

frajer i otac: međunacionalna prepoznavanja muškosti poslije rata u Bosni i Hercegovini¹

stef jansen

Ljudi smo, nismo vukovi!

Natpis iznad pozornice na kojoj se održavala pomirbena priredba
u filmu *Pjera Žalice Gori vatra*² iz 2003. godine

Projekti pomirenja u abrahamskoj tradiciji (Derrida, 1999) zasnovani su na pretpostavci da različite strane dijele jednaku i neotuđivu čovječnost. Poslije ratova vođenih devedesetih godina dvadesetoga stoljeća, postjugoslavenski antinacionalizam i trud za ponovnom uspostavom suživota zasnivali su se na takvome humanističkom okviru, od teorijskih tekstova o individualnim odgovornostima i pravima, do izraza kojima su poslijeratni međunacionalni susreti često bivali opravdavani na posve osnovnoj razini: *ljudi smo!* Ipak, ljudi se ne upuštaju u međusobne kontakte samo na osnovi neke apstraktne zajedničke čovječnosti, čak i kad osjećaju da ih ona razlikuje od drugih životinja. Dapače, zajedničkoj su čovječnosti u svakom pojedinom kontekstu uvijek zadani specifični, često društveno sankcionirani oblici. Promatrajući prakse "pomirenja", ovaj tekst na etnografski način proučava kako se ono dogodilo na svakodnevnoj razini u međunacionalnim susretima među muškarcima u poslijeratnoj Bosni i Hercegovini (dalje u tekstu BiH). Konkretno, istražujem načine na koji su muškarci potaknuli "normalan život" međusobnim prepoznavanjem i priznanjem³ izvedbene kompetencije dvaju motiva što hegemoniziraju muškost: onaj koji zovem *otac* (osoba koja kućanstvu osigurava sredstva za život putem odnosa patrijarhalnog srodstva) i onaj koji zovem *frajer* (stilizirani subjekt heteroseksualne požude). U poslijeratnoj BiH oba su motiva mogla biti potaknuta kao rodna očekivanja normalizirana do različitih razina u različitim prilogama. Stoga, umjesto naglašavanja "alternativne" muškosti koja bi mogla biti povezana s nenacionalizmom, istražujem potencijal normativnih i normaliziranih očekivanja muškosti u poslijeratnoj BiH pri prelasku međunacionalnih granica.⁴

Susret muškaraca u Ničijoj zemlji

U filmu Danisa Tanovića *Ničija zemlja* iz 2001. godine, crnoj alegoričnoj tragikomedijski o ratu u BiH, tri se vojnika nađu u napuštenu rovu između položaja svojih postrojbi. Iako se može zaključiti da je Nino Srbin, a druga dvojica najvjerojatnije Bošnjaci, film gotovo uopće ne poteže pitanje nacionalnosti kao takve – glavna je poenta da su protagonisti angažirani na različitim zaraćenim stranama s obzirom na buduću organizaciju (ili njen nedostatak) BiH kao političke konfiguracije: Vojska Republike Srpske i Armija RBiH. Za tekst ključna interakcija u filmu zbiva se kad Čiki i Nino čekaju rezultate zajedničkog pokušaja spašavanja svlačenjem svojih vojnih odijela i, odjeveni samo u rublje i čizme, mašu bijelom tkaninom svaki u smjeru svoje postrojbe. U tom se trenutku razvija ovakav razgovor:

Čiki: A, ti si iz Banja Luke?

Nino: Otkud znaš?

Čiki: Im'o sam jednu trebu u Banja Luci.

Nino: ...

Čiki: Sanja.

Nino: Znam i ja jednu.

Čiki: Ova je imala...

Nino: I ova je.

Čiki: ...

Nino: ...plava.

Čiki: Ja!

Nino: ...ben iznad usta.

Čiki: Sanja Čengić!

Nino: Ma iš'o s njom u školu.

Čiki: Ma ne seri!

Nino: Majke mi!

Čiki: Cera! Zna onu Sanju iz Banja Luke što sam ti pričao!

Cera: Ma sjajno!

Čiki: Šta je sad s njom?

Nino: Otišla vani.

Čiki: To je najpametnije.

Ovaj je razgovor u filmu jedinstven po tome što je riječ o jedinome trenutku u kojemu se dvojica muškaraca, iako nevoljko, upuštaju u interakciju kao osobe izvan kategorija nametnutih ratom. Kako bi taj zajednički interes bio sagledan u svojem širem kontekstu, moram kratko objasniti kako su ta dva muškarca predstavljena publici, prije svega gledateljima s područja bivše Jugoslavije. Čiki, iako spominje "svoje selo", ima moderan, "urbani" karakter, nosi majicu kratkih rukava sa znakom Rolling Stonesa koji svjedoči o njegovu poznavanju popularne kulture. Nino, koji dolazi iz Banje Luke, djeluje kao prilično učen tip – možda student – čijemu se nedostatku iskustva izruguju i vlastiti suborci. Njih su dvojica slične dobi, dijele "modernu" jugoslavensku BiH kao svoj prošli svakodnevni okvir na koji se pozivaju i, iako na različite političke načine, obojici je njihov "normalan život" grubo prekinut onime što Čiki naziva *ovaj usrani rat*. U navedenom razgovoru svojim životnim iskustvima pronalaze kratkotrajno zajedničko tlo međusobnog prepoznavanja kao Bosanaca te – ključno za moju argumentaciju – kao muškaraca.

Međusobna prepoznavanja: minimalistički, praktični pristup pomirenju

Ovaj se tekst zasniva na analizi stvarnih poslijeratnih susreta duž nacionalnih granica više nego na normativnom pristupu "pomirenju". Ako pomirenje znači "učiniti da nešto prestane biti suprotstavljeno" (Borneman 2002:281), ono može imati različite političke implikacije.⁵ U postjugoslavenskome kontekstu, suprotno onome što bismo spontano očekivali, pomirenje je zapravo bilo jedan od većih prioriteta nacionalističkih elita. Njihov je fokus, međutim, nedvojbeno bio na *unutarnacionalnoj* razini. Često s ciljem da smanje napetost između sunarodnjaka koji su tijekom Drugoga svjetskog rata pripadali sukobljenim ideološkim stranama, ti su se pokušaji pomirenja u praksi razvijali u programe nacionalne homogenizacije tako da ih možemo razumjeti na poststrukturalistički način, kao pokušaje brisanja antagonizama uspostavom diskurzivnog završetka (Laclau i Mouffe 1985:88; cf. Derrida 1999). Suprotno tome, nastojanja upućena *međunacionalnom* pomirenju bila su po svome opsegu mnogo manje ambiciozna: u podijeljenoj BiH obično su jednostavno pokušavali uspostaviti neku mjeru približavanja među ljudima različitih nacionalnosti. Važnost nacionalnih podjela toliko se pojačala da su čak i jednostavni fizički prelasci međunacionalnih granica, uključujući i povratak prognanika, sami po sebi postali ambiciozni ciljevi. Daleko od brisanja takvih granica te od nastojanja da različite strane posve prestanu biti suprotstavljene, većina inicijativa iz kategorije međunacionalnog "pomirenja" stoga je ciljala na puke prelaskе tih granica te na nastojanje da stanovnici BiH postanu barem malo manje aktivno suprotstavljени kad je riječ o nacionalnosti.

Nakon što je rat završio, prije šah-matom koji je odredila inozemna intervencija nego jasnim pobjednikom, pomirenje se u BiH tretiralo ponajprije kao ideja što ju nameće Zapad. Za mnoge, uključujući i povratnike, odnosno ljude koji su prelazili međunacionalnu granicu, ono jednostavno nije bilo prioritet. Njihove bi se glavne preokupacije vjerojatno mogle sažeti kao pravda i preživljavanje. Budući da je pravdu istodobno teško definirati i da se njeno provođenje smatra nečim izvan dosega "običnih ljudi", svakodnevne su se prakse fokusirale na osiguravanje neposredne budućnosti. Predmet njihove nade najvećim je dijelom bio "normalan život" (npr.

Jansen 2006, 2007a). Naravno, "normalan život" u prošlosti – ključni referentni pojam – uključivao je međunacionalni suživot, no taj je aspekt bio mnogo manje važan u vezi s njihovim nadanjima za budućnost. I iako ljudi u BiH najčešće nisu govorili o *pomirenju*, nego o *suživotu*, čak je i inozemno promicanje *toga* često bilo dočekivano s ljutnjom i ogorčenjem jer je donosilo konotacije oslobađanja od krivnje (što je dovelo do drugog prioriteta: pravde). Iako su uvijek razumljivi i, po mome mišljenju, često moralno legitimni kad ih izriču oni koji su stradali od ruku nacionalnog Drugog (Brudholm 2006), takvi osjećaji često su funkcionirali kao manje uvjerljive, posredno prihvaćene moralne osnove nacionalnih diskursa viktimizacije.

U takvom društvenom kontekstu moramo razumjeti bosanskohercegovačke prakse i predodžbe o pomirenju. Stoga, umjesto da poželjnost pomirenja uzmemo zdravo za gotovo, treba uzeti u obzir njegove političke temelje i implikacije kao i to da je inozemna intervencija, poput liberalno-pluralističkog multikulturalizma, imala tendenciju učvršćivanja nacionalno-kulturnih granica i njihova diskretnog prikazivanja na račun drugih različitosti i borbi unutar društva (Jansen 2005b, 2007a; Jansen i Löfving 2008). Dok nekoć banalni prijelazi međunacionalnih granica nisu bili svjesni činovi pomirenja, nego samo praktična dimenzija svakodnevnoga života (Bringa 1995), suživot "različitih kultura" i prelazak međunacionalnih granica među njima postali su poslije nedavnog rata slavljani kao moralno dobro samo za sebe. Ironija koja stanovnicima BiH nije promaknula bila je izražena u tome da je oblik "multi-kulti" kampanja kojima je sve rezultiralo podsjećao na titoističke prodike o bratstvu i jedinstvu, no bez socijalizma.

"Balkanski muškarci" u objašnjenjima nacionalističkog rata

Odražavajući općenitije obrasce (Nagel 1998), različiti postjugoslavenski nacionalizmi artikularali su restriktivne nacionalizirane položaje subjekata i za muškarce i za žene, jasno se zasnivajući na tjelesnozaštitničkoj dimenziji muškosti te skrbničkoj dimenziji ženstva željnoj zaštite. Za raspravu otvorenim ostaje pitanje do koje je mjere to stanje naslijeđeno iz prošlih vremena. Jugoslavenski radnički samoupravni socijalizam jamčio je jednakost muškarcima i ženama kao dio svjetovnih, moderniziranih odnosa između spolova. Međutim, zbog fenomena "dvostrukog tereta", položaj žene bio je predmetom rasprave i određenih popravnih mjera, što gotovo uopće nije bio slučaj s položajem muškarca (Massey, Hahn i Sekulić 1995). U svakom slučaju, važno je primijetiti da je jugoslavenska vlada, koja se ponosila svojim emancipacijskim postignućima, također opetovano priznavala da su odnosi između spolova bili ("i dalje") nedovoljno "modernizirani". To zaostajanje, koje se uglavnom smatralo nedovoljnom emancipacijom *žena*, pripisivalo se kao krivnja moralno-vjerskoj "zaostalosti" ruralnoga stanovništva. Na sličan je način moje poslijeratno istraživanje u BiH, Srbiji i Hrvatskoj pokazalo da je, uz okrivljavanje nacionalnog Drugog, raširen način neodobravanja nacionalističkog nasilja i posljedičnih gubitaka bio distanciranje od balkanskog primitivizma onih koji su držani odgovornima (Jansen 2005a/c, 2002). U evolucionističkoj paradigmi osobito su stanovnici gradova njegovali jednu verziju balkanizma, smještajući balkanski "Drugi" prije svega na selo (uključujući i selo koje naseljavaju vlastiti sunarodnjaci). Središnji element toga pripisanog primitivizma bila je tradicionalna spolna organizacija života među "seljacima" i osobito pretpostavljeni balkanski model muškosti (cf. Helms 2006, 2008).

Ako je rat bio promatran kao pripadanje muževnoj sferi (i pozitivno, kao muški posao, i negativno, kao izraz balkanskog mačizma), tada se mir često smještao u ženske ruke. Ženske organizacije s različitim razinama posvećenosti feminizmu imale su tu važnu ulogu i, kao što je Elissa Helms (2003a/b, 2007) detaljno analizirala, njihov se aktivizam često oslanjao na "afirmativne esencijalizme" ženstva. To istodobno može ograničavati i osnaživati: suprotno podvrgavanju slici žena kao pasivnih žrtava ili nacionalnih simbola, one su omogućile aktivno stvaranje rodnih uloga (cf. Cockburn 2000). Uzimajući u obzir upozorenja aktivista za ženska prava, međunarodna intervencija u BiH imala je eksplicitnu žensko orijentiranu dimenziju, barem na deklarativnoj razini. Dok je to bilo poboljšanje rodno slijepih i stoga na muškarce orijentiranih

programa, također je proizvelo i određen stupanj getoizacije, s obzirom na to da su lokalni procesi pomirenja često uključivali rad sa ženama (i djecom), dok su muškarci i dalje u golemu broju naseljavali stolove političkih pregovora (cf. Pessar 2001). To, naravno, odražava patrijarhalne odnose,⁶ uključujući i razmišljanja o izvodljivosti: na terenu je organizacija međunacionalnih ženskih sastanaka često bila povezana s ručnim radom ili skrbničkim aktivnostima te stoga manje kontroverzna i izvedbeno lakša od susreta odraslih muškaraca.⁷ Ključni je trenutak činjenica da su se međunacionalne inicijative često pouzdavale u "afirmativni esencijalizam" žena koje su međusobno prepoznavale svoju čovječnost kao žene, i to putem sestrinski emancipirajućeg feminizma ili – mnogo češće – preko majčinstva shvaćenoga patrijarhalno, prepoznajući jedne u drugima patnice (primjerice, znaju "kako je izgubiti sina").

No, što je s muškarcima? Ako je nacionalistički rat bio povezan s patrijarhalnošću i mačizmom, je li prelazak simboličkih i teritorijalnih međunacionalnih granica doista nužno uključivao razvoj "alternativnih" muškosti (Bracewell 2000:579)? Ili, ako su patrijarhalne slike sadržavale potencijal za premošćavanje kod žena, može li isto biti rečeno za muškarce? Iako mi i samom budi političku neugodu, želim istražiti kako se do zajedničkih temelja međusobnog prepoznavanja može doći izvedbom prelaska granica ne "alternativnih", već hegemonizirajućih, patrijarhalnih muškosti. U pristupu koji ne uzima zdravo za gotovo moralnu superiornost pomirenja ili prelazak nacionalnih granica kao takvog, moje pitanje glasi: putem koje normativne i normalizirane rodne putanje mogu muškarci iz BiH prelaziti bivše prve linije borbe upravo kao muškarci? Kako se takvi rodni obrasci odigravaju na prelascima međunacionalnih granica kod običnih ljudi, daleko od svjetala međunarodnog skrbnništva?⁸ Da bismo to istražili, pogledajmo primjer.

Poslijeratni muževni susreti i "normalan život"

U proljeće 2001. godine prisustvovao sam organizacijskom sastanku projekta povratka kojemu su predsjedali stranci, u selu koje ću zvati Zubovo⁹ na "međuetničkoj liniji razgraničenja" u sjeveroistočnoj BiH. Tijekom rata, Zubovo je došlo pod kontrolu Vojske Republike Srpske i gotovo svi njegovi bošnjački stanovnici izbjegli su na susjedni teritorij koji je držala Armija BiH, dok su mnogi srpski prognanici iz drugih krajeva stizali u selo. Pripisano Republici Srpskoj, postalo je odredištem povratka Bošnjaka potkraj devedesetih godina. Na sastanku kojemu sam prisustvovao većina je sudionika govorila u svojstvu predstavnika ili potencijalnih bošnjačkih povratnika ili Srba koji su tijekom rata ostali u Zubovu. Nijedan predstavnik velikog broja Srba doseljenih u Zubovo kao prognanika nije sudjelovao, no poslije, kad smo otišli na kavu na obližnju terasu kafića, neki od njih, uglavnom mlađi muškarci, zastajkiivali su, pili pivo iz boce i promatrali nas s tihim neprijateljstvom. Ipak ću se usredotočiti na one koji su bili za stolom: također sami muškarci, međusobno vrlo različiti, Bošnjaci i Srbi. Primjerice, bio je tu stariji muškarac poznat po mudrosti i iskustvu, jedan mlad i visoko obrazovan te nekoliko sredovječnih: jedan s dobrim vezama u humanitarnim organizacijama, zatim nedavni povratnik iz Njemačke koji je bio naočigled bogatiji od većine, pa član neke nenacionalne političke stranke itd.

Usprikos svim tim razlikama, naš razgovor na terasi u početku je bio prilično rezerviran, no vrlo se brzo razvio nakon što se stopio oko dvije na prvi pogled jednoglasne teme: prvo, potrebe za stranom financijskom podrškom koja bi omogućila uvjete ponovnog stvaranja "normalnoga života" u selu i, drugo, prekrasnih, a podcijenjenih značajki Zubova. Posljednja je dimenzija djelomično didaktički oblikovana oko moje prisutnosti. Kako sam bio obaviješten, Zubovo je "jedna od najstarijih naseobina na Balkanu" s arheološkim nalazištem koje je moglo potvrditi tu tvrdnju. Osobito u usporedbi s nedalekim selom s druge strane linije razgraničenja u kojemu su prognani Bošnjaci sada živjeli, Zubovo je bilo "superiorno". Bez obzira na nacionalnosti, ti (bivši) stanovnici Zubova smatrali su se plemenitijima i boljima od stanovnika susjednog mjesta, čije je bogatstvo, kako su tvrdili, zapravo uvijek bilo posljedicom izvrsnog položaja sela koji je omogućavao trgovinu na crno. S druge strane, narod iz Zubova, nastavljala se priča, uvijek je bio poznat kao radišan. I, netko je dodao, kao narod koji se znao zabavljati: ljudi željni zabave dolazili

su iz cijeloga kraja, posebice zato što je Zubovo "oduvijek imalo najbolje djevojke". Ta je izjava izazvala opće slaganje i odredila je ton razgovora za idućih sat vremena. Nacionalnost se u tom razgovoru nije pojavila, a on se vodio – uz šalu, glasno i veselo – o zaslugama Zubova u njegovoj sposobnosti da predvidi i zadovolji heteroseksualne muževne želje.

Za moju je analizu ključ opisane scene u stupnju postignutoga međusobnog poštovanja koje, koliko god djelomično, na izrazito rodni način omogućuje muškarcima da se susreću kao muškarci. Na osnovi analize popularne kulture devedesetih godina dvadesetoga stoljeća u Hrvatskoj i Srbiji, Tanja Pavlović (1999:142-145) tvrdila je da su esencijalizirane seksualizirane kategorije muškaraca i žena, često praćene očekivanjima muževne predatorske heteroseksualnosti, zapravo bile vrlo uobičajene u nenacionalističkim ili antinacionalističkim kontekstima. Dijelim njezinu averziju prema onome što ona naziva "hipermuževnošću" i vjerujem da je točno uočila njenu mizoginiju i homofobiju (također vidi Bjelić i Cole 2002:295; Ugrešić 1998; Čolović 1994:76) iako bih oklijevao pri povezivanju takvih obrazaca posebno za Balkan. No, u svrhu moje argumentacije u ovome tekstu dimenzija njezina članka koja najviše govori jest upozoravanje na mogućnost pretpostavke da postjugoslavenski muškarci različitih nacionalnih pripadnosti mogu biti ekvivalentni u svome odnosu prema ženama kao predmeti heteroseksualne želje. Ako takva potencijalno zajednička osnova postoji, to ima važne implikacije za rodnu analizu prelaska međunacionalnih granica. Naime, to bi značilo da, iako su često bile artikulirane u obliku nacionalističkog nasilja, patrijarhalne muškosti također imaju sposobnost oblikovanja međusobnog prepoznavanja i priznanja. Čak ni kad im ništa drugo nije zajedničko, muškarci povezani s međusobno zaraćenim stranama mogu barem imati zajedničko iskustvo suočavanja s društvenim očekivanjima vezanim uz muškost.

Stoga je ključno pitanje koji su modaliteti muškosti omogućivali muškarcima da kao muškarci prelaze poslijeratne granice u BiH? Moguća osnova za međusobno prepoznavanje bio bi "obrambeni identitet" za koji Bašić (2004:108) smatra da prevladava među intervjuiranim bivšim vojnicima u Srbiji, Hrvatskoj i BiH. Taj diskurs rekonstruira ratno iskustvo kao manjak izbora u izvanrednim okolnostima: čovjek je jednostavno morao braniti sebe, svoje kućanstvo (te posebice svoju ženu i djecu) i svoj teritorij. Takva perspektiva kojom se izbjegava krivnja, naglašava Bašić, omogućuje rekonstrukciju pozitivne slike o sebi na izuzetno rodan način, budući da je obrana promatrana kao muški posao (ibid.:109; cf. Milićević 2006). U svom istraživanju među bosanskim prognanicima i povratnicima s obje strane linije razgraničenja također sam uvidio da su takve slike o sebi uobičajene, no situacija je postala mnogo složenija u slučaju pravog prelaska međunacionalne granice poput onoga u Zubovu. Naime, bili su to susreti muškaraca koji su možda dijelili zajedničku "obrambenu" sliku o sebi, no koji su vjerovali da su branili posve suprotne stvari, vrlo vjerojatno u napadima jedni protiv drugih (cf. 2007b).¹⁰ U svrhu prelaska međunacionalne granice naglasak je stoga obično stavljen na specifičnu dimenziju tog "obrambenog" lajtmotiva: nedostatak izbora u izuzetnim okolnostima. To je naglašavanje omogućilo izbjegavanje kontroverznih tema, učvršćujući time ujedno važnost ponovne izgradnje "normalnoga života".

Ipak, život u poslijeratnoj BiH bio je smatran daleko od "normalnoga", pa propitajmo stoga dublje pitanje kako su muškarci uspostavili međusobno prepoznavanje čovječnosti povezano s "normalnim životom" u obliku roda. Dio inspiracije za moj pristup dolazi iz knjige *The Poetics of Manhood* Michaela Herzfelda, u kojoj on razvija pojam "izvedbene izvrsnosti" (*performative excellence*). Herzfeld tvrdi da seljanima s Krete s kojima je radio naglasak nije toliko bio na "biti dobar muškarac", nego na "biti *dobar* u tome što si muškarac", odnosno "sposobnost dovođenja muškosti u prvi plan radnjama koje očigledno 'govore za sebe'" (kurziv u izvorniku, Herzfeld 1985:16). U BiH sam se i sâm susreo s takvom procjenom "izvedbene izvrsnosti", no među ljudima koji nisu bili pripadnici elita u poslijeratnome kontekstu obično se činilo da nije pridavana tolika pozornost takvim hvalisavim, individualističkim predstavljajima samoga sebe. Umjesto toga, najčešće sam uočavao normativni naglasak na svrsishodnosti; od muškaraca se očekivalo da dokažu kako su "dovoljno muški" da bi se u dovoljnoj mjeri prilagodili hegemonizirajućim

očekivanjima muškosti. Stoga ću govoriti o "izvedbenoj kompetenciji". Usredotočujući se na prelaske međunacionalne granice, istražiti ću motive koje su muškarci razvili kako bi dali bit međusobnom prepoznavanju zajedničke čovječnosti.

Slavljenje predatorske heteroseksualne muškosti: *frajer*

Povežimo susret iz Zubova s kratkotrajnim približavanjem protagonista filma *Ničija zemlja*. Zajedničko tlo koje u trenutku postoji između Čikija i Nina nije vođeno apstraktnim spomenom opće čovječnosti, nego je razvijeno na konkretnome motivu muškosti. Razgovor o Sanji, čije karakteristike, osim tjelesnog izgleda, uopće ne komentiraju (prsata, plava, visoka, ima madež) svodi Čikija i Nina na dva muškarca koji dijele heteroseksualnu želju. Čak je i Ninova heteroseksualnost, koji je daleko od pojma uobičajenog mačo lika, iskupljena nakon što Čiki pronađe fotografiju golog muškarca u novčaniku njegova (sunarodnjaka Srbina) mučitelja. Kao što vidimo, kontekst u kojim se njihov razgovor vodi pripada "normalnome životu" predratne, "moderne" BiH. Ne spominju se ljudska prava i mir, a nema ni dodirnih točaka s tradicionalističkom muževnošću koja se pripisuje "seljacima" i stoga se povezuje s nacionalizmom. Preslikavajući mnoge formalne aspekte takvih "tradicionalnih" modela, Čikijevo i Ninovo prelaženje nacionalne granice oblikovano je prikazivanjem izvedbene kompetencije muškosti koja ih smješta među "moderne" heteroseksualne poznavatelje žena kao seksualnih objekata. Taj ću motiv nazvati *frajer*.

Na bosanskom, hrvatskom i srpskom jeziku *frajer* je raširen kolokvijalan pojam što označava muškarca koji pokazuje određene *cool* karakteristike. Upotrebljavaju ga i muškarci i žene, a iako se često koristi kao neutralna riječ za bilo kojeg muškarca, kad se upotrebljava samostalno (*on je frajer*), obično se odnosi na oblik mlađe, neodgovorne, hvalisave, ali nonšalantne heteroseksualne muškosti.¹¹ Važno je reći da se ta riječ, kao i *macho* u Južnoj Americi (Gutmann 1996) upotrebljava i u pozitivnom i u negativnom, malčice ironičnom značenju. Dok se kod malenog dječaka trud da bude *frajer* često smatra prihvatljivim i zabavnim, od odraslog se muškarca zahtijeva uravnoteženost: kako bi bio *frajer* na pozitivan način, ne smije se previše truditi jer će ga pretjerivanje sasvim sigurno izvrnuti ruglu. Pojam *frajera* stoga uključuje široko pokazivanje izvedbene kompetencije, no ovdje se usredotočujem upravo na njegovu dimenziju projiciranja heteroseksualne želje i njene povezanosti s "normalnim životom". Čikijevo i Ninovo kratkotrajno međusobno prepoznavanje kao *frajera* budi šire očekivanu normalnost, a događaj iz Zubova također je slavio upravo taj heteroseksualni, muževni aspekt "normalnoga života".

Spomenut ću još jedan primjer. Kad sam posjetio zaselak u Republici Srpskoj s nacionalno miješanom skupinom Bosanaca istražujući mogućnosti projekta povratka i obnove, postariji nam je čovjek prišao kako bismo razgovarali. Obraćajući se sustavno svima nama, uključujući i nekolicinu četrdesetpetogodišnjih očeva, s *momci*, žalio je nad odlaskom svoje djece koja su utočište potražila u inozemstvu te nad uništenjem svoje kuće:

Nas je ovdje devetoro živjelo. Za ovu kuću sam četiri godine crnčio u Iraku. A vidite je sad. Sve to nije imalo smisla, ništa od toga nije moralo bit. Politika nas zajebala. Neki tamo gore su znali šta će bit, a ne valja to. Kome je sve ovo trebalo? Momci poput vas su poginuli. Ali momci ne bi trebali poginut, nego bi trebali ganjat cure.

Kao što smo vidjeli, ratna iskustva mogu dobiti značenje unutar očekivanja hegemonizirane muškosti pozivanjem na njezinu obrambenu dimenziju. No, slučajevi pokazuju da je takva očekivanja također bilo moguće rastegnuti predstavljanjem muškaraca kao *frajera* koji bi u "normalnom životu" – neopterećenom odgovornošću obrane što se zahtijeva u izvanrednim okolnostima – bili vođeni zdravom heteroseksualnom željom.

Dopustite da vam predstavim Nenada Neleta Uzelca. Tog sportski građenog muškarca u ranim četrdesetim godinama predstavio mi je naš zajednički znanac, Bošnjak, kao Srbina koji je ostao u svom malom federacijskom gradu tijekom rata. Taj je čovjek nastavio suživot sa sugrađanima različitih nacionalnosti. Nakon što je 1992. godine odbio uzeti oružje koje je u to vrijeme lokalnim Srbima dijelila "jugoslavenska" vojska, nadao se da će i poslije uspjeti izbjeći

mobilizaciju u Armiju BiH, no ipak se našao na bojištu. Svaki put kad bismo se susreli Nele Uzelac zabavljao me svojim pričama; među ostalim, za tri je vodeće nacionalističke stranke kazao kako su pune zadržanih, nazadnih i korumpiranih kriminalaca. Pritom se ponosio vlastitom samosviješću kad je riječ o odgovornosti, vjerovanju, ponašanju i znanju. Nele Uzelac nedvojbeno je u svome gradu uživao reputaciju *face*: svaki put kad je izašao iz stana, s njim su se rukovali brojni muškarci. Volio je istaknuti svoju ljubav prema sportu (kao igrač, učitelj i trener), prema prirodi (kao šetač te kao čovjek koji poznaje i voli prirodu) te, na posljeticu, prema piću i društvu žena. "Nikad ne odbijam piće ni pičku", znao je reći. Neovisno o tome je li se doista toliko opijao te imao brojne seksualne odnose, individualnost koju je toliko njegovao time je bila duboko rodno i seksualno obojena te mu je, kao posljedicu, njegov konkretan način uspostavljanja izvedbene kompetencije kao muškarca donio odobravanje mnogih zbog toga što se prikazao kao *frajer*, no jednako je tako pridonio i tome da su mu se drugi upravo zbog toga izrugivali.

Popularna kultura i njen "urbani" kredibilitet pružaju velike mogućnosti za takvo samopozicioniranje jer su slična prikazivanja i slavljenja muške želje za ženskim tijelima bila osnovni sastojak predratne bosanskohercegovačke (i šire jugoslavenske) filmske, televizijske i glazbene produkcije. One nisu bile samo dominantno muške već su i neprestano reciklirale temu žene kao seksualnog objekta. U glazbi se te scene danas mnogi nostalgично prisjećaju u oštrm kontrastu s *narodnjacima* koji su dominirali poslije. Bez obzira na tako postavljene kontraste, koji su često bili povezivani s (anti)nacionalizmom, u smislu motiva muškosti, jugoslavenski rock i njegovi poslijeratni (rock, hip hop i dr.) nasljednici često su samoprogllašene moderne varijante na temu tih narodnjaka.¹² U *Baladi o Pišonji i Žugi*, primjerice, sarajevska skupina Zabranjeno pušenje pjeva kako lik imena Lepi savjetuje dva muška protagonista o motorističkom izletu na Jadran: "more je provod, more su koke". Drugi lik, Moke, dodaje da se "strankinje praskaju pravo i da je u Zaostrugu u kampu svaku noć drugu jebav'o". Iako obično bez takvih slikovitih detalja, od mnogih sam urbanih muškaraca čuo sjećanja na heteroseksualne avanture tijekom odmora provedenih na moru, često kao pokušaj da ublaže endogamni obrazac te da daju širu ilustraciju mjere do koje su nacionalne granice nekada bile nevažne.

Muškost, stereotipi i kulturna intimnost

Do sada je moja analiza bila uglavnom u skladu s pronalaženjem poveznica između mačizma i kulturnih oblika kad je riječ o temi "balkanskih muškaraca" u orijentaliziranim zamišljajima zapadnjaka (cf. Todorova 1997; Bjelić i Cole 2002; Bracewell 2005), no i kod samih Bosanaca i Hercegovaca (Helms 2006; Jansen 2008). Motiv *frajera* stoga može djelovati kao nešto modernija, popularnom kulturom poduprta verzija stereotipa o "balkanskome muškarcu". Međutim, cilj mi nije ocijeniti postoji li doista posebna balkanska muškost, a još manje može li ona objasniti nasilje devedesetih godina (ponajprije, to bi zahtijevalo komparativni rad s muškarcima u "nebalkanskom" kontekstu). No, svakako tvrdim da moramo priznati postojanje određenoga konsenzusa među ljudima u BiH o važnosti određenih oblika muškosti za nedavnih događanja, čak i ako ih ocjenjujemo na različite načine. Samoprogllašeni ratnici za nacionalnu stvar upotrijebili su "tradicionalnu muškost" kao pozitivan idiom samoidentifikacije, a zauzvrat su ih kao takve okrivili njihovi protivnici koji su sebe smatrali u najmanju ruku oslobođenima toga balkanskog mačizma. U takvom rodnom balkanističkom (a ne balkanskom) okviru, muškarci uključeni u nastojanja da se postigne "pomirenje" često su bili optuživani za nedostatak muškosti. To ne znači da je samopovezivanje nacionalista s muževnošću vodilo izravno do (dis)kvalifikacije antinacionalizma kao ženskog. Prije bi se moglo reći da su antinacionalistički aktivisti često bili označavani kao nedovoljno *heteroseksualni* (Jansen 2008; cf. Helms 2006:355, 2007). Ključno je primijetiti da su se takvom rodnom i seksualnom manjkavošću često označavale i aktivistkinje, osobito, iako ne isključivo, ako su bile feministkinje.

Stoga, dok se mi, zapadnjački antropolozi, moramo čuvati svoga nenamjernog balkanizma, ne možemo objasniti važnost društveno određenih očekivanja pred koja je stavljena muškost u

funkciji samo našeg egzotizma. Ispravljanjem nekih generalizacija iznesenih u prije objavljenim tekstovima, novijim radovima o muškosti nestaju homogenizirani rodni "modeli",¹³ a čini se da je moje naglašavanje krenulo korak unatrag. Međutim, vjerujem da, uz različitost i otpor (u ovom kontekstu: kontrahegemonijska, alternativna muškost u BiH), antropologija *također* treba istraživati i jednako i komformistično i uobičajeno. Osobito takav pristup može pridonijeti objašnjenju zbog čega neki obrasci ponašanja i interakcije postaju smatrani normativnim dijelom kulturne intimnosti (Herzfeld 1996). Stoga, za moju analizu u ovome tekstu, umjesto impliciranja da svi "balkanski" muškarci dijele jednaku specifičnu muškost, to znači priznanje da su određeni aktivno generalizirani, homogenizirani obrasci muškosti u očima većine i Zapadnjaka i Bosanaca smatrani na neki način tipičnima za BiH (ili za Balkan). Za svakog pojedinca ta percepcija može biti dijelom osjećaja ponosa ili srama ili ljutnje, no teško je ne obraćati pozornost na nju. Osim proučavanja načina na koje joj ljudi prkose, etnografija je odlično oruđe za istraživanje kako stupnjevi entuzijastičnog ili nevoljkog popuštanja takvim očekivanjima ima smisla pojedinim osobama u pojedinim kontekstima i kako prakse tih ljudi oblikuju hegemoniju ili njene stupnjeve. Stoga, kako bismo ostali vjerni dinamičnoj Gramscijevoj konceptualizaciji hegemonije kao nikad završene borbe, govorim o "hegemonizirajućoj" muškosti.

Godinama su ljudi u postjugoslavenskim državama ispitivali, nježno ili grubo, moju izvedbenu kompetenciju u smislu onoga što je bilo smatrano primjerenom muževnošću.¹⁴ Obično kao dio šaljivih komentara i uz diskretne ili manje diskretne upite o mojoj, čini se, ne tako primjetnoj heteroseksualnosti, često su me znanci, suputnici u autobusu, zaposlenici veleposlanstva i mnogi drugi muškarci (te priličan broj žena) u BiH, Srbiji i Hrvatskoj (uz namigivanje) pitali što mislim o "našim djevojkama". Kao što smo vidjeli u Zubovu, drugim su mjestima pripisane njihove reputacije. Stupnjevanje se nije ticalo samo ženske poželjnosti; također postoje i mnoge šale koje se bave mjerenjem stupnja *frajerštine* muškaraca različitih nacionalnosti s područja bivše Jugoslavije.¹⁵ Međutim, čini se da su takva razlikovanja izgubila važnost u usporedbi sa mnom, nedobrovoljnim predstavnikom svega zapadnoga. Zapad je u takvim slučajevima projiciran kao Drugo u smislu rodni očekivanja i dana mu je neupitno niska razina *frajerskoga* kredibiliteta.

Da zaključimo: pojam *frajera* upotrijebio sam kako bih predstavio motiv hegemonizirajuće muškosti – uvelike dogovorani i naturalizirani (Connell 1995; Gutmann 1997) – za koji su muškarci u BiH osjećali da ga mogu upotrijebiti kako bi dobili međusobno prepoznavanje s obje strane nacionalne granice. Prikazujući izvedbenu kompetenciju kao *frajer* nije značilo da životi muškaraca doista odražavaju takva normativna očekivanja, već da ih nisu uspjeli u potpunosti ignorirati, s obzirom na to da stvaraju utjecaj – ako ništa drugo, barem kao stereotipi. I dok bi se neki od njih stoga ponosili višim stupnjem *frajerstva* u odnosu na Zapadnjake, drugi bi se distancirali od onoga što su smatrali tipičnim balkanskim rodni očekivanjima te se proglasili više europskima, modernima i po tom pitanju vlasnicima zapadnjačkih vrijednosti (cf. Helms 2006).

Ipak, izvedbena kompetencija *frajera* samo je jedan od glavnih hegemonizirajućih rodni motiva putem kojih muškarci u poslijeratnoj BiH mogu olakšati međusobno prepoznavanje. Čak i u razgovoru Nina i Čikija brzo izmijenjene rečenice o Sanji koja je napustila BiH pokazuju da je dozivanje "normalnog života" kao zajedničkog tla otišlo dalje od *frajerskog* kredibiliteta. Tako su i mnogi moji sugovornici stavili naglasak na roditeljsku skrb, no opet po balkanističkom obrascu: tvrdili su da su snažnije, toplije obiteljske veze, uključujući i razvijeniji smisao za očinsku odgovornost, zapravo tipične za Balkan i da su se "izgubile" u hladnom, na novac usredotočenom Zapadu. Prema tome, pomnija analiza ističe drugi dominantan motiv, čija bi izvedbena kompetencija mogla dovesti do međusobnog prepoznavanja: čak i važniji, iako na prvi pogled manje uočljiv, motiv, koji nazivam *očinski*.

Od frajera do oca (a katkad i natrag)

Iako su motivi oca i *frajera* na određene načine međusobno suprotstavljeni (zaštitnički/predatorski, ozbiljan/neozbiljan, odgovoran/neodgovoran, štedljiv/raspikuća, skroman/hvalisav), oba mogu biti analizirana kao varijante hegemonizirajuće teme normativnih očekivanja heteroseksualne patrijarhalne muškosti. U svome istraživanju u BiH spoznao sam da ih se općenito drži za dvije faze životnoga ciklusa – od *frajera* do oca – ali, u carstvu verbalne izvedbe, bilo je mnogo mogućnosti za prelazak iz jedne u drugu.

Vidjeli smo kako je, kao dodatak pitanju čije su djevojke najprivlačnije, interakcija na terasi u Zubovu dobila poticaj još jednom temom: marljivošću seljana te potrebom za stranom financijskom pomoći koja bi ponovno stvorila kontekst u kojemu bi ta karakteristika opet izašla na svjetlo dana kao dio "normalnoga" života. Na sličan je način izvedba muškosti Neleta Uzelca uključivala pripisivanje seksualnih osvajanja, no također i očinskih odgovornosti. Njegove su se ratne priče vrtjele oko preživljavanja kućanstva, a ne akcija na prvoj liniji bojišnice. Osim što je svojoj obitelji bio glavni izvor zarade kao muž i otac (njegova su žena i kći također zarađivale), Nele Uzelac dobivao je snažan osjećaj vrijednosti svojim zanimanjem učitelja i sportskog trenera, što je uključivalo određenu razinu lokalnog priznanja ljudi koji su mu povjerovali svoju djecu. Također je vodio šetnje, skupljao voće za druge te davao savjete o šumskom okolišu. Ponosio se tim aktivnostima te je, osim svoga *frajerskoga* kredibiliteta, na taj način naglašavao svoju izvedbenu kompetenciju kao muškarac koji je preuzeo odgovornost za svoje kućanstvo i svoj okoliš (cf. Jansen 2003).¹⁶

Motivi *frajera* i oca ne prikazuju u tolikoj mjeri strog vremenski slijed na životnom putu, već se mogu isprepletati te se naizmjenice buditi i aktivirati. Primjerice, nakon što nas je stariji gospodin u jednom zaselku podsjetio da bi u "normalnom životu" momci trebali "ganjati cure", naša nacionalno miješana radna grupa koja se bavila obnovom otišla je na piće u kafanu u blizini Zvornika, također u Republici Srpskoj. Budući da više nije bilo tehničkih pojedinosti o kojima smo mogli razgovarati, zakopani u vonju ulja za prženje i cigaretnog dima, okruženi muškarcima u trenirkama i kožnim jaknama, bilo nam je potrebno nekoliko rundi rakije kako bismo iznad prljavih platnenih stolnjaka probili međunacionalni led. Atmosfera je postala opuštena kad su se teme razgovora počele kretati od cijena različite robe (i gdje je povoljnije nabaviti), glazbe, šverca, nogometa i gradnje kuće do žena. Moja je prisutnost iskorištena kao prilika za balkanističko samostereotipiziranje te podrugljivo ispitivanje moje muškosti. Kao i obično, "politiku" smo pažljivo izbjegavali, osim što smo je, kao prečac, imenovali izvorom sveg zla. Čak i kad smo raspravljali o povratku izbjeglica i deložaciji, opća spominjanja neugodnosti prognaništva služila su za izbjegavanje neugodnih tema. Većina se muškaraca iz naše skupine poznavala još prije rata, što je pobudilo kratka sjećanja na zajedničke prijatelje. No, takve teme mogu postati osjetljive, što je postalo vidljivo iz kratka razgovora između Dragana Milića, prognanoga srpskog urbanista iz Sarajeva, i Faruka Sokolovića, prognanog Bošnjaka, inženjera iz Bratunca. Obojica su bila sredovječni očevi i kad je prvi pitao drugoga poznaje li stanovitog Izeta, njegova staroga (bošnjačkog) prijatelja s fakulteta kojeg nije vidio petnaest godina, odgovor je bio: "Da, naravno... Poginuo je. Bio je u Srebrenici. Nije mogao izaći..." Nakon toga, razgovor se brzo prebacio na brige što su ih dijelili kao očevi koji se trude svojoj djeci osigurati pristojne životne mogućnosti.

Međutim, Faruk Sokolović vješto se prebacio s pokazivanja svoje izvedbene kompetencije oca na onu *frajera* kad je ušao u razgovor s drugim muškarcem koji je sjedio za stolom, tridesetpetogodišnjim Srbinom, prognanikom imena Petar Živojinović, svima znanom kao Gusar. Svojim debelim zlatnim lancem i sjajnom bijelom trenirkom, Gusar je odavao razmetljivu sliku sitnoga kriminalca. Pušeći skupe strane cigarete, hvalio se novčanim napretkom svojih aktivnosti krijumčarenja luksuzne robe i glazbenih snimaka. Gusar je nekoliko godina proveo u Beogradu, glavnom gradu Srbije, a to je razdoblje nazvao najboljim u svome životu:

Bio sam Bog! Bilo je dana... sjedim, noge na stolu, a novac i dalje dolazi: 500 maraka tu, 1000 maraka tamo. Kažem: bilo je *pića, pičke i para*. To su bili dani!

Obraćajući se Gusaru nakon što je sudjelovao u zajedničkom prepoznavanju kao očeva s Draganom Milićem, Faruk Sokolović trenutano se prebacio na motiv *frajera*, sjećajući se svojih mladih dana u kojima je vozio brze aute, posjećivao diskoteke i prilazio djevojkama. Iako mu se način izražavanja prilično razlikovao od Gusarova, i on je pokazao izvedbenu kompetenciju kao *frajer*, makar samo retrospektivnom referencom na "te dane".

Važno je da razumijemo napetost koja je okruživala uspješnu izvedbu motiva oca u odnosu na teške društveno-gospodarske prilike poslijeratne, postsocijalističke BiH (cf. Jansen 2006, 2007a). Uzmimo za primjer Samira, mog prijatelja iz Tuzle, koji je živio sa suprugom Lejlom i njihovom kćeri, tinejdžericom, a koji mi je volio pričati o svojim danima kad je bio *frajer*, kad je izlazio i bio neodgovorni *jebinjatar*. To njegovo predstavljanje samoga sebe potvrdili su i drugi, no ono je postalo samo stvar verbalne izvedbe. U stvarnosti je Samir uložio mnogo vremena i snage kako bi postao odgovoran otac svojoj kćeri i beskrajno se brinuo o tome kako će ispuniti svoje dužnosti skrbnika obitelji. Vjerojatno je najzanimljivije to što je uvijek sam sebe prikazivao kao nezavisnog pojedinca, daleko od onoga što je promatrao kao balkanski "primitivizam", poput nacionalizma ili patrijarhalnog tradicionalizma. On i njegov prijatelj i bivši kolega Robi, obojica u pedesetima, nisu trebali izgraditi međusobno poslijeratno prepoznavanje jer ga nikad i nisu izgubili iako su po nacionalnosti bili Bošnjak i Srbin (za detaljan etnografski opis vidi Jansen 2007b). Budući da su uvelike izbjegavali kontroverzna pitanja *politike*, glavni je motiv njihove muškosti u interakciji bila uloga oca. Dok se Robi uspijeva brinuti o svojoj ženi i djeci (koji su sad u Srbiji), Samir nije. Usprkos njegovim pokušajima zarađivanja neformalnim gospodarskim aktivnostima, Lejla je bila skrbnica u njihovu kućanstvu. Nikad prije nisam vidio Samira tako izgubljena kao onoga dana kad je njegovoj ženi bila odbijena radna viza za Njemačku (gdje je cijela obitelj provela nekoliko godina). Cijele je noći bio izvan kuće i pio; nisam mogao zaključiti što ga više muči: njezino odbijanje u veleposlanstvu ili vlastita nesposobnost da ispuni dio hegemonizirajuće muškosti koja je uopće i dovela do njezine prijave.

Zaključak

U ovome sam tekstu istraživao potencijal za prelazak međunacionalnih granica normativnog i normalizirajućeg očekivanja o muškosti u BiH. S pomoću sjećanja na "normalan život" kao zajedničko tlo za međunacionalne susrete, objasnio sam kako su muškarci prakticirali međusobno prepoznavanje ne pozivajući se na opću zajedničku čovječnost niti na "alternativne" muškosti, već na određene homogenizirajuće rodne motive koje nisu smatrali ni nacionalističkima ni antinacionalističkima. Kao odgovor na diskurse "pomirenja", koje su promicali stranci, a u kojima se premošćivanje nacionalnih granica samo po sebi smatra dobrim, razjasnio sam napetosti između roda i nacionalnosti pri susretima običnih ljudi, analizirajući ih s obzirom na prikazivanje izvedbene kompetencije dvaju motiva hegemonizirajuće muškosti – *frajera* i oca. Ti motivi ne isključuju jedan drugi iako se često normativno prikazuju u kronološkim odsječcima životnoga tijeka. Prije bih rekao da ih se upotrebljava kao normalizirajuća rodna očekivanja u različitim stupnjevima u različitim prigodama, a koriste ih i muškarci, i ljudi koji ih okružuju. S obzirom na prakse, stoga, "zajedničke sadašnjosti" (Borneman 2002:291) koje sam analizirao imale su tendenciju reprodukcije hegemonizirajućih obrazaca više nego priznavanja "raznorodnosti životnih projekata" ili istraživanja "novih iskustava društvenosti" (ibid.). Zapravo, ostajući na razini međusobnih priznavanja važnosti "normalnog života", ti su bosanskohercegovački muškarci preskočili nacionalne razlike upravo konsolidacijom rodnih razlika: susretali su se kao muškarci koji su bili *frajeri* i/ili očevi, u ekvivalentnom odnosu prema ženama.

S engleskog prevela Sanja Kalapoš-Gašparac

Literatura:

- Adrić, Iris, Vladimir Arsenijević i Đorđe Matic (ur.) (2005) *Leksikon YU mitologije*. Zagreb: Postscriptum; Beograd: Rende, 2. prošireno izd.
- Arsić, Branka (2000) *Žene, slika, izmišljaji*. Beograd: Centar za ženske studije.
- Bašić, Natalija (2004) Kampsoldaten im ehemaligen Jugoslawien: legitimationen des Kämpfens und des Tötens. U: Seifert R. (ur.) *Gender, Identität und kriegerischer Konflikt*. Münster: LIT Verlag. 89-111.
- Bjelić, Dušan i Lucinda Cole (2002) Sexualizing the Serb. U: Bjelić, D.I. i Savić O. (ur.) *Balkan as metaphor*. Cambridge: MIT Press. 279-310.
- Borneman, John (2002) Reconciliation after ethnic cleansing: listening, retribution, affiliation. *Public Culture* 14/2:281-304.
- Bracewell, Wendy (2000) Rape in Kosovo: masculinity and Serbian nationalism. *Nations and Nationalism* 6/4:563-90.
- Bracewell, Wendy (2005) New men, old Europe: being a man in Balkan travel writing. *Journeys* 6/1-2:88-115.
- Bringa, Tone (1995) *Being Muslim the Bosnian way*. Princeton UP.
- Brudholm, Thomas (2006) Revisiting resentments: Jean Améry and the dark side of forgiveness and reconciliation. *Journal of Human Rights* 5:7-26.
- Cockburn, Cynthia (2000) The anti-essentialist choice: nationalism and feminism in the interaction between two women's projects. *Nations and Nationalism* 6/4:611-629.
- Connell, Robert (1995) *Masculinities*. Berkeley: California UP.
- Cornwall, Andrea i Nancy Lindisfarne (ur.) (1994) *Dislocating masculinity*. London: Routledge.
- Čolović, Ivan (1994) *Bordel ratnika*. Beograd: XX Vek.
- De Leeuw, Marc (2002) A gentlemen's agreement: Srebrenica in the context of Dutch war history. U: Cockburn C. i Žarkov D. (ur.) *The postwar moment*. London: Lawrence & Wishart, 162-182.
- Derrida, Jacques (1999) *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Paris: Galilée.
- Feldman, Allen (2002) Strange fruit: the South African Truth Commission and the demonic economies of violence. *Social Analysis* 46/3:234-265.
- Gilmore, David (1990) *Manhood in the making: cultural concepts of masculinity*. New Haven: Yale UP.
- Gutmann, Matthew C. (1996) *The meanings of macho: being a man in Mexico City*. California UP.
- Gutmann, Matthew C. (1997) Trafficking in men: the anthropology of masculinity. *Annual Review of Anthropology* 26:385-409.
- Helms, Elissa (2003a) *Gendered visions of the Bosnian future: women's activism and representation in post-war Bosnia-Herzegovina*. Doktorska disertacija. University of Pittsburgh.
- Helms, Elissa (2003b) Women as agents of ethnic reconciliation? Women's NGOs and international intervention in postwar Bosnia-Herzegovina. *Women's Studies International Forum* 26/1:15-34.
- Helms, Elissa (2006) Gendered transformations of state power: masculinity, international intervention, and the Bosnian police. *Nationalities Papers* 34/3:343-361.
- Helms, Elissa (2007) "Politics is a whore": women, morality and victimhood in post-war Bosnia-Herzegovina. U: Bougarel X., Helms E. i Duijzings G. (ur.) *The new Bosnian mosaic*, 235-254.
- Helms, Elissa (2008) "East and West Kiss": gender, orientalism, and balkanism in Muslim-majority Bosnia-Herzegovina. *Slavic Review* 67/1:88-119.
- Herzfeld, Michael (1985) *The poetics of manhood: contest and identity in a Cretan mountain village*. Princeton: Princeton UP.
- Herzfeld, Michael (1996) *Cultural Intimacy: Social poetics in the nation-state*. London: Routledge.
- Irigaray, Luce (2006) Volim tebi – Ti koji nikada nećeš biti moj. U: Čačinović, Nadežda (ur.) *Žene i filozofija*. Zagreb: Centar za ženske studije, 233-240.
- Jansen Stef (2002) Svakodnevni orijentalizam: doživljaj 'Balkana'/'Evrope' u Beogradu i Zagrebu. *Filozofija i društvo* 18:33-72.
- Jansen Stef (2003) Why do they hate us? Everyday Serbian nationalist Knowledge of Muslim hatred. *Journal of Mediterranean Studies* 13/2:215-37.
- Jansen Stef (2005a) *Antinacionalizam: Etnografija otpora u Zagrebu i Beogradu*. Beograd: XX Vek.
- Jansen Stef (2005b) National numbers in context: maps and stats in representations of the post-Yugoslav wars. *Identities: Global Studies in Culture and Power* 12/1:45-68.
- Jansen Stef (2005c) Who's afraid of white socks? Towards a critical understanding of post-Yugoslav urban self-perceptions. *Ethnologia Balkanica* 9:151-67.

- Jansen Stef (2006) The privatisation of home and hope: return, reforms, and the foreign intervention in Bosnia-Herzegovina. *Dialectical Anthropology* 30/3-4:177-99.
- Jansen Stef (2007a). Troubled locations: return, the life course and transformations of "home" in Bosnia-Herzegovina. *Focaal: European Journal of Anthropology* 49:15-30.
- Jansen Stef (2007b) Remembering with a difference: clashing memories of Bosnian conflict in everyday life. U: Bougarel X., Helms E. i Duijzings G. (ur.) *The New Bosnian Mosaic*. Aldershot: Ashgate, 193-208
- Jansen Stef (2008) Misplaced masculinities: status loss and the location of gendered subjectivities amongst non-"transnational" Bosnian refugees. *Anthropological Theory* 8/2.
- Jansen, Stef i Staffan Löfving (ur.) (2008) *Struggles for home: violence, hope and the movement of people*. Oxford: Berghahn.
- Laclau, Ernesto i Chantal Mouffe (1985) *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. Prev. W. Moore i P. Cammack. London: Verso.
- Loizos, Peter i Evthymios Papataxiarchis (ur.) (1991) *Contested identities: gender and kinship in modern Greece*. Princeton UP.
- Massey Garth, Karen Hahn i Duško Sekulić (1995) Women, men and the 'second shift' in Socialist Yugoslavia. *Gender & Society* 9/3:359-379.
- Milićević, Saša (2006) Joining the war: masculinity, nationalism and war participation in the Balkans war of secession, 1991–1995. *Nationalities Papers* 34/3:265-287.
- Nagel, Joane (1998) Masculinity and nationalism: gender and sexuality in the making of nations. *Ethnic and Racial Studies* 21/2:242-69.
- Pavlović, Tanja (1999) Women in Croatia: feminists, nationalists and homosexuals. U: Ramet S.P. (ur.) *Gender Politics in the Western Balkans*. University Park: Penn State UP, 131-152.
- Pessar, Patricia (2001) Women's political consciousness and empowerment in local, national and transnational contexts: Guatemalan refugees and returnees. *Identities* 7/4:461-500.
- Ross, Fiona C. (2003) *Bearing witness: women and the Truth and Reconciliation Commission in South Africa*. London: Pluto.
- Todorova, Maria (1997) *Imagining the Balkans*. Oxford: Oxford UP.
- Ugrešić, Dubravka (1998) Because we're just boys. U: *The culture of lies*. Phoenix House.
- Vale de Almeida, Manuel (1995) *Senhores de Si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim de Século.
- Wilson, Richard A. (2001) *The politics of truth and reconciliation in South Africa*. Cambridge UP.

Pjesme

Balada o Pišonji i Žugi, Zabranjeno pušenje (s albuma Pozdrav iz zemlje Safari, Sarajevo, 1987.)

¹ Članak je pisan na osnovi etnografskog istraživanja u sjeveroistočnoj Bosni i Hercegovini (tijekom 2000. i 2001. godine), a njegova će proširena verzija biti objavljena na engleskom u zborniku koji uređuju Marita Eastmond i Anders Stefansson. Osim bosanskohercegovačkim muškarcima, koji su me dočekali s različitim stupnjevima znatiželje, podsmješljivosti i drugarstva, zahvalio bih i Elissi Helms, Andersu Stefanssonu te organizatoricama i sudionicama posljediplomskog seminara *Feminizmi u transnacionalnoj perspektivi* (Dubrovnik, 28.05.-01.06.2007).

² Gotovo identična izjava javlja se i u važnom bosanskom romanu Meše Selimovića *Derviš i smrt*.

³ Engleski pojam *recognition* ima dvostruko značenje: prepoznavanje i priznavanje. Da su ti pojmovi neraskidivo povezani i međusobno uvjetovani, svjedoči i Luce Irigaray: "Prepoznajem/priznajem te, dakle ne mogu te obilaziti, ne mogu te opkoliti ni introjektirati. Ti nisi *illic* koji može postati *hic*, da upotrijebim Husserlovu terminologiju. Ne mogu te potpuno identificirati, a to više ni identificirati se s tobom. (...) Prepoznati/priznati te znači ili implicira poštovati te kao drugog." (2006 [1992]:233)

⁴ U ovom se tekstu pojam "granice" koristi u smislu *simbolične* granice koja razgraničuje i spaja nacionalne grupe. Naravno, rat u BiH u velikoj je mjeri učvrstio te simbolične granice kao teritorijalne linije razgraničenja.

⁵ Primjerice, Odbor za južnoafričku istinu i pomirenje, općepoznat kao model pomirenja, također je bio kritiziran zbog ostavljanja netaknutima mnogih struktura društveno-gospodarske i rodne nejednakosti koje su bile temeljem apartheida (Ross 2003; Wilson 2001; Feldman 2002).

⁶ Riječ "patrijarhalno" ovdje upotrebljavam kako bih uputio na strukturalnu nadmoć muškoga roda u kontekstu normativnih heteroseksualnih rodbinskih odnosa. Dok istražujem neke specifične dimenzije muškosti u bosanskohercegovačkim poslijeratnim međunacionalnim susretima, to ne znači da tvrdim kako je "bosanska kultura" posebice patrijarhalna, s obzirom na to da nemam iskustva s društvom koje ne bih nazvao patrijarhalnim.

⁷ Važno je imati na umu da su česti prelasci granica i bratska suradnja svakako cvali među pripadnicima paravojnih formacija te političkim i ekonomskim protagonistima rata u BiH. Nekoliko uvida koje je šira javnost imala u njihovu suradnju pokazalo je ugodnu atmosferu muškaraca koji se međusobno razumiju i poštuju. Memoari također kazuju da su pregovori što ih je vlada SAD vodila u zračnoj bazi Dayton (koji su uključivali samo jednu pregovarateljicu) bili praćeni gotovo karikaturnim mačističkim scenarijem besanih noći ispunjenih viskijem u zadimljenim prostorijama.

⁸ Moja je prisutnost, naravno, i dalje implicirala inozemni pogled, iako nikad nisam radio ni za koju stranu organizaciju. Bez sumnje, neki su ljudi zbog moje prisutnosti ublažavali stavove za koje su očekivali da ću ih smatrati "primitivnima", no, kao što ću detaljnije opisati kasnije, kao neoženjen, visokoobrazovan europski muškarac bez djece, star tridesetak godina, često sam pružao povod za bosanska razmišljanja o muškosti. Tada izazov nije neutralizirati vlastitu "inostranost", nego je dobro upotrijebiti u etnografske svrhe, kombinirajući dugogodišnju jezičnu i društveno-kulturnu bliskost s neprestanom sposobnošću distanciranja.

⁹ Zubovo i sva vlastita imena u ovom tekstu su pseudonimi.

¹⁰ Uznemiravajuće paralele s tim procesom mogu se pronaći u sudbonosnim srebreničkim razgovorima između pukovnika nizozemskog UN-ova bataljuna Karremansa i generala VRS Mladića (De Leeuw 2002).

¹¹ Etimološki dolazi iz njemačkog *Freier*, što označava muškarca koji posjećuje prostitutke. U jidišu i poljskome ta riječ označava *bezveznjaka*. Rječnici upućuju na slična negativna značenja u bosanskom, hrvatskom i srpskom jeziku, no nikad nisam čuo da se riječ tako upotrebljava. Njeno je značenje mnogo bliže onome u češkom, u kojemu je, primjerice, film Stuarta Rosenberga *Cool Hand Luke* (1967) preveden kao *Frajer Luke*.

¹² Primjerice, u *Leksikonu YU-mitologije* (Adrić, Arsenijević i Matić 2005) te u rock dokumentarcu Igora Mirkovića *Sretno dijete* (2003). Što se tiče filmova, uz poneku iznimku, ženske uloge su u skladu sa stereotipom kurve/djevice/majke (cf. Arsić 2000). U mnogim je nedavnim produkcijama to zadržano, pri čemu se kao važna tema javlja međunacionalna ljubavna veza. Primjerice, prva visokobudžetna postjugoslavenska koprodukcija, film Rajka Grlića *Karaula* (2006), ističe zajedničke karakteristike beogradskog Srbina i splitskog Hrvata u predratnoj jugoslavenskoj vojsci proizašle iz urbanog života i popularne kulture, uključujući heteroseksualnu maskulinu želju kao sredstvo za prelazak granice među nacijama. Film Ahmeda Imamovića *Go West* (2005), na očigled se trudeći da razbije tabue vezane uz (međunacionalnu) mušku homoseksualnost u BiH, završava potvrdom nekih od najgorih mizoginih i homofobnih stereotipa koji postoje.

¹³ Cf. Vale de Almeida 1995; Gutmann 1996; Loizos i Papataxiarchis 1991; Cornwall i Lindisfarne 1994. Moje bavljenje normativnim i normaliziranim očekivanjima muškosti izraženim putem motiva "oca" i frajera oslanja se na model Davida Gilmorea o "Muškarcu-Oplodivaču-Zaštitniku-Hranitelju obitelji" (1990:223). Međutim, ne bih potpisao Gilmoreov funkcionalistički pristup koji konceptualizira muškost kao niz modela muškosti što održavaju društveni red niti sam u položaju tvrditi da to trojstvo donosi transkulturalno "široko rasprostranjenog ako ne i Univerzalnog Muškarca" (ibid.). Istodobno vjerujem da najbolji kontraargument ne počiva u reduciranju tih motiva muškosti na ili isključivo zapadnjačke stereotipe ili na kulturno specifičan kontekst Balkana.

¹⁴ Budući da sam proveo cijelo razdoblje odrastanja u okruženju belgijsko-flamanske i nizozemske radničke klase, samo mi je *stil* ovog iskustva bio nov. Dok je motiv *frajera* bio nešto manje izražen u mome tamošnjem iskustvu, ispitivanja o mogućem nastanku kućanstva standardna su i otkad sam krenuo na fakultet muškarci iz moga susjedstva i šire rodbine ispitivali su me "što zapravo radim" (odražavajući vrednovanje tjelesnog rada i tehničkog znanja, pitanje je obično bilo praćeno pogledom na nečije ruke).

¹⁵ Primjerice, u šali *Što radi žena između dva Slovenca? Smeta!* dvostruko djelovanje postignuto je verzijom u kojoj je žena dodatno karakterizirana kao *Mađarica*. Slovenci, kao "najzapadniji" narod bivše Jugoslavije, općenito su u takvim stupnjevanjima ocijenjeni niskim statusom *frajerštine*, dok su mađarske djevojke, prije svega u Srbiji, često stereotipizirane kao iznimno aktivne i maštovite.

¹⁶ Autobiografska bilješka: kao mlada, neoženjena stranca, i muškarci i žene različitih životnih dobi u nebrojenim su me prigodama – često u šali, a katkad čak i prijeteći – uvjerali: "Naći ćemo ti jednu našu." U svjetlu opisanoga, to je različitim ljudima značilo različite stvari: od toga da će za mene kao *frajera* koji sam mogao biti pronaći seksualnu partnericu do ženu za oca koji bih mogao postati. Kao takvo, ispitivanje i procjenjivanje o kojemu sam pisao nije se odnosilo samo na moj ("tipično zapadnjački") nedostatak izvedbene kompetencije kao *frajera*. Prije bi se moglo reći da se ono zasnivalo na mojoj nesposobnosti da budem uredan primjerak jednog od dvaju dominantnih motiva prihvatljive muškosti koja mi je pripisana u "normalnome životu": ozbiljan, visokoobrazovan, oženjen otac koji dobro zarađuje ili neozbiljan, neodgovoran, nevezan *frajer* u potrazi. Budući da nisam bio nijedno od toga, a imao sam neke značajke obiju kategorija, takvi su komentari bili neizostavan dio moga života u BiH. Znakovito, Elissa Helms ispričala mi je da su, prema njezinome iskustvu antropologinje u Bosni i Hercegovini, takvi uzvici bili usmjereni izravno prema braku: "Mi ćemo te ovdje udati!"