muslimanke hitno moraju uključiti u obrazovni proces i riješiti se nazadnog običaja pokrivanja lica, ostatak uleme je uglavnom bio konzervativnih shvatanja ne podržavajući liberalna shvatanja vjerskog poglavara. Muslimanski vjernici (muškarci) bili su naklonjeni konzervativnoj ulemi, a kako navodi Sulejmanpašić (1918), muškarci su svoje slobodno vrijeme provodili u kafanama ispijajući alkohol i družeći se sa prostitutkama, iako su i alkohol i prostitucija strogo zabranjeni po islamskim propisima. Ponašanje muslimanskih muškaraca ukazuje nam i na licemjerstvo tadašnje uleme, koja nije reagovala na ovakve pojave, ali su insistirali da žene ostanu zatvorene u kućama, pokazujući time da ih smatraju neravnopravnim muškarcima.

Muslimanke su na početku 20. stoljeća bile izrazito neprosvijecene u poređenju sa ženama drugih vjeroispovijesti, na šta je upozorio i Dževad Sulejmanpašić u svojoj brošuri objavljenj 1918. godine koju je nazvao *Jedan prilog rješenju našeg muslimanskog ženskog pitanja*. On upozorava na stanje u kojem se nalaze muslimanke koje su najbjedniji i najzaostali di društva, a pokrivanje žena naziva najnazadnijim običajem u kojem je tradicija pomiješana sa religioznošću. Sulejmanpašić upozorava ulemu na to da je nemoguće zatvarati žene u kuće i ne dozvoljavati im da se aktivno uključe u društveni život i korištenje javnih prostora, jer je novo vrijeme donijelo i nova pravila te osmanlijski zakoni više nemaju nikakav uticaj.

Međutim, zatvaranje žena u kuće i kršenje svih njihovih sloboda dovelo je u vrijeme Prvog svjetskog rata i do pojave prostitucije među muslimankama, što Sulejmanpašić naglašava u svojoj publikaciji, izražavajući zabrinutost za budućnost bosanskohercegovačkih muslimanki.

Pretpostavljam da su dva ključna razloga za pojavu prostitucije. Prvi je neimaština žena čiji su muževi otišli u rat, ostavljajući ih tako ekonomski nezbrinute, a s obzirom na njihovu neukost, nisu imale veliki izbor u zarađivanju novca. Drugi razlog bi mogao biti i revolt muslimanki koje su smatrali bezvrijednim, rođenim samo da bi rađale djecu, boravile u kući brinući se o porodici lišene bilo kakvih društvenih aktivnosti, ne znajući ni šta se dešava u javnom prostoru.

Muslimansko žensko pitanje ostaje gotovo nepromijenjeno sve do početka Drugog svjetskog rata, kada počinju procesi emancipacije muslimanki, u čemu je vodeću ulogu imao Antifašistički front žena (AFŽ). Ova ženska organizacija zalagala se za uključivanje muslimanki u javni prostor, školovanje ovih žena, za šta je prvi uslov bilo skidanje zara i feredže. Nažalost, bez obzira na entuzijazam žena iz AFŽ-a i podrške koju su imale od dijela muslimanki, akcije ipak nisu dovele do željenih rezultata zbog otpora muškaraca koji su akcije otkrivanja žena smatrali udarom na tradiciju, religiju i čast muslimanke.

Cilj AFŽ-a bio je uspostavljanje ravnopravnosti žena sa muškarcima, što je podrazumijevalo i proces obrazovanja, pravo na zapošljavanje i jednak pravni status (Božinović 1996: 156). U najtežem položaju su bile muslimanke, koje su bile najmalobrojnije u

školama. Nakon Prvog svjetskog rata bilo je svega 637 pismenih muslimanskih žena (Sulejmanpašić 1918).

Neuspjeh akcija AFŽ-a naveo je tadašnju komunističku vlast da poduzme rigoroznije korake koji će promijeniti život muslimanki i učiniti im dostupnim pravo na školovanje, uključivanje u društvene procese i zapošljavanje. Zakon o zabrani nošenja feredže i zara donesen je 1950. godine, a za njegovo kršenje predviđene su i zatvorske kazne. U Zakonu koji je sadržavao sedam članova navedeno je da je on izraz želje narodnih masa i radnih kolektiva i masovnih organizacija, čiji je cilj da se otkloni vjekovna oznaka potčinjenosti i zaostalosti muslimanki i da im se time olakša puno korištenje prava koje je izvojevala Narodnooslobodilačka borba i socijalistička izgradnja zemlje. Time će im biti obezbijeđena puna ravnopravnost i učešće u društvenom, kulturnom i privrednom životu zemlje (prema: Šeta 2011).

Ipak, stare navike je bilo teško promijeniti, a otpor je naročito bio prisutan kod muških članova porodice koji su se protivili otkrivanju svojih supruga. S druge strane, tadašnja štampa je u svojim člancima širila propagandne sadržaje u kojima su navodili da je akcija skidanja zara i feredže neophodan korak za uključivanje muslimanki u javni prostor i društveni rad (Karčić 2013: 52).

Isti autor navodi da se u štampi pokušavala stvoriti atmosfera da je skidanje zara i feredže apsolutni izraz i želja narodnih masa, te su pokušavali ubrzati ovu akciju, odnosno da se zarovi i feredže odbace prije stupanja Zakona na snagu. Zar i feredža su u medijima prikazivani kao posljednji okovi potčinjenosti muslimanki i da je odbacivanje ovih odjevnih predmeta veoma važno za razvoj socijalističke Jugoslavije (Karčić 2013: 52).

Bez obzira na to što su mediji euforično izvještavali o radosti stanovništva što je ovakav Zakon donesen, Karčić (2013: 52-54) se poziva i na arhivske dokumente Antifašističke ženske fronte, iz kojih je vidljivo da je akcija skidanja zara i feredže nailazila na brojne prepreke, što se u medijima nije moglo pročitati, a to su različite vrste otpora i kod žena i njihovih porodica, u čemu su najglasniji bili njihovi muževi.

U periodu socijalizma došlo je do značajnih postignuća u samom procesu emancipacije svih žena, ne samo muslimanki. Međutim, poseban značaj imalo je obavezno školovanje i za muškarce i žene, što je muslimanskim djevojčicama, koje su do tada u veoma malom broju pohađale obrazovne institucije, omogućilo izlazak u javni prostor, posjećivanje kulturnih institucija koje su bile obavezan dio školski programa, kao i upoznavanje sa djecom različitih konfesionalnih pripadnosti.

Kraj 20. vijeka obilježila je promjena političkog sistema, u kojem je opet problematizovano pitanje društvene uloge muslimanskih žena, njihovog oblačenja i ponašanja, što je dovelo do procesa retradicionalizacije i povratka hidžaba i nikaba u javni prostor. Iako se retradicionalizacijom pokušava ograničiti društveni život muslimanki, u procese rasprave sada su uključene i žene, iako je ulema (koja je sastavljena od muških članova) i dalje glavni faktor u ovakvim raspravama. Uprošteno, trenutačne polemike oko propisnog oblačenja i ponašanja muslimanske žene obično se kreću kroz dva suprotstavljena diskursa – pokoravanje žene i pravo na vlastiti izbor. No, bez obzira na proces retradicionalizacije koji je i dalje aktuelan u bh. društvu, ipak je nemoguće zadržati ženu unutar privatnog prostora, barem na način na koji se to činilo do prve polovine XX vijeka, pa

čak i one žene koje zastupaju vrlo konzervativne stavove kada je u pitanju porodica, brak i odnosi unutar porodične zajednice obnašaju različite javne funkcije.

Teorijski okvir rada

Jugoslavija je spadala u jednu od najnerazvijenijih evropskih država koja je kraj Drugog svjetskog rata dočekala sa 10% stanovnika manje, 2/5 uništene industrije i više od tri miliona ljudi koji su ostali bez kuća i stanova. Jedini način da se zemlja izvuče iz siromaštva i ratne razorenosti bio je plansko rukovođenje privredom, a industrijalizacija je bila neizbježna. (Doknić 2013: 21-22)

Nakon Drugog svjetskog rata većina stanovnika u Bosni i Hercegovini živjela je na selu, 70% stanovnika je bilo nepismeno, gotovo pola miliona ljudi je nosilo opanke koje su sami pravili od goveđe kože, što nije bila isključivo posljedica rata i ratnih razaranja, već dotadašnjeg historijskog razvoja BiH (Kamberović 2011: 15). Autor opisuje bh. stanovništvo kao vrlo nesocijalizovano, koje ne poznaje ni najosnovnija pravila ponašanja, te navodi uputstvo pomoćnika ministra šumarstva u Saveznoj vladi, inženjera Brinera, iz oktobra 1945. godine, u kojem je naveo pravila ponašanja službenika. Briner je istaknuo da je zabranjeno pljuvati po hodnicima, oko liftova i na stepeništu, bacati palidrvca, skidati sijalice, šarati po zidovima i vratima, da se kroz prozor ne smiju bacati otpaci hrane, papira i cigareta i detaljno je službenicima propisao kako se koristi toalet.

U takvoj konstelaciji društvenih odnosa, među masom neprosvijetčenog svijeta, u naročito nepovoljnom položaju su bile žene, jer su patrijarhalne norme bile duboko ukorijenjene, teško su se mijenjale stare navike, što se vidjelo i u zabranama koje su muževi nametali svojim suprugama. U periodu kada je otpočela industrijalizacija BiH, muslimanke su još uvijek nosile zar i feredžu.

Proces industrijalizacije zahtijevao je i radnu snagu, a uporedo sa ovim procesom odvijao se i proces emancipacije i uključivanja žena u poslijeratnu izgradnju socijalističkih republika, koji nije prolazio bez problema, zbog različitih otpora. Manjak radne snage u gradovima uglavnom se rješavao uz pomoć seoskog stanovništva. Kako navodi Dobrivojević (2011: 17), ogromni problem koji je nastao zbog nedostatka radne snage partijski funkcioneri su nastojali riješiti mehaničkim prelivanjem stanovništva sela u gradove i njihovim zapošljavanjem u industriji. Glavni privredni strateg Boris Kidrič na drugom plenumu Centralnog komiteta KPJ istaknuo je da industrijalizacija ne podrazumijeva samo izgradnju fabrika već i korjenito mijenjanje socijalne strukture stanovništva.

Ipak, partijski funkcioneri nisu računali na otpor seljaka prema njihovom planu, a razlozi su, kako ističe Dobrivojević (2011: 17), bili brojni: patrijarhalna vezanost za zemlju, želja da sami mogu planirati kako će im izgledati radni dan, teški uslovi rada u fabrikama, stav da u radnike idu samo najsiriomašniji, strah od teškog rada u rudniku.

S obzirom na to da je seljake bilo teško ubijediti da ostave svoje zemljoposjede i pređu u grad, funkcioneri Komunističke partije su posezali za raznim metodama kako da ih privole da dođu u grad i uključe se u rad u fabrikama. Posezali su za različitim metodama "disciplinovanja" – od saslušavanja, uručivanja sudskih rješenja bez prava na žalbu, premlaćivanja, hapšenja i zastrašivanja, do onemogućavanja trgovine po slobodnoj

prodaji, naređenja mlinovima i zemljoradničkim zadrugama da svima koji se ne odazovu da rade u fabrikama ne smiju mljeti brašno i prodavati namirnice. Bez obzira na brojne načine prisile, preduzeća su jedva ispunjavala predviđene kvote, što je navelo vlasti da insistiraju na uključivanju žena u rad u industriji. (Dobrivojević 2011: 18-19)

U razdoblju između 1945. i 1953. godine u Jugoslaviji je oko 1.500.000 seljaka prešlo u grad i zaposlilo se, a broj onih koji su radili u gradu a živjeli na selu, koje su nazivali seljak-radnik, iznio je oko 800.000. U Bosni i Hercegovini je u tom razdoblju poljoprivredu kao jedino zanimanje napustilo oko 317.000 ljudi, a iz sela u grad je preselilo oko 38.000 osoba. Najveći dio radne snage sa sela angažovan je u industriji i rudarstvu, a na drugom mjestu je bila građevina, zatim trgovina, ugostiteljstvo i saobraćaj (Kamberović 2000: 153-196).

Uz pokrajinu Kosovu i Metohiju i republike Makedoniju i Crnu Goru, Bosna i Hercegovina je bila najzaostaliya i najneprosvjećenija republika, što je iziskivalo znatno više napora u postizanju rezultata. Najviše nepismenih je bilo u ovim dijelovima Jugoslavije, što je natjeralo vlasti da organizuju analfabetske tečajeve, koji su nekada trajali svega dvije sedmice, što je bilo nedovoljno, pa je veliki dio stanovništva ostajao polupismen. U 1953. godini u BiH je bilo 39,4% nepismenih, što je pokazalo da kursevi opismenjavanja nisu postigli naročite rezultate (Dobrivojević 2011: 7-14).

Prelazak ljudi sa sela u grad podrazumijevao je i promjenu dotadašnjih obrazaca ponašanja, što je mnoge odbijalo. Također, odmah nakon Drugog svjetskog rata počinje i agitovanje o prestanku nošenja zara i feredže koji će muslimanke učiniti vidljivim u društvu. Proces je nailazio na brojne otpore. Jahić (2017: 468-471) navodi, pozivajući se na zapisnike GO AFŽ BiH, da je većina žena željela skinuti zar i feredžu, ali da nisu mogle zbog pritisa muževa i okoline, ali i slabe potpore funkcionera Komunističke partije koji su bili muslimani.

Neke muslimanke koje su odbacile ovu odjeću, ponovo su je počele oblačiti, jer nisu mogle izdržati pritisak mahale koja ih je osuđivala. U vrijeme AFŽ-ovih akcija dolazilo je do brojnih opstrukcija njihovog rada, pa je na svim konferencijama muslimanska reakcija pozivala žene da se ne otkrivaju, jer je čin otkrivanja protuvjerski akt. Akcije AFŽ-a su u svim sredinama u kojima je agitovano odbacivanje zara i feredže nailazile na nepremostive prepreke, protivljenje mase muslimanki koje su dolazile iz konzervativnih i patrijarhalnih porodica i čije majke, tetke, svekrve, muževi i ostali članovi porodice nisu bili spremni podržati ovakav preobražaj. (Jahić 2017: 468-70)

Nije bilo velike razlike u stavovima gradskih i seoskih porodica, a većina muževa se prema ženama odnosila kao prema svom vlasništvu. Pitanje zara i feredže riješeno je 1950. donošenjem zakona koji je zabranjivao nošenje ovih odjevnih predmeta.

Selidba u grad izazivala je strah kod muslimanskog stanovništva, jer se u gradovima vodio drugačiji način života, strahovali su za svoju djecu, naročito žensku, i željeli su očuvati svoju tradiciju i religiju, što je u gradu bilo teže nego na selu. Cifrić (1987: 41) daje prikaz pozitivnih i negativnih učinaka za selo koji su posljedica industrijalizacije. Kao pozitivne navodi: nova radna mjesta, povećanje socijalnog standarda, prvenstveno dostupnost školskih i zdravstvenih ustanova, oslobađanje od tradicionalne socijalne kontrole, povećanje komunikacija itd. S druge strane, negativni učinci su: ovisnost sela o gradu,

potrošačka psihologija, gubitak identiteta, devastacija prirodnog, povećanje devijantnog ponašanja kod mladih ljudi itd.

Ipak, promjene u gradskoj strukturi su se neminovno dešavale, što je i bio cilj vlasti. Neki ljudi su prelazili zato što su morali, drugi su išli u potragu za boljim i kvalitetnijim životom, smatrajući da će u gradu imati lakši život, da neće zavisiti od zemlje i strahovati od elementarnih nepogoda koje bi im mogle uništiti usjeve.

Vujović (2005: 403) prikazuje statističke podatke o gradskom stanovništvu iz kojih se vidi da je 1921. godine u Jugoslaviji živjelo 16,6% gradskog živilja, 1948. godine – 19,8% 1953 – 21,9%, 1961 – 28,3%, a 1971. godine taj broj je narastao na 38,6%. Trend rasta gradskog stanovništva nastavio se i u narednom desetljeću, tako da je 1981. godine u Jugoslaviji skoro polovina stanovništva živjela u gradovima.

Industrijalizacija je dovela do priliva u Sarajevo velikog broja seljaka koji su se zapošljavali u novoizgrađenim fabrikama i preduzećima. Neki od njih su nastavili da žive na selu u kojima su im ostajale žene i djeca, koje su posjećivali u vrijeme vikenda, a dio ih je u Sarajevo došao sa porodicama. Također, u nekim slučajevima muškarci su dolazili prvi, a nekoliko godina nakon njihovog dolaska u grad su preseljavale i njihove žene i djeca.

Ciljevi istraživanja

Period nakon Drugog svjetskog rata donio je najviše promjena u životu muslimanki. Žene nisu morale nositi zarove i feredže, školovanje je bilo obavezno, što se posebno reflektovalo na žensku djecu rođenu početkom četrdesetih godina, koja su imala mogućnost živjeti drugačiji život od onog koji su živjele njihove majke.

Proces industrijalizacije gradova doveo je do promjena u strukturi stanovništva, a veliki dio muslimanskog seoskog stanovništva je prešao da živi u gradove. Razlike između života na selu i u gradu bile su ogromne, a kada su u pitanju muslimanke, posebno je važno istražiti na koji način su podnijele takvu promjenu, koja je za njih bila ogromna, uzimajući u obzir da su rasle na selima sa majkama koje su nosile zar i feredžu, da su odgajane kako da postanu dobre domaćice i majke, a o izboru supruga više se pitala porodica nego one same.

Cilj rada je istražiti koliko su muslimanke iz urbane sredine (Sarajeva) koristile javne gradske prostore u drugoj polovini 20. stoljeća i kakva je bila njihova uloga unutar privatnog prostora, koliko su ga koristile njihove kćerke, a koliko ga i na koji način koriste muslimanke u današnje vrijeme (koje su unuke žena iz prve generacije, a kćerke žena iz druge generacije odabrane za istraživanje).

Kroz istraživanje ću pokušati utvrditi koje su promjene nastupile unutar tri različite generacije žena i da li je kod žena došlo do određenih retrogradnih pomjeranja nakon 90-ih godina i promjena u stilu života, oblačenja i korištenja javnih prostora u odnosu na život koji su vodile njihove majke, koje su stasavale u vrijeme socijalističke Jugoslavije.

S obzirom na to da je tema veoma široka, da porijeklo žena u Sarajevu nije isto, što itekako ima uticaj na obrasce ponašanja, istraživanje sam ograničila na nekoliko skupina:

- Žene koje su došle u Sarajevo iz ruralnih sredina u vrijeme socijalizma (zajedno sa muževima i djecom radi boljih uslova života ili su došle kao mlade djevojke); ovu skupinu čine izrazito tradicionalne žene, čije su majke nosile nikab (zar i feredžu), nisu izlazile iz privatnog prostora u javni i svoj obrazac ponašanja su nastojale prenijeti i na žensko potomstvo. Cilj je istražiti koliko je život u gradskoj sredini uspio promijeniti tradicionalne obrasce ponašanja, na koji način su se žene uspjele uklopiti u novi koncept gradskog života (barem djelomično) i da li su i uolikoj mjeri koristile javni gradski prostor. Bitno je i istražiti kakvu su odjeću nosile, da li su nosile marama na glavi (što zakonom nije bilo zabranjeno) i kakva im je bila uloga unutar porodice.
- Žene koje su kao djeca došle u Sarajevo iz ruralnih sredina ili su rođene u Sarajevu neposredno nakon dolaska njihovih očeva i majki u gradsku sredinu; ove žene su bile aktivno uključene u obrazovni proces koji je podrazumijevao i obavezne odlaske na različite kulturne manifestacije, posjete kinima, pozorištima, koncertima i parkovima, što je bio dio emancipatorske politike tadašnjeg socijalističkog političkog sistema. Različiti oblici emancipacije otvorili su i druga polja koja su uticala na oblikovanje stavova, koji se više nisu formirali isključivo unutar porodičnog kruga, kao što je to do tada bio slučaj. Također, ovdje je potrebno istražiti kakav je bio njihov odnos prema tadašnjim gradskim modnim trendovima, da li su im roditelji nametali obrasce ponašanja i oblačenja, kakve odnose su imali sa očevima i majkama, te kako se gledalo na miješanje sa pripadnicima drugih konfesija.
- Žene koje su rođene u gradu, ali su porijeklom iz ruralnih sredina (kćerke i unuke prvih dviju skupina žena); u slučaju ove generacije žena izuzetno je važno posmatrati i kako se odnos retradicionalizacije i povratak religije u javnu sferu odrazio na životni stil, javno djelovanje, oblačenje, sam odnos prema religijskim praksama, i da li je retrogradna politika reaktuelizovala stare obrasce ponašanja muslimanskih žena za koje se u socijalizmu mislilo da su prevaziđene i pripadaju historiji.

Ove skupine žena sam izabrala da bih mogla uočiti kako se proces industrijalizacije odrazio na bosanske muslimanke koje su došle sa sela, da li su one imale uticaja na živote svojih kćerki kao što su na njih uticale njihove majke i kakav odnos prema tradiciji, običajima i svakodnevicu imaju žene iz treće izabrane generacije koje su bile pod uticajem i svojih nana i majki, ali su svoje stavove gradile i u toku procesa formalnog obrazovanja, druženjima i različitim oblicima socijalizacije.

Ciljevi istraživanja su sljedeći:

- Utvrditi obrasce ponašanja kod tri generacije žena.
- Stil oblačenja.
- Koje javne gradske prostore su koristile, jesu li posjećivale kina, pozorišta, neke od ponuđenih kurseva i programa, parkove?
- Jesu li se kretale same po gradskoj zoni, jesu li ikada išle u inostranstvo ili na ljetovanje?

- Kakva je njihova uloga unutar privatne sfere; koliko su imale pravo odlučivanja u porodici, jesu li bile ravnopravne sa svojim muževima?
- Postoji li razlika između ponašanja muške i ženske djece unutar njihovih porodica, odnosno braće i sestara?
- Je li na proces emancipacije započete u socijalističkom vremenu uticao proces retradicionalizacije bosanskohercegovačkog društva, koji nastoji ograničiti ženu u njenim društvenim aktivnostima i javnom životu te redukovati njen izlazak iz sfere privatnosti?
- Kakav odnos imaju prema pokrivanju žena koji dio muslimanske uleme nameće kao farz (obavezan propis u islamu), je li ijedna od žena koje su intervjuisane pokrivena, smatraju li da je čin pokrivanja vjerska obaveza?

U radu su korištene sljedeće metode i tehnike:

- Intervjui sa 12 žena – po četiri žene iz svake navedene skupine;
- Historijska metoda, odnosno kraći prikaz pozicije žene u prvoj polovini XX vijeka, što je neophodno, bez obzira na to što su intervjuisane žene ispitivane o periodu iz druge polovine XX vijeka, da bi se na taj način dobio širi uvid u muslimansko žensko pitanje tokom različitih perioda;
- Metod analize sadržaja (dostupna literatura koje se odnosi na promjene u društvu koje su nastupile uspostavljanjem socijalističke vlasti koja se angažovala oko emancipacije muslimanki i njihovog uključivanja u društveni, politički i kulturni život);
- Metoda komparacije u kojoj su se nastojale utvrditi sličnosti i razlike u ponašanju žena iz istih, ali i iz različitih skupina koja sam odabrala za intervju.

Opservacija unutar jedne od sarajevskih mahala u kojoj se većinsko stanovništvo naselilo iz dijelova istočne Bosne u toku 50-ih i 60-ih godina XX vijeka, a u kojoj sam odrasla i provela puno vremena, pomogla mi je da bolje razumijem poziciju bosanskih muslimanski različitih generacija. S obzirom na to da sam unutar mahale percipirana kroz majčine roditelje kod kojih sam odrasla, a koji su bili vjernici praktikanti, i od mene se očekivalo da slijedim religijske prakse, odlazim u džamiju na molitvu, pomažem u pripremi slavlja za velike muslimanske praznike, pozdravljam komšije islamskim pozdravima, vodim računa o stilu oblačenja, odlazim na časove vjerske pouke, pomažem pri spravljanju iftara u vrijeme mjeseca ramazana.

Uzimajući u obzir da sam sve do smrti majkinih roditelja učestvovala u skoro svim ritualima vezanim za religiju, ovu opservaciju smatram opservacijom sa punim učešćem jer, kako navodi Vučinić-Nešković (2013: 125-126), imam pojedinačno i subjektivno iskustvo u datim ulogama.

Također, u odraslijoj dobi određene događaje i svakodnevicu stanovnika u mahali sam posmatrala sa rastojanja, pokušavajući steći uvid u dominantne obrasce ponašanja, na čemu se temelje religijske prakse, kakvi su odnosi između muških i ženskih članova porodice, školovanje djece, posebno ženske, kakve su im bile kuće, jesu li se razlikovale od nekoliko pravoslavnih i katoličkih kuća u mahali. Ovakav način posmatranja bih mogla nazvati i fokusiranom opservacijom, jer sam bila usmjerena na jasno određena dešavanja u svakodnevici, ali i opservacijom bez učestvovanja, jer sam prilikom tih opservacija

svakodnevnice nastojala zadržati neutralan stav i posmatrati sa rastojanja. (Vučinić-Nešković 2012: 122-123)

Iako mi je na početku istraživanja bila želja da intervjui budu obavljani sa ženama koje su u krvnom srodstvu – nana, majka, unuka – i da pratim promjene unutar tri generacije istih porodica, nažalost, to nisam uspjela sprovesti do kraja. Bilo je jako teško naći četiri takve porodice u kojima su sve žene žive, ili se dešavalo da pronađem ženu iz prve generacije koja ima kćerku, ali njena kćerka nema djecu, ili ima mušku djecu. Uspjela sam uraditi intervju sa jednom takvom porodicom, u drugom slučaju sam uradila intervju sa majkom i kćerkom (žene iz prve i druge generacije: kćerka nije udata i nema djecu), u trećem slučaju sa majkom i kćerkom (žene iz druge i treće generacije; žena iz prve generacije nije živa). Također, napominjem i da su neke od žena iz prve generacije do kojih sam uspjela doći bile nespremljene na razgovor ili su bile u teškom zdravstvenom stanju, pa članovi njihovih porodica nisu željeli da se iscrpljuju.

Rezultati istraživanja¹

Žene iz prve skupine ispitanica su skromnog obrazovanja, u Sarajevo su došle kao mlade žene sa muževima koji su dobivali zaposlenja u industriji ili željeznici, veoma su religiozne i poštuju tradiciju. Njihove kćerke su značajno manje religiozne ili su potpuno nereligiozne, obrazovanije su od svojih majki, nose drugačiju odjeću, poštuju tradiciju, koristile su i koriste javne gradske prostore, ali je kod ovih generacija prisutan uticaj njihovih majki koji se reflektovao kroz njihov odgoj. Treća generacija žena je veoma obrazovana, sve su zaposlene ili u javnim ili privatnim institucijama / firmama ili nevladinim organizacijama, govore barem jedan svjetski jezik, imaju različite stilove oblačenja, ali su religioznije od svojih majki koje su rasle u socijalističkom periodu. Smatraju da religija ne ograničava ženu u njenom društvenom životu da se muslimanke mogu oblačiti kako hoće i posjećivati mjesta koja žele.

Razija je rođena 1940. godine u selu koje pripada opštini Sokolac, udala se sa 18 godina i 1959. godine doselila sa mužem u Sarajevo, u naselje Bistrik koje pripada gradskoj opštini Stari Grad. U Sarajevu je rodila tri kćerke. Razija je nepismena, ističe da nikada nije išla ni na kakav tečaj opismenjavanja, te da jedva zna nešto pročitati i čitanje joj pričinjava veliki napor. Nakon nekoliko godina života na Bistriku, preselila je sa mužem i djecom u naselje Bare i kaže da je njeno kretanje uvijek bilo ograničeno na kretanje po mahali. Slobodno vrijeme je provodila odgajajući kćerke, obavljajući kućne poslove, nikada nije išla na more, a družila se sa komšinicama koje su živjele u istom naselju. Kuću je napuštala samo kada bi išla kod njih ili u posjetu rodbini u pratnji muža i djece. Navodi da je čitav život vjernica praktikantica, da redovno obavlja sve vjerske dužnosti i da je jedino posjećivala džamije zbog molitve, tevhida (obred koji se obavlja kada neko umre, molitva za dušu umrlog) i mevlude (obilježavanje rođenja poslanika Muhammeda a. s.). Odrasla je s majkom i očuhom i njihovom djecom, otac joj je kao pripadnik SS divizije nestao u ratu i nikada ga nisu našli. U kući su vladala stroga pravila i žene nisu napuštale

¹ Imena žena su promijenjena.

privatni prostor osim ako nisu morale. O učešću svog oca u njemačkoj vojsci navodi da je na početku rata bio na odsluženju vojnog roka i, kada se vratio u selo, već su se svi muškarci priključili nekoj vojsci, pa je njega “zapala” SS divizija. Razija kaže da su razne vojske prošle kroz njihovo selo, da su se uključivali muškarci, ne i žene, jer vojska nije za žene. Daidža joj je bio u partizanima, što nam govori da su muškarci unutar jedne porodice bili pripadnici različitih vojski. Kroz to možemo primijetiti ideološke razlike u porodicama, ali i potpunu nesvijest o ideologijama različitih vojski u koje su pristupali neuki muškarci. Prisjeća se roditelja koja se priključila partizanima i nakon toga se udala za Srbina pravoslavlca, što je u suprotnosti sa islamom, a njenu udaju smatra posljedicom partizanske ideologije koja nije poštovala religiju.

Razija je pokrivena i smatra da je marama dio vjere i navike muslimanske žene. Odjeća koju nosi slična je odjeći koju je nosila njena majka, samo umjesto dimija nosi izrazito dugačke suknje koje joj pokrivaju članke na nogama. Smatra da se muslimanke ne bi trebale oblačiti napadno i da ne bi previše smjele otkrivati dijelove tijela. Svog muža je upoznala na teferiću, na koji su žene dolazile u pratnji neke od starijih žena, dok su muškarci dolazili sami. “U to vrijeme su se muškarci i žene pretežno upoznawali preko teferića, moba, žetvi, i kad smo brali i komili kukuruze.” Razija je prvi put izašla izvan granica BiH prošle godine, u svojoj 78. godini, kada je sa unukom otišla u Arandjelovac da posjeti njenu svekrvu.

Njena kćerka Amira je rođena 1960. godine u Sarajevu i završila je srednju medicinsku školu. Fakultet je napustila, jer je 1980. počela raditi, a nedugo nakon toga se i udala. Njen život se u velikoj mjeri razlikovao od života njene majke, koja se, kako navodi, trudila disciplinovati svaku od svoje tri kćerke, smatrajući da je posebno bitno paziti na žensku djecu koja su u gradu izložena brojnim opasnostima i izazovima. Izlasci su joj bili ograničeni i morala se vratiti kući u određeno vrijeme. Navodi da nije išla u diskoteke koje su tada bile popularne u Sarajevu, ali je sa školom i društvom išla na izlete, kulturne događaje i u kino. Bila je uključena u folklorno društvo, čime njena majka nije bila oduševljena, ali se trudila da je ubijedi da u nju može imati povjerenje i da neće učiniti ništa što bi moglo obrukati njenu porodicu.

Njena majka je izrazito konzervativna, što smatra posljedicom njene izolacije iz društva i društvenih događanja i ograničenih kontakata sa svijetom. Svoje izrazito konzervativne stavove nastojala je prenijeti i na kćerke i bila je veoma stroga u pitanju oblačenja. Amira navodi da je sreća što su se u to vrijeme u školama nosile uniforme, pa su svi izgledali kao da su isto obučeni. Kaže da je zahvaljujući socijalističkom sistemu u kojem je rasla imala priliku graditi svoje stavove i izvan kućnog prostora, posjećivati razna mjesta i dešavanja, što ranije generacije žena nisu imale priliku. Za sebe kaže da nije religiozna. “Tu je najviše uticaja imala škola. Kući su govorili da ima Boga, u školi da nema Boga. Za sebe ne mogu reći da sam vjernica, jer ne obavljam molitvu i ostale vjerske dužnosti. Ali poštujem običaje, slavim praznike, to mi je veoma bitno.”

Navodi da su u BiH muška i ženska djeca drugačije tretirana i odgajana, da su žene bile u puno nepovoljnijem položaju od muškaraca unutar svojih porodica. Udala se veoma mlada, muža je upoznala u folklornom društvu, i ima dvije kćerke. Kaže da njen muž nije volio da se ona šminka, što pokazuje da su muškarci i dalje nastojali zadržati

autoritativnu ulogu u porodici, bez obzira na promovisanje ideja o ravnopravnosti muškaraca i žena o kojima se govorilo u obrazovnim i drugim društvenim institucijama.

Amirina kćerka Aida (37) radi kao diplomirana psihologinja. Navodi da je društveno veoma aktivna, koristi brojne gradske prostore, a najviše voli ići u muzeje. Kao i njeni roditelji bila je članica folklornog društva, što joj je omogućilo brojne odlaske u inostranstvo i upoznavanje sa različitim kulturama i tradicijama. Za sebe kaže da je veoma tradicionalna i religiozna, ali da je to ni na koji način ne ometa u društvenom životu, jer je to njena privatna stvar. Smatra da je obaveza muslimanki da budu pokrivene i da je svjesna da krši religijsko pravilo. "Sama sam izabrala da budem religiozna, to je moj izbor. Ne bih se pokrila, jer to ipak ograničava ženu. I dalje postoje brojne predrasude vezane za pokrivene žene, ženi je otežan odlazak na more, često je to može ograničiti i na poslu. Nekako pokrivene žene i dalje skreću pažnju. Ja nosim različitu odjeću, ne mislim da se oblačim vulgarno, to nije moj stil. Čak se ne volim puno ni šminkati. Sa majkom sam uvijek imala bolji odnos nego sa ocem, otac ima tešku narav, ali se majka uvijek više brinula kada ne dođem na vrijeme kući, što smatram normalnom roditeljskom brigom, jer je moja majka uvijek imala povjerenje u mene."

Aida kaže da je razlika između nje i njene nane i majke očita, što je i očekivano. Navodi da su se i nana i mama rano udale, što je radila većina žena u njihovo vrijeme, a ona se udala u 36. godini, što se nekada smatralo neprimjerenim.

Fatima je rođena 1932. u selu u opštini Rudo, udala se 1951. godine, a u Sarajevo je došla sa mužem i dvoje djece 1955. godine. U Sarajevu je rodila još troje djece. Kupili su plac u naselju Hrasno Brdo, koje su većinski naseljavali doseljenici iz raznih krajeva istočne Bosne. Nikada nije radila, cijeli život je bila domaćica i brinula o djeci. Završila je dva razreda osnovne škole, kaže da često miješa ćirilicu i latinicu, jer je u školi učila ćirilčno pismo, a poslije je sama učila latinicu. Išla je u mekteb (vjersku pouku), religiozna je, obavlja pet molitvi dnevno, postila je sve dok su joj zdravstvene prilike dozvoljavale i puno vremena provodi u učenju molitvi za duše mrtvih i zdravlje svojih najbližih. Muža je također upoznala na teferiću. Kaže da je imala dobar brak i da je ostala udovica u 50. godini života. Njena majka je nosila zar i feredžu, a ona nikada nije nosila ni maramu na glavi, jer marama nije dokaz da je ona dobra ili loša vjernica. Nakon preseljenja u Sarajevo počela je pratiti modu i posjećivati krojačice koje su joj šile odjeću. "Uvijek sam voljela imati lijepu frizuru, nisam željela biti kao druge muslimanke po mahali, koje nisu htjele ništa da vide, ja sam željela svašta vidjeti." Išla je u grad u prodavnice, na izletišta i šetališta sa djecom, posjete rodbini, sa mužem je išla na more, u banje i u Trst. Pozorišta i kina je, kaže, nikada nisu interesovala, prema filmskoj i pozorišnoj umjetnosti je osjećala prezir, jer je bila prepuna vulgarnosti. Religija u njenom životu ima centralnu ulogu, prati puno televizijskih emisija koje se tiču islama i kaže da je u životu čitala samo knjige o religiji. Oduvijek je voljela ići u džamiju, i u vrijeme socijalizma, gdje je obavljala molitvu i išla na tevhide i mevlude. Puno računa je vodila o svom fizičkom izgledu i ponosno ističe da je ljekar uvijek oslovljavao sa 'gospođo'.

Njena najmlađa kćerka Selma rođena je 1970. godine u Sarajevu i živi sa majkom. Nije se udavala i nema djece. Otac joj je umro kad je bila djevojčica. Kaže da je majka uvijek bodrila, tjerala da što više vremena provodi vani i da svugdje ide sa društvom.

Oblačila se kao i većina njenih vršnjakinja u to vrijeme, završila je Srednju ekonomsku školu i radila u struci. Kaže da nije religiozna, jer njenu generaciju nije interesovala religija, što smatra uticajem škole i tadašnjeg političkog sistema, i da joj majka često prigovara kako bi barem nekada trebala obaviti neku molitvu. “Slavim vjerske praznike, učestvujem u pripremi hrane, pravimo kolače, dočekujemo goste. To ja više radim iz poštovanja i tradicije, nego iz neke religijske obaveze. Nisam išla na vjeronauku, moja sestra braća i sestre jesu, ali oni su puno stariji od mene. Moj najstariji brat je bio stariji od mene 16 godina. Mi mlađi nismo išli, to se nekako poslije izgubilo.” Prije je puno više obilazila razne događaje i koncerte, išla na planinu i na more, sada kaže da slobodno vrijeme najradije provodi kući, mada voli otići do grada po potrebne namirnice, da prošetati i popije kafu.

Emina (1958) rodila se u selu u opštini Višegrad, a u Sarajevo je došla sa ocem, majkom i bratom kao trogodišnjakinja 1961. godine u sarajevsko naselje Hrasno Brdo. Otac je počeo raditi u Sarajevu 1955. godine na Željeznici, međutim, majka je nakon udaje za njenog oca 1957. odlučila ostati na selu, jer je imala brojne strepnje vezane za život u gradu. Njen otac je bio vrlo strog, ograničavao joj je izlaske, smatrajući da je grad sa miješanom strukturom stanovništva pun prijetnji i opasnosti za žensku djecu. Kući je morala biti najkasnije do 21 sat, a otac je zabranjivao da ima ljubavnu vezu sa muškarcima koji nisu bili muslimani, jer je bio izrazito religiozan i konzervativan. Sličan odnos je imao i prema njenom dvije godine mlađem bratu, samo što njemu nikada nije uspio nametnuti tako rigorozna pravila jer je on bio muškarac. Završila je srednju medicinsku školu, a fakultet je upisala tek nakon rođenja dvoje djece. Kaže da je majka uvijek govorila da je obrazovanje najbitnije za žensku djecu i da im garantuje sigurnost i ekonomsku nezavisnost, iako je smatrala da je za ženu veoma bitno da se uda i ima djecu. Školovanje je nastavila i nakon završenog fakulteta, na šta je jako ponosna. Kao dijete je išla s roditeljima i bratom na more, jer je njena majka, iako nepismena žena sa sela, čula da je more veoma zdravo i odlučila da odvede svoju djecu već u drugoj polovini 60-ih godina. S obzirom na to da je samo otac radio, a majka bila domaćica koja se brinula o kući i da je bilo teško živjeti samo od jedne plate, njena majka je nekoliko puta išla u Trst i kupovala robu koju je poslije prodavala u komisijama. Emina je išla s njom nekoliko puta, a žene su uvijek išle u grupama. Sa školom je posjećivala brojne manifestacije i događaje, išli su na mini ekskurzije i izlete, što joj je otac dozvoljavao jer su išli u grupama.

Nakon udaje (udala se u 23. godini) išla je na more svake godine, a često je i sama putovala u inostranstvo, jer je priroda posla njenog muža često sprečavala da idu zajedno. Navodi da je njen suprug izrazito liberalnih shvatanja i da žive drugačiji život od onih koji su živjeli njihovi roditelji. Kaže da je religiozna, jer potiče iz izrazito vjerske porodice, iako ne praktikuje sve religijske obaveze. U posljednje vrijeme se trudi da obavi barem jednu ili dvije molitve dnevno, da isposti nekoliko dana ramazana i da doprinese radu džemata džamije u njihovoj mjesnoj zajednici. Nije pristalica pokrivanja žena, jer smatra da to nije vjerska obaveza, već pogrešno protumačeno pravilo i da pokrivanje ograničava ženu. Stil oblačenja joj se razlikuje od onog kakav je nosila njena majka, iako navodi da joj majka nije bila pokrivena, ali da je nosila pristojnu odjeću koja je u skladu sa islamskim propisima.

Njena starija kćerka Nerma (1982) rođena je u Sarajevu i završila je Pravni fakultet kao jedna od najboljih studentica u generaciji. Najviše posjećuje pozorišta i gradska izletišta, ide na ljetovanja i zimovanja, a voli ići i na koncerte. Od rane mladosti učlanjena je u više biblioteka, posjećuje muzeje i smatra da je ekonomska nezavisnost žene najbitnija, jer joj omogućava slobodu. Od djetelice nosi sve ono što joj se sviđa, smatra da pokrivanje nije obaveza za ženu, iako sebe smatra religioznom i vjernicom. Ne praktikuje sve vjerske obaveze, jer ne može stići, mada se trudi da ispoštuje većinu pravila. I ona i njena majka nikada ne konzumiraju alkohol, jer ga smatraju haramom u islamu.

Ševala (1943) je u Sarajevo doselila 1962. godine. U to vrijeme bila je neudata, njeni roditelji su iz sela u opštini Višegrad odlučili doći u Sarajevo, jer su im tri starije kćerke već živjele u Sarajevu i smatrali su da će u gradu uz svoju djecu imati kvalitetniji život. U mjestu pored Višegrada završila je četiri razreda osnovne škole, a u Sarajevu je upisala krojački kurs. Sjeća se da je u to vrijeme voljela ići u kino i da je to bio jedan od rijetkih prostora gdje je išla, uglavnom u vrijeme dok je pohađala krojački jednogodišnji kurs. Majka joj je nosila nikab, čiju je zabranu nošenja dočekala sa oduševljenjem smatrajući takvu nošnju ropstvom za ženu. "Kada sam došla u Sarajevo, nosila sam dimije, tako smo nosile na selu, ali je otac rekao da ih prestanemo nositi u gradu i da ih zamijenimo dugim suknjama, jer je to gradska nošnja." Udala se 1964. godine za muškarca starijeg od nje više od deset godina. Navodi da to nije bila njena želja i izbor, ali su umjesto nje odlučili njeni patrijarhalni roditelji. "Svog muža nikada nisam voljela, ali sam ga poštovala, jer je imao jako dobar odnos i poštovanje prema mojim sestrama i roditeljima. Mi smo skladno živjeli, vodio me na more, obišli smo cijelu Jugoslaviju, išli smo i u Albaniju, stalno smo nekuda išli. Ali uvijek sam išla s njim, nikada sama."

Njen muž je radio na željeznici kao kondukter i živjeli su u malom stanu u općini Novo Sarajevo koji je njen muž dobio od preduzeća. Ševala nije željela biti domaćica, pa je zaposlenje našla u Alhosu, preduzeću koje je proizvodilo tekstil. Međutim, tu se kratko zadržala, jer je njen muž bio protiv toga da radi, rekavši da ide kući i odgaja djecu, u čemu ga je podržao i Ševalin otac. Navodi i da joj je muž bio izrazito ljubomoran i da je niko od muškaraca nije smio pogledati, a da on ne bi imao negativnu reakciju. "Poslije sam počela da šijem za žene, kupila sam šivaću mašinu i to sam radila kući. Jako puno sam radila, znala sam ostati za mašinom do dva sata u noći, bolje bi mi i jednostavnije bilo da sam ostala u Alhosu." Kaže da poštuje tradiciju, da je religiozna i da redovno posjećuje džamije. Smatra da je za ženu bitno da radi, ali da bi se svaka žena morala ostvariti kao majka i biti udata. Maramu nikada nije nosila otkad se doselila u grad, željela je hodati otkrivena, izgledati kao gradska žena i imati lijepu frizuru.

Munira (1935) rođena je u selu kod Rogatice. Udala se 1953. godine i preselila u Sarajevo u naselje Skenderija. Završila je samo analfabetski tečaj u svom selu i nikada nije radila. Imala je sina i kćerku i život u Sarajevu joj je otvorio nove poglede na svijet. Smatrala je da djeca trebaju da koriste što više gradskog prostora, da se druže sa svojim vršnjacima i koriste prednosti koje im je omogućio život u gradu. "Nikada nisam pravila razliku između sina i kćerke. Uvijek sam ih bodrila da se što više kreću, da posjećuju razna mjesta, idu na koncerte, kina i pozorišta. I ja sam to sve obilazila sa svojim mužem, a nekada i sa ženama njegove braće. Išli smo i na more zajedno." Poštuje tradiciju i stare

običaje koji se uglavnom tiču obilježavanja praznika, a u džamiju ide samo na tevhide i mevlude, ne na molitvu (namaz).

Navodi da je s mužem imala jako dobar odnos, da joj nije zabranjivao ništa, on je radio i zarađivao, ona se brinula o kući. Smatra da svaka žena treba sama da odluči hoće li se pokriti ili neće, a njena odluka je ostala nepromijenjena, nikada nije željela nositi maramu. “Oblačila sam se moderno. Odbacila sam svu tradicionalnu nošnju sa sela i počela nositi odjeću kakva je priličila ženama u gradu. Svoju kćerku sam u svemu podržavala, dopuštala sam joj da sama donosi odluke o svom životu, jer sam smatrala da je tako ispravno.”

Hajrija (1959) je rođena u Sarajevu kao drugo dijete svojih roditelja koji su u Sarajevo došli iz malog sela kod Rudog 1955. godine. Prvo su živjeli u radničkim barakama, a nekoliko godina kasnije počeli su graditi kuću u Novom Sarajevu. Hajrija je imala vrlo strogog oca koji joj je sve ograničavao. Majka nije imala previše uticaja na njega, jer se i ona bojala, tako da je sve moralo biti kako on kaže. Na more je do svoje 18. godine otišla dvaput, i to u sklopu školske ekskurzije. Kaže da je bila veoma znatiželjna, da je željela izlaziti u grad i posjećivati kafiće, ali joj otac nije dozvoljavao. “Otac mi je nekada znao kupiti šminku, ali mi je zabranjivao da se šminkam. Potpuno nelogično. Nije mi dao da nosim kraće suknje, tako da sam uvijek u tašni nosila odjeću koju bih obukla na sebe u nekom haustoru čim bih izašla iz mahale. Kući sam morala biti u osam sati. Ako nije bilo kako on želi ili ako bih prekršila neko od njegovih pravila, zatvarao bi me u kuću i tukao. Napustila sam trgovačku školu i pobjegla od kuće. Nisam mogla trpiti takav život.” Uz pomoć prijatelja je vanredno završila srednju ugostiteljsku školu i počela da radi u kafanama. Radila je na više mjesta, a najduže je ostala u Tetovu u Makedoniji, gdje je radila u jednoj od lokalnih kafana. Sa 19 godina je rodila vanbračnog sina kojem je dala svoje prezime i kojeg je smjestila u Dom za nezbrinutu djecu Ljubica Ivezić u Sarajevu. Njen otac nikada nije želio da vidi njenog sina, smatrao je da je uništila ugled svoje porodice i prekinuo je kontakt s njom. Hajrija kaže da je sina posjećivala dok je bio u domu, svaki put kada bi dolazila u Sarajevo. Smatra da je njen život otišao u pogrešnom smjeru, za šta krivi svog oca. Ističe da je cijeli život puno radila i da nije imala vremena za posjete kinima, koncertima itd. Navodi da je odgoj ženske djece među doseljenicima sa sela bio jako konzervativan i patrijarhalan i da ni njena sestra nije puno bolje prošla od nje. “I ona je željela pobjeći. Udala se iz trećeg razreda srednje škole, mislila je da će je to osloboditi kontrole strogog oca, međutim, nikada nije imala sretan brak.” Muška djeca su bila puno slobodnija, za njih su važila drugačija pravila. Kaže da sada jako teško živi, jer je morala ići u prijevremenu invalidsku penziju i da joj je život jako težak, te da jedva ima novca za osnovne životne namirnice. Otac joj je umro 1991. godine i kaže da su se pomirili neposredno prije njegove smrti. Iz Makedonije se vratila u BiH početkom 2000-ih i živjela je sa majkom koja je umrla prije dvije godine, a sada živi sama. Navodi da nije bila religiozna, ali da se u posljednjih nekoliko godina više zanima za religiju, dok je uvijek obilježavala praznike, koliko je to bila u mogućnosti.

Amra (1983) magistrica je rodnih studija. Prethodno je završila studij komparativne književnosti na Filozofskom fakultetu u Sarajevu. Nana joj je u Sarajevo doselila 1957. godine kada se udala za njenog djeda, a majka joj je rođena u Sarajevu. Najviše je

interesuje alternativna umjetnost i alternativni festivali, kada je bila mlađa, često je posjećivala muzeje i pozorišta, što i sada radi kada ima vremena, jer je zaposlena i ima kćerku. Roditelji su insistirali na tome da se ona i sestra što više obrazuju, nekada su čak i vršili pritisak na njih da im to treba biti glavni prioritet, na čemu im je veoma zahvalna jer smatra da obrazovanje pomaže ženi da izgradi svoje stavove, ali i finansijsku nezavisnost, koja je puno bitnija od braka i bračnih obaveza. Amra je majka jednogodišnje djevojčice koju je dobila sa svojim partnerom za kojega se nikada nije željela udati, jer ne robuje tradicionalnim obrascima ponašanja. Za sebe kaže da nije religiozna, iako nekada popusti pod pritiskom porodice, pa ode s mamom u džamiju. Kao magistrica rodni studija posebno je zainteresovana za obrazovanje ženske djece, načine iznalaženja izlazaka iz tradicionalnih stereotipa koji i dalje sputavaju djevojčice u njihovom životu, iako treba imati sva prava koja imaju i muškarci. Muškarci su privilegovani u odnosu na žene te bi i njih trebalo uključiti u procese razbijanja nametnutih predrasuda i stereotipa koji ponižavaju žene. “Ja smatram da svaka žena ima pravo da odluči šta da radi sa svojim tijelom, šta da oblači i kako da se ponaša. Ukoliko je pokrivanje žene njena vlastita odluka, a ne nametnuto od strane porodice, okoline ili bilo koga drugog, onda ja u potpunosti podržavam njihovu odluku. S druge strane, vidim da u BiH postoji puno islamofobije, te otpora prema pokrivenim ženama i tu definitivno govorim o cijeloj teritoriji BiH, ne dijelovima. Mislim (ali nisam sigurna) da žene koje odluče da se pokrivaju mogu da učestvuju u javnom životu i posjećuju javne prostore, ali se moraju svakodnevno suočavati sa predrasudama, jednako kao i sve druge žene koje odluče da će biti drugačije od norme, npr. tetovirane, queer žene i sl.”

Safija (1985) je djevojka čiji su nana i djed došli u predgrađe Sarajeva početkom 60-ih godina. Po zanimanju je magistrica iz oblasti ekonomije, a zaposlena je kao marketing menadžerica. Potiče iz religiozne porodice, a i sama je religiozna i poštuje većinu islamskih pravila. U toku odrastanja i pohađanja srednje škole imala je ograničen izlazak do 22 sata, što pripisuje i činjenici da se u muslimanskim porodicama ženska djeca strožije odgajaju, ali i životu u predgrađu koje nije bilo dobro uvezano sa gradskom zonom, što je zabrinjavalo njene roditelje. Roditelji joj nisu zabranjivali da posjećuje urbana mjesta, osim onih mjesta koja su u gradu neopravdano bila na lošem glasu, da posjećuje kulturne institucije. Magistarski studij je završila u Grčkoj, a slobodno vrijeme provodi tako što putuje, izlazi, gleda filmove, čita, posjećuje različite promocije, izložbe, festivale, u posjeti roditeljima i stalnim edukacijama. Safija je vrlo uspješna mlada žena, živi sama u stanu koji je sama kupila, uključena je u nekoliko inicijativa vezanih za inovacije nauke i kulturu, obilazi brojna dešavanja u gradu, prati političku i kulturnu scenu. Kaže da ne voli boraviti u kući i da je kućni poslovi ne zanimaju. Nikada nije voljela kuhati i najčešće jede vani. “Pošto radim u firmi koja nema neka ograničenja kada je odijevanje u pitanju, oblačim se u spektru od kreativno do poslovno i imam neku granice čisto zbog pozicije koju imam u firmi. U privatnom životu jedini kriterij mi je da ne izgledam vulgarno i neukusno. Kad posjećujem rodbinu, oblačim se malo konzervativnije nego inače, jer moja mama insistira da ih ispoštujem, a nije da nisu pričali nekad o mom oblačenju.”

Safija navodi da voli posjećivati sve vjerske objekte, a u džamiju ide nekoliko puta godišnje, uglavnom kada neko umre, jer smatra da je bitno na taj način pokazati podršku porodici umrlog.

Smatra da je obrazovanje žene najbolja investicija, u čemu su je podržavali roditelji, na čemu im je beskrajno zahvalna. Obrazovanje žena je posebno bitno u patrijarhalnom društvu kakvo je bosanskohercegovačko, jer na taj način žena sebi obezbjeđuje finansijsku nezavisnost.

Navodi da je tradicionalni brak u kojem su jasno podijeljene muške i ženske uloge nikada nije privlačio, da čak i u njenoj porodici nije bilo jasno preciziranih podjela ko šta radi i da je roditelji nikada nisu tjeroali da obavlja kućanske poslove jer je žensko.

O pokrivanju žena u islamu navodi: “Mislim da u našem društvu pokrivanje ne onemogućava ženu da sudjeluje u javnom životu, ali da često sebi žene same postavte to ograničenje, da bi ispoštovale tu neku svoju zamišljenu ulogu i tradiciju, ili su u takvim odnosima i porodičnom okruženju da nije poželjno od njih da budu prisutne u javnom prostoru osim u smislu podržavanja i promoviranja tradicionalnih i konzervativnih vrijednosti i uloga.”

Interpretacija rezultata istraživanja

U ovom dijelu ću pokušati dati kraću interpretaciju intervjua koje sam obavila sa muslimanskim ženama tri različite generacije i izvući zaključke. Pokušat ću izdvojiti neke od bitnih karakteristika koje su se ponovile kod svake grupe žena, ali se i osvrnuti na određena odstupanja u odgovorima ispitanica.

Prvu generaciju ispitanica činile su žene rođene između 1932. i 1943. godine. Sve se sjećaju majki koje su nosile zar i feredžu, neke od njih su bile već odrasle djevojčice i značajan dio života su provele na selu.

Žene iz ove grupe:

- poštuju tradiciju i zastupaju stav da se muške i ženske uloge u društvu razlikuju; ovakav stav je vjerovatno posljedica vlastitog iskustva, jer su sve ispitanice bile domaćice, vrijeme su provodile odgajajući djecu i brinule su za domaćinstvo, dok su muškarci bili zaduženi da finansijski opskrbe porodicu;
- religiozne su, religija im je veoma bitan dio života, iako se kroz intervjue vidjelo, a što su neke od njih i naglasile (Fatima i Razija), da su vjersku naobrazbu sticale u seoskim mektebima, u kojima su predavali priučeni sveštenici. To ukazuje na to da je za ove žene religija naučena forma, koju su na njih prenosile hodže i roditelji, i da je to nešto što se mora obavljati, što je dužnost. Ove žene su lišene religijske duhovnosti, nijedna od njih nikada nije pročitala Kur'an na maternjem jeziku, a religiju uglavnom svode na ono što su čule od roditelja, ili ono što je sveštenik pričao, smatrajući i jedne i druge apsolutnim vjerskim autoritetima.
- postoji razlika u nošnji ovih žena, iako su sve izbjegavale da nose kraće suknje, majice bez rukava ili sa dubljim dekolteima. Žene koje su isticale da su se oblačile moderno, pojasnile su mi da su nosile haljine i kostime, pristojnih dužina,

što je u odnosu na odjeću koje su nosile njihove majke i ostale žene na selu potpuno drugačiji stil. Njihove majke su obuvale kaljače i opanke, dok su one nosile cipele i čizme. Jedinu iznimku čini Razija, koja se oblači gotovo identično kao i njena majka, što je i sama navela, i jedina nosi maramu na glavi;

- nijedna od žena nije posjetila neki drugi grad, izletišta, ili bilo koji drugi gradski prostor prije udaje. Sve osim Razije su navele da su posjećivale određene gradske prostore, išle na ljetovanja ili u inostranstvo, ali u pratnji svojih muževa ili drugih ženskih članova porodice. To pokazuje da su bile pod nadzorom svojih konzervativnih roditelja koji im nisu dopuštali da napuštaju kuću i selo, a da je za mnoge udaja značila bijeg od takvog života. Jedini izuzetak je Ševala, koja je navela da je nekoliko puta otišla u kino, dok je pohađala krojački kurs, ali da je uvijek bila sa nekom od kolegica sa kursa sa kojima je i išla na ove časove, a ne sama;
- tri žene su upoznale svoje muževe na teferičima. Teferiči su bili nešto nalik seoskim slavljinama, a u biti su služili za upoznavanje muškaraca i žena i dogovaranje brakova. Žene navode da su svoje muževe prije udaje jedva vidjele dva ili tri puta, a glavnu odluku o braku nisu donosile one, već njihovi roditelji. Bitno je bilo raspitati se o porodici momka ili djevojke, saznati koliko su imućni, imaju li puno djece, koliko imaju zemlje, imaju li nekih nasljednih bolesti u porodici itd. Ševala je svog muža upoznala u Sarajevu, tačnije upoznali su je s njim kao s njenim potencijalnim mužem, mada ona nije pristala na brak. Umjesto nje su odlučili njeni roditelji i ona se, kako je rekla, tu ništa nije pitala;
- sve žene, iako su neke od njih bile liberalnijih shvatanja u odnosu na njihove majke, nastojale su prenijeti na svoju djecu, naročito žensku, neke od tradicionalnih obrazaca ponašanja, npr. žene su obavezno morale kuhati za Bajram, čega su muškarci bili pošteđeni, smatrale su da su kućanski poslovi i poslovi u kuhinji isključivo ženski, da žena mora biti popustljivija u odnosu na muškarce itd.;
- ova generacija žena je izrazito neobrazovana; jedna je završila tečaj opismenjavanja, druga osnovnu školu i kurs, treća pola osnovne škole, dok je četvrta potpuno nepismena.

Žene iz druge skupine ispitanica rođene su između 1958. i 1970. godine. Sve osim Emine su rođene u Sarajevu.

Karakteristično za ovu skupinu ispitanica je:

- nisu religiozne kao što su bile njihove majke, više poštuju tradiciju, dok se nijedna nije izjasnila da je praktikantica na način kakva je bila njena majka;
- na većinu ovih žena majke su imale veliki uticaj, s njima su provodile puno više vremena nego sa očevima koji su bili zaposleni;
- dvije ispitanice su naglasile da su imale veoma stroge očeve koji su im ograničavali kretanje uspostavljajući rigorozna pravila koja nisu važila i za njihovu braću;
- majke se nisu usuđivale suprotstaviti strogim očevima, jer su finansijski zavisile od njih;

- neke od žena su navele da su se u to vrijeme udavale puno mlađe nego što se žene sad udaju, jer su mislile da će udajom dobiti veću slobodu kretanja nego što su imale u svojim konzervativnim porodicama;
- sve žene su završile srednju školu, osim Emine, sve su zaposlene ili su bile zaposlene pa otišle u penziju, dok nijedna od njihovih majki nije radila;
- uahvaljujući obrazovnom sistemu posjećivale su brojne kulturno-umjetničke institucije, išle u druge gradove, posjećivale spomen-obilježja itd., tačnije mjesta na koja ih njihovi roditelji koji su bili neobrazovani nikada ne bi odveli;
- gradski život je promijenio i muško-ženske odnose, pa djevojke više nisu upoznavale buduće muževe na način kao njihove majke, mada su i one istaknule da su željele dobiti podršku i odobrenje roditelja da stupe u brak sa izabranim muškarcem;
- odjevni predmeti koje nose se razlikuju od onih koje su nosile njihove majke, imale su slobodniji stil oblačenja i ponašanja i šminkale su se;
- sve žene iz ove generacije imaju izrazito negativan stav o pokrivanju žena, smatrajući to vrstom tereta za ženu, što je posljedica obrazovanja koje su imale u socijalističkom sistemu, ali i želje za jednostavnijim životom, jer smatraju da nošenje marame donosi i brojna opterećenja i prepreke.

Treća generacija žena rođena je između 1982. i 1985. godine i socijalističkog perioda se vrlo malo sjećaju. Odrastale su u postratnom periodu koji je nametnuo nove društvene vrijednosti potpuno oprečne onim vrijednostima o kojima su njihove majke učile u školama. Nakon prvih demokratskih izbora održanih 1990. godine, vjerske institucije su ponovo postale bitan faktor u društvenom i političkom životu, čime je otpočeo proces povratka na tradicionalne norme ponašanja, što se, naravno, najviše ticalo žena. U školama se počela učiti vjeronauka, prvo kao neobavezan, a poslije kao izborni predmet.

Žene iz treće generacije su:

- djelomično religiozne, poštuju dio tradicije, najčešće dio koji se odnosi na proslave praznika;
- sve su veoma obrazovane, finansijski nezavisne i smatraju da je obrazovanje neophodno za svaku ženu;
- smatraju da žene moraju biti ravnopravne sa muškarcima i da imaju ista prava kao i muškarci, bez obzira na to žive li na selu ili u gradu;
- ne smatraju da je brak ženin prioritet, već obrazovanje navode kao primarni cilj svake žene;
- smatraju da mogu nositi odjeću koja im se sviđa i da na taj način ne ugrožavaju svoju religiju;
- sve su veoma društveno aktivne, imaju brojna interesovanja kojima se bave u slobodno vrijeme;
- redovno posjećuju različite umjetničke, muzičke i filmske festivale, odlaze u muzeje, galerije, posjećuju brojne manifestacije, izletišta, kafiće i restorane;
- nijedna od njih nije pokrivena, a sve se slažu da je pokrivanje žena pitanje o kojem ne odlučuju muškarci ili drugi članovi porodice, već je riječ o vlastitom pravu na izbor koji žena treba sama da donese.

Rezultati ovog mini istraživanja ne mogu dati cjelokupan prikaz muslimanskog ženskog pitanja kroz tri različite generacije žena, ali je iz dobivenih nalaza evidentno da su se životi muslimanskih žena u značajnoj mjeri promijenili kroz tri različite generacije, te da religija i/ili tradicija i dalje jesu bitni faktori u njihovim životima, ali da im nijedno od tog dvoga ne utiče na život na način kako je uticalo ženama rođenim u prvoj polovini 20. vijeka. Proces emancipacije žena koji je započeo nakon Drugog svjetskog rata nastavio se i nakon promjene političkog sistema, te uprkos nastojanjima vjerskih institucija da ženama uskrate zaslužena i izborna prava na društveni život, to više nije moguće primjeniti na cjelokupno muslimansko stanovništvo kao što je ranije bio slučaj.

Naglasit ću i da u Sarajevu svakodnevno srećem veliki broj pokrivenih žena, međutim, i tu treba navesti da je pokrivena žena nemoguće posmatrati kao neku homogenu masu i da su brojne predrasude koje dio stanovništva ima prema ženama sa hidžabom potpuno neutemeljene. Veliki broj ovih žena su visokoobrazovane, studirale su u inostranstvu, religiju tumače na način koji je potpuno drugačiji od tumačenja konzervativnog dijela uleme, a marama ih ne sputava u korištenju gradskih prostora i uživanju u brojnim gradskim sadržajima. Neke od njih sebe smatraju islamskim feministicama, zalažu se za punu ravnopravnost žena i muškaraca i nošenje hidžaba smatraju svojim vlastitim izborom.

Naravno da među pokrivenim ženama ima i mnoštvo onih koje nose hidžab zato što su to željeli članovi njihovih porodica ili muževi, koje smatraju da je ženi mjesto u kući i čiji se stavovi ne razlikuju puno od onih koje su imale njihove nane. Međutim, konzervativni stavovi se, nažalost, vrlo površno i često vežu za pokrivena žene, iako se izrazito konzervativni stavovi mogu pronaći i kod žena koje su zaposlene i imaju veoma slobodan stil oblačenja.

Literatura

- Božinović, N. (1996), *Žensko pitanje u Srbiji u XIX i XX veku*, Beograd: Devedesetčetvrti – Žene u crnom.
- Cifrić, I. (1987), "Industrijalizacija i ruralne sredine", *Sociologija sela* 25(95/98), 37-44.
- Dobrovojević, I. (2011), "Od ruralnog ka urbanom. Modernizacija Republike Bosne i Hercegovine u FNRJ 1945–1955.", u: Kamberović, H. (ur.) *Identitet Bosne i Hercegovine kroz historiju, zbornik radova, vol. 2*, Sarajevo: Institut za istoriju, 7-26.
- Doknić, B. (2013), *Kulturna politika Jugoslavije 1946–1963*, Beograd: Službeni glasnik.
- Jahić, A. (2017), *Muslimansko žensko pitanje u Bosni i Hercegovini (1908–1950)*, Zagreb: Bošnjačka nacionalna zajednica za Grad Zagreb i Zagrebačku županiju.
- Kamberović, H. (2000) *Prema modernom društvu: Bosna i Hercegovina od 1945. do 1953.*, Tešanj: Centar za kulturu i obrazovanje Tešanj.
- Karčić, F. (2013), Primjena Zakona o zabrani nošenja zara i feredže, *Novi Muallim*. br. 56, 50-55.
- Karić, E. (2008), *Mehmed Džemaludin Čaušević*, Sarajevo: Dobra knjiga.
- Karić, N., Demirović, M. (2002), *Reis Džemaludin Čaušević: Prosvetitelj i reformator 2*, Sarajevo: Ljiljan.
- Papić, M. (1972), *Školstvo u BiH u vrijeme austrougarske okupacije*, Sarajevo: Veselin Masleša.
- Šeta, Đ. (2011) *Zašto marama? Bosanskohercegovačke muslimanke o životu i radu pod maramom*, Sarajevo: Centar za napredne studije.

- Sulejmanpašić, Dž. (1918), *Jedan prilog riješenju našeg muslimanskog ženskog pitanja*, Sarajevo: Štamparija D.&A. Kajon.
- Vučinić Nešković, V. (2013), *Metodologija terenskog istraživanja u antropologiji: Od normativnog do iskustvenog*, Beograd: Srpski genealoški centar, Odeljenje za antropologiju Filozofskog fakulteta
- Vujović, S. (2005), "O jugoslovenskoj urbanoj sociologiji", u: Vujović, S., Petrović, M. (ur.) *Urbana sociologija*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 395-428.

Muslim woman in urban space: between tradition, emancipation and retraditionalization

Summary

The aim of this research is to point out the changes that occurred in the behaviour patterns of Muslim women through three different generations. Although the research included 12 women and the results cannot be completely relevant, an effort was made to investigate the extent to which the processes of industrialization, urbanization and emancipation reflected on the lives of Muslim women in Sarajevo. Women who came to Sarajevo as adults, women who moved to Sarajevo as children, and women who were born in Sarajevo but whose grandmothers (and mothers) were born in the countryside, participated in the research. The results showed that each of the three interviewed groups has its own common characteristics. The insight into their attitude towards religion, tradition, the role of women in the private sphere and the place of women in society is particularly significant. In order to make the position of Muslim women and the changes that have occurred clearer to readers, the paper also presents a brief insight into the Muslim women's issue in the 20th and 21st centuries.

Key words: industrialisation, tradition, position of women, emancipation of women, religion, urban space, retraditionalization

Зорана Гуја

С друге стране терена – Јелена Допуђа као казивачица

Јелена Допуђа је у свијету фолклористике позната као прва босанскохерцеговачка етнокореолошкиња, изврсни познавалац играчке традиције и праксе Босне и Херцеговине. Поред етнокореолошког рада, како у Институту за проучавање фолклора, на конгресима Савеза удружења фолклориста Југославије, тако и у фолклорном аматеризму, Допуђин допринос на пољу вокалне традиције је готово непознат. Допуђа је изузетно познавала и народну музичку традицију кроз вокалне облике који су, на основу њеног пјевања / казивања, записани и остали на папиру. На тај начин се нашла с друге стране терена и иза себе оставила велики број напјева првенствено Сарајевско-романијског краја, одакле и потиче, али и шире. Циљ овога рада се првенствено односи на приказ и анализу наведених напјева, односно казивања, обављених кроз архивско истраживање, њихову контекстуализацију и сагледавање музичких карактеристика пјесама.

Кључне ријечи: Јелена Допуђа, теренско истраживање, музичко-фолклорна грађа, вокална традиција, Сарајевско-романијска регија, Босна и Херцеговина

Увод

Почетак XX вијека на пољу народне умјетности у Босни и Херцеговини представљао је први талас рада и дјеловања првих домаћих истраживача који су поставили добре темеље компаративној музикологији, односно етномузикологији, што је касније резултирало и институционалним развојем и ширењем поља дјеловања, укључујући и систематска истраживања. Једна од тих личности била је Јелена Допуђа, прва босанскохерцеговачка етнокореолошкиња, која је дала велики допринос сакупљању, истраживању и очувању традиционалних игара, плесова на тлу Босне и Херцеговине.

Рођена је 3. јуна 1904. године на Романији,¹ гдје проводи рано дјетињство и упознаје се са народном игром, пјесмом и свирком. Слушајући родитеље, баку и дједа и одрастајући у окружењу са живом традицијом, развила је љубав, схватање и разумијевање према народној умјетности, не слутећи да ће јој то заправо бити животни пут и позив у педесетим годинама живота. Школовала се у Сарајеву, гдје је завршила Учитељску школу 1922. године, након чега је предавала

¹ Детаљне биографске податке Јелене Допуђе написала је Мирослава Фулановић-Шошић у раду “Jelena Dopuđa – život i rad” који је објављен у часопису *Narodno stvaralaštvo Folklor* 1982. године.

у Зеници као учитељица у основној школи (1922–1927), затим у Женској гимназији и Учитељској школи у Сарајеву, гдје је предавала гимнастику, а од августа 1946. до јула 1949. била је референт за наставу физкултуре и просвјетни инструктор при Министарству просвјете Народне Републике Босне и Херцеговине. Као чланица Соколског друштва, Јелена Допуђа се интензивно бавила разним гранама физичке културе и завршила је више стручних течајева, а у свом раду је настојала да повезује елементе плесне народне умјетности са тјелесним образовањем (Fulanović-Šošić 1982: 1-2).



Сл. 1. Јелена Допуђа
(Фолклор 1982)

Двије године након оснивања Института за проучавање фолклора, дакле 1947. године, оснивач и тадашњи директор Института Цвјетко Рихтман² (1902–1989) позива Допуђу за сарадницу и укључује је у рад, гдје је и остала све до пензионисања 1956. године. Јелена Допуђа у Институту започиње систематска прикупљања народних игара, плесова Босне и Херцеговине и од тада креће њена широка дјелатност, која је укључивала објављивање стручних публикација, излагања на конгресима фолклориста Југославије, бројна предавања, школе фолклора итд.

Једно од најзначајнијих Допуђиних постигнућа по питању народних игара, плесова (поред рада на терену и обимног броја забиљежених игара, плесова) јесте рјешавање проблема кинетографије, тј. разврставања система записа

² Цвјетко Рихтман је дјеловао као етномузиколог, композитор и организатор музичког живота у Сарајеву након II свјетског рата. По завршетку школовања долази у Сарајево, гдје ради као професор музике у Мјешовитој учитељској школи и као хоровођа Српског пјевачког друштва “Слога”, Муслиманског пјевачког друштва “Гајрет” и Радничког пјевачког друштва “Пролетер”. Оснивач је и покретач Државне музичке школе (1945), Балета (1945), Опере (1946), Института за проучавање фолклора (1947) и Музичке академије у Сарајеву (1955). Прве четири године од оснивања Академије обављао је дужност ректора, а све до пензионисања 1974. радио је као редовни професор на Одсеку за музикологију и етномузикологију Музичке академије у Сарајеву. Био је први предсједник Удружења музичких фолклориста Југославије (1951) и један од оснивача Савеза удружења фолклориста Југославије. Такође, био је члан International Council for Traditional Music, Научног друштва Босне и Херцеговине, које је 1966. године прерасло у Академију наука и умјетности Босне и Херцеговине (Čavlović 2011: 168-170). Своју етномузиколошку дјелатност започиње одмах по доласку у Сарајево, када обавља мелографисање и биљежи податке о вокалној традицији Босне и Херцеговине, када је са сарадницама Јеленом Допуђом и Љубом Симић започео прва институционална систематска истраживања обављена на подручју Романије и Гласинца 1947. године. Различита истраживања Рихтмана и његових колега одржавала су се у оквиру Института за проучавање фолклора, а касније и на Музичкој академији у Сарајеву на Одсеку за музикологију. У фокусу њихових истраживања било је прикупљање облика старијег и новијег сеоског пјевања, дескрипција, анализа и класификација грађе, док су каснија истраживања обухватила и градско пјевање, вокално-инструменталне облике, народне игре и инструменте (Talam, Karača Beljak 2008: 8-9).

тјелесних покрета, као и система разврставања народних игара (плесова) из Босне и Херцеговине по облицима. Такође, велики допринос је остварила и на пољу дјечијег фолклора и раду са аматерским културно-умјетничким друштвима, као и на свим југословенским смотрима фолклора при којима је радила као кореограф, члан жирија, организатор или члан одбора (Guja 2017: 32-33). У осамдесет трећој години живота, након дуже болести, Јелена Допуђа се упокојила и сахрањена је на градском гробљу Баре у Сарајеву 29. маја 1987. године (Rakočević 2014: 21).



Сл. 2. Чланови Института за проучавање фолклора на терену. Горњи ред: Милица Обрадовић, Љуба Симић, Цвјетко Рихтман, Абдулах Шкаљић, Јелена Допуђа, сједе Зорица Јањић и Влајко Палавестра, 1955. године (ФАЗМ Инв. бр. 97/4)

С друге стране терена – Јелена Допуђа као казивачица

Допуђин допринос на пољу етнокореологије је заиста велики,³ али оно што је мање познато широј јавности, па и у стручним круговима, јесте да је она познавала и (ре)интерпретирала вокалне облике из народне музичке традиције краја из којег потиче (Сарајевско-романијске регије), а и шире. На тај начин се нашла с друге стране терена, при чему је имала улогу не као етнограф, већ као казивачица, што је

³ Забиљежила је око 2598 народних игара са потребним подацима (архив Земаљског музеја у Сарајеву), док се у рукописној збирци налази око 912 игара (Fulanović-Šošić 1982: 3). Међутим, поменута рукописна оставштина се данас налази у приватној архиви етномузикологиње Селене Ракочевић, која је објавила преглед Допуђине грађе у раду “Рукописна оставштина етнокореолога и кореографа Јелене Допуђе” из 2014. године.

било ријетко у пракси и може се третирали као (ауто)биографско позиционирање. Такође, захваљујући природи свога посла и раду са људима, претпоставља се да је стекла висок ниво повјерења и блискости између ње као истраживача и казивача, што јој је омогућило да чује вокалне облике и у неформалним ситуацијама, далеко од ока/уха тадашње технологије начина снимања и биљежења. Успјела је да продре у срж народне умјетности и да на тај начин кроз испитивања постане истовремени инсајдер (истраживач изнутра) и аутсајдер (истраживач извана) у сопственој традицији и истраживањима, при чему се такво учествовање истраживача као предмета истраживања (Другог) кроз суочавање претпоставки, тврдњи, увјерења и “објекта” истраживања испитаника може протумачити и као допринос и мање погрешна интерпретација самог предмета истраживања (Harding 1987: 9). Такође, њена креативност и добро познавање вокалне традиције и закона изградње народних музичких (вокалних) облика резултирали су и стварањем појединих (дјечијих) пјесама насталих у духу фолклора.⁴ Оваква Допуђина дјелатност исказана кроз (ре)интерпретацију различитих традиционалних пјесама и стилова пјевања је од великог значаја и важно ју је представити из разлога што на основу забиљежених напјева можемо направити њихову анализу и посматрати их са различитих аспеката. Неки од начина анализе поменути грађе су представљање музичких карактеристика пјесама, контекст њиховог учења, односно усвајања, извођења и записивања пјевања, врста и облика, али и могућност за компаративна и даља истраживања, што свакако даје додатну вриједност за проучавање оваквих вокалних облика. Такође, постоји још много начина приступа поменутој теми, али они свакако превазилазе оквире овога рада и његов примарни циљ.

С обзиром на то да је одрасла уз традиционалну музику и игру које су јој ушле у крв, Допуђа је била и казивачица Цвјетку Рихтману и Мустафи Мулалићу⁵

⁴ Како у претходно поменутом раду наводи Ракочевићева, у Допуђиној рукописној оставштини под нумерацијом РА4ЈД 15 налазе се нотни записи, односно преписи плесних мелодија саме Допуђе и других аутора, те свеска под називом “Музички епilog за приручник *Ritmичке igre kao osnov estetske kulture pokreta*” са 70 једноставних једногласних мелодија, међу којима су неки записи традиционалних плесова, као и пјесмице чији је текст и мелодију “саставила” сама Јелена Допуђа.

⁵ Мустафа Мулалић, сликар, музичар, новинар, политичар, филантроп и етнограф – само су неке од дјелатности од којих ниједна није у потпуности постала његов животни пут. Истакао се сакупљањем народних пјесама и обичаја, легенди, прича и гастрономских специфичности свога краја, затим је креирао фото-монографије градова у Босни и Херцеговини и написао текстове о угледним људима и догађајима. Своје различите таленте је покушао што је више могуће спојити у једно те је, нпр., диригујући тамбурашким оркестром, хоровима (док је био капелмајстор у Соколском друштву), такође компоновао, сакупљао и хармонизовао различите музичке облике попут рапсодија писаних на народне музичке мотиве, чије је партитуре украшавао калиграфски. Међу Мулалићевим писаним радовима истичу се књиге попут “Југословенска народна пјесма и свирка”, фото-монографије Високог, Вишеграда и Фоче, “Шифранто” писмо опште писмености, “Хроника Другог свјетског рата из аспекта мојих доживљаја и расуђивања”, “Епика Босанске Крајине” итд. Оно што је познато јесте да је радио и као вањски сарадник Института за проучавање фолклора 1950. и 1951. године. Међутим, за разлику од других музејских запосленика, о његовом ангажману и кадровском картону у Институту нема никаквих података. Та чињеница наводи на размишљање да је Мулалићев ангажман био привремен и вјероватно прешутан. Мулалић није нигдје споменут у публикацијама објављеним поводом 75. и 100. годишњице Земаљског музеја Босне и Херцеговине те се стога може претпоставити (осим чињенице да је, како је наведено, био запослен као вањски

(1896–1983), који су на основу њеног пјевања записали различите напјеве и пјесме. Највећи број записа се налази у Земаљском музеју Босне и Херцеговине у Сарајеву, тачније у Фолклорном архиву Одјелења за етнологију, одсјек Духовна култура, затим у легату Цвјетка Рихтмана, тј. Институту за музикологију Музичке академије Универзитета у Сарајеву, те у неколико засебних издања зборника сватовских и дјечијих пјесама Босне и Херцеговине. Записивачи Допуђиних изведби биле су њене (радне) колеге, што нам с једне стране говори о томе да су истраживања обављали стручњаци на академском нивоу и да осим њих није било (познатих) других особа које су (на тај начин) биљежиле народну музичку традицију, а с друге стране добијамо слику о природи и методологији етномузиколошког теренског истраживања у Босни и Херцеговини педесетих година прошлог вијека. Теренска истраживања су тада подразумијевала прикупљање грађе и њену обраду, односно “биљежење народног пјевања и свирке да би се добио што поузданији преглед стања музичке праксе радног народа Босне и Херцеговине” (Rihtman 1951: 7). Резултати обављених теренских истраживања публиковани су у облику писаних радова у различитим и тада релевантним издањима, а њихова основа сврха била је приказивање саме грађе и формалне музичке структуре, при чему се није обраћала посебна пажња на улогу и функцију музике у животу човјека. Такође, народна музика се проучавала у претежно сеоским срединама које су важиле као “аутентичне”, “статичне”, “хомогене”, “традиционалне” и/или “недирнуте”, док су облици градске праксе били неистражени (Talam, Karaša Beljak 2008: 8-9).

Као што је већ поменуто, записи пјесама су настали из пера Рихтмана и Мулалића година 1946, 1949, 1950. и 1951, а најмногобројнији су из 1950. године и садрже све потребне податке везане за пјесме. Анализом напјева може се утврдити да налазимо готово све врсте вокалне традиционалне музике⁶ које припадају народној музичкој традицији Босне и Херцеговине. Подјела је направљена према функцији пјесама или према ситуацији за коју се везују, а у Допуђином репертоару најзаступљеније су дјечије, колске, љубавне, пјесме НОБ-а, обредно-обичајне (сватовске) и приповиједне пјесме, а посебну групу чине игре, градске и остале пјесме.

Дјечије пјесме, као и све остале врсте, имају одређену функцију, а оне подразумијевају прве пјесме које се пјевају дјечи и прве пјесме које дјеца уче да пјевају. У тај изразито богати фолклорни дио убрајамо успаванке, тепање и цупкање као вид забаве, затим пјесме прве поуке и шале, пјесме првих игара са бројалицама, као и напјеве које су дјеца вјероватно научила преко забавишта и школа (Rihtman 1974: 17). Према Допуђином казивању / пјевању, из ове групе изведене су и записане све подврсте пјесама изузев успаванки, а неке од најпознатијих пјесмица, чији континуитет можемо пратити до данас, су “Водим бабу на пазар”, “Дудуле, дудуле”, “Цакли, цакли, цаклило”, “Дошо Петар календар”, “Вишњилица род родила”, “Иди

сарадник Института) да је био на неки начин удаљен из јавног живота, имајући у виду његову политичку припадност током II свјетског рата (Gušić, Gašić 2018: 125-128).

⁶ Дјечије пјесме, обредно-обичајне (сватовске, божићне, коледарске, чароичарске, славске, додолске, тужбалице), пјесме о раду и уз рад (чобанске, на заједничком раду – моби, жетелачке, влачиљске, прелске, печалбарске, пјесме изградње), колске, шаљиве, затим пјесме НОБ-а, љубавне и приповиједне (Rihtman 1974: 12).

кући обуци се” и сл. Такође, значајан дио представљају пјесмице са играма, као и мимичке игре попут “Скаче врабац у колу”, “Полетјела мала ластва”, “Дјевојчица платно б’јели овако”, “Паун пасе, трава расте”, “О, Јово, Јово, заплет коло, Јово”, затим “Берем, берем грожђе”, “Ја посијаж лан баш на Ивандан”, “Како ми се мак сије”, “Ћоро, ћоро, слушај сада” – игра “Ћоре” и “Ћоро, ћоро...”, “Сије баба мливо”, “Иде мачак поред тебе” итд.



Пр. 1. “Дудуле, дудуле” (Rihtman 1974)

Колске пјесме подразумијевају све пјесме које се пјевају у колу, односно уз њихову пјесму се игра коло. Најчешће су то ходавке или колање са бирањем, тзв. бирачка кола или натпјевавање, од којих се извајају “Ил’ вас је пуно, ил’ вас је мало” – игра ходавка с бирањем, “Хладино наша”, “Бирај, Маро, кога ћеш”, “Мајка Росу ситно плетијаше” уз колање, затим популарна пјесма “Требевићу, висок теферичу”, “А ко нам је у колу?”, “Поведимо коло”, “Ој, ти Маро, шибљико” (изврнуто коло), “Игра коло на чекићу”, “Пошла Анка на прело” итд. У овој групи се посебно издваја познато козарачко коло са пјесмама “Шири ми се моје коло мало”, “Ој дјевојко, драга душо моја” и “На врх горе Деветака”.

INSTITUT ZA PROUČAVANJE FOLKLORA - SARAJEVO

Fsc. XXX : , red. br. 2490 fol.

Mjesto i vrijeme zps. : Сарајево, 26. априла 1950. Zps. : Дојетко Рихтман

Pjevač : Јелена Допућа из Сарајева
(Izvodio na instr.)

Бирај, Маро, кога ћеш

Пр. 2. “Бирај, Маро, кога ћеш” (ФАЗМ)

Поред нотних записа пјесама, већина колских пјесама које су забиљежене у Допућиним извођењу имају и анализу игре и Допућин запис помоћу дескриптивне методе, што свакако употпуњује цјелокупну слику о датој пјесми и игри и показује

додатни примјер њене дјелатности као везе између облика вокалне и играчке, плесне традиције.

Љубавне пјесме су једне од најзаступљенијих пјесама у народној музичкој традицији, а њихов садржај најчешће говори о љубави момка и дјевојке, родитеља и дјеце, браће и сестара, снахе и заове, снахе и дјевера итд., а најбројније су свакако оне које описују и изражавају љубав између момка и дјевојке (Гуја 2017: 70). Управо такве љубавне пјесме су биле главни дио Допуђиног извођења у којима се момак и дјевојка пореде са цвијећем (божур и ружа), воћем (јабуком), затим описују мјесто љубовања, ашиковања⁷ (јавор), шаљивог су карактера, имају метафоричка значења попут голуба и малина и/или се изводе у колу. Неке од њих су: “Цвати ружа и божур”, “Божур ја, божур ти”, “О, јаворе, јаворе”, “Ој јабуко, шаренико”, “Није мени по ногама зима”, “Ој, голубе, мој голубе”, “Скупиле се секе около”, “Крушка, јабука, грожђе”, “Јесам ли ти, еј, Јело”, “Савила се б’јела лоза винова” итд.



Пр. 3. “Ој јабуко, шаренико” (ФАЗМ)

Пјесме народноослободилачке борбе представљају слику једног времена са карактеристичним спојем мелопоетских особина народне пјесме и борбене тематике.⁸ Настале су и опстале јер су их преносили борци и улазиле су међу становништво, задржавајући и примајући особине и специфичности локалног фолклора, стварајући на тај начин сопствени стил партизанских пјесама. Неријетка је била појава да су управо пјесме из НОБ-а послужиле и као инспирација многим композиторима и диригентима, те су тако продужиле њихов вијек трајања.⁹ “Романијо, високога виса”,

⁷ Ашиковати, ашиковање (ар. ашик – љубавник, драган; момак који ашикује, заљубљени), водити љубавни разговор, удварање између момка и дјевојке (Škaljić 1966: 103).

⁸ “Борбена пјесма била је нераздвојни пратилац и саставни дио живота наших бораца у доба народне револуције, што се види из многих стихова у којима се слави и опјева друг Тито, руководство Партије, СКОЈ, неустрашивост и храброст народних хероја и појединих бораца, као и покрети и акције већих јединица и народних маса. Пјевало се у свакој прилици, нарочито послје успешног обављеног задатка. Пјесма је била лични доживљај оног борца који је пјесму створио, али исто тако и одраз расположења осталих другова који су окупљени и сврстани у веће и мање борбене јединице заједнички преживљавали све тегобе ратовања, туговања за изгубљеним друговима, али и радости у успјеху и побједи.” (Milošević 1961: 3)

⁹ “Мелодије које је наш народ певао за време прошлог ослободилачког рата нашле су, пре свега, одраза и у делима композитора који су и сами учествовали у борби. Као што су и у нашој историји (...) песме које су потекле у рату (...) деловале на стваралаштво наших композитора, тако су и песме из НОБ-а утицале на (...) [њихов рад]. Прелажењем, пак, са једног подручја на друго,

“Ој, горице, горо разлистана”, “Под Козаром гроб до гроба”, “Када војска преко Дрине крене”, само су неке од популарних пјесама из НОБ-а које су пјеване широм тадашње Југославије, а нашле су своје мјесто и у Допуђином извођењу.



Пр. 4. “Романијо, високога виса” (ФАЗМ)

Као што сам назив каже, обредно-обичајне пјесме су везане уз различите народне и црквене обичаје праћене пјесмом у које убрајамо божићне, коледарске, васкршње, чароичарске, славске, додолске пјесме, тужбалице итд. Свака од ових радњи, обреда и обичаја има специфичне облике, како у текстуалном тако и у мелодијском смислу, а најраспрострањеније су сватовске пјесме.

Свадба је, поред рођења и смрти, најзначајнији моменат у животу сваког човјека, те је у богатој народној музичкој традицији примјетан велики број управо сватовских пјесама. Такве пјесме су путоказ цијелом свадбеном церемонијалу са посебном улогом и узрочном повезницом, чија се улога препознаје из ријечи које се у одређеним условима, на одређеном мјесту, у одређено вријеме и уз одређене радње упућују пјесмом (Rihtman 1986: 7-9). Текстови сватовских пјесама су општепознати и широко распрострањени и често се сусрећу напјеви са истим текстом и различитим мелодијама, тј. особинама вокалне традиције одређенога краја, као што су “Редом по редом јасење”, “Повила се златна жица”, “Од мора ето сватова”, “Нашу Мару за Ивана дају”.



Пр. 5. “Редом по редом јасење” (Rihtman 1986)¹⁰

борбене песме су доживљавале модификације; у њима је долазило до мењања и укрштања фолклорних утицаја. (...) Истовремено, у обрнутом процесу, уметничка дела компонована у народном духу, примљена су у народу и асимилована до те мере да се могу сматрати народним.” (Пејовић 1961: 269)

¹⁰ У ФАЗМ-у се налази оригинални запис ове пјесме (XXX, 2462) са назнаком да је Допуђа “пјесму чула на Палама 1946. од мухацира из источне Босне”. Мухацир (ар. мухацир), избјеглица,

Приповиједне пјесме у народној музичкој традицији Босне и Херцеговине су заправо лирско-епске, односно лирско-наративне пјесме, које обухватају више врста наративних пјесама, а не само лирско-епске, те се због тога у литератури проналазе под називом приповиједне пјесме¹¹ (Simić 1962: 199-225). Поред њих, велику групу чине и епске пјесме које се могу изводити са инструменталном пратњом или без ње. Један од таквих примјера је и пјесма “Пошетала царица Милица” (“Царица Милица и Владета војвода”), записана према Допуђином пјевању са карактеристичним мелоритмичким обрасцима.

INSTITUT ZA PROUČAVANJE FOLKLORA - SARAJEVO

Fsc. XXX : , red. br. 2502 fol.

Mjesto i vrijeme zps.: Сарајево, 26 априла 1950 Zps.: Цвјетко Рихтман

Pjevač:
(izvodio na instr.) Јелена Допуђа из Сарајева

Пошетала царица Милица
(Царица Милица и Владета војвода)

По-се-та-ла ца-ри-ца Ми-ли-ца из-под гра-да би-г-ор-ка-
ви-ца с-р-п-ска де-во-ј-ка ле-ди-ца Ва-ло-
ва-и-ца је-па-ла-ца

Пр. 6. “Пошетала царица Милица” (ФАЗМ)

Посебну групу чине пјесме, односно мелодије игара које је Допуђа отпјевала, а то су “Не до гривне”, “Цакли, цакли, цаклило”, “Оштрљанка” (“Сарајевка”) и “Коленике” коло. Поред записане мелодије забиљежени су и подаци на/уз који инструмент се изводила игра (тамбура, хармоника, усна хармоника, двојнице итд.). Такође, анализом грађе пронађен је и један занимљив запис, тј. пјесма коју је Допуђа као дијете чула и запамтила, а ријеч је о пјесми “Цивту, цивту, цивдигиривту”, која заправо својим текстом имитира звук тамбуре.

емигрант, исељеник, досељеник (Škaljić 1966: 469).

¹¹ Уочљива је разлика у подјели пјесама у етномузикологији (с једне стране), која је вршена према функцији и начину извођења, за разлику од подјеле код теоретичара народне књижевности (с друге стране). Ако узмемо у обзир претходно наведену Рихтманову класификацију пјесама, приповиједне пјесме укључују епске и одређене лирско-епске пјесме, док искључује успаванке и обредно-обичајне пјесме које могу бити и наративног облика. С тим у вези, прихватљивији је назив лирско-наративни, јер на тај начин обухвата и дуже пјесме различитог садржаја (Talam 2017: 44).

INSTITUT ZA PROUČAVANJE FOLKLORA - SARAJEVO

Fsc. XXXII, red. br. 2605 fol.

Mjesto i vrijeme zps.: Sarajevo, 16. maja 1950. Zps.: C. R.

Pjevač: Jelena, Doprinos: kao djeteta izula od Dragice mi.
(Izvodio na instr.) Rimoni mi D. Vagošić

Цивту, цивту, цивдигиривту

Пр. 7. “Цивту, цивту, цивдигиривту” (ФАЗМ)

Већина записаних пјесама из Допуђиног репертоара припада сеоској традицији,¹² па налазимо свега неколико примјера градске праксе, попут “На Вратнику под орахом вода проврела”, “Маглица се пољем повијала”, “Ој, дјевојко, ћићо моја”, “Игра вито коло” (“Сарајчица”) и сл. Такве пјесме се од других, сеоских, разликују по монодијском концепту, својој мелопоетској, ритмичкој и интервалској структури, већем опсегу, тонским односима, украшавању, динамици итд.

INSTITUT ZA PROUČAVANJE FOLKLORA - SARAJEVO

Fsc. XXXV, red. br. 2917 fol.

Mjesto i vrijeme zps.: Сарајево, (Инст.) 10 јула 1950. Zps.: Муленић А Мустафа

Pjevač: Допуђа Јелена
(Izvodio na instr.)

НА ВРАТНИКУ, ПОД ОРАХОМ, ВОДА ПРОВРЕЛА

Пр. 8. “На Вратнику, под орахом вода проврела” (ФАЗМ)

¹² Народна (музичка) традиција Босне и Херцеговине представља подвојеност између сеоског (руралног) и градског (урбаног) и на тај начин постоји кроз облике вокалне, инструменталне, вокално-инструменталне и играчке праксе. Структура становништва Босне и Херцеговине укључује три конститутивна народа и мањинске групе, који су (из дијахронијске перспективе) на различите начине допринијели укупном стваралаштву Босне и Херцеговине. Такође, битно је нагласити да се код оваквих облика народне умјетности географске и политичке границе често не подударају са музичким, као ни са социјалним и временским, јер су код музичких од битног значаја крајолик, продукциони ниво, културно окружење, интерпретација, тонски односи, функција и естетика звучности који могу бити заједнички на ширем подручју, не само за једну локалну заједницу већ и шире (Karača Beljak 2019: 15, 55; 2014: 59-61, Lomax 1972: 143-144).

Под осталим пјесмама из записа пјевања Јелене Допуђе издваја се неколико пјесама које можемо класификовати као градске. Међутим, те пјесме је Допуђа чула “у друштву” и “у воћу од дјевојчица”, али њихову мелодију не сматра “босанском” (нпр. пјесма “Дјевојка је ружу брала па је заспала”) и свој став даље не објашњава, нити даје нека појашњења у напоменама због чега сматра да је то тако. Такође, ту спада пјесма “страног” поријекла из Словеније, Бледа “Лепа бела лилија”.

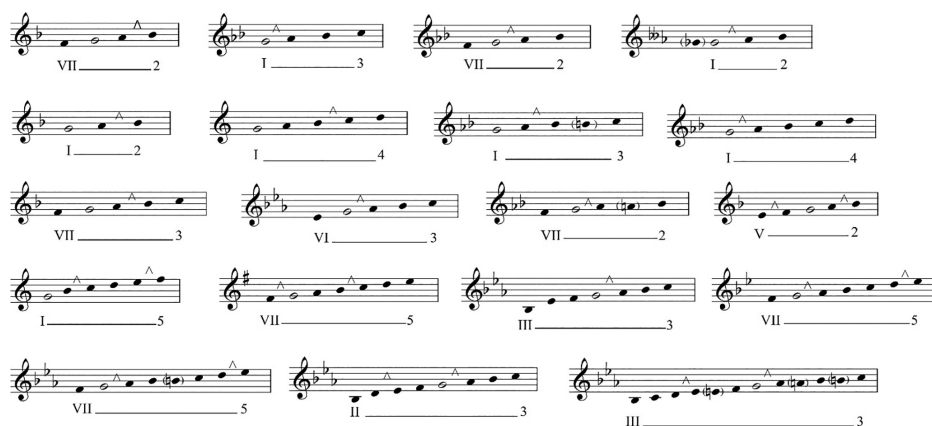
Увидом у грађу примјетно је да се у свим записима налазе потребни подаци на основу којих можемо добити неопходне информације о пјесмама, казивачу, времену и мјесту записа, ко је записао и направио нотни запис и сл. У овом случају, код пописа пјевача-казивача писало је пуно име и презиме (Јелена Допуђа), година рођења (1904) и мјесто рођења или становања / рада (“са Подроманије”, “са Романије”, “рођена на Романији”, “из Сарајева”, само “Сарајево” и сл.), затим гдје се налази напјев (Институт за проучавање фолклора Сарајево / Фолклорни архив Земаљског музеја), у којој фасцикли и под којим редним бројем итд. Према Алберту Лорду (Albert Lord, 1912–1991) и Милману Перију (Milman Parry, 1902–1935), пут до успјешног пјевача / свирача се састоји од три фазе: прва је слушање, друга извођење пјесме, а трећа фаза је креирање сопственог репертоара и даље усавршавање на различитим нивоима (Lord 1990: 51-61). У том смислу, Допуђин репертоар је био састављен од пјесама различитих врста и облика како средине у којој је рођена, одрасла и у којој је радила (Сарајевско-романијска регија), тако и од пјесама које је отпјевала по сјећању или чула од других казивача, дајући детаљне напомене од кога је чула одређени напјев, пјесму, када и гдје. Неки од њених извора биле су казивачице као што су: “мајка”, “Анка Н. из Рогатице”, “Драгица Милиновић из Доње Вогошће”, “Т. Лукић”, “чула у Требињу 12. 5. 1949. од Бошковић Данице рођ. Ђого у Храсном код Чапљине”, “Мара сељанка из Житомислића код Мостара прије 40 година”, “Фата Дувњанка 1943.”, “сељанке из Требиња” итд. Такође, ту су и неодређени казивачи попут “неке рогатичке сељанке”, “пјесму чула на Палама 1946. од мухацира из источне Босне”, “од Козарчанки (Приједор)”, “по сјећању из Илијаша”, “(као дијете) чула у Сарајеву”, “од фолклорне групе из Вишеграда на смотри”, “од ученица учитељске школе родом из Дувна, Ливна, прије 20 година”, “од дјеце основне школе прије 35 година”, “од омладинки (у Јабланици) из Костајнице (ср. Добој)”, “чула у Тузли”, “у Сарајеву” и сл. Такође, Допуђа је (ре)интепретира-ла пјесме које је чула “на Конгресу 1945.”, на течају “од васпитачица из околине Босанског Новог” и “у Сарајеву 1938. на течају васпитачица – демобилисаних бораца” (са напоменом да казивачице “уз двојнице покатакд запјевају”).

Оно што можемо утврдити јесте да се хтјело записати пјевање / казивање особе из народа, као што је Јелена Допуђа, и свих облика које је она познавала или имала у сјећању. Међутим, оно што се не може рећи и са сигурношћу утврдити јесте да ли је, како, гдје и у којој мјери Допуђа изводила претходно поменуте облике, тј. да ли их је користила у пракси са неком функцијом. Разлог томе јесте непостојање писаних нити било каквих других извора који нам могу поткријепити

те наводе. Такође, оно што треба нагласити јесте непостојање звучног снимка¹³ Допуђиног пјевања на основу чега је могуће уочити елементе стила које можда не можемо препознати на основу нотних записа, без обзира на то што су записи урађени и написани детаљно. Било да се ради о сеоској или градској пракси, већина записа припада једногласном, односно солистичком извођењу. Изузетак је неколико дјечијих примјера мимичких игри које подразумевају наступ солисте и групе (попут питања – одговора) или једне групе са једногласним, унисоним пјевањем, као и два полифона напјева у којима је други глас накнадно отпјевала сама Допуђа.¹⁴

Као и у другим нотним записима народне музичке праксе и Допуђини напјеви су транспоновани на заједнички завршни тон *ge1* (према финској методи). Предзнаци су назначени поред кључа (односно тонови који се стално сусрећу), затим су загради тонови који се појављују неколико пута (али не често да би били дио коначног, сталног тонског низа), док су љествични степени обиљежени редним арапским (степени изнад завршног тона) и римским (испод завршног тона) бројевима. Мелопоетски облици су назначени бројем, поретком малостихова (AB) и њихових чланака (a_1, a_2, b_2), припјев словом R (рефрен), а ријечи екскламативног типа празном заградом ().

У оквиру тонске анализе прикупљених и одабраних напјева може се утврдити да се напјеви крећу у различитим опсезима (мањим и већим) од мале терце до ноне, односно од III-5 и I-2 и сл. Најчешће су дијатонског и хроматског типа са полустепеном на I и/или II (рјеђе III, IV) мјесту / ступњу изнад или (рјеђе) I, II мјесту / ступњу испод завршног тона. Нису назначена ни уочена мјерења нити одступања од темперованог система, односно од онога што је назначено у нотама.

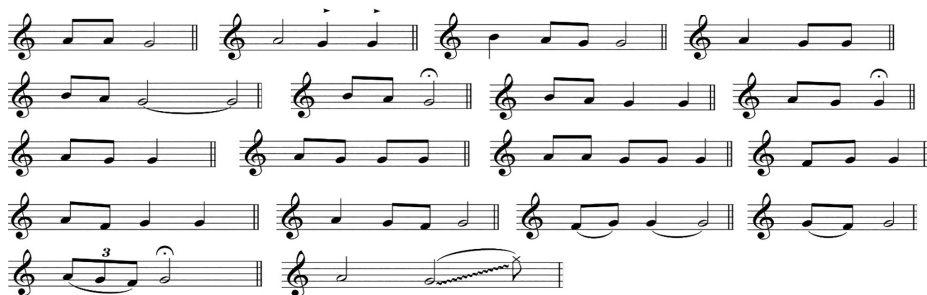


Пр. 9. Тонски низови пјесама

¹³ У времену у којем су настали Допуђини записи у тадашњем Институту за проучавање фолклора није постојао магнетофон или неки други уређај који би омогућио снимање и репродукцију звука, већ је вршено мелографисање, што је додатна отежавајућа околност, јер мелографија подразумева директни нотни запис на лицу мјеста, у току извођења казивача, без могућности репродукције звука.

¹⁴ “Како ми се мак сије?”, “Паун пасе, трава расте”, “Пошла цура на прело”, “На врх горе Деветака”, “Требевићу, висок теферичу” и “Ој дјевојко, драга душо моја”.

Начини каденцирања генерално зависе од тога да ли се ради о солистичком или групном извођењу, односно једногласју или двогласју. Солистички отпјеване каденце најчешће каденцирају у виду статичке каденце на тону $ge1$, док каденцирајући тон може, а и не мора имати продужено трајање. У завршни тон се најчешће улази силазним покретом из хиперфиналиса, узлазним покретом из хипофиналиса, а неријетка је појава више пута поновљени финалис пред каденцирање. Динамичка каденца може имати више видова као што су узлазни или силазни краћи тонови пред финалисом, понирање гласом из финалиса наниже или узвик на већој висини.



Пр. 10. Каденце

Што се тиче анализе која би се код двогласних облика означила као полифона, у овом смислу се односи на карактеристике напјева који су силазно-узлазног и узлазно-силазног карактера. У хоризонталном, линеарном смислу користе се интервали мале секунде, велике секунде, мале терце, велике терце и чисте кварте, док су у полифоним / двогласним примјерима у истовременом звучању искоришћени интервали мале секунде, велике секунде, мале терце, велике терце и чисте квинте. У двогласним примјерима (“Ој дјевојко, драга душо моја”¹⁵ и “Требевићу висок теферичу”¹⁶) други глас у односу на први почиње у другом такту, односно на другом чланку стиха и на поновљеном првом чланку стиха.

Када говоримо о мелопоеетској анализи, она укључује више елемената о којима ће бити више ријечи у наставку рада. Наиме, народни умјетник је увијек налазио начин да обликује пјесму, чак и са минималним бројем изражајних средстава, стварајући на тај начин и велике облике. У Допуђином казивању мелострофа је

¹⁵ “Ој дјевојко, драга душо моја” је изразити примјер најраширенијег и најпопуларнијег облика новијег пјевања под називом на бас. За разлику од старијих облика, код пјевања на бас учавамо другачију улогу гласова, гдје је први глас водећи, а остали басирају. Неке од карактеристика ове врсте су каденца на празној квинти, тенденција другог гласа да се задржи што дуже на основном тону или првом ступњу изнад завршног тона или да прати водећу дионицу у паралелним терцама колико год може, те да је други глас мање покретљив и у мањим границама од првог (Fulanović-Šošić 1999: 10).

¹⁶ “Требевићу, висок теферичу” је примјер старијег сеоског пјевања са специфичним сијецањем и подједнаком улогом гласова који се испреплићу и прелазе један преко другог. Спецификум напјева јесте валовито прелажење лежећег тона, измјена интервала велике и мале секунде са унисоном, те обавезан завршетак на великој секунди који се сматра консонантним (Кагаћа Beljak 2014: 62-63).

формирана на различите начине – од једноставних до сложених, као што су: излагањем стиха (A), понављањем стиха (AA, AAA), понављањем дијела стиха / чланка / стопе (Aa₁, a₁A, AAa₁, Aa₁A, a₁Aa₁A, Aa₂, a₁Aa₂, AAa₂, Aa₂Aa₂, Aa₂a₂Aa₂a₂, Aa₂a₃Aa₂a₃), повезивањем (нових) стихова (AB, ABCD, ABCDEF), додавањем ријечи екскламативног типа са одређеном и/или неодређеном висином тона (и, ха, бум, прх, ти, A()A(), a₁()Aa₁Aa₁), додавањем рефрена / припјева (AR) и комбиновањем наведених поступака (ABAB, AABV, AABC, ABCABC, ABABCC, ABCDD, ABCDCD, ABABCD, Aa₁(₂)a₂Bb₂b₂, Aa₂BCBCD, a₁()a₂r₁()r₂r₁()r₂, A()A, AAR, ABR, ABABR, Aa₁Rr₁R). Темпа у анализираним напјевима се крећу у распону од лаганог ♩ = 60, умјереног ♩ = 78, 80, 84, 96 до брзог темпа ♩ = 108, 120, 132, 144, док су најзаступљеније мјере 2/4, 3/4, 4/4, 5/4, 6/4, 6/8, 5/8 и 3/2. Обрасци метра и ритма напјева су анализирани према врстама стихова и сразмјерном трајању слогова полазећи од почетног мелостиха и од краћих нотних вриједности ка дужим, те у том смислу можемо рећи да се ритмичка и метричка основа у већини случајева поклапају, док облик текста и напјева може бити исти и/или различит.

Што се тиче ритмичких система, најчешће су коришћени ђусто силабик (*giusto syllabic*), дистрибутивни и парландо рубато систем,¹⁷ а метричке стопе укључују процелематикус, пирихијус, јамб, анапест, дактил, јоникус а миноре, пеон IV и спондеј. Сви напјеви припадају такозваном облику кратког¹⁸ напјева чија је пажња у току слушања усмјерена ка садржају текста који се може казивати и без напјева, али “напјев сам без текста не би могао никога да интересује”. Према Рихтману, такав напјев је подешен за “течно, јасно и експресивно тумачење садржаја”, описујући га као “одмјереног према стиху, силабичног и да одређује и одржава ритам казивања”, са мелодијском и ритмичком гипкошћу, промјенљивошћу и прилагођавањем текстуалног садржаја (Rihtman 1963: 62). Било да се ради о лирским или лирско-епским, односно лирско-наративним облицима, пјесме су најчешће испјеване у осмерцу (4+4; 3+2+3, 3+5), десетерцу (5+5; 4+6), затим шестерцу (3+3, 4+2), седмерцу (4+3) и рјеђе тринаестерцу (8+5), једанаестерцу (5+6, 6+5, 8+3) и петнаестерцу (7+5).

Закључак

Јелена Допуђа, позната као пионир етнокорееологије у Босни и Херцеговини, била је врсна казивачица и на пољу вокалне традиционалне музике првенствено

¹⁷ *Giusto syllabic* је силабички организован ритам гдје се сваки слог пјева на један тон (ријеч је о покретном ритму, тј. ритму без застоја који није нарушен дужим трајањима). Дистрибутивни систем подразумијева да је јединица мјере дјелива на мање вриједности, тј. да се ради о раздјелном систему који може бити двојиделни (бинарни) и тродиделни (тернални), односно симетрични и несиметрична. Парландо рубато систем је систем ритма у ритму ријечи, односно неравномјерног извођења ријечи, који се може појавити у рецитативном карактеру, мелизматично или као прелазни облик.

¹⁸ Примјена кратког напјева се односи на дугачке пјесме (на пјесме са великим бројем стихова), најчешће наративног карактера које не морају бити искључиво епске, о чему је било ријечи раније.

Сарајевско-романијског краја, а и шире. Одрасла је у породици која јој је пренијела љубав према традиционалној музици и играма, плесовима, те је поједине облике усвајала још од дјетињства. С обзиром на опис посла којим се бавила, упознала се и са другим облицима које је преузела, запамтила и пренијела даље на начин да је била казивачица Рихтману и Мулалићу, остављајући тако траг иза себе и на том пољу. Већина њеног репертоара је представљена у овом раду и интерпретирана је на основу нотних записа и појединих додатних напомена у самим рукописима. Напјеве можемо класификовати као облике који припадају сеоској традицији, а проналазимо и неколико примјера градске праксе. У ритмичким обрасцима између села и града нема већих разлика, док су разлике примјетније у тонским низовима и односима који су за њих карактеристични. Нажалост, због тадашњих техничких разлога, иза Допуђе нису остали звучни снимци који би нам употпунили слику њеног вокалног израза и стила уз постојеће детаљно израђене нотне записе са свим потребним подацима.

О Допуђином лику и дјелу је мало писано, чак и у научним круговима, са изузетком часописа *Narodno stvaralaštvo Folklor* из 1982. године, под поднасловом “Посвећено етнокореологу Јелени Допуђи” и зборника радова *Zbornik radova: proslava 110 godina rođenja prve bosanskohercegovačke etnokoreologinje Jelene Dopuđe* из 2014. године (Univerzitet u Sarajevu – Muzička akademija – Muzikološko društvo FBiH – ICTM Nacionalni komitet Bosne i Hercegovine). Међутим, оно што остаје као трајна успомена јесте њен многострани рад и посвећеност народном стваралаштву те широка и несебична примјена знања, вјештина и умијећа из богате народне музичке и играчке, плесне традиције Босне и Херцеговине. Без обзира на различите контексте и концепте времена, живота, рада, услова и околности истраживања, на нама је да бринемо, изучавамо, интерпретирамо и пишемо о лику и дјелу људи који су свима нама утабали стазу и отворили пут ка љепоти спознаје сопствене културе, традиције и идентитета кроз најљепши могући начин – народно стваралаштво.

Кроз овај рад, из коришћених примјера и урађене анализе може се установити да је Допуђа (пored пјесама из свога краја) у доста случајева препјевала напјеве које је претходно чула у другим контекстима и од других казивача. У том случају, стварна вриједност записа и њиховог представљања, осим записивања ради записивања у складу са тадашњом методологијом теренског рада и истраживања, даје нам претпоставку да су записи њеног пјевања примарно служили и као начин да се запише оно што се (из различитих разлога) иначе није имало прилике записати. То се прије свега односи на пјесме покупљене уз пут, у неформалним ситуацијама, затим од (старијих) особа које можда у моменту истраживања нису могле изводити поједине напјеве и сл., али и као начин испољавања како индивидуалних тако и колективних идентитета кроз интерпретацију овакве народне умјетности. С друге стране, претпостављамо да је и сама Допуђа била свјесна важности биљежења разноврсних народних вокалних музичких облика, макар и у форми констатовања, те се нашла с друге стране терена као казивачица, а не као истраживач, те је и на тај начин дала могућност за даља истраживања и другачије приступе укупној грађи.

Коришћени извори и литература

- ФАЗМ – Фолклорни архив Земаљског музеја (фасцикле са архивским листићима)
Институт за музикологију Музичке академије Универзитета у Сарајеву
- Гуја, Зорана (2017), Народна музичка традиција Пала и околине, Пале: Народна библиотека Пале.
- Пејовић, Роксанда (1961), “Утицај фолклора народноослободилачке борбе на уметничко стваралаштво“, Рад VIII конгреса Савеза фолклориста Југославије у Титовом Ужицу 1961, 269-274.
- Čavlović, Ivan (2011), *Historija muzike u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo: Muzička akademija.
- Fulanović-Šošić, Miroslava (1982), “Jelena Dopuđa – život i rad“, *Narodno stvaralaštvo Folklor* XXI/82–84, 1-5.
- Gušić, Sejdaliya, Gašić, Milena (2018), “Personal fonds of Mustafa Mulalić – was it under embargo!?”, *Moderna arhivistika* I/1, 125-132.
- Harding, Sandra (1987), “Introduction: Is There a Feminist Method?”, *Feminism and Methodology*, 1-14.
- Karača Beljak, Tamara (2014), *Zvučni krajolici: pogled na vokalne fenomene Bosne i Hercegovine*, Sarajevo: Muzička akademija u Sarajevu, Institut za muzikologiju.
- Karača Beljak, Tamara (2019), *Uvod u etnomuzikologiju: etnomuzikološka čitanka Bosne i Hercegovine za studente Muzičke teorije i pedagogije*, Sarajevo: Muzička akademija Univerziteta u Sarajevu, Institut za muzikologiju.
- Lomax, Alan (1972), “Brief Progress Report: Cantometrics-Choreometrics Projects”, *Yearbook of the International Folk Music Council*, Vol. 4, 25th Anniversary Issue, 142-145.
- Lord, Albert (1990), *Pevač priča (I) teorija*, Beograd: Idea.
- Milošević, Vlado (1961), *Krajiške borbene pjesme II*, Banjaluka: Narodni muzej.
- Rakočević, Selen (2014), “Rukopisna ostavština etnokoreologa i koreografa Jelene Dopuđe”, u: Talam, Jasmina Karača Beljak, Tamara (ur.) *Zbornik radova: proslava 110 godina rođenja prve bosanskohercegovačke etnokoreologinje Jelene Dopuđe*, Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu – Muzička akademija – Muzikološko društvo FBiH – ICTM Nacionalni komitet Bosne i Hercegovine, 20-42.
- Rihtman, Cvjetko (1951), “Polifoni oblici u narodnoj muzici Bosne i Hercegovine”, *Bilten Instituta za proučavanje folklora u Sarajevu* I, 7-20.
- Rihtman, Cvjetko (1963), “Oblici kratkog napjeva u narodnoj tradiciji Bosne i Hercegovine”, *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu, etnologija* XVIII, 61-75.
- Rihtman, Cvjetko (1974), *Zbornik napjeva narodnih pjesama Bosne i Hercegovine – dječje pjesme*, Građa, knj. XIX, Odjeljenje društvenih nauka, knj. 15, Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine.
- Rihtman, Cvjetko (1986), *Zbornik napjeva narodnih pjesama Bosne i Hercegovine – svatovske pjesme*, Građa, knj. XXV, Odjeljenje društvenih nauka, knj. 21, Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine.
- Simić, Ljuba (1962), “Pripovijedne i lirske pjesme”, *Glasnik Zemaljskog muzeja, etnologija* XVII, 199-225.
- Škaljić, Abdulah (1966), *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Sarajevo: Svjetlost.
- Talam, Jasmina, Karača Beljak, Tamara (ur.) (2008), *Legat akademika Cvjetka Rihtmana I dio*, Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu – Muzička akademija u Sarajevu – Institut za muzikologiju – Biblioteka ethnomusicologica – Muzika i arhiv.
- Talam, Jasmina (2017), *Pripovijedanje kroz pjesmu: narativni oblici u narodnoj muzičkoj tradiciji Bosne i Hercegovine*, Sarajevo: Muzička akademija Univerziteta u Sarajevu.

On the other side of the field – Jelena Dopuđa as a narrator

Summary

Jelena Dopuđa is known in the world of folklore as the first ethnochoreologist in Bosnia and Herzegovina, an excellent connoisseur of the dance tradition and practice of Bosnia and Herzegovina. In addition to ethnochoreological work, both at the Institute for the Study of Folklore, at the congresses of the Association of Yugoslav Folklorists, and in folklore amateurism. Dopuđa's contribution in the field of vocal tradition is almost unknown. Namely, Dopuđa was extremely familiar with the folk music tradition through vocal forms which, based on her singing/narration, were written down and remained *on paper*. In that way, she found herself on the *other side of the field* and left behind a large number of songs, primarily from the Sarajevo – Romanija region, where she comes from, and beyond. In this paper, the above songs, ie. narrations, which are mostly stored in the Folklore Archive of the Ethnological Department of the National Museum in Sarajevo, in the legacy of Cvjetko Rihtman, ie. Institute of Musicology of Academy of Music, University of Sarajevo, and in several separate editions of collections of wedding and children's songs of Bosnia and Herzegovina. Most of her repertoire is presented in this paper and interpreted on the basis of musical notation and some additional notes in the manuscripts themselves, most of which belong to the rural tradition, as well as several examples of urban practice. There are no major differences in the rhythmic patterns between the village and the city, while the differences are more noticeable in the tonal sequences and relationships that are characteristic of them. Unfortunately, there are no sound recordings left behind Dopuđa that would complete the picture of her vocal expression and style with the existing detailed notes with all the necessary information. However, what remains as a lasting memory is her multifaceted work and commitment to folk art, and the wide and selfless application of knowledge, skills, and abilities from the rich folk music and dance tradition of Bosnia and Herzegovina.

Such Dopuđa's activity expressed through (re)interpretation of different traditional songs and singing styles is of great importance and it is important to present it because based on the recorded tunes we can make their analysis and observe them from different aspects. Some of the ways of analyzing the mentioned material are the presentation of the musical characteristics of songs, the context of their learning or adoption, performance and recording of singing, types and forms, but also the possibility of comparative and further research, which certainly provides additional value for studying such vocal forms.

Through this presentation, from the examples used and the analysis done, it can be established that Dopuđa (in addition to songs from her region) in many cases sang tunes that she had previously heard in other contexts and from other narrators. In that case, the real value of the songs and their presentation, apart from *recording for recording* in accordance with the then methodology of fieldwork and research, gives us the assumption that the records of her singing primarily served as a way to record what were not possible to writing from various reasons. This primarily refers to songs *picked up* along the way, in informal situations, then by (older) people who may not be able to perform certain tunes, etc. at the time of research, but also as a way of expressing both individual and collective identities through the interpretation of such folk art. On the other

hand, we assume that Dopuđa herself was aware of the importance of recording various folk vocal musical forms, even in the form of statements, and found herself on the other side of the field as a narrator and not as a researcher, thus giving the opportunity to further research and different approaches to the overall material.

Key words: Jelena Dopuđa, fieldwork, musical-folklore material, vocal tradition, Sarajevo-Romanija region, Bosnia and Herzegovina

Marko Stojanović

Processes of Change in Ethnographic Museology: Musealization and Exhibition of Objects of New Materials

In recent decades, ethnographic museology has been rapidly expanding the field in which the contemporary environment recognizes the value systems of members of a folk culture that no longer exists today. Processes of change in conceptualizations have enabled museums to become active participants and creators of social changes. The exhibition project of the Belgrade Ethnographic Museum, entitled *Plastic Nineties*, posed several questions and gave avant-garde answers to them. The question was about the anthropological “ethnographization” of the immediate past in the mirror of today’s undoubted permeation of urban, rural, and suburban communities, at the same time communicated through polymerized objects, the so-called plastic materials. In this way, the unwritten rules of ethnographic museology on the exclusive musealization of objects older than half a century, which are entirely made of natural materials, technologically processed in home, manufacturing or artisan production conditions, were challenged.

Key words: ethnographic Museology, Belgrade Ethnographic Museum, plastic, contemporary ethnography, cultural and social changes

Recent changes in the conceptualization of museum practices during which contemporary museums became active participants and creators of social change are also visible in museum practices in Serbia, as well as in the Belgrade Ethnographic Museum. Initial changes in Belgrade Ethnographic Museum were triggered by taking into account all-encompassing socio-economic changes of traditional rural societies that started in the second half of the twentieth century and were later followed by the introduction of urban population into museum practice and a need to reconsider the issue of museum objects and mobile cultural goods, which are vital for every museology including the ethnographic one. Museum practices of Belgrade Ethnographic Museum which were previously mostly connected with rural population and their material culture, cased to be conceptualized through the conservative museum dogmas of the previous times¹ and started to ask new questions about the nature of *ethnographic objects* and their function (Gavrilović 2007: 119-120, Dušković 2006). These new practices were best seen through the introduction of objects made from new materials and new technologies and the emphasis was put on their production and everyday usage, as well as on their cultural significance and symbolic communication.

¹ Traditional understanding of ethnographic museology excluded artificial materials and industrially made objects from its scope focusing exclusively at objects made from natural material and produced through non-industrial techniques and local crafts.

I find the exhibition project *Plastic 1990s* (Stojanović, Matić 2010) paradigmatic for the above-mentioned changes. This exhibition marked the beginning of rapid structural changes in the conceptualization of ethnographic museology and signalled possible directions for the future changes in understanding and conceptualization of ethnographic museum objects. The project was an important part of the development strategy of the Centre for projects and development of Belgrade Ethnographic Museum² and its main aim was to represent segments of everyday life of certain groups of people in Serbia at the end of twentieth century. Exhibition objects were understood as a medium through which it is possible to understand and feel the times of Serbian international isolation and direct and indirect participation in the wars in former Yugoslavia. In the other words, those objects were understood as the material testimony through which is possible to communicate dominant values of recent turbulent national past (Stojanović, Matić 2010: 6). The key aspect of the exhibition was that all the exhibited objects were made of plastics through which the authors tried to communicate the main characteristics of the represented period.³ Under the banner “Cheap awakening of pricy memories” the exhibition aimed to evoke the most important cultural symbols of the 1990s and develop multilayer communication with different social and age groups of prospective audience.

In that sense, *Plastic 1990s* were a radically new concept in Serbian ethnographic museology for several reasons. They challenged unwritten rules of ethnographic museology that only objects worthy of museum collections and exhibition are made of natural materials and produced at home, by local craftsmen or in small non-industrialized manufactures.⁴ At this exhibition, in addition to the plastic objects from the 1990s, the curators included a historical context of the use of plastic in socialist Yugoslavia into the main exhibition narrative in order to explain rapid expansion of the use plastic materials in socialism and their role in the construction of the *new socialist man*. Those materials included women nylon tights – pantyhose (*najlon čarape*) (Stojanović, Matić 2010: 51-52, 54) and unisex jogging jackets (*šuškvaci*) (Stojanović, Matić 2010: 57-58) that became

² In 2008 Centre become a part of mid-term development plan of Belgrade Ethnographic Museum. That plan included several points of action. First, the reconstruction of cultural heritage in a sense of integration of so called material and non-material cultural heritage in a single structural and meaningful whole and overcoming of an artificial division between those two aspects of culture. Second, reconceptualization of heritage in a sense that it should include modern as well as traditional culture and dialogue between the two and overcome the artificial cultural and historical distance that creates cultural ideal types and treat culture as a treasure that should be preserved (Stojanović, Matić 2009: 314).

³ The widest filed of museological research and documentation of civilizational role of plastics is presented in the museums that deal with plastics and its use (*Bakelite Museum*, Baerlocher 1998, Cannon 2017), as well as in those that do not deal exclusively with history, technology and role of the various forms of plastics (Plastic Garbage Project 2012, *Röhsska Museum of Design and Craft, Ad Plast*), but basically deal with anthropological aspects of the role of plastics in contemporary world.

⁴ We can see the start of this change in the purchase and musealization of objects made and used after the Second World War that were made partly (rarely completely) from plastics. The second phase of the introduction of the plastic material into ethnographic museology was the inclusion of various plastic objects into the main narratives of temporary exhibitions in order to serve as a testimony of an era, to stress the main ideas of the exhibitions and to reinforce their structural and communicational whole. These processes testify about the “anthropologization” of Serbian ethnology from the 1980s onwards (Kovačević 2001).

iconic markers of the 1990s and which we described as *West in the East* and *East in the West* (Stojanović, Matić 2010: 58). Furthermore, exhibition featured a series of objects made from PVC plastics that were used in all spheres of life becoming an important part of consumer culture of late socialism (Stojanović, Matić 2010: 58-60).

Plastic 1990s were important musicological marker in two directions. On the one hand, by stressing the symbolic and commutative role of plastics in the processes of identity construction, the exhibition signalized structural changes in traditional museology and showed possible directions for its new development. On the other hand, this project showed that technological characteristics and usage of objects of new, “non-ethnographic materials” can be subjects of independent musicological analysis and exhibition. Furthermore, cultural contextualization of those objects will enable us to turn ethnographic museums from “graveyard of objects” to the “house of ideas”. Taking all that into account, I believe that it is possible to introduce only one form of plastics, for example silicon in anthropological and musicological analysis and exploration. There are several directions through which we can approach cultural role and importance of silicon as a significant phenomenon of contemporary civilization and use it as tool for further modernization of Serbian museology.⁵ Everyday silicon objects were already included and analysed in the *Plastic 1990s*, but their further exhibition may expanded its scope in order to include subcultural social groups (first and foremost those of the youth), which are currently on the margins of ethnographic museology. In those sense colloquial expressions such as silicones, Silicon Valley, sponsor-seekers (*sponzoruše*)⁶ that are part and parcel of contemporary Serbian urban folklore and constant debates about the extent and usage of silicone implants in reconstructive and aesthetic surgery (see: *Frost*) confirm the idea of Tomislav Šola (2011: 249) that in contemporary, postmodern civilization everything deserves to be treated as a musicological object.

Furthermore, the use of silicone in contemporary musicological discourse can be conceptualized through the analysis of the various aspects of contemporary postmodern civilization in which we currently live and which produce enormous amount of information in constant flow and question all known systems of value. Similarly, in the last few decades our everyday life has been bombarded with sexualized media images that promote the ideal of “eternal youth”. Sex has become one of the most important factors in the “market of emotions” which manipulate and feed beauty industry including fashion, cosmetics, fitness and healthy life style equipment of all sorts. Those industries shape

⁵ In the contemporary civilization silicon plays a great role. It has a wide use in the construction of everyday and medical objects, while it also serves as material for musicological conservation (Unger et al. 2001: 377).

⁶ Starting from the last decade of the twentieth century, silicone became a symbolic marker for implants made from this material. Those implants are primarily used in aesthetic surgery for the enlargement of female breasts. Furthermore, part of Belgrade Street Strahinjića Bana that contains large number of café bars that are marker of social status, is usually called Silicone Valley – the name which was given to the place due to the huge number of women with silicone implants who frequently visit those bars. These women are usually understood as sponsor-seekers who use body mutilations such as silicone implants in order to become mistresses or lovers of (mostly older) well off men.

and form new needs of various social groups who then strive to achieve those ideals and adopt them as a crucial part of their life style.⁷

It is widely known that twentieth century surpassed almost all previous human experiences and it is necessary to talk about considerable extension of culturally produced human needs and ways of their fulfilment that are enabled by rapid technological developments. These needs that are dictated by contemporary historical and cultural circumstances found their fulfilment, among other avenues, through the various interventions in and on the human body. Different beauty ideals connected with the body that varies across time and cultures have been marked and included in the practices of museology from the very beginning of museum existence. Museums exhibited and interpreted body culture mostly through archaeological interpretation of prehistory,⁸ ancient Greek and Rome,⁹ and medieval times.¹⁰ But we can also talk about museological conceptualization of aesthetics and beauty in the context of art and art history (Janson 1996) especially in the light of far reaching changes of aesthetic criteria in Renaissance that brought into forefront human body, which then remained a focus of Western art practices and their subsequent musealization till today (Janson 1996: 348-372). Ethnography and ethnology focused on aesthetics of traditional and illiterate societies which helped the redefinition of Western aesthetic ideals as universal and fostered greater inclusion of culturally specific aesthetics ideals into museum practices.¹¹ Thus, today it is a common knowledge that body intervention and mutilations are defined by cultural prerogatives and technological knowledge of every given society. We can distinguish various forms of body interventions, treatments and their final functions. Thus, we can easily differentiate between interventions made by surgery of body and face, dentist surgery, permanent or temporary make up, various implements and/or jewellery in a strict sense of the term. Surgery and dental surgery encompass scarification; removal or reshaping of teeth; ear, lips, body, arms and legs implants; sexual mutilation such as clitoridectomy, incision, ritual castration in case of prostitution and so on. The second group of cultural interventions

⁷ Technological advancements play a crucial role in the emergence and the development of various models of body mutilation and adornment in human civilization. In an ever expanding global *beauty industry* silicones are acquiring a crucial cultural role, since its chemical structure, which is chemically and thermally stable, has oily and thick structure suitable for various body interventions. In addition, the human body reacts positively to silicone implants which made this material the most widely used material in implant industry. In that way, ability to be produced in huge series and their cheap price, made silicon objects crucial plastic material in ever expanding global consumer society after the Second World War and silicone become a symbol of new life style.

⁸ The most famous is Venus of Willendorf, figurines from the Neolithic Vinča culture and other similar archeological evidences.

⁹ Art world of Europe was largely defined by Greek sculptures and their further echoes and developments, which together with Roman mosaics and paintings were crucial for establishment of the desired beauty models of male and female bodies.

¹⁰ If we look at the thousand years of the development of Byzantium art and its remains in numerous museums worldwide, we can easily notice the aesthetics and idealized models of big Christian Empire.

¹¹ Good example of this type of museological conceptualization is the exhibition *Body Art: Marks of Identity* (11/1999 – 5/2000) in the American Museum of Natural History.

on the body that produce permanent or temporary change of body characteristic include: tattooing,¹² make up of all sorts and various forms of jewellery for face, head and body.

Ritual-symbolic or purely functional body interventions are among the oldest cultural forms through which humans used culture to signify the victory of culture and suppression of nature. Needs for body interventions had two main reasons. First, they can be caused by specific external forces that cause injuries or other dysfunctions. Second, they can be performed because of psychological status of a person and/or cultural dispositions of different societies. Generally speaking, needs that were caused by some sort of external coercion include injuries sustained in struggle with natural soundings or in wars, or those occurring during the work and caused various gears and machines. On that basis, "body interventions" caused by external forces include all forms of traditional reconstructive surgery procedures and use of prosthetic and other artificial equipment.¹³ The aim and the desired result of those interventions are partial or complete reconstruction of body functions which should enable reintegration of a person in a society. Contemporary example of musicological treatment of the subject of social reactions to body redefinitions that include various artificial implants and prostheses can be seen at the exhibition entitled *Reconstructing Lives* (Gibb 2012) at Scottish War Museum.

In that light of the above mentioned arguments about contemporary construction of human needs and ideals of body aesthetics that are harder and harder to achieve, as well as museological efforts to take into account those changes in contemporary world, I find it important to mention almost forgotten historical fact about the first surgery intervention that insert tubule of silicon into human body.¹⁴ Market products made from plastics entered the history of medicine about a half and century ago playing an important role in the technological advancement of medicine and quickly becoming widely used in *beauty industry*. In that way they became a part of everyday cultural context and achieved a status of a civilizational icon. If we put the history of silicon use in a contemporary museum context, we can easily recognize cultural path that use of silicone passed from necessity to aesthetics and beauty ideals.¹⁵

Inclusion of plastics as a paradigmatic new material to ethnographic museology and its exhibition and contextualisation aims to represent cultural context from which those objects have been taken. Musealization of silicon requires special care from curators who should adequately define its musicological context making it attractive for various groups of visitors. In that sense the exhibition should contain information about rising percentage of silicone implants use in all type of surgery, social consequences of its use and analysis of new identities that are directly or indirectly connected with its use.

¹² Good examples of the musealization of the millennium old art of tattooing can be seen in Amsterdam (Amsterdam Tattoo Museum), Yokohama (Horiyoshi III Tattoo Museum, Wilkins 2015) and Baltimore (Baltimore Tattoo Museum).

¹³ The processes at issue here are congenital disorders or dysfunctions made after an illness.

¹⁴ First medical use of silicone was an implant tube that redirected liquid from the brain to thoracic cavity. Today there are around 2 million patients who have various silicone made implants. Silicone has been used in medicine for more than forty years. The long history of its use as well as numerous tests of its safety proved silicone as one of the most important materials in reconstructive medicine.

¹⁵ Contemporary division between *reconstructive* and *aesthetic* surgery speaks for the above mentioned statement, which is important for everyday as well as for museological communication.

Contemporary anthropology deals with the construction and establishment of identities in their local settings and I will start from the premises that ethnography, ethnology and ethnographic museology deal with identity issues in one way or another. Looking at the exhibition catalogues of Belgrade Ethnographic Museum we can notice a wide use of the following words: Serbian, folk, traditional, patriarchal, etc., which clearly indicate curators' attitude towards the group they study. However, in the recent times curators attitudes towards the importance and function of ethnography and museology in general has changed, as well as the discourses, models and concepts through which they communicate with the visitors. In that sense, it should be said that in the recent years museological concepts shifted from the "objective", outside and professional views that treated the nation as a whole (this comes from the very definition of ethnology as *the science about nation (people)*) towards the representation of the insiders' understanding of their own culture. For that reason, I want to mention here two exhibitions: *Costumes and equipment of football supporters* and *Real words of phantasy* that deals with contemporary issues and make museological conceptualization of subcultural social groups.¹⁶ Those exhibition projects prove that Serbian museology has already incorporated contemporary anthropological trends into their agendas and both disciplines are now working in the same framework of non-material cultural heritage.

If we conceptualize silicone in the above mention context and follow the idea that culture is "a bundle of conceptual and real procedures and products through which human societies regulate their bio-physical givens in accordance with their own assumptions and ideas about themselves, other people, living beings, imagined world and the world in general and through which people organize their material surroundings necessary for everyday life" (Žikić 2011: 8), we can include various practices of silicone use for the improvement and achievement of current cultural ideals into the corpus of non-material cultural heritage.

Although in the previous times, various body mutilations had been use to mark social status – power and authority as well as in rites of passage denoting courage, maturity and new identity, domination and subordination, we should not forget that body mutilations today get their best expression in popular and media culture that promote culture of body and sex as the major tools for self-promotion and communication. As I have already said, those cultural concepts have been part of museum exhibitions for the long time, but they gained a new momentum in the recent years with the opening of the specialized museum such as the *Museum of Sex* in New York or *Sex Museum* in Amsterdam. Following the qualitative and quantitative rise of silicone implant use in medicine for aesthetic purposes, we can assume that those practices fulfil new cultural needs of contemporary civilization and we should take them seriously.

¹⁶ The exhibition *Costumes and equipment of Football Supporters* was made as the reaction to Heysel Stadium Disaster when tens of people died in the stadium riot. It should be noted that this exhibition anticipated the future development and social and cultural influence of contemporary groups of football supporters in Serbia. On the other hand, it could be said that the exhibition the *Real world of Phantasy* did not only present cultural importance of science fiction literature, but also pointed out to the existence of informal groups of readers of this literature genre.

If we follow musicological and anthropological theories, we can look at the eroticism as a main reason for implant use and apply three main directions in its analysis. Those directions can be seen as separate analytical units, but together they make a holistic view of human sexuality. First direction of analysis contains aesthetic criteria, the second one discusses real improvement of sexual functions and the third one introduces intuitively shaped imageries of desirable body images. The third interpretive direction has its roots in the system of values of traditional societies. In that context we can discuss aesthetic ideals of female bodies that use silicone implants to enhance breasts and buttocks in order to achieve “erotic golden ratio” (specific breasts-waist-hips ratio), which was seen as a marker of female fertility. In male bodies, silicone implants are primarily used in buttocks and the lower leg in order to enhance muscles responsible for sexual endurance. The fact that silicone implants are used for the body parts that are usually marked as important indicators of secondary sexual characteristics and sexual stamina shows the ways in which artificial materials play a part in shaping the sexual roles in our society. Thus, we can say that there is a globally supported archetype of woman as object and man as dominant and strong subject.

Anthropological theories and musicological conceptualisation offer several cultural meanings of silicone implants. The most important are: media promoted ideal of eternal youth, historical moment in Western Civilization that asks for return to nature and abandonment of all cultural and mediated products of our time and finally, aspirations towards impossible ideals in everyday and sexual communication. The use of silicone implants for non-corrective purposes tell us about the desire to enhance and aestheticize naturally given characteristics. Thus, the ever improving aesthetic interventions that include augmentation of female breasts and lips, male breast, buttocks and calf muscles, as well as the interventions on buttocks that make them appear more rounds how that contemporary “silicone love call” use the discourse of “natural than nature” to communicate its main message. Contrary to the idea from the previous time of human history, when beautification procedures – make up, scarification, hair dying, etc., basically spoke about cultural overcoming of natural givens and construction of nonverbal messages, contemporary use of silicone intramuscular implants that are put under the skin, deny the very existence of that message and points to the new models of communication through bodily identities.

Notorious duplicity of plastics, whose chemical degradation lasts for centuries, while the duration of its cultural use is usually very short (mostly because of the very characteristics of the material: fragility, brittleness, easy tearing)¹⁷ make it very interesting as a material which serve to prolong human life and redefine human relation with death. I do not think that we should discuss post-mortem adornment specifically. Post-mortem customs are part of archaeological and anthropological indicators of human attempts to overcome death, while at the same time numerous psychological and cultural research and theories, from Freud concepts of Eros and Thanatos onwards, show that death is closely related the concepts of sex and reproduction. In addition, the new trends of museum exhibition of body remains speak about the necessity to include

¹⁷ The cultural use of plastics is best illustrated by the absurdly short life of plastics bags – from shop to home.

silicone body interventions into museological practices.¹⁸ This trend started in the last decade of twentieth century with the exhibition project *Body Worlds*, that included the exhibition of more than 200 bodies, organs and systems of organs. The project was enabled by the development of the techniques of *plastination* that was invented by Professor Gunther von Hagens who was also the author of the exhibition.

Although plastination does not only mean use of silicone in the process of permanent preservation of human tissue, the process is important because it enables the exhibition of real, revived human bodies in real movement. This leads towards the development of new museological, communicative and broader cultural model represented in the exhibitions entitled *Bodies revealed* and *Bodies – the Exhibition*, which used liquid silicone for conversation. Use of silicone in conceptualisation and making of these exhibitions in a certain sense make a change in the communication through human bodies after death, but they are first and foremost the continuation of the millennium old human attempts to preserve the body for eternity and/or life after death (the best testimony for these attempts are Egyptian pyramids).

If we take cultural and historical approaches in order to analyse those phenomena we can find a several paths that lead to the cultural conceptualization of *the Body* in contemporary Western civilization. From mummification of dead rulers in the ancient Egypt where technical and technological expertise got combined with the priests' paths of sacred ritual practices through the concepts of saints' non-disintegrated and sacred bodies that are believed to be preserved only through the holy intervention without any human influence, to the preservation and exhibition of the bodies of undying leaders and "saints of communism", we can talk about mummified bodies as a specific medium fit for museological representation and cultural solidification of cultural/religious/ideological systems of values (Gavrilović 2007: 58-60).

Patterns that we can use to talk about museological communication parameters and meanings of *Bodies*, indicates that there is unintended culturally produced eclecticism that can be read as a specific inversion of the above mentioned models. In the nonreligious context, a socially accepted criterion of holy nature of Egyptian rules is replaced by individual choice about the use of the body after death. This was then use in the process of contemporary conservation where the Christian concept of God's intervention has been replaced by scientific and technological preparation of human remains. Communist practices of mythologization and preservation of *Leaders'* remains was actually based on an older Christian practice that achieved the new atheistic twist, while in the contemporary museums holy bodies are replaced by the exhibitions of ordinary with the possibility that every body becomes part of an exhibition after death. On another level, the fact that human remains have become mediums for exhibition complexes (due to the techniques of plastination or silicon intrusion into death bodies) and part of local, wider and global cultural surrounding, we can speak about new relations thorough which understand non-dead bodies.

¹⁸ We can talk about museological justified exhibition of human remains on the basis of the fact that in the last several years there were many cases of the return of human remains to local communities from which they were taken in archeological and anthropological exhibition of imperial times (Gavrilović 2007: 58-60).

In the above mentioned tripartite representation of body remains and their preservation, the main common element is a strong emphasis on culture and cultural belonging of the bodies regardless the presence or absence of religious context, although human remains should be primarily part of natural surroundings. Seen in the same way the exhibited *Bodies* of the unknown deceased despite the fact that they have been put into planned and museologically constructed communication through cultural intervention, still seem to belong to nature as the emphasis is on those aspects of bodily mutilations which are under the skin and thus invisible. On the other hand, easily recognizable technologically and chemically caused position of the exhibited mummies,¹⁹ that emphasize the distinction between death as a mirror of natural processes on the one hand and culture embodied in post-mortem adornment and clothes on the other hand, is resolved through the frozen movement of *the Body* with strong emphasis on the lack of cultural symbols. The use of silicone enables hypothetically endless and repeated meetings between viewers and “the inside” of the human body and it also sends a nonverbal message about the improved nature (those that avoid decomposition after death). Thus, I believe that the very perfection of silicone represents new system of values that caused new museological and wider cultural conceptualisation of death human Bodies. Finally, if we understand exhibited bodies on the move as a medium of nonverbal communication, they become part of a dynamic exchange of information constructed in a discourse that define “body redefinitions” among sportsmen, entertaining and media stars, and all those who commercialize their bodies in that way.

Evolutionary and persistent ways in which the objects from new materials got integrated in new museology, shows the structural processes of change in the understanding of ethnographic objects in contemporary cultural surroundings and asks if there are chronologically, technologically and culturally and/or historically conditioned boundaries for interheretiological combination of various museological conceptualizations that come from disciplines including applied art and science/technology. Museological projects such as *Plastic 1990s* certainly prove that there is a whole new type of objects made of technologically various materials that are widely accepted in our civilization and which make an important achievement of 20th and 21st century. As such they should be included in contemporary musealization and exhibition processes and should be protected as part of our cultural heritage. *Plastic 1990s* presented a specific system of value of a singular cultural and chronological period and offered new communicational structures that should be applied to the permanent exhibitions in Belgrade Ethnographic Museum. This exhibition was not only an attempt to modernize Serbian museology, but it also showed that musealization of new material is not a destruction of old ethnographic museum practices, but rather its advancement.

In the contemporary time of museum boom and literal musealization of reality, every object can be a communication marker for the culture it comes from as well for those in which it has been put in use, which makes silicone a good example for a multi-layered

¹⁹ I state that mummies are part of public communication as the Egyptian patterns of hidden, holy and mummified ruler, which symbolize the pledge for the eternity in the culture he/she belongs to, became contextualized in contemporary civilization through museum exhibition.

museum mediator. Taking into account that on the one hand in a cultural exchange the whole structure of objects connected by their use can speak about a particular cultural context, while on the other hand one single material and the technologies of its cultural production together with their use, symbolical and communicative value can do the same thing, we can say that the objects made from one material can talk about the whole culture in which they were produced and used. In that way, new materials and their possible museological contextualisation helps further foundation of century long processes of establishment of ethnographic museology in Serbia. In addition, global use and cultural position of new materials, including silicone, enables us to represent marginal groups in contemporary museum practices and show new aspects of traditional and contemporary societies which should help further development of new heritological practices and inter-museum communication.

Sources

- Ad Plast.* Available at: <https://www.ad-plast.se/>.
- Amsterdam Tattoo Museum.* Available at: <https://tattoomuseum.wordpress.com/>.
- Baerlocher (1998), “Additive Museum for Plastics”, *Baerlocher*. Available at: <https://web.archive.org/web/20140121214445/http://www.baerlocher.com:80/company/additive-museum-for-plastics/>.
- Bakelite Museum.* Available at: <http://www.bakelitemuseum.co.uk/>.
- Baltimore Tattoo Museum.* Available at: <https://www.baltimoretattoomuseum.com/>.
- Body Art: Marks of Identity*, American Museum of Natural History, Division of Anthropology. Available at: https://anthro.amnh.org/anthropology/databases/common/proj_catno.cfm?proj_id=44.
- Bodies: The Exhibition.* Available at: <https://bodieslasvegas.com/>.
- Body Worlds.* Available at: <https://bodyworlds.com/>.
- Cannon (2017), *Museums, Cannon: Dedicated Industrial Solutions*. Available at: <https://www.cannon.com/museums/>.
- Delatnost Etnografskog muzeja.* Available at: <http://www.etnografskimuzej.rs/s0103.htm>.
- Diaz, Jesus (2009), “HTC Hero’s Teflon Coating Makes the iPhone Feel Like Junk”, *Gizmodo*, June 25, 2009. Available at: <https://gizmodo.com/htc-heros-teflon-coating-makes-the-iphone-feel-like-jun-5302637>.
- Encyclopædia Britannica.* Available at: www.britannica.com.
- Falk, Aaron (2005), “Mom sells face space for tattoo advertisement”, *Deseret News*, Jun 30, 2005. Available at: <http://www.deseretnews.com/article/600145187/Mom-sells-face-space-for-tattoo-advertisement.html>.
- Frost.* Available at: <http://www.frost.com/prod/servlet/market-insight-print.pag?docid=153913646>.
- Gibb, Julie (2012), “Reconstructing Lives: Installing the exhibition”, *National Museums Scotland*. Available at: <https://blog.nms.ac.uk/2012/04/17/reconstructing-lives-installing-the-exhibition/>.
- Gifford Amy (2007), “Selling on Skin – The Best of Tattoo Advertising”, *Inventor Spot*. Available at: http://inventorspot.com/articles/skin_tattoos_best_ads_7495.

- Grand Rapids Public Museum (2020), "Bodies Revealed", *Grand Rapids Public Museum*. Available at: <https://www.grpm.org/bodies/#:~:text=No%20longer%20on%20display%2C%20this,and%20systems%20like%20never%20before>.
- Museum of Sex*. Available at: <https://www.museumofsex.com/>.
- NYT (2009), "Rita Thomas and Rob Powers were among 30 people who agreed to advertise Air New Zealand on their bald heads last November. They were paid in cash or free tickets to New Zealand", *New York Times*, February 18, 2009. Available at: <http://www.nytimes.com/imagepages/2009/02/18/business/18adco.inline1.ready.html>.
- O muzeju*. Available at: <http://www.etnografskimuzej.rs/s01.htm>.
- Plastic Garbage Project (2012), "Making of", *Plastic Garbage Project*. Available at: <https://web.archive.org/web/20150128080240/http://www.plasticgarbageproject.org:80/en/exhibition/making-of>.
- Röhsska Museum of Design and Craft*. Available at: <https://rohsska.se/en/>.
- Scarponi, Antonio (2012), "The Seventh Continent — Musings on The Plastic Garbage Project", *Domus*, 27 August 2012, Zurich. Available at: <http://www.domusweb.it/en/design/2012/08/27/the-seventh-continent--musings-on-the-plastic-garbage-project.html>.
- Sexmuseum Amsterdam*. Available at: <https://sexmuseumamsterdam.nl/>.
- Transcript (2010), Transcript of the audio recording from the scientific forum dedicated to the issue of muzealization and expographic conceptualizations of plastic objects. Forum organizer Ethnographic Museum in Belgrade, held in Decembre 2010, participants: Dragan Bulatović, PhD, Ivan Kovačević, PhD, Ildiko Erdei, PhD, Mila Popović Živančević, PhD, Ljiljana Gavrilović, PhD, Miloš Matić, MSc, and Marko Stojanović, MSc.
- Wilkins, Jasper (2015), "Horiyoshi III Tattoo Museum: A lifelong collection of tattoos and tebori", Japan Travel, Jul 20, 2015. Available at: <https://en.japantravel.com/kanagawa/horiyoshi-iii-tattoo-museum/21984>.

References cited

- Dušković, Vesna (2006), "Šta je zapravo muzejski predmet", in: Radulović, Ema (ed.) *O redefinisaniu pojma etnografskog muzejskog predmeta, Zbornik radova sa stručnog skupa Sekcije etnologa MDS o muzejskom predmetu održanog 9-10. novembra u Narodnom muzeju u Kruševcu*, Kruševac: Narodni muzej Kruševac, 25-29.
- Dušković, Vesna (2010), *Mama, kupi mi...*, exhibition catalogue, Beograd: Etnografski muzej.
- Etnografski muzej (2003), *Narodna kultura Srba u 19. i 20. veku – vodič kroz stalnu postavku*, Beograd: Etnografski muzej u Beogradu.
- Gavrilović, Ljiljana (1989), *Realni svetovi fantastike*, Beograd: Etnografski muzej.
- Gavrilović, Ljiljana (2007), *Kultura u izlogu: ka novoj muzeologiji*, Posebna izdanja 60, Beograd: SANU, Etnografski institut.
- Gavrilović, Ljiljana, Stojanović, Marko (2008), *Muzeji u Srbiji – započeto putovanje*, Beograd: Muzejsko društvo Srbije.
- Janson, Horst Waldemar (1996), *Istorija umetnosti*, Beograd: Prosveta.
- Katz, Sylvia (1984), *Classic Plastic: from bakelite to High-tech*, London: Thames and Hudson Ltd.
- Kostić, Sofija (1994), *Realnost magije*, exhibition catalogue, Beograd: Etnografski muzej.
- Kovačević, Ivan (2001), "Venecijanska gondola od plastike", in: *Semiologija mita i rituala II – Savremeno društvo*, Beograd: Etnološko društvo Srbije, 57-60.

- Kovačević, Ivan (2005), "Iz etnologije u antropologiju (srpska etnologija u poslednje tri decenije 1975–2005)", in: Radojčić, Dragana (ed.) *Etnologija i antropologija – stanje i perspektive*, Zbornik Etnografskog instituta SANU 21, Beograd: Etnografski institut SANU, 11-19.
- Marković, Mihailo (1963), *Priručnik za obradu plastičnih masa*, Beograd: Savezni odbor jugoslovenskih pionirskih igara – Tehnička kultura mladih.
- Matić, Miloš (2006), "Komunikacijska manipulacija etnološkom izložbom", *Glasnik Etnografskog muzeja* 70, Beograd, 61-70.
- Meikle, Jeffrey L. (1995), *American Plastic: A Cultural History*, Rutgers University Press.
- Radulović, Ema (ed.) (2006) *O redefinisaju pojma etnografskog muzejskog predmeta*, Zbornik radova sa stručnog skupa Sekcije etnologa MDS o muzejskom predmetu održanog 9-10. novembra u Narodnom muzeju u Kruševcu, Kruševac: Narodni muzej Kruševac.
- Ravbar, Igor (2001), *Plastične mase, Muzejska konservatorska in restavratorska dejavnost. Priročnik 1*, Ljubljana: Skupnost muzejev Slovenije.
- Ross, Max (2004), "Interpreting the New Museology", *Museum and Society* 2 (2), 84-103.
- Simić, Marina (2006), "'Capturing the past': an anthropological approach to the modernist practices of the history production in the Ethnographic museums", *Glasnik Etnografskog muzeja* 70, Beograd, 25-41.
- Šola, Tomislav (2002), *Marketing u muzejima ili o vrlini i kako je obznaniti*, Beograd: Clio.
- Šola, Tomislav (2011), *Prema totalnom muzeju*, Beograd – Kruševac: Centar za muzeologiju i heritologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu – Narodni muzej Kruševac.
- Srdić, Anđa (2008), "Telo i telesnost u antropološkoj perspektivi", *Glasnik Etnografskog muzeja* 72, Beograd, 93-105.
- Stojanović, Marko (2007), "Etnografska muzejska ekspozicija u funkciji komunikacionog procesa", *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 55 (1), Beograd, 157-170.
- Stojanović, Marko (2007a), "Nematerijalna baština – stanje ili process", in: Popović-Živančević, Mila (ed.) *Condition of the cultural and natural heritage in the Balkan region, Proceedings of the regional conference held in Kladovo, Serbia, from 23th to 27th October, 2006. Vol. 1*, Beograd: Narodni muzej Beograd, 594-600.
- Stojanović, Marko, Matić, Miloš (2009), "Centar za projekte i razvoj u Etnografskom muzeju u Beogradu", *Glasnik Etnografskog muzeja* 73, Beograd, 311-320.
- Stojanović, Marko, Matić, Miloš (2010), *Plastične devedesete*, exhibition catalogue, Beograd: Etnografski muzej.
- The Science News Letter (1943) "Nylon After the War", *The Science News Letter*, Vol. 43, No. 2, Jan. 9, 1943, Society for Science & the Public, Washington DC, 19-20.
- UNESCO (2003), "Text of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage", *UNESCO, Intangible Cultural Heritage*. Available at: <https://ich.unesco.org/en/convention>.
- Unger, Achim, Schniewind, Arno P., Unger, Wibke (2001), *Conservation of Wood Artifacts: A Handbook*, Berlin – Heidelberg – New York: Springer-Verlag.
- Žikić, Bojan (2006), "Kognitivna antropologija i nematerijalna kulturna baština", *Glasnik Etnografskog muzeja* 70, Beograd, 11-23.
- Žikić, Bojan (2011), "Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe", in: Žikić, Bojan (ed.) *Kulturni identiteti kao nematerijalno kulturno nasleđe, zbornik radova sa naučnog skupa Kulturni identiteti u XIX veku*, Etnološka biblioteka 62, Beograd: Srpski genealoški centar, 7-26.

Процеси промена у етнографској музеологији: музеализација и излагање предмета од нових материјала

Сажетак

Недавне промене у концептуализацији етнографске музејске праксе покренуте су интеграцијом музејских репрезентација о последицама свеобухватних социо-економских промена у музејску делатност и теоретску музеолошку подлогу. Процеси током којих су савремени етнографски музеји постали активни учесници и креатори друштвених промена поставили су питање етнографског ексклузивитета традиционалних сеоских друштава и назначили потребу истраживања и репрезентовања урбаних садржаја те увођење културе градског становништва у музејску праксу. Потребом да се преиспита питање етнографских музејских предмета и покретних културних добара назначени су одговори који су од виталног значаја за сваку музеологију, па и за етнографску. Изложбени пројекат Пластичне деведесете у Етнографском музеју у Београду постао је парадигма горе наведених процеса и означио могућност брзих структурних промена у концептуализацији етнографске музеологије. Пројекат је био, радикално новим концептом, назнака у стратегији развоја којом се у питање доводе неписана правила етнографске музеологије да су само предмети направљени од природних материјала и произведени код куће, од стране домаћих занатлија или у малим неиндустријализованим мануфактурама, етнографски предмети. Репрезентацијом културе на основу експоната искључиво израђених од пластике, изузев пластичних предмета из последње деценије 20. века, кустоси су у главни изложбени наратив укључили историјски контекст употребе пластике у социјалистичкој Југославији. Брза експанзија употребе пластичних материјала у социјализму играла је улогу у изградњи “новог социјалистичког човека”, а главни ток изложбе, са циљем да представи сегменте свакодневног живота појединих група људи у Србији крајем двадесетог века, постао је значајан музеолошки маркер. С једне стране, наглашавајући симболичку и реалну улогу пластике у процесима изградње идентитета, изложба је сигнализирала структурне промене у традиционалној музеологији и показала могуће правце њеног новог развоја. С друге стране, овај пројекат је показао да технолошке карактеристике и употреба предмета нове, “неетнографске грађе” могу бити предмет самосталне музеолошке анализе и излагања.

Горан Ковачевић

Народна ношња Срба на Влашићу (расправа о појмовном одређењу народне ношње Срба на Влашићу)

Досадашња истраживања народне ношње Срба на планини Влашић у периоду 18–20. вијека, истакла су постојање два препознатљива типа народне ношње која су именована као имљанска и травничка народна ношња. Водећи се налазима претходних истраживача, који су истакли да је планина Влашић јединствено етнографско подручје подијељено на више административних области, теренским истраживањем имало се за циљ утврдити какве трансформације је ова народна ношња претрпјела током времена и да ли су издвојени типови народне ношње специфичност, или посљедица развоја народне ношње током времена. С тим у вези, у складу са налазима истраживања, рад даје препоруку да се народна ношња Срба на Влашићу презентује као влашићка народна ношња, као јединствен назив за све типове и варијанте њеног развоја у различитим временским периодима.

Кључне ријечи: народна ношња, Имљани, теренско истраживање, Травник, Влашић

Народна ношња Срба на Влашићу у досадашњим радовима представљена је као имљанска и травничка, иако се налазе унутар исте етнографске зоне. Циљ је, на основу истраживања, указати на потребу коришћења јединственог назива за све типове српске народне ношње која се носила на том подручју.

Влашић је планина у средњој Босни чији обронци покривају територије седам општина, и то: Травник, Зеница, Јајце, Добретићи, Кнежево, Котор Варош и Теслић. Влашић се простире у правцу југоисток-сјеверозапад, између линије Зеница-Травник на југоистоку и Котор Варош-Кнежево (некадашњи Скендер Вакуф) на сјеверозападу. Уздиже се на подручју Травника, изнад долине ријеке Лашве, која му је истовремено и јужна граница. Према сјеверу, простире се до Вучје планине и извора ријеке Врбање. Источна граница му је поток Била, док се према западу спушта у висораван Витовља. Његове падине прелазе у неколико подвлашићких платоа, од којих су најпространији витовљански плато, корићански и имљански плато те Петрово поље. (Ковачевић, 2018)

Према подацима из писаних извора, уочава се постојање тзв. “травничке” и “имљанске” ношње на овом крају. У вези са тим у периоду 2014–2018. године вршено је самостално истраживање терена и обилазак влашићких села, од Варошлука, Мудрика, Шишаве, Витовља, преко Доњих Корићана, Влатковића, Кобиље па све до области Имљана (Видовиште, Келемани, Савићи, Симановићи, Макарићи, Миљићи, Грубачи, Новаковићи, Лазићи, Понорци, Дракулићи и др.),

Петровог поља и Крушева Брда. Током овог периода посјетила се већина домаћинства и разговарало са становницима ових скоро опустјелих села, на основу чега се дошло до другачијег закључка. На основу казивања људи, доступних фотографија и сачуваних примјерака народне ношње, прикупљене су информације које указују на то да цјелокупна посматрана област припада истој етнографској зони и да описана “имљанска” и “травничка” ношња представљају два типа ношње овог краја која се носила у различитим временским периодима, те да би било пожељно да се у литератури убудуће користи назив “влашићка ношња”, како би се избјегла погрешна схватања о постојању двије различите ношње које су биле заступљене у различитим дијеловима Влашића. Моји закључци налазе ослонац и у ранијим истраживањима о ношњи овог краја, па ће се у раду извршити преглед и компаративна анализа ранијих истраживања, са сазнањима добијеним на терену, како би се указало на упоришта која подржавају дати приједлог.

О ношњи влашићког краја писало се у периодима 30-их и 50-их година прошлог вијека кроз радове Милана Карановића, Мирослава Драшкића и Зориславе Марковић-Чулић у којима су дати јасни описи елемената народне ношње, начин њене израде и украшавања. Врло мали број аутора је писао о музици и обичајима овог краја, међу којима су најзначајнији Цвјетко Ритхман и Радмила Кајмаковић. Други број радова у вези са овим крајем тичао се истраживања демографско-географских одлика, културе живљења и традиционалних заната који су осликавали стил живота на овом планинском подручју и на основу којих је било могуће упознати се са окружењем из којег је потекла ношња која се носила и разумјети улога и симболика предмета који су ношени.

Утисак је да се кроз радове о народној ношњи међу ауторима највећа полемика водила о називу (појмовном одређењу) и распрострањености влашићке ношње. Тако у једном од својих радова Карановић (1953) описује област коју назива “Имљани” и поставља границе њеног простирања на села Кобиља, Влатковићи и Имљани, при чему под Имљанима подразумијева непосредну околину некадашњег средњовјековног мјеста Имљани и даје опис те ношње.

Са друге стране, у истом периоду, Марковић-Чулић у раду о травничкој ношњи наводи следеће:

...Ријетко гдје се старинска ношња у Босни и Херцеговини сачувала као у травничком крају, који обухвата цијели травнички срез. Границе среза не чине и етнографску цјелину... тако на сјеверној и западној страни среза, наилазимо на ситуацију гдје је административним границама подијељена једна етнографска област... Тако на сјеверу преко Влашића, око Корићана, Витовља и Шишаве имамо српску ношњу која је истовјетна и типична за крај око Котор Вароши...¹ (Марковић-Чулић, 1954: 1)

Овим Марковић-Чулић први пут указује на постојање проблема да је једна етнографска зона подијељена административном границом, при чему у сјеверном дијелу тзв. “травничког среза” сусреће и описе старинске народне ношње коју према казивањима препознајемо као имљанску ношњу.

¹ Имљанска област је до 1955. године припадала которварошком срезу, када је оформљена општина Скендер Вакуф, данашње Кнежево.

С тим у вези, већ 1962. године Марковић-Чулић у другом раду посебно описује “имљанску ношњу” постављајући јој шире границе простирања у односу на Карановића, и то: са југа обухвата села Шишава, Мудрике и Витовље, источна граница сеже до Крушевог брда и Ђорковића, на сјеверу до Грабовице, док западну границу чини ријека Угар. (Чулић, 1962) те напомиње да ће, пошто су Имљани централна тачка области и ношња у њима најизразитија, описану ношњу звати “имљанска”, подразумијевајући ту и област Влатковића, Кобиља и Корићана.

У истом периоду и Драшкић, обрађујући ношње сјеверозападне Босне, задржава појам “Имљани” и “имљанска народна ношња”, али напомиње да тај термин није адекватан јер “Карановићева тврдња да се наведена села зову заједничким именом Имљани није тачна”, тако да мјесто Имљани не постоји, али пошто у народу на поменутој територији не постоји заједнички назив за ову област, прихвата да задржи тај термин, не желећи да ствара неки други, за који сматра да такође не би био адекватан (Драшкић, 1962). Ношња коју описује је идентична описима ношње из Карановићевог рада, а разлика је само што у опису распрострањености “Имљанске ношње” Драшкић даје нове и шире границе, гдје укључује и мјесто Доњи Корићани, које је административно припадало Травнику, уз запажање да у њима стара ношња нестаје под утицајем “травничке ношње”.

Према томе, на основу објављених радова и онога што је приказано кроз фолклорни аматеризам, у пракси је постало општеприхваћено да се под појмом “Имљанска ношња” подразумијева један специфичан тип народне ношње, заступљен на ужем подручју Влашића (Влатковићи, Кобиља и Имљанска област), што криво наводи на закључак да се ради о издвојеној микроетнографској области.

Да би се разумјело о каквој ношњи је ријеч, потребно је поћи од њеног описа. У вези са тим, према поменутих радовима “имљанска ношња” састоји се од: ланене богато везене кошуље, гаћа, два зубуна, и то прво мањег, израђеног од бијелог сукна, преко којег се носи други, већи, израђен од црног сукна – а оба су богато украшена везом, перлицама и разнобојним комадима чохе, затим велике прегаче која се ставља са предње стране и опасује тканицом украшеном ђинђувама, шкољкама, везом и кованицама. Жене на ногама носе шарене вунене чарапе до кољена, а преко њих приглавке и опанке. На глави

се носе крпе, пријевези или јаглуци, тј. мараме од тканог ланеног платна украшене на различите начине. Од накита обично се носио “гендар” на прсима, “ков” на глави, а на плетеницама “нискошњак” или “уплитњак”. Зими су се носиле и дуге црне хаљине од ваљаног сукна, које су такође биле украшене везом (Сл. 1 и Сл. 2).

Код мушкараца, ову ношњу чинили су капа и црвени шал, бијели или црни грађени зубун, тзв. дебела кошуља од ланеног платна, широка тканица, рајтозне ткане у комбинацији бијеле и сингаве вуне, шарене чарапе и опанци, најчешће из кућне радиности (Сл. 3).

Према карактеристикама ове ношње може се закључити да се ради о динарском типу ношњи, на шта указују ваљано сукно, платно од конопље, ткани покривачи за главу, као и технике ткања прегача.

Са друге стране, према Чулић (1954), народна ношња у околини Травника, тзв. “травничка ношња”, код жена се састоји од садака израђеног од црног ваљаног сукна, јечерме израђене од индустријског материјала и позамантерије, “добре кошуље” од узводног памучног платна са набраним клинима и дужине до чланака, са украсима од хеклане чипке, гаћа, кратке прегаче ткане разнобојним свиленим концем, бијелих вунених чарапа и опанака који су били производ травничких опанчара. На глави су жене носиле плитку капу са позамантеријским украсима, или дукатима, преко које се везивала индустријска марама звана шал (флоралних мотива и са ресама по ободу). Накит је био сребрени израђен техником филиграна: пивац пафте, еждери, белензуке и ков (Сл. 4).

Код мушкараца, ношњу травничког краја сачињавала је црна шубара, цока и цемадан од црног ваљаног сукна украшени гајтанима, кошуља од узводног памучног платна, чакшире од црног ваљаног сукна, тзв. бриц панталоне, чарапе бјелаче и опанци (Сл. 5).

Посматрајући описе елемената ове ношње, може се закључити да она припада средњобосанском типу народне ношње.²

Враћајући се даље на рад из 1962. године, Марковић-Чулић описује да у Имљанској области развој народне ношње није био под јаким утицајем индустрије и да се она у свом првобитном облику задржава до Другог свјетског рата, када у употребу улази памучно платно, а имљанска ношња се изједначава са српском ношњом у околини Травника, и то са југа, преко Корићана. То значи да тек иза Другог свјетског рата у подручјима око Имљана долази до продора “травничке” ношње, која је већ од почетка 20. вијека била у употреби у Травнику. Ово наводи на закључак да је Зорислава Марковић-Чулић у периоду од 10 година два пута обилазила влашићки крај и забиљежила описе “травничке” и “имљанске” ношње, што је вјероватно последица (као и код њених претходника) да су се истраживања односила на одређене административне области, али је јасно указала на проблем административне подјеле једне етнографске зоне на том подручју.

Осим тога, чињеница је да се на цијелом влашићком крају практикују исти обичаји, играчка и вокално-инструментална пракса, те да је цијелокупно становништво повезано родбинским и кумовским везама, што је показало и моје истраживање, а што јасно упућује на чињеницу да се ради о једној етнографској зони, а самим тим и истој народној ношњи.

У вези са тим, поредећи постојеће стање на терену и податке из литературе, може се закључити да је народна ношња овог краја претрпјела одређену трансформацију узроковану модернизацијом. Тако је стари, динарски тип народне ношње, који се у литератури појмовно одређује као “имљанска ношња”, некада био заступљен на цијелом влашићком крају, али је услед номадских кретања сточара, побољшане путне комуникације и јаког утицаја административних центара којима су гравитирали, он претрпио значајне промјене и постепено се, потпуно или дјелимично, трансформисао у средњобосански тип народне ношње, која се у литератури појмовно одређује као “травничка ношња”. Услед боље комуникационе мреже,

² Према подјели Зориславе Марковић-Чулић.

средњобосански тип ношње се раније појавио у нижим дијеловима Влашића, што потврђује и чињеница да је пут од Кнежева до Видовишта (центра Имљанске области) асфалтиран тек 2005. године.

Према томе, јако је битно разумјети да основни разлог проналаска старе динарске ношње у најнеприступачнијим селима Влашића (Влатковићи, Кобиља и Имљанској области) 30-их, 60-их година па и данас, није резултат њихове специфичности и аутохтоне традиције, него је највећим дијелом резултат слабих комуникација и изолованости од осталих подручја Влашића и околине. Тако да, пратећи период од Првог свјетског рата до данас, историјске чињенице и сачуване примјерке народних ношњи које и данас проналазимо на Влашићу, истакао бих да се овдје ради о једној етнографској цјелини и народној ношњи која се јавља у два типа: динарском (старом) и средњобосанском (новијем).

Из тих разлога, уважавајући раније објављене радове стручних лица, али и информације

до којих се дошло на терену кроз казивање локалног становништва на посматраном подручју, изразио бих иницијативу стручној јавности да размотри приједлог да је влашићки крај потребно посматрати као једну етнографску цјелину и као такав презентовати у јавности, описујући народну ношњу тог краја као јединствену “влашићку народну ношњу” представљајући све богатство и разноликост њених игара, пјесама и обичаја кроз временске периоде у којима се развијала.

Литература

- Бјеладиновић, Јасна (2011), Народне ношње Срба у *XIX и XX веку*, Београд: Етнографски музеј Београд.
- Драшкић, Мирослав В. (1962), Ношње северозападне Босне, Бања Лука: Музеј босанске крајине.
- Карановић, Милан (1937), Заоставштина најчувеније везиље, Политика, број 10524, Београд.
- Карановић, Милан (1953), Имљанска народна ношња, вез и бојење, Зборник етнографског музеја у Београду 1901–1951.
- Ковачевић, Горан (2018), Живот и традиција Срба на Влашићу, Источно Сарајево: ОУ Ахиом.
- Папић, Крешимир (1975), Травник град и регија, Травник: Завичајни музеј Травник.
- Чулић, Зорислава (1954), Народна ношња у околини Травника, Посебни отисак Гласника Земаљског музеја у Сарајеву – етнологија.
- Чулић, Зорислава (1962), Народна ношња у Имљанима, Посебни отисак Гласника Земаљског музеја у Сарајеву – етнологија.
- Чулић, Зорислава (1963), Народне ношње у Босни и Херцеговини, Сарајево: Земаљски музеј у Сарајеву.

Folk costumes of Serbs on Mount Vlašić

(A discussion on the conceptual definition of the folk costumes of the Serbs on Mount Vlašić)

Summary

Previous research into the folk costumes of the Serbs on Mount Vlašić in the period of the 18th – 20th century pointed out to the existence of two recognisable types of folk costumes, which were referred to as costumes of Imljani and costumes of Travnik. Guided by the findings of previous researchers, who pointed out that Mount Vlašić is a unique ethnographic area divided into several administrative units, the aim of the field research was to determine which type of transformations these folk costumes have undergone over time and whether the individual types of costume are specific, or a consequence development of folk costumes over time. In this regard, in accordance with the findings of the research, the paper recommends that the folk costumes of the Serbs on Mount Vlašić should be presented as *the Vlašić folk costume*, under a single name for all types and variants of its development in different time periods.

Key words: folk costume, Imljani, field research, Travnik, Vlašić

Ernis Šljivo

Prilog poznavanju društvenog i porodičnog života na području Prusca

Cilj ovog rada je da se predstavie pojedini segmenti društvenog i porodičnog života na području Prusca, na osnovu kratkotrajnog istraživanja provedenog 2008. i 2009. godine. Građa prikupljena tokom terenskog rada ukazuje na to da je područje Prusca bilo dobro organizovana lokalna zajednica sa razvijenim oblicima društvenog, ekonomskog i kulturnog života. Rad je podijeljen na nekoliko tematskih cjelina u kojima su opisani društveni odnosi u seoskoj zajednici, porodična zajednica te brak i bračni odnosi. Etnološko-folklorističko istraživanje, bolje reći rekognosciranje terena, obavljeno je u okviru projekta “Etnološko-folklorističke karakteristike Prusca i okoline” koji je izvršilo Odjeljenje za etnologiju Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine tokom 2008. i 2009. godine. Cilj mog istraživanja bio je da prikupim informacije o društvenom i porodičnom životu na području Prusca, u nastojanju da dobijem sliku o društvenom i porodičnom životu stanovnika Prusca, posmatranog kroz historijsku prizmu, kao i prizmu relacija prema opštim društvenim kretanjima. Pisanih izvora o društvenom i porodičnom životu na području Prusca nema, a pored oskudnih historijskih izvora i kratkog boravka na terenu, bilo je neophodno da se oslonimo na usmenu tradiciju i iskaze kazivača, što je imalo uticaja na valorizaciju prikupljenih i mjerljivih podataka. U nedostatku pisanih, historijskih izvora i više se oslanjajući na usmenu tradiciju, koja i ne seže puno unazad, nije bilo moguće dublje ulaziti u rekonstrukcije pojedinih vidova društvenog života, a naročito ne u njegovu cjelinu. Veoma važnu ulogu odigrala je vremenska ograničenost terenskog rada, jer bi za prikupljanje same *građe*, kao i za konstantno valorizovanje prikupljenih podataka bili neophodni znatno duži boravak i neposredniji kontakt i neizostavno mnogo sistematičniji zahvat uz znatno veći broj uporedljivih i mjerljivih podataka. Koristeći prethodno objavljena istraživanja na području Prusca, drugu objavljenu literaturu koja se odnosi na porodični i društveni život te upitnike Etnološkog društva Jugoslavije (1963. god.), izradio sam upitnik s pitanjima u vezi s društvenim i porodičnim životom. Podaci na terenu prikupljeni su metodama razgovora sa kazivačima (intervju) i neposrednim posmatranjem. Najveći broj ispitanika je starije dobi, rođenih u prvoj polovini ili sredinom 20. stoljeća. Prilikom istraživanja držao sam se jasno određenog vremenskog razdoblja – od Drugog svjetskog rata do 2008. godine.

Ključne riječi: Prusac, društvo, zajednica, porodica, brak

Kratak historijat Prusca

Naselje Prusac se nalazi u gornjem toku rijeke Vrbas između Bugojna i Gornjeg Vakufa. Akhisar, Bijeli Grad, Biograd, stari su nazivi Prusca, nekadašnjeg vojnog, administrativnog i naučnog centra Skopaljske doline.¹ Značaj Prusca u vremenu osmanske vladavine

¹ Pod imenom Prusac ovo mjesto se prvi put spominje 1478. godine, odnosno 15 godina nakon što su ga zauzele Osmanlije (Truhelka 1911: 50). U srednjem vijeku Prusac je nosio ime Biograd (Čelebi 1967:

Bosnom i Hercegovinom proizilazio je iz njegovih dobrih odbrambenih predispozicija unutar Uskoplja, koje je dugo predstavljalo istureno granično područje, te činjenice da se nalazio na starom karavanskom putu koji je vodio iz Primorja, preko Livna i Kupresa do Lašvanske doline. U svom putopisu iz 17. stoljeća, Evlija Čelebija je Prusac nazvao gradom: "To je lijep grad, zaista kao zrno bijelog bisera." (Čelebi 1967: 131). Uz imenice Prusac spominje se i Ajvaz-dedino turbe kao specifičnost ovoga mjesta (Bajrić 2019: 64). U Pruscu se nalaze očuvana turbeta – Ajvaz-dedino i Hasana Kjačije Pruščaka, nekoliko šehitluka, starih mezarluka. Hasan Kjačija predstavlja jednu od najpoznatijih ličnosti naučnog, književnog i kulturnog života ovih krajeva u 16. i početkom 17. stoljeća.

Prusac je danas najpoznatiji po dovištu Ajvatovica, koja je centar kulturne i vjerske manifestacije "Dani Ajvatovice". Manifestacija se održava svake godine u junu, u samom naselju i na prostoru nekoliko kilometara udaljenom od raspukle stijene. Boraveći na terenu dosta smo od kazivača saznali o *Hodočašću na Ajvatovicu* koje se tradicionalno obavlja sedmog ponedjeljka nakon Đurđevdana (6. maj).

Sve što se dešavalo na Ajvatovici dobivalo je, s razlogom, naglašeno visoku religijsku i tradicijsku vrijednost, pa se hodočašće ranije među muslimanima nazivalo malim hadžom, malom Čabom, malom Mekom (Čepalo 1991: 31). Ajvatovica zauzima vidno mjesto u mozaiku bosanskohercegovačke duhovnosti, a sačuvala je u sebi predislamsko nematerijalno nasljeđe kroz kult vode, nagovještaj obnavljanja proljeća i magiju plodnosti bilja, stoke i ostalog (Bajić 2013: 90).

Danas je Prusac mjesto koje sa više mahala: Tepedžik, Srt, Čaršija, Grad, Musala, Varoš, Geđad, Brdo, baštini kulturnohistorijsko i prirodno nasljeđe ovog kraja (Bajić 2013: 89). Nekada je ovaj prostor predstavljao trgovački centar sa velikim brojem dućana, kafana / kahvi, zanatlija i trgovaca.

Društveni život Prusca

Vatrogasno društvo osnovano je 1954. godine i njegovi su pripadnici, pored svojih primarnih poslova, organizovali različite manifestacije i okupljanja i druženje stanovništva. U prilog bogatstvu društvenih manifestacija ide i iskaz kazivača o tome da se u Pruscu obilježavalo više datuma od dana oslobođanja Prusca te neki od državnih praznika.² Povod ovakvim okupljanjima bile su svadbe, vjerski praznici i ispraćaj u vojsku.³

Provedenim istraživanjem nije ustanovljeno postojanje zajedničkih seoskih dobara (zemlje, pašnjaka, šume) na području Prusca. Međutim, stanovnici su obavljali neke

131). Ovaj narodni naslov Osmanlije su doslovno prevele, pa se u izvorima na turskom on naziva Akhisar (*ak* – bijeli; *hisar* – grad). (Softić 2013: 47).

² Halid Dedić navodi: *Obavezno se obilježavao 4. juli, nije se radilo, a 14. je bio teferić Oslobođenje Prusca, to nije bio državni praznik. Na gradu je bio teferić 14. jula, a ovdje kod škole je bio turnir u fudbalu. A slavili bi se svi državni praznici. Slavio se 27. dan ustanka.*

³ Abdulfetah Mehmedagić ističe: *Čim nastane 7. mjesec, gore se teferičilo, dole uz rijeku se trkali konji, a čuvena trka je u Crničima kod Bugojna. Ko bude prvi, dobije nešto u novcu. Bile su trke kad se neko oženi – trke pješaka. Za nagradu, ako je bogatiji čovjek, mogao se dobiti ovan, a ko je tanji košulja, a ko je još tanji peškir. Trke su se održavale na dan svadbe. Bilo je i trke za djecu, a za nagradu bi se dobila maramica. Svadbe su bile po sedmicu dana.*

zajedničke poslove kao što su: održavanje groblja, puteva, vode, vjerskih objekata i sl.⁴ Danas veće zajedničke poslove propisuju opštinske vlasti u saradnji sa lokalnim stanovništvom. Granice posjeda nisu svuda jasno izražene, ali lokalno stanovništvo zna koja zemlja pripada kojoj porodici. Za socio-ekonomske odnose stanovništva u Pruscu može se reći kako su bili određeni kroz uzajamna pozivanja i posjećivanja prilikom proslava praznika te šišana kumstva.⁵

Ustanova poput *mobe* je naročito bila karakteristična za Prusac jer je mehanizacija kao pomoćno sredstvo poljoprivrede počela da se koristi tek početkom sedamdesetih godina prošlog stoljeća, dok je ranije bila neophodna pomoć komšija i prijatelja.⁶ Dalja istraživanja pokazala su da je institucija mobe sačuvana u dosta manjoj mjeri nego što je to bilo u ranijem periodu – uglavnom su to udruživanja prilikom određenih aktivnosti, moba za gradnju i pokrivanje kuće, prilikom ratarskih poslova i sl.

Pored *mobe* bilo je i unajmljivanja, tj. *jirgeta*.⁷ Stanovnici koji su bili vlasnici krupnijih posjeda (koji su imali više zemlje) unajmljivali su sezonske radnike za obradu zemlje, branje povrća i voća. Također, unajmljivali su se sezonski radnici za čuvanje stoke.⁸ Ortakluk (udruživanje) je jedan od oblika privređivanja u Pruscu.⁹

Istraživanjem se utvrdilo da je stanovništvo u ovom kraju pažnju u velikoj mjeri poklanjalo obrazovanju, te su se pretežno obrazovali u Bugojnu, ali i drugim gradovima. U prilog ovome ide i svjedočenje kazivača koji su svoju djecu školovali na fakultetima.¹⁰

Džamija je bilo važno mjesto okupljanja stanovnika Prusca. Obavezan dolazak na džumu bio je prilika da se stanovnici Prusca najprije mole Bogu, ali i da se susreću i druže. Također su organizovani zajednički iftari u ramazanu. U pogledu vjerskog života na području Prusca godinama se ulagao veliki trud u vjerskom prosvjećivanju stanovništva i širenju islamskog obrazovanja.

⁴ Mirsad Began navodi da je njegov otac bio pokretač javnih radova u Pruscu. Pored sahadžijskog zanata kojim se bavio, radio je i druge poslove: *održavao put, zidao hareme, održavao vodu Ajvatovicu, ostali mještani su izdvajali novac za materijal i učestvovali koliko su mogli.*

⁵ Hasan Čepalo sjeća se da je bilo šišano kumstvo; Mustafa Hamzakadić navodi: *U Pruscu ima i šišano kumstvo, nekad se neko sam javi ko hoće da bude kum, a nekad ti nekog zovneš ako se niko nije sam javio. I danas ima taj običaj i poštuju ga.*

⁶ Mustafa Hamzakadić: *Od početka sedamdesetih u Pruscu počela je da se koristi mehanizacija, prije se radilo ručno i sa konjima. Danas rijetko ima mobe, ako te ko zovne, ti odeš, ali ti plati. Prije je bilo akcija, oni tako zovu, zovne te domaćin na kopačinu npr., odeš, pomogneš, pa i on tebi dode. Kada se kuća pravi, ne zove se na akciju, sam dodeš.* Mirsad Began: *Bilo je i mobe, više uzajamno – ako sam ja došao tebi, pa ti meni i to je tako bilo jedno za drugo.*

⁷ Ahmet Čepalo navodi: *Bilo je mobe, ali mi smo imali baš dosta zemlje pa smo uzimali jirgete, platili bi ih, a i za stoku bi našli odavde momke za čobane. Bilo je čobana koji su dobro znali koja je ovca dobra pa bi njemu dali da nam kupi.*

⁸ Halid Dedić spominje da je imao 9 godina kada je bio u najmu: *Otac mi je pogodio da čuvam tri krave od Jurjeva do Lučina – sveti Luka, nekih 6. mjeseci, za 100 kg pšenice. Kupi se livada za pašu i tu bi stoka pasla, navečer bi se stoka vraćala u štalu.*

⁹ Abdulfetah Mehmedagić navodi da je u tadašnje vrijeme ortakluk značio: *udruživanje u zajedničke poslove. Kesim – dala je kravu na kesim (uzajmila), npr. da se pola teleta i nešto masla i mlijeka koliko se dogovore.*

¹⁰ Ahmet Čepalo navodi: *Četvero djece sam školovo na fakultetu.*

Porodična zajednica

Svaku porodičnu zajednicu, bez obzira na brojnost članova, odlikuje promjenljivost i specifičnost prilika i unutrašnjih odnosa. Istovremeno, porodice egzistiraju i unutar općih, ujednačenih društvenih pravila i prihvaćenih simboličkih vrijednosti. Jedan oblik porodice može u nekom vremenskom periodu biti zamijenjen drugim, kako prirodnim putem (rođenjem ili smrću člana), tako i mijenom unutarnjih odnosa i okolnosti (useljennje, iseljenje, sklapanje braka i sl.) (Rubić, Birt 2006: 316).

Kako je porodica promjenljiva društvena zajednica u pogledu unutrašnjih odnosa, broju članova, raspodjeli poslova i sl., istraživanje smo pokušali usmjeriti u tom pravcu. Postojao je univerzalan obrazac pitanja i ona su prilagođavana pojedinom ispitaniku. Prilikom istraživanja pitanja smo usmjerili na strukturu porodice, broj članova, rad u porodici, predbračni i bračni život, nasljeđivanje, diobu i društveni život porodice.

Prema riječima većine ispitanika, u Pruscu nisu bile prisutne velike porodične zajednice¹¹ koje su se sastojale od braće, njihovih roditelja, supruga i djece. Tokom druge polovine 20. stoljeća prosječan broj članova jedne porodice na području Prusca varirao je najprije s obzirom na broj djece u kući. Abdulfetah Mehmedagić navodi, a ti podaci su zabilježeni i u Džematskoj knjizi,¹² da je do 1955. godine 240 porodica u prosjeku imalo između petero i jedanaestoro djece, a od 1955. godine pa na ovamo pet porodica imaju petero, dvije po četvero i dalje po troje, dvoje i jedno dijete. Prema riječima mnogih kazivača, porodična domaćinstva nisu bila velika, a veće proširene porodice su bile izuzetak. U prvoj polovini 20. stoljeća češći su bili oblici zajedničkog života u nekom obliku porodične zajednice. Kazivači rođeni u prvoj polovini 20. stoljeća isticali su da je bilo slučajeva da su dvojica ili nekada trojica braće živjela zajedno u roditeljskoj kući nakon ženidbe, sve do pronalaska drugog stambenog rješenja ili dok se ne bi podijelili.¹³ Period zajedničkog života u porodici uglavnom se kretao od nekoliko mjeseci do 5 ili 6 godina. Jasna Čapo-Žmegač navodi da je “proces transformacije obitelji u društvu stalno prisutan. Domaćinstvo sastavljeno od muža, žene i djece, ženidbom sinova koji ne osnivaju vlastito domaćinstvo nego ostaju živjeti kod roditelja, prerasta u proširenu obitelj, odnosno kućanstvo sa više nuklearnih obitelji.” (Čapo-Žmegač 1998: 253). U skladu sa takvim shvatanjem autorice, nuklearne i proširene obitelji ne predstavljaju dva tipa / oblika porodice, već jedan te isti oblik porodice u različitim vremenskim kontekstima.

U porodičnoj kući sa roditeljima bi često ostajao živjeti jedan od sinova. To nije nužno morao biti najstariji, već bi se braća i sestre iseljavali kada bi se ženili i udavali. U razgovoru kazivači ne povezuju direktno brigu o roditeljima sa nasljeđivanjem porodične

¹¹ Pojam zadruga i zadrugni porodični život nije poznat, već se upotrebljava izraz zajednica.

¹² Anali Malkočalajbegove džamije u Pruscu – Džematska knjiga, prikupio Abdulfetah Mehmedagić.

¹³ Husein Čepalo spominje da su njegov otac i amidža živjeli zajedno dok je dedo bio živ: *Mi smo to zvali zajednica. Kada se dedo vratio sa hadža, nije htio da se puno miješa u porodične odnose pa su se podijelili. Kada su se dijelili, koliko se ja sjećam, zvali su jednog svjedoka, a bilo je tih uglednika koji bi bili svjedoci. Imali smo dva konja, jedan je pripao nama, a drugi amidži, poslije bi ih uparili kada bi se nešto radilo. Mi smo dobili i kuću, pošto je bila tetka sa nama koja se nije udala, mati je rekla da je pazimo.*

kuće, ali se čini kako je reciprocitet pruženog i dobivenog ipak na taj način u većini slučajeva bio uspostavljen.¹⁴

Period zajedničkog življenja je često zavisio od brzine nadogradnje stare ili gradnje nove kuće koju je započinjao sin odvajajući se od oca, građene uglavnom u blizini očeve na istom imanju. Promjena u strukturi domaćinstva se tako odražavala na arhitektonski izgled sinove kuće u odnosu na očevu (Bringa 1997: 60).

U razgovoru o porodici kazivači su vrlo često isticali različitost savremenog načina života u odnosu na doba njihove ženidbe i udaje. Razlike se najviše vide u promjeni materijalnih uslova života jedne porodice. Razlog tome su različite društvene okolnosti, promjena društveno-političkog sistema, kao i razvoj u vidu industrijalizacije¹⁵ (pojava traktora, državnih tvornica i sl.) i masovnije zapošljavanje muškaraca, što se odrazilo i na porodicu.¹⁶

Domaćinstvo je vodio otac, koji je imao ulogu domaćina i upravljao je finansijama. Za podneblje Prusca tradicionalna podjela poslova bila je prema spolu i uzrastu, dok se zasnivanjem vlastitih domaćinstava i zapošljavanjem u industriji dolazi do nove podjele poslova unutar porodice.¹⁷ Budući da su muškarci radili u industriji, žene i starija djeca preuzeli su poslove koji su se do tada smatrali muškim (rad na zemlji i teži poslovi oko stoke), što rezultira ne samo smanjenjem broja članova porodice nego i povremenim isključivanjem stalno zaposlenih iz poljoprivrednog rada.¹⁸

Istraživanjem se pokazalo da su pojedinci, u potrazi za poslom i boljim uslovima života, tražili egzistenciju izvan Prusca.¹⁹ Radna migracija zahvatila je mahom muškarce koji su, u pojedinim slučajevima, mjesecima bili odsutni od kuće. Mnogo ljudi je odlazilo na privremeni rad u zemlje zapadne Evrope u drugoj polovini 20. stoljeća 60-ih i 70-ih godina, a kući bi dolazili jednom ili dva puta godišnje.²⁰

¹⁴ Mirsad Began govori kako je otac njemu dao najviše jer je ostao sa njim i njegova žena ga je pazila, iako on nije tražio ništa više od ostalih.

¹⁵ S obzirom na svoj geografski položaj, Prusac se nije mogao razviti u savremeni industrijski grad te su njegovi stanovnici u periodu industrijalizacije Bosne i Hercegovine ekonomski gravitirali prema Donjem Vakufu i Bugojnu, kao najbližim industrijskim centrima.

¹⁶ To je bio period industrijalizacije kada je stanovništvo iz sela išlo u grad raditi u tvornicama. Može se reći kako je početak industrijalizacije i otvaranje fabrika uveliko pomjerio centar dešavanja sa Prusca i dao priliku susjednim gradovima Bugojnu i Donjem Vakufu veći značaj u pitanju razvoja industrije, da ne govorimo o činjenici da se otvaranjem fabrika stanovništvo sve manje bavilo poljoprivredom i stočarstvom.

¹⁷ Abdulfetah Mehmedagić govori da se znalo ko šta radi: žene su mogle raditi i u polju, pa čak su znale i kositi, ali je bilo bolje da obavljaju kućanske poslove, povirivaće i *dijete i čorbu, podsticati vatru, ispeći hljeb*, a muškarac to ne zna; on će otići u drva, orati itd. Poslije, kada se veliki broj muškaraca zaposlio, podjela poslova je ostala ista, s tim da su se određeni poslovi (oko zemlje i stoke) obavljali zajedno.

¹⁸ Rabija Silajdžija ističe da je uvijek radila na zemlji i oko stoke, kopala je bostane, grabila i kupila si-jeno, kako navodi: *ko može ići od djece, ide i radi*. Dok je bila odsutna od kuće, starija djeca su čuvala mlađu braću i sestre.

¹⁹ Ahmet Čepalo navodi: *Pa u nas je malo svijeta otišlo poslije iz Prusca, samo je otišlo trbuhom za kruhom, al obično svak ovdje pravi kuću ili obnavlja i obično kad ode u penziju, onda se vraća na starinu, ima nešto što ga vuče tude. Čovjek se najbolje osjeća na svom, najsigurnije i najzadovoljnije*.

²⁰ Prema iskazu kazivača Ahmeta Čepala: Četvero djece sam školovo na fakultetu. Lakše mi bilo doći do pare nego odavle sa zemlje pa sam otišao na Njemačku, otišo sam preko biroa, zaposlio se u jednoj firmi, bio sam tu od prvog do zadnjeg dana.

Glavni autoritet u porodici jeste otac,²¹ nerijetko i djed, a to je bio slučaj i u prošlosti. Između muškaraca i žena su postojale razlike prilikom izražavanja autoriteta i donošenja odluka. Bila je prisutna društvena hijerarhija po dobi i spolu, odnosno bilo je izraženije vrednovanje muškaraca i starijih ukućana. Autoritet je pripadao muškarcu.²² Prevladavalo je patrilinearno prenošenje prezimena i nepokretne imovine, kao i virilokalno stanovanje. Zbog navedenog, autoritet je bio u rukama muškarca, koji je imao mnoge upravljačke i organizacijske dužnosti, a uživao je i poštovanje ukućana.

Kada je riječ o srodničkim odnosima u Pruscu, možemo navesti nekoliko činjenica. Najčešće se koriste izrazi rod / rodbina i familija, koji označava muževu i ženinu porodicu, tj. prijateljstvo sklopljeno udajom ili ženidbom. Tradicionalni stav sredine jeste da oni koji su u rodu ne mogu stupati u brak do devetog koljena. Srodstvo se računalo po muškoj – očevoj (patrilinearno) i po ženskoj – majčinoj liniji (matrilinearno). Prezime se prenosilo patrilinearno, a društvena pripadnost se određivala po ocu.

Rodbinski nazivi su dosta jasni i određeni i nisu zabilježena posebna odstupanja. U svakodnevnoj komunikaciji i direktnom obraćanju zabilježeni naziv za oca porodice je *babo*, rijetko se pojavljivao naziv *tata*. Zabilježili smo da se prilikom obraćanja *snahe* svome *svekrvu* koristio naziv *dedo*, a kazivač Abdulfetah Mehmedagić navodi sljedeće: *za unučad sam dedo, pa sada snahe i sinovi me zovu dedo, ostalo im, to je od dragosti*. Također, zabilježeno je da su *snahe* često svoju svekrvu nazivale *majkom*, a nakon rođenja djece *nanom* / *nenom*. Očeva i majčina sestra se nazivala *tetkom*, a za njihove muževse koristio uobičajeni naziv *tetak*. Majčin brat nosi rodbinski naziv *daidža*, dok se za njegovu suprugu koristi naziv *daidžinica*. Sa druge strane, očev brat nosi naziv *amidža*, a njegova supruga *strina*. Nadalje, ženidbom i udajom pridružuju se novi članovi porodice i rodbine, a samim tim se povećava i broj korištenih naziva. Mužev brat ženi postaje *djever*, dok su žene od dva brata *jetrve*. Suprugova sestra ženi postaje *zaova*, dok žena njoj i njenim roditeljima postaje *snaha*. Zabilježen je naziv brata udane žene njenom mužu šura. Većina kazivača rodbinske nazive koristi u svakodnevnoj komunikaciji i obraćanje se često ne vrši imenom već rodbinskim nazivom.

Nesrodnički odnos kao oblik vještačkog srodstva koji se stvarao i održavao među stanovništvom obuhvata kumstvo (šišano i vjenčano kumstvo) i srodstvo po mlijeku.²³

Dioba zemlje je vršena sporazumno između nasljednika, često i za očeva života. Prema kazivanju ispitanika, nastojalo se da svi imaju koristi od porodičnog imetka.²⁴ Sestre su dobivale isto kao i braća, osim ako bi se odrekle svog dijela. Najčešće se *dioba* vršila dogovorom između nasljednika, a ako bi izostao dogovor, onda se *dioba* vršila

²¹ Jedna od kazivačica navodi: *Nama nije morao babo biti tu, dovoljno je da majka kaže da će nas reć babi, i nema kašnjenja, nema ništa, babo je glavni, mama nekad malo i popusti, ali babu se ne smije zakasnuti, poštovalo se*.

²² Hasan Čepalo navodi da je da je njegov otac bio starješina u kući, kada bi se bilo šta prodalo, ocu bi išle sve pare, kako ističe: *Ja sam svoju platu davao ocu*.

²³ Jedna od kazivačica je navela: *Bilo je žena koje bi iz različitih razloga zadoji nečije dijete, to se pamtilo*.

²⁴ Kazujući o diobi u svojoj porodici Mirsad Began ističe da je njegov otac prodao pet dunuma zemlje i taj novac dao sestrama (imao je tri sestre), a trojici sinova je pomogao da naprave kuće.

u skladu sa nasljednim pravom. Čest je bio slučaj da se pozovu pošteniji ljudi iz Prusca kao svjedoci prilikom *diobe*.

Brak i bračni odnosi

Brak je na području Prusca monogaman i po pravilu patrilokalan. U pravilu su djevojke napuštale roditeljsku kuću i živjele u muževom domu. Prema podacima ispitanika bilo je i slučajeva da su mladići, iz različitih razloga, zasnivali porodicu u ženinoj kući.²⁵ Kod većine ispitanika nije zabilježen stav o tome kako je odlazak momka u kuću ženinih roditelja bio sramotan čin, već ga smatraju razumljivim rješenjem da se mladi par zbrine. Djeca iz ovako sklopljenog braka su se prezivala po ocu.

Prema podacima ispitanika veoma čest običaj je bio da se *mlada* ukrade. Tada je to bio običaj koji opisuje i kazivač Mustafa Hamzakadić.²⁶ U prilog tezi da se u tadašnje vrijeme u Pruscu većina djevojaka *ukrala* ide i potvrda od strane ispitanica Latife Žuljko i Šaćire Magrdžija.²⁷ Do sklapanja braka na ovaj način obično je dolazilo iz dva razloga – kratkotrajnog poznanstva ili pak protivljenja roditelja. I u ovom slučaju organizira se pir, a zatim se *ide na mir*, tj. roditelji i mladoženja odlaze u kuću mladenke sa darovima kako bi se pomirili sa djevojčinim roditeljima. Djevojka je u skladu sa običajima i ekonomskim mogućnostima porodice dobijala *ruho*. Pored toga, djevojka je nosila i darove za muževe roditelje i najbliže srodnike (braću, sestre). Naime, razmjena darova između članova dvije porodice povezane brakom svjedoči i o preobrazbi stranca u *prijatelja*, a potom u rod. Krađa djevojke od strane mladoženje bila je povezana sa ekonomskim razlozima jer je organizovanje svadbe bilo skupo.

Brak je sklapan na dva načina – administrativno (matičar) i prema vjerskom običaju, tj. šerijatski. U periodu osmanske vlasti, na području Bosne i Hercegovine se primjenjivalo šerijatsko pravo koje je, u skladu sa normativnim potrebama Osmanskog carstva, stalno dopunjavano propisima kanunskog (državnog) prava (Durmišević 2008: 209). Dolazak austrougarske vlasti 1878. godine unio je korjenite promjene u sve segmente društvenog i privrednog života Bosne i Hercegovine, čime je otvoren proces njene političke i pravne modernizacije. Mada se Dvojna monarhija deklarativno opredijelila za temeljite reforme, pa i one u oblasti pravnog sistema, u praksi se određeno vrijeme zadržalo zatečeno stanje, tj. postojanje običajnog prava. U toku četrdesetogodišnje austrougarske uprave u Bosni i Hercegovini su, između ostalih, stalno važili propisi islamskog prava koji su regulirali porodične, bračne i nasljednopravne odnose, te vakufske i vjerske poslove muslimana (Durmišević 2008: 209). Nakon Drugog svjetskog rata u Bosni i Hercegovini je, s obzirom na društveno-političko uređenje države, bio priznat brak sklopljen u nadležnim institucijama kao što je opština (matičar).

²⁵ Abdulfetah Mehmedagić navodi: *Išlo se ko je imao više zemlje pa i na ženino. Ako je fin momak, a ova cure nije, može se to malo uklopiti jer on malo svoje ljepote posoli i njeno imanje pa da se bide bare bare. Ljudi su najviše išli za poslom, išli su i na ženino, ima i to, ima svagdi. Kažu i to, pitali gavrana ima li ko crnji od tebe, ima, ko je, ima ko je otišo na ženino.*

²⁶ *Moralo se krasti jer otac joj nije dao, a i takav je običaj bio.*

²⁷ *Kada su se udavale, obje su pobjegle, odnosno ukrale se.*

Ispitanici navode kako su na području Prusca bila prisutna šerijatska vjenčanja. Mustafa i Senada Hamzakadić su se šerijatski vjenčali, a to su učinili i u opštini. Mustafa Hamzakadić dodaje: *I prije se to tako radilo, čak se i više gledalo na to.*²⁸ U partiji se govorilo da se to ne treba raditi, ali ljudi su ipak išli da se vjenčaju i u džamiji. Nije nikad skoro isti kum / svjedok u opštini i u džamiji. Iako je poslije Drugog svjetskog rata bilo šerijatskih vjenčanja, njihov broj je sveden na minimum. Danas je odluka o šerijatskom vjenčanju prepuštena dogovoru bračnog para. Tradicionalno shvatanje sredine o braku opstaje, uprkos društvenim promjenama, a to je da brak jeste normalna i neophodna ustanova.

Dobna granica za stupanje u brak nije bila strogo određena. Djevojke su se udavale između 16. i 20. godine a mladići su se mogli ženiti i kasnije.²⁹ U bliskoj prošlosti, kao i u novije vrijeme, brakovi maloljetnih parova bili su rijetki. Nakon sedamdesetih godina prošlog stoljeća starosna granica za stupanje u brak se pomjera naviše. Čest slučaj je bio da se mladići žene nakon odsluženja vojnog roka.

Kada je u pitanju donošenje odluke o izboru bračnog druga, onda se može reći kako se mladima dopuštao taj izbor, a naravno, i pored te slobode, bilo je slučajeva da roditelji i drugi srodnici imaju uticaj na odluku o izboru bračnog druga. U takvim slučajevima su ekonomska i društvena moć i ugled kuća koje se prijatelje bili ispred želja mladih. U Pruscu je, kao i u drugim sredinama, bilo posrednika pri sklapanju veza, koje bi se kasnije krunisale brakom, a obično su to bili bliži srodnici ili prijatelji.³⁰

Sve do Drugog svjetskog rata, kao i u godinama poslije njega, česta je bila pojava da supružnici pripadaju istom društvenom sloju. Kada govorimo o srodničkim i društvenim okvirima sklapanja braka, na prostoru Prusca uvijek je važila srodnička egzogamija. Poštovalo se načelo da se međusobno članovi zajednice ne žene do devetog koljena. Principijelni je stav da se ne mogu ženiti ni udavati unutar roda (Stojaković 1987: 231).

Povoljne prilike za upoznavanje mladih bile su igranke, teferiči, sijela, te izleti. Parovi su prolazili kroz period ašikovanja prije nego što bi došlo do javnog vjenčanja. Mladići su ašikovali sa djevojkama, a nakon upoznavanja su zakazivali sastanke.³¹ Prema iskazima kazivača Mirsada Begana³² saznali smo da se ašikovalo na *prelima*.³³

²⁸ Misli se na šerijatsko vjenčanje.

²⁹ Velida Hadžiabdić govori da su se momci ženili kad bi vojsku odsluži: *nekada su znali da dovedu mladu i prije vojske, pa otići u vojsku. Gledalo se da se po redu udaje, ali bilo je i ko čapi.*

³⁰ Ismet Silajdzija navodi: *kada sam se vratio sa odsluženja vojnog roka, majka i sestra su mi govorile što se ne ženim. Kako ću se ženiti, nemam ni cure? Ništa ti ne brini, sve će se dogovoriti. Bila je jedna komšinica kod nas i ona je to dogovorila, evo nas i danas smo zajedno.*

³¹ Mustafa Hamzakadić navodi: *Ako ti se kakva sviđi, ti zakažeš s njom sastanak, pa bi je sačekao kod česme kad krene po vodu, nosile su vodu u kantama, fućijama drvenim, džugumima, ibricima, bilo je i badžaka zemljanih, i tu se dogovorimo, pričamo šta imamo reć, hoćemo li se uzet, nećemo li. Ja se ne sjećam da su cure nosile zar, ali mi je majka govorila da se nekad tako pokrivalo. Ja mislim da se nije gledalo ko je siromah, a ko je bogat, ako se zaljubi, barem moja generacija nije gledala, a ne znam prije, možda prije i jeste.*

³² Ašikovali smo najviše na *prelima* – kada se komuša kukuruz pa tu dođe cura; zatim ovdje, kada bi cure dolazile po vodu, a momci se iskupe pa se ašikuje.

³³ Osnovna svrha okupljanja tradicijskog prela (prisutnog otprilike do polovice 20. stoljeća) bila je zabava mladih ljudi, koja je beziznimno uključivala i rad (Vuković 2005: 450).

Vanbračna djeca bila su sramota za porodice kojima se to desilo. Prema kazivanju, zna se za vrlo malo slučajeva vanbračne djece.³⁴ Ustanova nevjenčane zajednice je gotovo nepoznata. Brak je bio čvrsta ustanova. Razvodi braka su bili rijetki, posebno među stanovništvom koje se bavilo poljoprivredom. Kao najčešći uzrok sukoba u brakovima navodi se alkoholizam, s njim u vezi i zanemarivanje porodice. Kazivači navode da je bilo slučajeva razvoda braka zbog bračne nevjere, posebno za osobe koje su bile na privremenom radu u zemljama zapadne Evrope. Društvena sredina i danas nepovoljno gleda na razvod braka. Razvedeni su teže pronalazili novog bračnog druga u istoj sredini, a to je važilo posebno za žene.

Zaključak

Ovaj rad svojim sadržajem nastojao je da ukaže na neke segmente društvenog i porodičnog života na području Prusca. Terensko istraživanje išlo ka dobijanju krajnje i kolikotoliko zaokružene slike društvenog i porodičnog života stanovnika Prusca, posmatranog kroz historijsku prizmu, kao i prizmu relacija prema opštim društvenim kretanjima.

Iznesene činjenice i spoznaje navode nas na zaključak kako su stanovnici Prusca oduvijek imali bogat društveni i porodični život, iako vremenom Prusac gubi taj značaj, a centar zbivanja postaju njegovi susjedni gradovi Bugojno i Donji Vakuf. Početkom dvadesetog stoljeća većina stanovništva se bavila poljoprivredom i stočarstvom, dok je u kasnije vrijeme industrijalizacija navela stanovništvo na migracije te osiromašila tradicionalni značaj bavljenja poljoprivredom u Pruscu. Nakon 70-ih godina većina tradicionalnih ustanova poput *mobe* je nestala jer nije bilo prevelike potrebe za obrađivanjem zemljišta i slično, mada je opstala kod građevinskih radova. Kada je dalje riječ o društvenom životu, Prusac je i dan-danas zadržao tradiciju jedne od manifestacija koja se održava u Pruscu, a to su *Dani Ajvatovice*. Iako zabranjivana, u periodu 1947–1990. godine stanovnici su održavali *teferič* koji je simbolički oslikavao Ajvatovicu, ali se namjena teferiča nije javno očitovala.

Istraživanje strukture porodice i porodičnih odnosa u Pruscu ukazuje upravo na posljedicu industrijalizacije te urbane trendove, što se uveliko odrazilo na strukturu i unutrašnje odnose u porodici. Tokom druge polovine 20. stoljeća prosječan broj članova jedne porodice na području Prusca kretao se od 5 do 11 članova. Istraživanjem se utvrdila različitost načina života danas u odnosu na doba ženidbe i udaje u ranijem periodu. Istraživanje je pokazalo da se razlike najviše vide u promjeni materijalnih uslova za život jedne porodice. Razlog tome su različite društvene okolnosti, promjena društveno-političkog sistema, kao i razvoj u vidu industrijalizacije te masovnije zapošljavanje muškaraca, što se odrazilo i na porodicu.

Istraživanje braka i bračnih odnosa u Pruscu ukazuje nam na činjenicu da je brak na području Prusca monogaman i po pravilu patrilokalan, što znači da su djevojke napuštale roditeljsku kuću i živjele u muževom domu. Nerijetko je bilo i slučajeva da su mladići,

³⁴ Jedan od kazivača navodi: *Iako je bila rijetkost, ali znam za tri slučaja. Krilo se to dobro.*

iz različitih razloga, zasnivali porodicu u ženinoj kući i nije zabilježen stav da je odlazak momka u kuću ženinih roditelja bio sramotan čin.

Na kraju se može reći da su industrijalizacija, urbanizacija, ali i ratna dešavanja 1992–1995. godine u Bosni i Hercegovini uveliko imali uticaj na promjenu društvenog i porodičnog života u Pruscu. Prusac se danas nalazi u procesu depopulacije, tj. karakteriše ga opadajuća reprodukcija stanovništva u širem smislu riječi, i to u svim trima njenim dinamičkim vidovima: ukupnom, prirodnom i migracijskom.

Imena kazivača

Abdulfetah Mehmedagić, rođ. 1935.

Ahmet Kapetan, rođ. 1975.

Ahmet Čepalo, rođ. 1927.

Mirsad Began, rođ. 1950.

Hasan Čepalo, rođ. 1935.

Halid Dedić, rođ. 1955.

Safet Kršlak, rođ. 1935.

Mustafa Hamzakadić, rođ. 1958.

Senada Hamzakadić, rođ. 1958.

Latifa Žuljko, rođ. 1940.

Šaćira Magrdžija, rođ. 1944.

Rabija Silajdžija, rođ. 1935.

Đula Sijamija, rođ. 1935.

Sulejman Sijamija, rođ. 1926.

Velida Hadžiabdić, rođ. 1930.

Literatura

Bajić, Svetlana (2013), “Odijevanje za vrijeme kulturno-vjerskih manifestacija u Pruscu (Ajvatovica) i Kraljevoj Sutjesci (sv. Ivan Krstitelj)”, *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine, Etnologija*, NS, sv. 50, Sarajevo, 87-130.

Bajrić, Amela (2019), “Semantičke grupe orijentalizma u pripovijeci Noć u vezirskom gradu Skendera Kulenovića”, *DHS* 2 (8), Tuzla, 53-70.

Bringa, Tone (1997), *Biti musliman na bosanski način*, Sarajevo: Dani.

Čelebi, Evlija (1967), *Putopis – Odlomci o jugoslovenskim zemljama*, Sarajevo: Svjetlost.

Čepalo, Husein (1991), *Ajvatovica*, Zenica: Lično izdanje autora.

Čulinović-Konstantinović, Vesna (1981), “Transformacija seoskog društva i porodice u Jugoslaviji”, *Etnološki pregled* 16, Beograd, 79-90.

Durmišević, Enes (2008), *Šerijatsko pravo i nauka šerijatskog prava u Bosni i Hercegovini u prvoj polovini XX stoljeća*, Sarajevo: Pravni fakultet.

Rubić, Tihana, Birt, Danijela (2006), “Obiteljski život na području Krivog puta od tridesetih godina 20. stoljeća do danas”, *Etnografski prilog i prijedlozi za buduća istraživanja*, zb. 33, Senj. 315-352.

Softić, Aiša (2013), “Prusac i njegove usmene predaje”, *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine, Etnologija*, NS, sv. 50, Sarajevo, 45-68.

- Stojaković, Velibor (1986), “Društveni odnosi i društvene institucije stanovništva tešanjskog kraja”, *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine, Etnologija, NS*, sv. 41/42, Sarajevo, 223-247.
- Truhelka, Ćiro (1911), “Tursko-slovenski spomenici dubrovačke arhive”, *Glasnik Zemaljskog muzeja u BiH* 23/3, Sarajevo, 303-349.
- Vuković, Ivana (2005), “Prelo u Krasnu u tradicijskom i suvremenom kontekstu” *Senjski zbornik: prilozi za geografiju, etnologiju, gospodarstvo, povijest i kulturu*, Vol. 32, No. 1, 449-468.

A contribution to the knowledge of social and family life in the area of Prusac

Summary

The aim of this paper is to present certain segments of social and family life in the area of Prusac, based on a short-term research conducted in 2008 and 2009. The material collected in the fieldwork indicates that the area of Prusac was a well-organized local community with developed forms of social, economic and cultural life. The paper is divided into several thematic units describing social relations in the village community, family community, as well as marriage and marital relations. The ethnological-folkloristic research, or rather reconnaissance of the terrain, was carried out as part of the project “Ethnological-folkloristic characteristics of Prussia and its surroundings” which was implemented by the Department of Ethnology of the National Museum of Bosnia and Herzegovina during 2008 and 2009. The goal of my research was to gather information about social and family life in the area of Prusac, in an effort to get a picture of the social and family life of the residents of Prusac, viewed through the historical prism, as well as the prism of relations to general social flows. There are no written records about social and family life in the area of Prusac, and due to the scarce historical sources and a short stay in the field, it was necessary to rely on oral tradition and the statements of tellers, which had an impact on the valorisation of the collected and measurable data. In the absence of written, historical sources and relying more on oral tradition which does not go back very far, it was not possible to dwell deeper into the reconstruction of certain aspects of social life, and especially not in its entirety. The time limitation of the fieldwork played a very important role, because collection of the material itself, as well as constant valorisation of the collected data, would require a much longer stay and more direct contact, as well as inevitably a much more systematic intervention with a significantly larger amount of comparable and measurable data. Using previously published research in the area of Prusac, other published literature on family and social life, and questionnaires of the Ethnological Society of Yugoslavia (1963), I created a questionnaire with questions related to social and family life. Data collected in the field were collected using the methods of conversations with interviewees and direct observation. Most of the interviewees were elderly, born in the first half or middle of the 20th century. During my research, I stuck to a clearly defined time period - from the World War II to 2008.

Ključne riječi: Prusac, society, community, family, marriage

OSVRTI I PRIKAZI

Aiša Softić, Zaboravljeni etnografi Bosne i Hercegovine – Dr Leopold Glück, Sarajevo: Zemaljski muzej BiH, 2021. 418 str.

Knjiga *Zaboravljeni etnografi Bosne i Hercegovine – Dr Leopold Glück* autorice Aiše Softić je studija koja u prvom redu govori o radu ljekara Leopolda Glücka koji je prikupio i publicirao građu o narodnoj medicini u Bosni i Hercegovini kao jedan od pionira etnološkog i etnografskog rada s kraja 19. stoljeća. Autorica prati podatke koji se odnose na narodnu medicinu na prostoru Bosne i Hercegovine od prvih pisanih podataka sa početka 17. stoljeća pa zaključno sa vremenom austrougarske okupacije Bosne i Hercegovine krajem 19. stoljeća.

A. Softić prati različite izvore kada govori o istraživanju, ali i uopće o spominjanju ove teme. Prije svega to su putopisi u kojima nalazimo prvi pisani spomen o narodnom liječenju, a prvi takav putopis je iz 1624. godine. Ova vrsta pisane građe omogućava da se stekne uvid u različite oblike narodne medicine u Bosni i Hercegovini u periodu od početka 17. stoljeća pa sve do kraja 19. stoljeća. U tom najranijem periodu od kojeg možemo pratiti pisanu građu evidentno je da se narodna medicina bazirala na umijeću i vještini ljudi koji su u narodu bili poznati po liječenju, i to različitim metodama, kao što su sastavljanje i zapisivanje hamajlija i zapisa, saljevanje strave, ali i liječenjem travama i različitim pripravcima.

Autorica posebno ističe ulogu *Glasnika Zemaljskog muzeja* kao časopisa u kojem se obrađuju teme vezane za Bosnu i Hercegovinu, a *Glasnik* nam je omogućio da pratimo etnološki rad u Bosni i Hercegovini u hronološkom slijedu. Ovaj časopis je jedini u BiH u kojem se u kontinuitetu duže od jednog stoljeća predstavlja etnološki rad te autorica kao svoj primarni cilj izdvaja podsjećanje na početke etnološkog rada mnogih pionira i entuzijasta čiji je doprinos etnološkoj nauci u Bosni i Hercegovini od velikog značaja.

Narodna medicina kao oblik liječenja u mnogim svojim metodama traje do današnjeg vremena, ali ona dolaskom austrougarske uprave prestaje biti dominantna metoda liječenja stanovništva samim tim što je jedna od prvih mjera koje je nova vlast poduzela u ovom pitanju bilo zabranjivanje vršenja ljekarske prakse osobama koje nisu kvalifikovane za liječenje. Jedan vid organizovanja zdravstvene zaštite u tom periodu je bio dolazak školovanih ljekara, među kojima je bio i Leopold Glück. Ovi ljekari nisu bili statični, nego su se kretali po potrebi širom države, pa je to bila prilika i za Leopolda Glücka da zapazi i evidentira činjenice vezane za narodnu medicinu. On je širom Bosne i Hercegovine sakupljao podatke o ulozi zapisa i hamajlija u narodnoj medicini, o liječenju strave, o liječenju bjesnoće usljed ugriza psa, o ženskim bolestima i o njihovom liječenju itd. Interesovao se i za liječenje ljekovitim travama, ali i za terminologiju koja se koristila u našoj narodnoj medicini.

U središnjem dijelu knjige autorica nam donosi biografiju radova Leopolda Glücka, kako onih iz narodne medicine koji su i najbrojniji njegovi radovi, tako i onih koji su posvećeni fizičkoj antropologiji. Po prvi put na jednom mjestu predstavljeni su svi Glückovi radovi, što nam omogućava uvid u cjelokupan Glückov rad na polju narodne medicine. Sistematičnost Glückova pristupa istraživanju tema kojima se bavio vidimo u njegovim radovima, a kao primjer takvog pristupa možemo navesti rad "Rezultati mjerenja 140 bosansko-hercegovačkih vojnika", gdje Glück vrši mjerenja i analize nekih detalja fizičkog izgleda vojnika i predstavlja ih u tabelama.

Također, Leopold Glück, uz katoličko, muslimansko i pravoslavno stanovništvo BiH, u fokus etnološkog istraživanja stavlja i jevrejsko stanovništvo Bosne i Hercegovine.

Narodnom medicinom i istraživanjem ove multidisciplinarne teme u Bosni i Hercegovini pristupalo se povremeno i, s obzirom na važnost teme, nedovoljno. Autorica smatra da je rad Leopolda Glücka potaknuo neke od stručnjaka da se zainteresiraju za teme koje su povezane sa narodnom medicinom te da se započne sa prikupljanjem i publiciranjem građe iz ove oblasti. Na kraju preporučujemo knjigu *Zaboravljeni etnografi Bosne i Hercegovine – Dr Leopold Glück* autorice Aiše Softić, sigurni da će zainteresirati ne samo stručnjake etnologe i antropologe nego i širu javnost jer je narodna medicina tema koja nesmanjenim intenzitetom zaokuplja interes ljudi od najstarijih vremena do danas.

“Bijela knjiga” usmene bošnjačke balade: Munib Maglajlić, *Bošnjačka usmena balada*, Sarajevo: Zemaljski muzej, 2018. 287 str.

U ukupnom bavljenju Muniba Maglajlića (1945–2015), koje u osnovi obuhvata usmenu liriku, epiku, baladu, romansu te prozu, kao i književnu historiju, etnomuzikologiju, bibliografiju i mnoge druge oblasti, posebno se ističe njegovo bavljenje sevdalinkom i baladom; sevdalinkom na kojoj je magistrirao i baladom na kojoj je doktorirao. Upravo će stoga njegovi radovi o ovim žanrovima usmene književnosti biti posebno istaknuti unutar njegovog bavljenja, a isto tako istaknuti i unutar ukupnog bavljenja ovim temama na širem južnoslavenskom i svjetskom planu. Njegov doprinos izučavanju bošnjačke usmene balade posebno se ističe iznijasiranim i preciznim žanrovskim određenjem ovoga poetskog žanra s jedne strane, te u traganju za historijskim događajima koji su ponukali usmenog pjesnika-pjevača da kreira određenu baladu, s druge. Iako su postojali radovi i prije Maglajlićevog bavljenja ovom temom, njegov se doprinos ogleda prije svega u definiranjima osobina i osobenosti bošnjačke usmene balade, koje je čine sasvim samosvojnim poetskim žanrom. Maglajlić je posebnu pažnju posvetio pitanju lokalnih obilježja u usmenoj baladi, kao svojevrsnom obliku zapamćenja, koje će se manifestirati imenima mjesta – gradova i mahala – te imenima i prezimenima aktera samoga događaja, što će biti prepoznato i kao jedna od temeljnih poetičkih odlika sevdalinke, što ukazuje na isti ambijent njihova nastajanja i dugoga trajanja.

Prvo izdanje svoje disertacije *Književnoteorijsko određenje muslimanske narodne balade* Maglajlić će u prerađenom obliku objaviti pod naslovom *Muslimanska usmena balada* u Sarajevu 1985. godine u izdanju tadašnjeg “Veselina Masleše”, da bi dijelove ove svoje studije nešto kasnije uvrstio u knjigu *Usmena lirska pjesma, balada i romansa* nastale u okviru obimnog projekta “Prilozi za istoriju književnosti Bosne i Hercegovine” Instituta za književnost i izdavačke kuće “Svjetlost”, objavljene 1991. godine u Sarajevu. Potom će se prerađena poglavlja ove knjige, uz dodatak šezdeset tekstova balada antologijskog izbora, pojaviti u knjizi *Usmena balada Bošnjaka* izašla u okviru edicije Bošnjačka književnost u 100 knjiga u izdanju Bošnjačke zajednice kulture “Preporod” 1995. godine.

Budući da integralne studije već odavno nije bilo u ponudi, profesor Maglajlić je potkraj života odlučio objaviti drugo izdanje dopunjeno novim pogledima i novim referencama o usmenoj baladi. Knjiga je, sada pod naslovom *Bošnjačka usmena balada*, trebala biti realizirana u okviru redovitih projekata Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine. Profesorova iznenadna smrt 2015. godine prekinula je posao prije okončanja, te je zadatak priređivanja povjeren kolegici dr. Nirhi Efendić, kustosici za usmenu poeziju u Zemaljskom muzeju Bosne i Hercegovine. Kolegica Efendić je savjesno posao privela kraju te je Muzej knjigu objavio 2018. godine i time zaokružio dogovoreni proces.

Novo izdanje Maglajlićeve studije sadrži nešto inoviranih pogleda, više u finesama nego u temeljnim zaključcima o poetičkom određenju bošnjačke usmene balade, određena pomjeranja nekih poglavlja s jednog mjesta na drugo, te niz referiranja na literaturu koja se pojavila nakon prvoga izdanja. Vremenski odmak od tridesetak godina ovu studiju ni na koji način nije učinio zastarjelom, štaviše, njena pozicija “bije le knjige” u izučavanju usmene balade Bošnjaka ostaje u potpunosti neokrnjena.

The scent of Quinces: Selected traditional love song (Miris dunja: Odabrane sevdalinke iz Bosne i Hercegovine), odabrala i prevela Masha Belyavski-Frank, Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu – Institut za jezik i Zemaljski muzej Bosne i Hercegovine, 2018. 368 str.

Rukopis Mashe Belyavski-Frank pod naslovom *The Scent of Quinces: Selected traditional love song* (Miris dunja: Odabrane tradicijske ljubavne pjesme) predstavlja antologiju usmenoknjiževnih lirskih oblika za koje se od druge polovine devetnaestog stoljeća na južnoslavenskom jezičkom prostoru ustalio općenit naziv sevdalinka. Bosna i Hercegovina, ali i šire područje Balkana, na kojem se slušala ova reprezentativna bosanska ljubavna pjesma, njegovali su ovu vrstu u svom izvornom obliku. Ipak, ona se postupno ugrađivala i u lirske uratke znanih autora koji su pisali pjesme po uzoru na tradicionalnu vrstu. Među najpoznatijima su Osman Đikić, Aleksa Šantić i Safvet-beg Bašagić, a nakon spomenutih, nastavak tradicije sevdalinke nosili su istovremeno interpretatori, pisci i kompozitori, poput Zaima Imamovića, koji su pjevajući ovu popularnu pjesmu uvijek bili spremni posavremeniti njen sveprisutni duh, a da se pritom previše ne odmaknu od njene melopoetske originalnosti.

Koristeći srazmjerno širok raspon izvora, Belyavski-Frank odlučila se da u svoju antologiju uvrsti i izvornu (koju je pronašla u dostupnim rukopisima ili pak sekundarnim izvorima), ali i onu koja je nastala po uzoru na originalnu usmenoknjiževnu vrstu, a koja se zbog svoje poetske vrijednosti svrstala u red omiljenih i široko prihvaćenih sevdalinki (npr. *Ah, meraka* Rade Jovanovića). Prednost Mashine zbirke u odnosu na druge slične antologije leži u činjenici da je sakupila građu iz mnoštva različitih izvora sa šireg područja Balkana. Pjesme jesu bosanskohercegovačkog porijekla, ali zbog činjenice da se određene zbirke čuvaju u Zagrebu, poput rukopisa Muharema Kurtagića i Safvet-bega Bašagića, ili u Beogradu, poput rukopisne zbirke koju je načinio Osman Đikić, Mashin istraživački posao podrazumijevao je širi geografski prostor od same Bosne, domovine ovih pjesama. Izuzetan istraživački trud stekao se u zbirci od 136 pjesama, koje su pronađene u različitim izvorima – od rukopisnih zbirki, do objavljenih antologija i različitih pojedinačnih novinskih ili audiopojavlivanja ovih pjesama. Budući da je značajan dio pjesničke građe pronašla u izvorima koje čuva Biblioteka Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine, Masha se u prvom redu, u proslavu svoje knjige, zahvalila čuvarima ovoga blaga, kao i susretljivom osoblju muzeja koje ju je opsluživalo.

Belyavski-Frank kreće od uvodnih napomena koje se odnose na izgovor određenih glasova kao i karakteristične leksike u bosanskom jeziku, na osnovu čega vidimo da je knjiga orijentirana publici engleskog govornog područja. Samim tim postaje jasno zašto su određeni metodološki postupci usmjereni na krug čitalaca koji ne moraju biti upućeni u šira znanja o južnoslavenskoj usmenoj lirici.

Pjesme su razvrstane prema tematici koju tretiraju (ašikovanje, behar, gradovi, brak, ljubavna čežnja, sevdah) bez zalaženja u književnoteorijsku analizu pojedinih primjera, pri čemu se tek daju naznake folklorističkog kuta sagledavanja. Sličan pristup koristila je i američka etnologinja i folkloristkinja Yvonne R. Lockwood, koja je u dvogodišnjem razdoblju između 1966. i 1968. vršila istraživanja u selima na području gornjeg toka rijeke Vrbas, u okolini Bugojna, o čemu je objavila etnološko-folklorističku studiju pod naslovom *Text and context, folksong in a Bosnian Muslim village*.

U Mashinoj antologiji pojašnjene su folklorističke značajke određenih fenomena vezanih za područje u kojem su sevdalinke nastajale, poput ašik pendžera, zlatoveza te simbola voća i cvijeća u uvriježenim narodnim vjerovanjima, što predstavlja korisno osvježenje u odnosu na dosadašnje slične preglede. Etnografska studija, koja podrazumijeva istraživanje kulturnog konteksta u kojem se sevdalinka ostvarivala, čini poseban doprinos ovom izboru.

Odabrane fotografije koje su priložene uz antologiju također su odraz dragocjenog zapažanja autorice. Sam prevod pjesama na engleski ne odaje dojam umjetničkog, nego značenjskog prenosa, ali on u svakom slučaju jeste u službi šire promocije poetske ljepote i njenih struktura u ovim pjesmama i kada je riječ o kulturnom krugu gdje su sevdalinke relativna nepoznanica.

Nirha Efendić, *Sevdalinka – od prve vijesti do savremenih pjevača*, Sarajevo: Zemaljski muzej Bosne i Hercegovine, 2022. 93 str.

Tema nematerijalnog kulturnog naslijeđa zauzima značajno mjesto u širem bosanskohercegovačkom društvenom kontekstu. U promicanje i očuvanje različitih fenomena tradicijske kulture uključeni su pojedinci – znanstvenici i stručnjaci, entuzijasti, folklorne udruge i nevladine organizacije. Svako na svoj način, kroz različite projekte i prezentacije, daje doprinos razumijevanju kulturnih identiteta i tradicijskih melopoetskih idioma Bosne i Hercegovine. Posebno su važni pojedinci zbog iznimne angažiranosti oko promicanja lokalnih kultura i isticanja njihove posebnosti. Nerijetko njihova nastojanja prerastaju u primjere dobre prakse, naročito ako im prethodi višegodišnji predani rad. Ovdje spada i rukopis za studiju *Sevdalinka – od prve vijesti do savremenih pjevača* dr. Nirhe Efendić.

Ova studija namijenjena je kako poštovaocima i ljubiteljima tradicijske pjesme sevdalinke tako i studentima, nastavnicima i učenicima, kao i svakom ko je upućen na istraživanje narodne muzike i zainteresiran za poetsko i muzičko nasljeđe Bosne i Hercegovine. O potrebi za ovakvim izdanjem mislim da nije nužno posebno govoriti, ako se ima na umu da potencijalni čitatelji i korisnici mogu imati izvrsnu naobrazbu, a da ipak ne poznaju dovoljno tradicijsku kulturu.

Dakle, namjera autorice ovog izdanja je višestruka, prije svega promotivna i edukativna. Promotivnu ulogu treba gledati kroz predstavljanje jednog segmenta bosanskohercegovačkih kulturnih identiteta i vlastite muzičke i poetske baštine. Stoga ovo izdanje promovira spremnost i želju za uočavanjem mnogih elemenata, ali i posebnosti u tradicijskoj narodnoj muzici, kako bi sve ono što čujemo, vidimo i pročitamo prepoznali kao vlastito bogatstvo.

Drugi zadatak rukopisa *Sevdalinka – od prve vijesti do savremenih pjevača* onako kako ga vidim i razumijem, jest edukacija. On bi trebao pomoći u svojevrsnom odgajanju, odnosno prepoznavanju i uvažavanju kulturnih i muzičkih identiteta Bosne i Hercegovine.

Važnost ovog izdanja možemo prepoznati i u činjenici da je, zbog složenosti pripreme, doista vrlo rijetko i značajno.

Ako je jedan od zadataka etnoistraživača da pohvataju konce rastrzane historije, onda oni najprije kupe što je moguće više podataka o onim fenomenima i baštinicima koji nastoje očuvati kulturnu historiju jedne sredine. Stoga ova studija jeste jednim dijelom moguća kronika muzičkog i kulturnog života Bosne i Hercegovine, novi arhiv iz kojeg će se u budućnosti moći rekonstruirati muzički život ovog kulturno zaokruženog područja i preciznije odrediti njegov domet i značaj.

Autorica dr. Nirha Efendić svojim lucidnim zapažanjima u studiji *Sevdalinka – od prve vijesti do savremenih pjevača* otvara nove horizonte razumijevanja, vrjednovanja i prihvaćanja sevdalinke kao zavodljive i plemenite muzičkopoetske pojave.

Na koncu smatram da ova studija ispisuje nove retke, ali i otvara nove puteve koji mogu potaknuti slična istraživanja i pisanja novih monografija, sad s urađenim metodološkim predradnjama, koje će olakšati svaki budući sličan rad.

Narodne umotvorine (Iz Dervente i okolice), prir. Nirha Efendić, Sarajevo: Slavistički komitet i Zemaljski muzej Bosne i Hercegovine, 2018. 674 str.

U seharu umotvorina bosanskohercegovačkog čovjeka zvanu usmena književnost, pažljivo, s puno ljubavi, rada i truda, smještena je još jedna unikatna i vrijedna zbirka od preko hiljadu pjesama i drugih narodnih umotvorina. Svjestan vrijednosti i ljepote naše narodne pjesme, s jedne, i njene neafirmiranosti i nezainteresiranosti našeg naroda za ovakav vid stvaralaštva kad je ono bilo na svom vrhuncu, s druge strane, Maglajlija, vjeroučitelj Smajl O. Bradarić počinje u prvoj polovici 20. vijeka bilježiti narodne umotvorine s prostora sjeverne i sjeverozapadne Bosne. Bradarić je prilikom službovanja u Derventi vrijedno bilježio od različitih kazivača narodne pjesme, priče i druge umotvorine više od jedne decenije, a potom svoju bogatu rukopisnu zbirku poklonio Zemaljskom muzeju u Sarajevu. Skoro šezdeset godina ovaj biser usmene književnosti bio je zaboravljen, skriven od naučne i čitalačke javnosti i osuđen na anonimnost, dok ga iz dubokog sna nije prenela, a zatim probudila i uobličena i spremna za javnost predstavila dr. Nirha Efendić, kustosica za usmenu poeziju Zemaljskog muzeja u Sarajevu.

Prije Bradarića značaj naših narodnih pjesama prepoznat je u *Erlangenskom rukopisu*, a zatim su brojna pera, najprije stranih, a zatim i domaćih zapisivača, spriječila da ovaj vid duhovne kulture padne u zaborav. Bez sumnje, ovo je najsadržajnija rukopisna zbirka usmenih lirskih pjesama kod Bošnjaka. Doktorica Efendić, vjerno je čuvajući i bdijući nad našom usmenom tradicijom, prihvatila se posla i hrabro ušla u neiscrpni rudnik, iz kojeg je izašla kao priređivačica i autorica uvodne studije za zbirku Smajla Bradarića pod nazivom *Narodne umotvorine (Iz Dervente i okolice)*. U uvodnoj studiji ističe se značaj Zemaljskog muzeja u prikupljanju i očuvanju građe koja ima neprocjenjivu vrijednost za kulturnu baštinu Bosne i Hercegovine. U dijelu o historijskom i geografskom značaju Dervente govori se o dugovječnosti ovoga grada, o etnofolklorističkim istraživanjima Dervente od stručnjaka Zemaljskog muzeja, koji su prikupljenu građu predstavili u etnološkoj svesci *Glasnika Zemaljskog muzeja* br. XXX/XXXI. Također, u uvodnoj studiji Nirha Efendić navodi osnovne podatke iz života Smajla Bradarića, a iz Bradarićevog životopisa fascinira činjenica da je kao mladić od 22 godine počeo bilježiti pjesme. Dakle, još u mladićko doba ovaj vjeroučitelj dolazi do spoznaje o važnosti narodnih umotvorina i dugo će ga sa ovog nepresušnog vrela poiti njegove kazivačice Hajra Halepović, Hajra Ishakagić, Safija Cerić, kao i kazivači Ibrahim Mustajbašić i dr., ali i njegovi učenici o kojima je u dijelu pod nazivom *Nastanak Derventskog rukopisa* bilo riječi. Autorica uvodne studije pažnju je posvetila strukturi Zbirke, pjesmama iz Berana i Gusinja koje su svoje mjesto našle u Bradarićevim sveskama, kao i prilogu Mihajla Prosenika iz Beograda. Pred sami kraj uvodne studije govori se o lirskonarativnim pjesmama u zbirci i lokalnim obilježjima u pjesmama, a u vezi s tim dolazi do izražaja Bradarićeva težnja da kroz spominjanje različitih toponima njegovih kazivačica i kazivača te konkretnih i stvarnih ljudi otme zaboravu jedno vrijeme i jedan način života, ali i da ukaže na bogatstvo i raznolikost kulture bosanskohercegovačkog čovjeka.

Na 674 stranice zbirke pod nazivom *Narodne umotvorine (Iz Dervente i okolice)* smješteno je više od hiljadu uglavnom lirskih i određeni broj lirskonarativnih pjesama, ako se posmatraju žanrovski, koje su podijeljene u pet svezaka. Prva sveska sadrži 186 pjesama. Bitno je napomenuti da pojedine pjesme iz ove sveske – pjesme od broja 170 do broja 184 – pripadaju crnogorskom

kraju, tačnije, to su pjesme iz Berana i Gusinja. U pojedinim pjesmama iz ove sveske susreću se danas dobro poznati motivi i imena iz pojedinih sevdalinki, koji su u pjesmama Bradarićevih kazivača prezentirani u jednom drukčijem ruhu – neke su proširene, u drugim pjesmama samo prvi stih podsjeća na neke od danas poznatih sevdalinki. Od imena opjevanih u našoj lirskoj pjesmi u Bradarićevoj *Zbirci* svoje su mjesto našli šećer Đula i Osman-paša, Šantićeva Emina, a od prepoznatljivih naslova tu su Čudna jada kad akšam pada, *Zapjevala bulbul-ptica, misli zora je, Vezak vezla Adem-kada, Karanfil se na put sprema i pjeva* i dr. Posljednja pjesma u prvoj svesci ima religiozni karakter i nosi naslov *Kad ja pojдох u džamiju*. Sadržaj je ono čime se završava prva sveska i u njemu su sve pjesme koje se nalaze u ovoj svesci poredane abecednim redom.

U drugoj svesci Bradarićeve *Zbirke* nalaze se 154 pjesme. Pjesme su ponovo numerirane od broja jedan. Primjetno je da pjesme nemaju naslova ni u prvoj, ni u drugoj, ni u jednoj narednoj svesci. Naime, pjesme su označene samo brojevima i svaka sveska ponovo počinje od broja jedan. Na kraju svih sveski, izuzev sveske broj pet, Bradarić bilježi sadržaj pjesama abecednim redom prema prvom stihu svake od pjesama. Za razliku od prve sveske, koja ima veći broj pjesama, u drugoj je svesci zabilježen određeni broj nešto dužih pjesama.

Treća sveska sadrži 163 pjesme. Pored pjesama sa ljubavnom tematikom, u ovoj se svesci nalaze i pjesme s vojničkom tematikom. Kao i u prethodnoj svesci, i ovdje postoji znatan broj dužih pjesama. Također, ono što je rečeno za pjesme iz prve sveske – da neke od njih podsjećaju na one sevdalinke koje se danas često izvode i da, eventualno, poznate sevdalinke predstavljaju neke njihove varijante – to se može reći i za pjesme iz treće sveske. Pojedini stihovi su identični kao kod današnjih sevdalinki, samo što su neke od pjesama proširene i dopunjene novim stihovima ili su kod Bradarićevih kazivača prisutna nešto drukčija imena od onih na koja se već naviklo, npr., *Majka Maru kroz tri gore više*, a ova pjesma se danas češće pojavljuje u varijanti *Majka Fatu kroz tri gore više*.

Četvrta je sveska, za razliku od prethodnih triju, proširena i proznim sadržajima. Naime, ova sveska sadrži 132 pjesme, nekoliko predanja i humoreski. Dok prethodne tri sveske bez izuzetka počinju pjesmama, četvrta sveska počinje pričom o *Hafizu Pruščaku i princezi*, zatim slijedi humoreska pod naslovom *Čovjek, junac i žabe*, a prozni niz nastavlja se bajkom *Car i tri sina*, trima kratkim svjedočanstvima – *Nalij i meni*, *Hamide*, *Asi-beg Kapetanović* i *Hodža Sahanija*, a završava se crticom *Okupacija Bosne*, koju je pribilježio od Mehmed-bega Kapetanovića. Ono po čemu se ova četvrta sveska još razlikuje od prethodnih, ali i od pete sveske, jeste prilog od 43 pjesme koje je Bradarić prepisao od pravoslavnog vjerskog službenika iz Beograda Mihajla Prosenika, koji je službovao u Derventi. Unutar Prosenikove zbirke nalazi se i jedna od varijanti poznate balade o Morićima.

U petoj svesci, koja je i najveća, zabilježeno je 397 pjesama. I ova sveska ima svoje posebnosti. Osim toga što sadrži najviše pjesama, u ovoj se svesci nalazi i šest zagonetki, a njena karakteristika jeste da nema abecedni popis pjesama na kraju, kao što je slučaj sa prethodnim četirima sveskama. Ne znamo šta je Smajl Bradarić imao na umu pa je prekinuo bilježenje, ali ostavio nam je u amanet poruku da su narodne umotvorine nepresušno vrelo i bogatstvo čije se zalihe nikada ne mogu iscrpiti. Sveska broj pet sadrži i nekoliko šaljivih priča, a završava se pjesmama iz Maglaja.

Ova izdašna zbirka upotpunjena je podacima o Bradarićevim kazivačima i obogaćena fotografijama iz porodičnih albuma potomaka kazivača. Maglajski vjeroučitelj Smajl Bradarić dao je krupan doprinos usmenoj književnosti Bosne i Hercegovine, vrijedno bilježeći narodne umotvorine koje je imao priliku čuti i do njih doći na nimalo lahak način. Svoje istraživačko blago poklonio je ustanovi za koju je držao da će se najbolje i najpažljivije odnositi prema tom blagu – Zemaljskom muzeju u Sarajevu. Tek će mnogo godina kasnije vrijedna istraživačica Nirha Efendić pronaći Bradarićevo blago koje je Zemaljski muzej dugo “skrивao” u svojim prostorijama i nakon temeljitog istraživanja, mukotrpog truda i rada predočiti ga čitalačkoj jav-

nosti. Zasluge u prvom redu pripadaju pronicljivom Maglajliji, koji je spoznao vrijednost naše narodne pjesme, ali i Nirhi Efendić, koja je imala snage da se prihvati ozbiljnog i odgovornog posla i priredi Bradarićev rukopis za štampu. Ova knjiga može poslužiti stručnjacima i budućim istraživačima koji će slijediti put Smajla Bradarića, ali i čitaocima i ljubiteljima pisane riječi koji u mislima prizivaju reanimaciju nekih starih, idiličnih i pjesmom ispunjenih vremena. Na kraju nije naodmet još jednom ponoviti da je ovo najsadržajnija rukopisna zbirka usmenih lirskih pjesama kod Bošnjaka.

H. Eric Schockman, Vanessa Hernández, Aldo Boitano (eds.), *Peace, Reconciliation and Social Justice Leadership in the 21st Century*, Emerald Publishing, 2019. 312 str.

U knjizi *Peace, Reconciliation and Social Justice Leadership in the 21st Century* autori priloga istražuju načine na koje lideri i njihovi sljedbenici mogu ujediniti mir, izgradnju mira, nenasilje, oprost i socijalnu kooperaciju. Fokus knjige je na ulozi pozitivne javne politike u nacionalnom i međunarodnom poretku i ulozi koju lideri i pratioci imaju u harmoniziranju razlika. Uključuje i lekcije naučene iz postkonfliktnih društava kakva su Ruanda, Šri Lanka, Bosna i Hercegovina, Čile i ostala, kako bi nas podsjetili na to da je mir univerzalna vrijednost. Vodeći pripadnici akademске zajednice, ali i svjetski praktičari iz oblasti liderstva, sljedbeništva, tranzicijske pravde i međunarodnog prava, u ovoj studiji daju preporuke kako naponi upravljani “odozgo” mogu ubrzati pomirenje i obezbijediti mirniji svijet.

Studija je uzbudljiv prilog rastućem trendu analize apliciranja dobre prakse lidera u ohrabrenju pomirenja i balansiranja mira. Fokusira se na svjesnost o očuvanju mira te nudi konkretne prakse da se obnove oštećeni odnosi kroz brojne mehanizme usmjerene na transformiranje boli koje su individue doživjele u toku konflikta. Uči kako animozitet može postati radost kada se izvrši pomirenje uz snažne emocije. Napisana je za širu publiku i pristupačna je pravnicima, politolozima, organizatorima te aktivistima ljudskih prava. Knjiga je podijeljena u četiri dijela: “Pomirenje”, “Izgradnja zajednice: sačiniti, izgraditi i održati mir”, “Međunarodno pravo i socijalna pravda” i “Izgradnja mira”. Prije ovih poglavlja, urednici su napisali uvod u kojem su ukratko predstavili šta to čitaoca čeka u nastavku knjige te dali neka načelna zapažanja o odnosu mira, pomirenja i socijalne pravde. Knjiga je zaključena epilogom u kojem se raspravlja o pretkonfliktnoj preventivnoj izgradnji mira.

Poglavlje o pomirenju sadrži četiri priloga. Prvi istražuje rad grupe posvećene kazivanju istine, pomirenju, zalječenju i popravljanju socijalne nepravde koju je proizveo strukturalni rasizam u Sjedinjenim Američkim Državama. Raspravlja se o izgradnji i ponovnoj gradnji veza i miroljubivoj koegzistenciji te procesu zacjeljenja koji traje u kontekstu postdelegalizacije ropstva. Drugi se odnosi na ulogu rada sa psihološkom traumatizacijom i samopomoći u izgradnji mira i pomirenju. Psihološka trauma nije bila smatrana primarnim faktorom u pomirenju, izgradnji mira i (re)integraciji u društvo za vrijeme i poslije konflikta i s ranjivim grupama. U ovom se radu ukazuje na to koliko je pogrešno smatrati rad na traumi perifernim i irelevantnim u poređenju s politikom i ekonomijom. Ističe se da nema dovoljno obučenih profesionalaca, niti sada niti će ih biti u bliskoj budućnosti, za borbu sa psihološkom traumom i njenim fizičkim i društvenim posljedicama, ali se ispravno ukazuje na to da se većina treninga i supervizije terapeuta / izgraditelja mira može izvesti online. Treći prilog prikazuje prve znakove promjene u katoličkoj crkvi u odnosu na stav prema raširenoj i sistematskoj klerikalnoj zloupotrebi, gdje se odnos pape Franje u posljednjih nekoliko godina fokusirao na otvorenost, oprost i saradnju. Posljedni prilog u ovom poglavlju istražuje primjenu spajanja dva teorijska konstrukta – “držanja okruženja” i “kretanja nagore i kretanja unazad” u liderske uloge te korištenje tako spojenih konstrukata kao dvostruke leće za posmatranje rada Komisije za istinu i Pomirenje u postaparthejd Južnoj Africi sredinom 1990-ih godina prošlog stoljeća.

Prvi prilog u drugom poglavlju je perspektiva druge generacije o pomirenju poslije genocida, prikazan kroz studiju slučaja Ruande. Studija je provedena u zapadnim dijelovima Ruande da se vidi u kojoj mjeri osobe od 18 do 22 godina participiraju u procesu pomirenja i koji su faktori limitirajući. Ispostavilo se da familija može da bude nešto što sputava raspravu o pomirenju na otvoren i slobodan način, jer neki roditelji odlaze od osjetljivih tema povezanih s genocidom. Drugi prilog prikazuje istraživanje razvoja odnosa lider – pratilac za izgradnju mira i socijalnu pravdu na primjeru programa mladih afričkih diplomanata. Posljednja dva priloga u ovom poglavlju istražuju ulogu društvenog preduzetništva i ekonomskog siromaštva u izgradnji održivog mira, dajući ženskim agencijama moć u njihovim zajednicama koristeći studije slučaja u Šri Lanki i Ugandi. Raspravlja se o tome da ključni problem koji zadržava žene izvan liderskih pozicija i drastično potpredstavljenim u formalnom mirovnom procesu nije nedostatak kapaciteta i upražnjenih mjesta lidera, nego nedostatak pristupa uticajnim pozicijama zbog ekonomske eksploatacije i marginalizacije.

Treći dio knjige istražuje odnose i uslove i fundamentalne osnove za lidere i pratioce u ostvarenju mira, pomirenja i socijalne pravde, u konkretnim kontekstima. Tako autori pišu o ženskom postratnom aktivizmu u Bosni i Hercegovini i pristupu ljudskih prava u izgradnji mira i pomirenju. Treba napomenuti da je jedan od koautora ovog priloga gosp. Edin Ibrahimfendić iz Institucije Ombudsmena BiH, koji nam jedini iz Bosne i Hercegovine daje uvid u stanje, zaključke i lekcije za “pomiritelje”, a to radi vrlo akribično, povezujući praksu i teoriju. Sljedeći prilog se oslanja na feminističku teoriju u klimatskoj pravdi, u smislu izgradnje prilika za žensku participaciju i liderstvo u režimu klimatskih promjena. Analiziraju se slučajevi El Nino u Peru, lokalne farme u Brazilu i energetske dostatnosti za peći u Keniji, kao pozitivni primjeri u kojima je ženska participacija ključna. Treći prilog se odnosi na toksičnost u transformacionalom liderstvu, a kao primjer se koristi Brexit, na kojem se posmatraju greške britanskih političkih lidera koji su vodili egzekuciji volje naroda da napuste EU. Posljednji prilog u poglavlju o međunarodnom pravu i socijalnoj pravdi je opet iz Bosne i Hercegovine. Ovaj se odnosi na one koji otvoreno govore, odnosno ustaju, kao jedne od tri tipa pratilaca u kontekstu rata, a to su: učesnici, posmatrači i oni koji otvoreno govore. Ovdje se razmatra uloga pratilaca, koja je bila zapostavljena u studijama, a fokus je bio na liderima. Poglavlje se zaključuje prikazom uloge Vikarijata solidarnosti kroz diktatorstvo u Čileu (1973–1990).

U “Izgradnji mira”, posljednjem poglavlju knjige, poglavlja daju upute liderima i sljedbenicima kako da nauče sarađivati za zajedničko dobro, uz sposobnost gledanja izvan linija podjela – etničkih, socijalnih i ideoloških, i s kapacitetom da se nađe zajedničko dobro. Prvi prilog je interesantna studija slučajeva gdje se vidi kako žene mirotvorci operiraju diljem globusa, s asistencijom narativa od strane programa Žena mirotvoraca s Univerziteta San Diego, California. Također je u ovom poglavlju interesantan prilog o afričkom modelu liderstva, a globalna opća literatura o liderstvu nema dovoljno iskaza o tome. Pokazuje se šta svijet može naučiti od Afrike o izgradnji zajednice, posebno s obzirom na to da ovaj kontinent ima dugačku tradiciju (kroz vijekove) koja podstiče individualnost, lomi razlike te potiče zajedništvo. Slijedi prilog o stigmati s kojom se suočavaju žene i djevojke, benefiti globalne mreže onih koji su preživjeli seksualno nasilje povezano s konfliktom u društvenim pokretima i kakav uticaj takva inicijativa može imati na reparacije. Posljednji prilog je analiza uloge koju pratoci i lideri mogu imati u upravljanju konfliktom u ekstraktivnim industrijskim kompanijama, na studijama slučaja u Indoneziji, kako bi se pokazalo kako je rješavanje internog konflikta u ekstraktivnoj kompaniji od velikog značaja za rješavanje konflikta između kompanije i zajednice u ekstraktivnim industrijama.

U vremenu kada se globalni poredak etabliran liberalnim demokratijama povlači, a niču autoritarni poreci te “failed states”, pojavljuje se ova knjiga i nudi temelj za “mir i konfliktne studije”, pristup liderstvu te vodi razumijevanju moralne, duhovne i političke uloge lidera u podijeljenom društvu. U globalnoj analizi mira i pomirenja kroz transdisciplinarne leće, autori nastoje

da shvate koncept mira i pomirenja kroz teorije i prakse liderstva i sljedbeništva u perspektivi današnje generacije.

Knjiga *Peace, Reconciliation and Social Justice Leadership in the 21st Century* značajno je djelo koje na jednom mjestu donosi nekoliko priloga o odnosu više fenomena, a sve u vezi s centralnim tematom knjige, odnosom liderstva socijalne pravde prema miru i pomirenju. Ova knjiga na posve tačan način donosi osnovne činjenice o nastanku i razvoju ovih fenomena te njihovoj relaciji s potfenomenima. Sasvim sigurno će metode korištene u ovom radu doprinijeti daljem istraživanju ovih, ali i drugih oblika, kao i produbljivanju spoznaja o njima.

Nirha Efendić

Šehović et al., *Telling the Story of Bosnian Music*, Sarajevo: Academy of Music, University of Sarajevo, and The Swedish Music Agency, 2021. 221 str.

The monography titled *Telling the Story of Bosnian Music* is a comprehensive study that gives insight into the folk music of Bosnian landscape, both urban and rural, paying the tribute to the great Swedish composer who spent some of his influential research in Bosnia in sixties last century. The book is divided in several chapters and starts with Rabe's biography and the interesting story about his first travel to Bosnia. In chapter two, the study represents a historical context of Bosnia and development of music life through the time. In chapter three, the study offers a stratification of folk music in Bosnia and Herzegovina showing diverse of music appearing from rural polyphony to urban sounds. In following two chapters, the study offers landscape of Bosnia and Herzegovina from the researcher's and artist's perspective. The first foreign researcher that inscribed singing to *gusle* accompaniment in Bosnia was a Slovenian traveller Benedikt Kuripešić from the 16th century. According to the classification of music history in Bosnia and Herzegovina, the composers of the end of the nineteenth century "constitute a 'preliminary generation', and their activity began in 1878 and ended in the period between the two world wars" (49).

One of the most detaching facts that is connected to Rabe's research is the area of his research in eastern Bosnia which past trough terrifying war damages in nineties, some thirty years after his research. The population of this area, in village Kutli, were expelled and their houses were demolished to the ground during the aggression on Bosnia and Herzegovina in nineties. In 2007, Folke Rabe came again, and have seen that his work that he had done in sixties, become more important after such a tragedy. He saved from oblivion the songs and folklore of the people of a certain area, which was forcibly destroyed. When he came for the second time, "it wasn't for the purpose of researching but to give back to Bosnia what he had heard and discovered in the field" (24). After his first arrival in Bosnia, he met ethnomusicologist Cvjetko Rihtman who connected him with his first performers. His first informants on the filed were Omer Vrabac from village Knežina, and his daughter Naza Vrabac. After them, he recorded from more than 30 performers.

The rest of study is devoted to the eleven prominent foreign researchers that came to Bosnia in late nineteenth century, or in the first half of twentieth century. Their names are: Friedrich Salomo Krauss, Aleksandar Šandor Bosiljevac, Bogomir Kačerovský, Matija Murko, Gerhard Gesemann, Julius Major, Julius Fučík, Franjo Kuhač, Ludvig Kuba, Abraham S. Suzin, and Milman Parry.

Among the first foreign ethnographers in Bosnia from late nineteenth century was German Jew born in Slavonska Požega (Croatia), Freidrih Salomo Krauss. It seems that he opened the door of "exotic oriental periphery area" for many other researchers like Matija Murko, Gerhard Gesemann, Franjo Kuhač, Ludvík Kuba, and Milman Parry. One of the first foreign composers that belong to the Krauss' generation was Croat Aleksandar Šandor Bosiljevac. He was widely inspired by Bosnian folklore in his compositions. Another influential composer of that period was a man of Czech origin, Bogomir Kačerovský. He spent some of his life in Bosnia like music

teacher, but in his work he had an authority whom he always believed and ask for advice – it was Croatian ethnomusicologist Franjo Kuhač who lived in Sarajevo. The Slovene ethnologist who devoted a lot of his research to Bosnia, and deserved to be mentioned here among the others, till the World War I, was Matija Murko. “Murko’s interest in the epic tradition in Bosnia and Herzegovina sprang from the publication of the well-known compilations of epic poetry which had been collected and edited by Kosta Hörmann, followed by Luka Marjanović. Marjanović’s fieldwork in the Bosnian Krajina inspired Murko to begin researching in Bihać and western Bosnia himself.” (84)

Due to the German ethnologist Gerhard Geseman, who discovered an old manuscript from western Bosnia (*Erlangenski rukopis*) in the library of German city Erlangen, we nowadays have insight into the oldest inscribed songs in Bosnia on Cyrillic script. Apart of that important work, Gesemann had a plenty of informants whom he had recorded while they were singing to him in Sarajevo, in thirties last century. One of the most important and, probably, most influential researches in sphere of lyric poetry who collected more than thousand songs and tunes all across Bosnia at the end of nineteenth century was Czech ethnomusicologist Ludvík Kuba. At the end, the largest archive of Bosnian folklore is probably nowadays capt in Harvard, in Widener library thanks to the American researcher from the period before World War II, Milmann Parry.

All this distinguish researchers who spread the magic story about Bosnian music landscape through the world and deserve all our attention for what they had talk and done, about knowledge of Bosnia. They also taught our first ethnologists and ethnomusicologist how to work and what to do, thy pointed out on to the beauty of Bosnian folk life and pastoral.

The manuscript *Telling the Story of Bosnian Music* is giving the general insight in field work of mentioned researchers in Bosnia, and deserve publishing.

Cleuna, Časopis Franjevačkog muzeja i galerije Gorica – Livno, 2019, 237 str.

Franjevački muzej i galerija Gorica – Livno u septembru 2019. godine objavio je treći broj časopisa *Cleuna*. U hronološki strukturisanom časopisu sa ukupno dvanaest radova iz četiri temeljne muzejske naučne discipline (arheologija, istorija, etnologija i istorija umjetnosti) i jednog bibliografskog članka, tretirane su teme iz bosanske franjevačke i zavičajne – livanjske prošlosti i umjetnosti.

Profesor antičke arheologije i šef katedre za arheologiju na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Sarajevu prof. dr. sci. Adnan Busuladžić predstavio se radom “Nepublicirane rimske fibule iz zbirke franjevačkog samostana u Visokom” (str. 8–28). Analizirajući 15 fibula iz arheološke zbirke u posjedu franjevačke gimnazije u Visokom, autor konstatuje da su sve zbirke, a posebno arheološka, nastale kolekcionarskom aktivnošću franjevac Visočkog samostana u posljednjih više od 100 godina. Prof. Busuladžić naišao je na ne tako rijedak problem, a to je da su svi predmeti zapravo slučajni nalazi, odnosno da su bez sigurnih podataka o mjestu pronalaska. On je uradio deskriptivnu analizu svakog pojedinačnog nalaza i muzeološku katalogizaciju. Deskriptivnom analizom (str. 9–18) autor je detektovao nekoliko vrsta fibula: izrazito profilisane fibule sa potpornom gredom, izrazito profilisane fibule bez potporne grede, koljenaste fibule, koljenaste fibule sa prugom u čahuri, zoomorfne fibule, prstenaste fibule, lučne fibule sa jednom lukovicom na luku i lukovičaste fibule.

Autorski dvojac Marija Baković Marić, arheologinja, kustosica Franjevačkog muzeja i galerije Gorica u Livnu, i Miran Palčok, konzervator-restaurator u Muzeju hrvatskih arheoloških spomenika u Splitu, radom “Rekonstrukcija ograde svetišta iz predromaničke crkve sv. Petra u Rapovinama kraj Livna” (str. 30–45) ponudili su djelimičnu rekonstrukciju ograde svetišta predromaničke crkve sv. Petra u Rapovinama kod Livna. Autori dokazuju da je predmet njihovog istraživanja iz IX vijeka. Polazna osnova za ovu konstataciju su epigrafska obilježja koja potiču iz vremena hrvatskog kneza Branimira i njegovog nasljednika Muncimira. Autori podsjećaju na to da je klesarska radionica radila za vrijeme kneza Branimira. Mogući donator crkve, pretpostavljaju autori Baković i Palčok, bio je livanjski župan Želimir, poznat iz povelje kneza Muncimira iz 892, što je ujedno i prvi spomen Livna u istorijskim izvorima. Pretpostavka je da je crkva srušena 1463. godine. Kasnije je obnovljena i kao takva je preuzela ulogu župne crkve za čitav livanjski kraj pod turskom vlašću. Crkva je srušena krajem XVII vijeka. Najvjerovatnije je da je to bilo u vrijeme Morejskog rata, kada je Stojan Janković 1686. spalio Livno i okolinu. Takođe, poznato je da su dalmatinski uskoci napadali Livno još u julu 1646, dakle za vrijeme Kandijskog rata, pa ni tu mogućnost ne treba isključiti. U ovom “nosivom” radu cjelokupnog časopisa, osim što je rekonstruisana predromanička oграда svetišta, obrađena je arhitektura crkve i izložena stručna analiza ulomaka pluteja.

Arheolog Marija Marić Baković je autorskim tekstom “Prilog predromaničkoj crkvenoj arhitekturi ranosrednjovjekovnog Livna” (str. 48–55) doprinijela boljem razumijevanju djelatnosti grupe kamenorezaca iz takozvane “dvorske klesarske radionice”, koja je u posljednjoj četvrtini IX vijeka djelovala na širem dinarskom području – prostoru ranosrednjovjekovne hrvatske kneževine u doba kneza Branimira Domagojevića. Bakovićkina analiza je temeljena na jednom ulomku pluteja svetišta (sl. na str. 49), koji se čuva u privatnom vlasništvu u Udruženju građana

“Čuvari starina” u Livnu, odnosno u kolekcionarskoj zbirci u privatnom vlasništvu Izeta Alića Kolje iz Livna. Ulomak je slučajni nalaz iz suhozida u dijelu starog Livna. Analiza je takođe temeljena na ulomku zabata (sl. na str. 53) ograde svetišta koji je pronađen prilikom raščišćavanja ruševina džamije Perkuša nakon bombardovanja Livna 1944. godine. Autorica pretpostavlja da je ulomak pregrade koji je datovala pred kraj IX vijeka pripadao ogradi svetišta crkve, nekad stacioniranoj na prostoru ranosrednjovjekovnog grada, i da je taj ulomak očigledno prenesen sa nekog obližnjeg lokaliteta i, vjerovatno u savremenom dobu, ugrađen u suhozid. Bakovićeva oprezno zaključuje kako ne bi sve ulomke zabata trebalo dovoditi u kontekst sa Rapovinačkom crkvom, već u relaciju sa pojačanom građevinskom aktivnošću od kraja IX vijeka.

Načelnik Odjeljenja za islamske studije na Hajdelberškom i Birmingemskom univerzitetu dr. sci. Michael Ursinus autor je izvrsne diplomatske analize “Propast samostana u Rami u svjetlu jedne osmanske isprave iz vremena poslije 1687.” (str. 58–64). Ipak, radu kao da nedostaje podnaslov *Prilog Fojničkim registama Josipa Matasovića* (izdanje SKA, Beograd 1927), sa ciljem jasnijeg apostrofiranja značaja pisane kulturne baštine nastale radom fojničkih franjevaca. Ursinus je analizirao molbu izvjesnog Kasim-age za sudskim procesuiranjem fojničkog gvardijana Stipana. Povelja je zapravo arzuhal (molba), u vlasništvu je livanjskog muzeja, transkribovana je (str. 58–60) i faksimilski predstavljena (sl. na str. 59–60). Analizom arzuhala (str. 61–62) autor je ustanovio da dokument nije nastao 1673. godine, kako to piše na poledini ovog dokumenta, već nakon 1687. godine.

U radu “Tri matične knjige fra Jure Bogića s konca XVII. i početka XVIII. stoljeća” (str. 66–87) autora Tomislava Perkovića prezentovana je socijalno-antropološka analiza starosjedilačkih rodova livanjskog i zagorskog kraja. Istraživački okvir je vrijeme Morejskog rata (1684–1699), a osnova istraživanja su matične knjige koje je vodio franjevac fra Jure Bogić Cetinjanin. Matične knjige se čuvaju u arhivi franjevačkog samostana u Visovcu, koji se nalazi na istoimenom ostrvcu na rijeci Krki, desetak kilometara sjeverno od Skradina. Matice su pisane bosančicom ili, kako je autor naveo, “hrvatskom ćirilicom”. U radu su prikazani i faksimili matičnih knjiga (str. 67–68) i dati ispisi matica (Vrlika, Mirlović, Mirilović, Velim i Kožulovo Polje) (str. 73–82). Značaj ovog rada utoliko je veći što je autor posebno obradio i izložio interesantnu biografiju pisca matica fra Bogića (str. 69–70).

Etnologinja i kustosica u livanjskom muzeju Jela Duvnjak uradila je antropološku analizu preslica i tradicionalne obrade vune u livanjskom kraju. U prvom dijelu svog rada naslovljenom “Preslice i tradicijska obrada vune u livanjskome kraju” (str. 90–113) kustosica Duvnjak izložila je istoriju predenja i obrade tekstilne niti u livanjskom kraju (str. 90–92), a zatim ponudila tipologiju i nazive preslica iz etnografske zbirke muzeja u kome je zaposlena. Običaji, izreke i vjerovanja vezana za predenje i preslice (str. 96–97) predstavljaju važan segment duhovne i nematerijalne kulture. Autorica na jednom mjestu kaže: “Preslica je predmet koji je u bliskoj prošlosti pratio ženu od rođenja do smrti.” I ona ovu teoriju dokazuje i činjenično učvršćuje tako što je prepoznaje u savremenim izvorima iz 1980-ih godina. Rad završava sadržajnim katalogom zbirke (str. 101–111).

Damir Tadić je raspravom “Zračna bombardiranja Livna u Drugome svjetskome ratu” (str. 116–152) aktuelizovao temu koju je započeo još 1993. godine. Autor je na temelju novih arhivskih istraživanja kao glavne nalogodavce bombardovanja Livna označio vrhovnog komandanta Narodnooslobodilačke vojske Jugoslavije Josipa Broza Tita, komandanta Kraljeve vojske u otadžbini Dragoljuba Dražu Mihailovića i, kako je (ne)spretno naveo, “srpske ministre u izbjegličkoj kraljevskoj vladi u Londonu” (str. 119). Glavni motiv za bombardovanje Livna imao je veze sa njemačkom antipartizanskom ratnom operacijom “Konjićev skok” vođenom od 25. maja do 5. juna 1944. na širem području zapadne Bosne. Grad je najviše stradao tokom anglo-američkog bombardovanja 28/29. maja 1944. godine, dakle trećeg i četvrtog dana ove operacije, kada je na njega sručeno oko 2.000 bombi i kada je smrtno nastradalo preko šezdeset lica i porušeno i

oštećeno oko 110 objekata (zgrada Građanske škole, Gradski hotel, žandarmerijska stanica, zgrada hrvatskog pjevačko-muzičkog društva “Dinara”, džamije Perkuša i Milošnik, zgrada kotarske uprave, dom srpskog društva Sundečić, spomenik kralju Tomislavu). Time je, kako Tadić navodi, “dio urbanog identiteta starodrevnoga Livna nepovratno izgubljen”. U radu su prvi put objavljene i fotografije porušenog Livna, inače u vlasništvu autora.

Željka Markov, kustosica istorijsko-umjetničke zbirke u Livanjskom muzeju, tekstom “Novi prilozi sakralnom opusu Gabriela Jurkića” (str. 154–190) objedinila je cjelokupna umjetnička djela takozvane sakralne tematike livanjskog slikara Gabrijela Jurkića. Na osnovu studioznog istraživanja Jurkićevog umjetničkog opusa, autorica je sažeto zaključila: “Jurkićev sakralni opus dio je njegova duhovnoga integriteta i zapravo je vjera ishodište njegova cijeloga umjetničkoga stvaralaštva.” (str. 156) Takođe, ona veli kako je “kod Jurkića nemoguće bez rezervi odijeliti sakralno od narodnoga, biblijsko od povijesnoga” (str. 159). Kustosica Markov je uradila bogat katalog za 137 sakralnih djela Gabrijela Jurkića (str. 165–187).

“Prvi međunarodni trijenale grafike Livno” (str. 192–198) predstavlja drugi autorski rad istoričarke umjetnosti Željke Markov. Riječ je, zapravo, o prikazu manifestacije “grafike” koju je 2017. pokrenuo Livanjski muzej u kome je Markov zaposlena kao kustos. U ovom “pionirskom” poslu učešće su uzeli brojni umjetnici iz zemlje i inostranstva (Argentina, Austrija, Belgija, Bosna i Hercegovina, Brazil, Bugarska, Crna Gora, Čile, Danska, Finska, Francuska, Grčka, Holandija, Hrvatska, Indija, Italija, Japan, Kanada, Kina, Kolumbija, Južna Koreja, Luksemburg, Mađarska, Makedonija, Njemačka, Poljska, Sjedinjene Američke Države, Slovačka, Slovenija, Srbija, Švedska, Ukrajina, Velika Britanija).

Prof. dr. sci. Nenad Moaćanin, redovni profesor istorije na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Zagrebu, u radu “Livno i livanjski kraj u Putopisu Evlije Čelebije i u turskim arhivskim izvorima 17. stoljeća” (str. 200–207) analizirao je Putopis Evlije Čelebije, odnosno uporedio razlike u prevodima koji je prvi javnosti na uvid dao prof. Hazim Šabanović (Sarajevo, 1957) i jednog autografa sa početka XX vijeka, objavljenog u jednom carigradskom časopisu. Prof. Moaćanin podvrgnuo je istorijskoj kritici oba ova prevoda upoređujući ih sa izvornim podacima iz Carigradskog arhiva. Dat je i faksimil Čelebijinog putopisa u kome se spominje Livno (sl. na str. 204). Kuriozitetom se može smatrati to što je Čelebija iznio svoje zapažanje o postojanju Hrvata i hrvatskog jezika, i to ne samo na dalmatinskoj obali pod vladavinom Venecije i Beča već i na turskoj strani, kao i da su oni u vjerskom smislu bili muslimani.

Profesorica etnologije na sarajevskom Filozofskom fakultetu prof. dr. Aiša Softić je radom “Televizijske osmrtnice u Bosni i Hercegovini – između tradicijskog i savremenog” (str. 210–225) javnosti izložila socio-antropološki pregled medijskog fenomena TV-osmrtnica prezentujući rezultate svog istraživanja u nekoliko bosanskohercegovačkih mjesta: Visoko, Zenica, Kakanj, Bugojno i Sanski Most.

Bibliotekarka u livanjskom muzeju Ružica Barišić je radom “Bibliografija radova o Livnu objavljenih u Glasniku Zemaljskog muzeja BiH u Sarajevu 1889–2013 (arheologija, etnologija, povijest)” (str. 228–232) izložila popis svih radova o Livnu, kojih je ukupno 64, objavljenih u *Glasniku Zemaljskog muzeja u Sarajevu*.

IN MEMORIAM

Etnolog – muzejski savjetnik Ljiljana Beljkašić-Hadžidedić (1928–2015)

Ljiljana Beljkašić Hadžidedić rođena je u učiteljskoj porodici 27. decembra 1928. godine u Sarajevu. Osnovno i srednje obrazovanje završava u Sarajevu. Maturirala je 1949. godine i odmah se upisala na studij etnologije na Filozofskom fakultetu u Beogradu. Bila je prvi i posljednji stipendista za studij etnologije iz Bosne i Hercegovine. Diplomirala je 1954. godine.

Godine 1953. zapošljava se honorarno u Etnološkom odjeljenju Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine i tu ostaje do 1959. Godinu kasnije radi kao asistent prof. dr. Milenka Filipovića na predmetima etnologije i muzeologije na Filozofskom, odnosno Prirodno-matematičkom fakultetu. Nakon ukidanja predmeta Etnologija 1962. se zapošljava kao stručni saradnik u Centru za društvene nauke Sarajevskog univerziteta. Dvije godine poslije izabrana je za predavača predmeta Osnovi nauke u društvu na Sarajevskom univerzitetu.

Na poziv tadašnjeg direktora Muzeja dr. Borivoja Čovića 1970. godine vraća se u Zemaljski muzej na mjesto kustosa za narodne nošnje.

Tokom dugogodišnjeg rada u Zemaljskom muzeju, najprije u zvanju kustosa, kasnije višeg kustosa i najzad muzejskog savjetnika, Ljiljana Beljkašić-Hadžidedić je kroz terenska istraživanja te muzeološki i naučnoistraživački rad ostavila neizbrisiv trag u razvoju etnologije kao nauke na prostoru Bosne i Hercegovine.

Umrla je u Sarajevu 2015. godine.

Knjige, radovi, članci i studije

1. O abadžijskom zanatu u Sarajevu, *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu, n. s., Etnologija*, sv. 11, Sarajevo 1956, 142-175.
2. Rastko Petrović: Afrika, Prosveta, Beograd 1955, *Život*, br. 5, Sarajevo 1956.
3. Prstenje iz zbirke Etnografskog odjeljenja Zemaljskog muzeja, *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu, n. s., Etnologija*, sv. 12, Sarajevo 1957, 87-95.
4. Novogodišnji običaji u svijetu i kod nas (sa D. Drljačom), *Oslobođenje*, Sarajevo, 1–3. januar 1957, bez označene str.
5. Arh. Đorđe Petrović: Narodna arhitektura – doksati i čardaci, *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu, n. s., Etnologija*, sv. 12, Sarajevo 1957, 219-220.
6. Neka vjerovanja Cigana čergaša (sa R. Uhlikom), *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu, n. s., Etnologija*, sv. 13, Sarajevo 1958, 193-212.
7. Orijentalni elementi u nošnjama balkanskih Slovena, *Etnološki pregled*, sv. 4, Savez etnoloških društava Jugoslavije, Beograd, 1962, 98-103.
8. Narodna nošnja u Lepenici, u: *Lepenica: priroda, stanovništvo, privreda i zdravlje*, Posebna izdanja III, Naučno društvo SR BiH, Sarajevo, 1963, 389-403.
9. Narodna nošnja u Biraču, Članci i građa za kulturnu istoriju istočne Bosne, knj. VI, Zavičajni muzej, Tuzla 1963, 133-144.

10. Nošnja na Bjelašnici, *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine, Etnologija, n. s.*, sv. 20–21, Sarajevo 1965–1966, 117–147.
11. Dimije, haljetak orijentalnog porijekla u nošnjama Bosne i Hercegovine, *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine, Etnologija, n. s.*, sv. 22, Sarajevo 1968, 161–175.
12. Nošnja na Majevici, u: Milenko S. Filipović, *Majevica s osobitim obzirom na etničku prošlost i etničke osobine majevičkih Srba*, Djela XXXIV, Odjeljenje društvenih nauka 19, Sarajevo 1969, 97–125.
13. Akademik prof. dr. Milenko S. Filipović (In memoriam), *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine, Etnologija, n. s.*, sv. 24–25, Sarajevo 1969–1970, 421–423.
14. Zenički brdari, u: Ibrahimpašić, Fikret (ur.) *Radovi XI savjetovanja etnologa Jugoslavije*, Muzej grada Zenice, Zenica 1970, 47–63.
15. O terzijskom zanatu u Sarajevu, *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine, Etnologija, n. s.*, sv. 27–28, Sarajevo 1972–1973, 155–184.
16. Izvorne vrijednosti (o domaćoj radinosti i maloj privredi), *Oslobođenje*, Sarajevo, 10. IV 1975, 11.
17. Etnografska građa iz Birča,¹ u: Rihtman, Cvjetko (ur.) *Etnografska građa (Janj, Sarajevo, Livanjsko polje, Visoko, Donji Bihać)*, Građa XX, Odjeljenje društvenih nauka 16, ANUBiH, Sarajevo 1976, 89–147.
18. Les influences orientales (at turques) dans les costumes nationaux de Bosnie et Hercegovine, u: *Milletlerarası Türkoloji kongresi, II. (Second international congress of Turkology) 4–9 ekim 1976. İstanbul, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1976*, 43–45.
19. *Donji Birač – etnološka studija, naučnoistraživački projekat*, Zemaljski muzej, Sarajevo 1978.
20. Narodna umjetnost Bosne i Hercegovine, u: Pantelić, Nikola (ur.) *Narodna umjetnost Jugoslavije*, Etnografski muzej, Beograd 1980.
21. Međusobni uticaji grada i sela u oblikovanju odijevanja na primjeru Srednje Bosne, *Glasnik Etnografskog instituta*, knj. 29, SANU, Beograd 1980, 87–96.
22. Etnologija i razvoj male privrede na selu, *Etnološki pregled*, sv. 18, Savez etnoloških društava Jugoslavije, Beograd 1982, 73–76.
23. Erlangenski rukopis kao izvor za poznavanje nošnje i tekstila orijentalnog porijekla, *Makedonski folklor, spisanie na Institutot za folklor*, god. XVI, br. 31, Skopje 1983, 157–163.
24. *Narodna umjetnost Bosne i Hercegovine*, Olimpijska serija Svjetlost, Svjetlost, Sarajevo 1983.
25. *Bjelašnica – priroda i ljudi* (sa S. Mikšić, Č. Šilić i A. Bugarski), Olimpijska serija Svjetlost, Svjetlost, Sarajevo 1983.
26. *Bjelašnica – Natur und Menschen* (sa S. Mikšić, Č. Šilić i A. Bugarski), Olimpia-Ausgabe Svjetlost, Svjetlost, Sarajevo 1983.
27. *Bjelašnica – the nature and the people* (sa S. Mikšić, Č. Šilić i A. Bugarski), Olympic series of Svjetlost, Svjetlost, Sarajevo 1983.
28. Razvojne tendencije u etnologiji Bosne i Hercegovine nakon 1945. godine, u: Bogataj, Janez; Terseglav, Marko (ur.) *Zbornik I. kongresa jugoslovanskih etnologov in folkloristov; 30. kongres Zveze društev folkloristov Jugoslavije; 18. kongres Zveze etnoloških društev Jugoslavije, Rogaška Slatina 5.–9. 10. 1983*, Slovensko etnološko društvo, Ljubljana 1983.

¹ Rukopisna zbirka Save Savića priredila za štampu, sa predgovorom i registrom, 6 autorskih tabaka

29. *The National Folk Art of Bosnia and Hercegovina* (s M. Mrehić), Svjetlost, Sarajevo 1983.
30. Razvojne tendencije u etnologiji u SR Bosni i Hercegovini, *Pregled*, god. LXXIV, br. 7-8, Sarajevo, juli-avgust 1984, 867-875.
31. *Gradske nošnje u Bosni i Hercegovini u 19. vijeku*, Zemaljski muzej, Sarajevo 1985.
32. Nošnje u okolini Tešnja, *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine, Etnologija, n. s.*, sv. 41-42, Sarajevo 1986-1987, 135-169.
33. *Gradska muslimanska nošnja u Sarajevu, priručnik za rekonstrukciju narodne nošnje*, Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske – "Zrinski", Zagreb – Čakovec 1986.
34. Narodna umjetnost na nošnjama u Bosni i Hercegovini, *Iseljenički almanah*, Matica iseljenika BiH, Sarajevo, 1986/87, 186-189.
35. Nakit u Bosni i Hercegovini, *Iseljenički pregled*, Sarajevo, januar 1987.
36. Jedna balada u Donjem Birču, u: Fulanović-Šošić, Miroslava (ur.) *Zbornik radova XXXIV kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Tuzla, 22. do 26. IX 1987*, Udruženje folklorista Bosne i Hercegovine, Tuzla 1987, 283-286.
37. *Nakit, vez i gradske nošnje Bosne i Hercegovine, izložba* (s B. Krstić-Vladić), Arheološki muzej – Zemaljski muzej Bosne i Hercegovine, Pula – Sarajevo 1987.
38. *Hrvatska nošnja u okolini Tešnja, priručnik za rekonstrukciju nošnje*, Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske, Zagreb 1988.
39. Ethnological Work in Bosnia and Herzegovina from 1945 to the Present, *Etnološki pregled*, br. 23-24, Savez etnoloških društava Jugoslavije, Beograd 1988, 65-73.
40. Prilog poznavanju seoske muslimanske nošnje u Bosni i Hercegovini, *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine, Etnologija, n. s.*, sv. 43/44, Sarajevo 1988/89, 95-148.
41. Oriental (and Turkish) Influences on the Folk Costumes of Bosnia and Herzegovina, *Etnološki pregled*, br. 26, Savez etnoloških društava Jugoslavije, Beograd, 1990, 99-107.
42. Zbirka Odjeljenja za etnologiju Zemaljskog muzeja. Neka iskustva u deponovanju predmeta, *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine, Etnologija, n. s.*, sv. 45, Sarajevo 1990, 137-146.
43. Vezovi na učkurima iz zbirke Zemaljskog muzeja, *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine, Etnologija, n. s.*, sv. 45, Sarajevo 1990, 99-107.
44. Učešće muslimanskih žena u tradicionalnim privrednim djelatnostima u Sarajevu krajem dvadesetog i početkom dvadesetprvog stoljeća, u: Juzbašić, Dževad (ur.) *Prilozi historiji Sarajeva. Radovi sa znanstvenog simpozija Pola milenija Sarajeva, održanog 19. do 21. marta 1993. godine*, Institut za istoriju – Orijentalni institut, Sarajevo 1997, 301-315.
45. *Bošnjačka nošnja na Bjelašnici*, Bosanski kulturni centar, Sarajevo 1999.
46. Kratki osvrt na bošnjačko-muslimanske nošnje u Bosni, u: Hodžić, Hajrudin Hadžija, *Tradicionalne bošnjačke igre i njihova veza sa običajima*, Bošnjački kulturni centar, Sarajevo 1999, 205-215.
47. Tradicija koju napuštamo – jedan aspekt međuetničkog zajedništva, *Glas antifašista*, god. IV, br. 15/16, Sarajevo 2000, 57-58.
48. *Srpska nošnja u Sarajevskom polju (etnografska studija)*, Edicija Baština, knj. 1, SPKD "Prosvjeta", Sarajevo 2001.
49. *Album čarapa sa Bjelašnice, uzorci narodne dekorativne umjetnosti*, Art 7, Sarajevo 2002.
50. *Hrvatska nošnja iz Sasine*, Općina Sanski Most, Sanski Most 2003.
51. Slike svakodnevnog života, u: Huseinović, Ismet; Babić, Džemaludin (ur.) *Svjetlost Evrope u Bosni i Hercegovini*, Buybook, Sarajevo 2004, 452-453.
52. *Hrvatska tradicijska nošnja iz Kraljeve Sutjeske*, Franjevački samostan, Kraljeva Sutjeska 2005.

53. Jedinstvena dokumentacija kao vid zaštite kulturnih dobara u prirodnim i drugim katastrofama, *Kalendar sv. Ante za 2005. godinu*, Sarajevo 2005, 69-73.
54. Kulturno naslijeđe dostupno svijetu, prikaz knjige "Traditional Arts and Crafts Bosnia and Herzegovina" (autori Norbert Hayl – Cristina Gregorin), *Oslobođenje*, Sarajevo, 14. 1. 2006, 18.
55. Vezeni snovi iz Bosne i Hercegovine, u: Seadeta Zahirović Mišić (prir.) *Vezeni snovi*, Art 7, Sarajevo 2006, 7-11.
56. *Susreti sa ljudima – iz terenskog etnografskog dnevnika*, Zemaljski muzej Bosne i Hercegovine, Sarajevo 2007.
57. *Despića kuća*, Muzej Sarajeva, Sarajevo 2009, 1-9.
58. Despića kuća – primjer kulture stanovanja srpskog gradskog trgovačkog društva u Sarajevu u 19. vijeku, u: Trhulj, Sead (ur.) *Despića kuća*, Muzej Sarajeva, Sarajevo 2009, 568-670.
59. O kazaskom zanatu u Sarajevu, *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine, Etnologija, n. s.*, sv. 50, Sarajevo 2013, 149-192.

Izložbe i muzeološka djelatnost

- 1956. godine učestvovala je u izložbi *Umetnost metala u Jugoslaviji* održanoj u Beogradu, te zajedno sa Ljubicom Mladenović i Nadom Miletić odabrala materijal iz Etnološkog odjeljenja i napisala katalog za tu izložbu
- 1974. godine je u svojstvu stručnog komesara učestvovala u izložbi *Život i kultura seoskog stanovništva Bosne i Hercegovine*.
- 1975. godine je za Titov muzej na Brionima za dio o Bosni i Hercegovini napravila plan otkupa (sredstva Izvršnog vijeća BiH), otkupila najveći broj eksponata, za sve predmete izradila kompletnu muzejsku dokumentaciju i napisala upute, uz crteže za muzejsku postavku eksponata.
- 1976. godine je kao konsultant učestvovala u pripremi idejnog projekta za muzejske zbirke (u vlasništvu skupštine Zvornik), te za otvaranje muzejske zbirke u Cazinu (kuća Nurije Pozderca).
- 1979. godine je izradila idejni koncept za izložbu pod nazivom *Domaća radinost i umjetni zanati u Bosni i Hercegovini* koju je organizovao Zavod za unapređenje domaćinstva u saradnji sa Privrednom komorom. Izložba je realizovana u Skenderiji.
- 1983. godine autorica je izložbe predmeta koje je poklonio dr. Đuro Mrazović iz Pariza.
- 1984. godine autorica je izložbe *Seoska zimska odjeća u Bosni i Hercegovini* održane povodom Zimske olimpijade u Sarajevu, u Zemaljskom muzeju.
- 1985. godine autorica je izložbe *Gradske nošnje u Bosni i Hercegovini u 19. vijeku*. Izložba realizovana u okviru "Sarajevske zime" u dvorani Đuro Đaković u Sarajevu. Ista izložba održana je 1996. godine u Umjetničkoj galeriji BiH.
- 1993. godine u novembru je u ratnom Sarajevu, u prostorijama ACUS Seljo, postavila izložbu kompleta i pojedinih dijelova nošnje iz fundusa ACUS Seljo uz rekonstrukciju bosanske sobe. Ova izložba bila je posebno značajna s obzirom na to da su svi muzeji u Sarajevu bili zatvoreni.

Priznanja

Dobitnica je mnogih priznanja za rad u struci, a neka od njih su:

- Povelja za doprinos unapređenju muzejske djelatnosti na području Bosanske krajine povodom pedesetogodišnjice Muzeja Bosanske krajine (1930–1980), Banja Luka 1980.
- Plaketa i pismena zahvalnica od Odbora za svečano otvaranje Zimskih olimpijskih igara u Sarajevu 1984, kao učesnica organizacije svečanog otvaranja Olimpijskih igara
- Povelja Saveza muzejskih društava Jugoslavije za izuzetne uspjehe i stvaralačku aktivnost u muzejskoj djelatnosti
- Povelja za uspješnu saradnju i doprinos razvoju i radu Zemaljskog muzeja povodom stogodišnjice njegovog postojanja
- Povelja za doprinos u očuvanju i obnovi kulturnohistorijskog naslijeđa