

И Туркиње и Американке и сама Јелена Димитријевић биле су део света чије је постојање списатељка хтела да фиксира и умрежи у пространо поље разумевања и солидарности. Њеним замишљеним читатељкама упутила је писма у којима је рушила стереотипе и омогућила идентификацију са другима.

## ЛИТЕРАТУРА

Valković, Jerko. „Istina u promidžbi, retorički elementi promidžbene komunikacije i etičke implikacije“. *Obnovljeni život*, knj. 63, br. 3 (2008): 276.

Димитријевић, Јелена. *Писма из Ниша о харемима*. Београд: Парна радикална штампарија, 1897.

Димитријевић, Јелена. *Писма из Ниша о харемима*. Београд, Горњи Милановац: Народна библиотека Србије, Дечје новине, 1986, фототипско издање.

Димитријевић, Јелена. *Нови свет или у Америци годину дана*. Београд: Ed. Y. P. – N. Y. C., 1934.

Димитријевић, Јелена. *Писма из Солуна*. Лозница: Карпос, 2008.

Димитријевић, Јелена. *Нове*. Београд: Службени гласник, 2012.

Константиновић, Зоран. *Литерарно дело и национални менталитет: о једном интердисциплинарном приступу историји српске књижевности*. Београд: Народна књига, 2006.

## Slobodanka Peković

Institute for Literature and Arts  
Belgrade

## Sisters from Turkey and Sisters from America

Jelena Dimitrijević had a special view of the world. She focused all of her attention on the lives of women; all her actions reflect her feminism and humanism. All women are sisters; therefore, American women (emancipated, with the right to vote fought for and won) and Turkish women (condemned to cages and sheets) were equally important as fighters for the status of the “new” woman.

**Keywords:** American women, Turkish women, subjective and objective reality, emancipation, New Women

## Светлана Слпшак

IBAMESC  
(Institute for Balkan and Mediterranean Studies and Culture)  
Српски културни центар  
„Данило Киш“  
Љубљана

УДК  
821.163.41.09 Димитријевић Ј.  
305-055.2  
DOI  
<https://doi.org/10.18485/jdimitrijevic.2018.ch10>



## Женска деконструкција оријентализма: крипто-колонијализам и Јелена Димитријевић

Преузете из друштвено-културне реалности, дискурзивне стратегије Јелене Димитријевић, личне и тематизоване у њеној прози, објашњавала сам као пример ужитка/завођења у *женском писму*. Из угла језика лишеног етничких и политичких значења, а сведеног на културна, антрополошка и корпорална, покушавам да повежем концепт „крипто-колонијализма“ Мајкла Херцфелда (Michael Herzfeld) настао у рефлексiji тајландског примера: колонијализам поједине културне покрајине/државе организује као „излог“ колонијалних вредности за „дивљије“ пределе/државе/културе. Положај „излога“ производи неке хипер-колонијалне имагинарне моделе колективног идентитета, понекад карикатуралне. У културном и просторно измењеном контексту Балкана као амбивалентног места производње оријентализма, Јелена Димитријевић долази из новог центра крипто-колонијализма (у случају нишких харема) и затим у нови центар крипто-колонијализма (у роману *Нове*). Какви су поступци деконструкције, ако их примењује, на који начин успоставља своју позицију у два различита крипто-колонијална контекста? У томе налазим још једну одлику и функционалност дискурзивних стратегија Јелене Димитријевић.

**Кључне речи:** Балкан, оријентализам, постколонијализам, Јелена Димитријевић, крипто-колонијализам, деконструкција



Када сам припремала чланак о Јелени Димитријевић и харемима за зборник у којем сам, на инсистирање покојне Јасенке Кодрња, сарађивала и као коуредница,<sup>1</sup> моја перспектива је обједињавала антрополошко и просторно, односно културно подручје. Тада су већ увелико били присутни правци изучавања „путујућих теорија“, иницирани читањима Едварда Саида (Edward Said).<sup>2</sup> И премда су већ на самоме почетку успостављене блиске везе између оријентализма, путовања и формирања (понашања?) теорија уопште, два правца мишљења нису се много сусретала. Путујуће теорије дотакле су неколико неуралгичних тачака феминизма, од примене Андерсоновог (Anderson) концепта „измишљенога друштва“ (*imagined community*) и употребе заменице „ми“ у феминистичким дискусијама, па све до критике брзине и површности у „доксографским дискурзима“, како их је назвао Дерида (Derrida).<sup>3</sup> Но, можда најимпресивнији предлог разумевања путујућих теорија састоји се у признању нестабилности феминистичких пост-колонијалних дискурса који могу служити и неолиберализму и деколонизацији,

1 Svetlana Slapšak, „Harem kao prostor roda u balkanskim kulturama: primjeri Jelene Dimitrijević i Elisavet Moutzan-Martinengou“, у *Kultura, drugi, žene*, ур. Jasenka Kodrnja, Svenka Savić, Svetlana Slapšak (Zagreb: Institut za društvena istraživanja у Zagrebu, Hrvatsko filozofsko društvo, Plejada, 2010), 39–56.

2 Edward Said, „Traveling Theory“, у *The World, the Text and the Critic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983).

3 Gudrun-Axeli Knapp, „Race, Class, Gender“, *European Journal of Women's Studies*, SAGE Publications br. 12 (3) (2005): 249–265.

и, што је најважније, деколонизацији дискурса капиталистичког модернизма.<sup>4</sup> Проблем с овим последњим високим циљем, када говоримо о балканским женама, остаје у подручју „депривилегиране деколонизације“: историјски колонијализам на Балкану, који носи све структурне одлике великих европских и северноатлантских колонијализама, напосто није ни мапиран, ни анализиран на начин који би омогућавао неоптерећен, литературом и постојећим студијама отворен епистемолошки прилаз проблематици. „Бити на карти“ не појављује се, у светлу савршено неосвешћеног западноевропског и северноатлантског запостављања, само као територија, као епистемолошки изазов и чињенични трезор за евентуално упоређивање и поступак аргументовања, већ представља непосредно спречавање и укидање могућности академским и истраживачким популацијама изван центара дискурзивне моћи да стварају, мисле, објављују и воде дијалог под приближно истим условима. По први пут је о томе проговорено у Загребу, на конференцији на којој се ревидирао феминизам у југословенским земљама и у регионалном наследију феминизма.<sup>5</sup> Тек у разговорима око те конференције, пре ње и после, на састанцима, на семинарима на IUC-а у Дубровнику, с ауторкама које без престанка дотичу ове теме, као што су Биљана Кашић, Сандра Прленда, Рената Јамбрешић-Кирин, Јелена Петровић и друге, постало је јасно да је остварено ново дискурзивно поље, већ тиме што се јасно поставила политичка разлика, која је започела „филтрирање“ теоријске фебрилности: пре свега оне која скрива настављање колонизацијских пракси, слепоћу за капиталистичку деструкцију, повлађивање најконзервативнијим локалним сферама моћи, закључно с академским, и регионалну гетоизацију свега што полемише с било којим устаљеним и устајалим обликом феминистичке мисли у центрима моћи. Додајем томе и изразито сарађивање феминистичких и родних центара с капиталом и европском бирократијом, прављење програма и пројеката који

4 Mária Millán, „The Traveling of 'Gender' and its Accompanying Baggage: Thoughts on the Translation of Feminism(s), the Globalization of Discourses, and Representational divides“, *European Journal of Women's Studies* br. 23 (February 2016): 6–27.

5 B. Kašić, J. Petrović, S. Prlenda, S. Slapšak (eds), *Feminist Critical Interventions. Thinking Heritage, Decolonising, Crossings* (Ljubljana, Zagreb i Beograd: Red Athena University Press, 2013).

студије рода упорно одвајају од хуманизма и историјских наука и упрежу их у устаљене колотечине друштвене и политичке функционалности. Због тих промена, инсистирање на балканској женској историји данас ми изгледа уклопиво у многе постојеће или замисливе политичке програме еманципације и, надам се, у програме револуционарних промена које би већ на почетку могле бити учинковито средство очувања најосновнијих услова мира и једнакости што по дефиницији више никада не може бити локална, већ само глобална ствар.

У таквом промењеном контексту мора се мислити и женска деконструкција оријентализма и последично, путујућег теоретизирања. Почнимо зато од најједноставнијег. Потврђено је да су западни, превасходно енглески и амерички критичари прећуткивали жене-путописце које су путовале у егзотичне оријенталне крајеве и због тога што је њихов интерес за локалне жене иступао из колонијалног модела, и заправо угрожавао модел колонијалне супериорности.<sup>6</sup> Са друге стране, напуштање система вредности властитог друштва (авантуризам, испад из породице, промена понашања, мушко одело и сл.) налази противтежу у пренаглашеном адаптирању на друго: „беле сестре“ су те које потлаченим оријенталним женама помажу да се ослободе својих опресивних мушкараца. Савремене дискусије о постколонијалној култури/критици морају се узети у обзир када се бавимо Јеленом Димитријевић, управо због претпоставке да балкански постколонијализам није сводив ни на позицију Трећег света ни на позицију Оријента, онако како га радикализује Едвард Саид.<sup>7</sup>

Премда је Саидов радикализам још увек политички привлачан, двострука позиција балканских култура (колонизоване од стране Европе, колонизатори Истока у корист Европе или против ње) не функционише у његовом систему у којем Европејац гради свој идентитет на рачун дивљака и робова, међу њима и Балканаца: балканско учествовање у инвенцијама на обе стране колонијалних граница руши ригидност система. Стога је за

6 Sara Mills, *Discourse of Difference: An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism* (London-New York: Routledge, 1991).

7 Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978).

дефинирање колонијалног-колонизаторског положаја Балкана употребљивије размишљање Г. Ч. Спивак (G. Ch. Spivak).<sup>8</sup> Спивакова брани тезу да друго, колонизирани, не сме западном колонијализму супротстављати свој (национални) идентитет, већ управо неодређену припадност, вишеструкост и амбивалентност. Њена критика западног либералног феминизма који управо еманципацијским програмима покушава колонизовати жене Трећег света, била је уистину пророчка за оно што се у земљама Источне и Централне Европе дешавало после 1989, а на Балкану током југословенског рата. Стратегија „дајте нам податке, ми ћемо вама теорију“, разбила се у нечувеној вези масовних медија, произвођача стереотипа, и истакнутих западних феминисткиња. Критика коју је Саиду упутио Хоми Баба (Homi Bhabha) такође открива стратегије колонизованог: он учествује у производњи стереотипа, и у двосмерној и двосмисленој игри замене идентитета адресат инвенције се губи, а стабилних модела заправо нема.<sup>9</sup>

За изучавање парадигматичних дела Јелене Димитријевић, не само због повезивања империјализма, жена и културе, и то углавном на описима и представама турских харема, него и због очигледне хисторизације проблема, која иступа из главне аисторијске струје феминистичког писања данас, иновацију и нови смер истраживања отворила је Реина Луис (Reina Lewis).<sup>10</sup> Луисова примењује анализу текстова и читање слика, односно репрезентативних система. Харем је место породичне љубави, посебно материнске. Такав став субвертира иконички статус харема на Западу почевши од 18. столећа, као ултимативне фантазме мушкарца, малограђанина, ексцентричног интелектуалца и хомосексуалца подједнако. Док је за мушкарца харем фантазма, за женске путнице, списатељице и сликарке харем је централни симбол женске потлачености.

Јелена Димитријевић, међутим, не пише са позиције велике књижевности, ни западног колонизатора. Стога је нужно у расправу унети и модерну теоретизацију Балкана. Марија Тодорова (Maria

8 Gayatri Ch. Spivak, *In Other Worlds* (New York: Methuen, 1987).

9 Homi Bhabha, *The Location of Culture* (London-New York: Routledge, 1994).

10 Reina Lewis, *Gendering Orientalism* (London-New York: Routledge, 1996).

Todorova), у својој књизи о имагинацији која се односи на Балкан,<sup>11</sup> покушава да одреди статус Балкана и у односу на „оријентализам“. Указујући на лиминалност као знак балканских култура, и на најважнију опште-балканску културну традицију, турску, она подвлачи основну разлику између репрезентације Оријента и репрезентације Балкана на Западу. Ако су мистика, луксуз и путеност, дакле и сексуалност, основни елементи оријенталне фантазме, Балкан је подручје сиромаштва, противречних обичаја и суровости, између „сувишног“ и „половичног“. Према је анализа Тодорове изузетно богата и рафинирана, она, зачудо, не улази у проблем Балкана као места производње оријентализма за балканске културне потребе. Са формирањем националних држава почетком 19. века, производња прошлости и заборав постаје френетична: нове државе морају да смисле наратије које премештају турску културу из непосредне прошлости у дефинитивно закључену прошлост. Управо на примеру Јелене Димитријевић можемо видети какво амбивалентно место има балканска производња оријентализма. У антропологији муслиманских друштава, покретни, номадски харем није нимало необичан. Као седентарна и скривена ћелија друштва, он се сели заједно са целином, остајући седентаран и скривен без обзира на спољну динамику. Но, моја намера је да амбивалентност статуса харема проматрам из оптике „номадског“ како га дефинише феминистичка теорија.

У случају Јелене Димитријевић то су структурни елементи: трансгресија језичког система, уживање у новим звуковима, знацима, новим речима, критичка дистанца према полазишту (матерњи језик), критичка дистанца према циљевима. Напуштање колонизаторског статуса код Јелене Димитријевић јесте јасна политичка одлука, утолико више што није реч о потреби споразумевања. Колонизатор може бити оспособљен да комуницира у језику колонизованог: то ће само повећати његов успех. У нашем случају, колонизовани говори језиком полазишта ауторке, али према идентифицирању у „матерњем“ језику има другачији положај. За разлику од првобитног патриотског идентитета Јелене Димитријевић, који је повезан с „матерњим“

језиком, муслиманске жене у нишким харемима имају полазиште у полиглотији: оне морају знати арапски, језик Курана, говоре турски јер је то језик њихове културе, и сналазе се у оним језицима који су функционални или симболички важни у друштву. Тако познају персијски, језик лепе књижевности муслиманског света, понешто албанског, ромског и цинцарског ради споразумевања с послугом, трговцима, превозницима и забављачима; српски је један од језика свакодневице, који је добио политичку моћ. Ситуација је још компликованија у елитној култури, каква је описана у роману *Нове*: хареми високог грађанског слоја морају знати главне европске језике, којима владају и којима их уче гувернанте са Запада – дакле француски, енглески, немачки и чак италијански, а од локалних језика грчки, јерменски и ладино – сем већ споменутих језика, основне исламске, посебно балканске исламске културе. Оно што испада из дефиниција полиглотије, односно лингвистичког номадизма, јесте управо одсуство комуницирања. Супротно свакоме модерном појму лингвистичког номадизма, који подразумева динамику, мобилност и сталну трансгресију, харемски номадизам је означен полиглотијом која је у великој мери сама себи циљ. Другим речима, полиглотијом која се испуњава у уживању. Слично затвореним академским круговима изучавања и уживања у „мртвим“ језицима, у харему се практикује познавање језика који или већ имају статус „мртвих“ (арапски језик Курана, персијски), или су по комуникацијском домету „мртви“ за харемске уживатељке, као што је италијански: служи само зато да се у харему изводе арије из опера уз пијанино, чак не ни да се опера на италијанском види у позоришту. И остали западноевропски језици имају сличан статус – употребљавају се само за учење, комуницирање са гувернантама и читање. Једино балкански језици имају комуникацијски домет који надилази унутарашње границе харема, и значи комуникацију, ограничену, под надзором, кодификовану, али ипак комуникацију с спољним, реалним светом. Сви језици који се говоре и познају у харему, и који се сусрећу и трансгресирају унутар харемског номадизма, имају дакле првенствено функцију уживања. Реч је отелотворена кроз ужитак.

<sup>11</sup> Maria Todorova, *Imagining the Balkans* (New York: Oxford University Press, 1997).

Харемски идентитет није двострук, вишеструк, трансгресиван и конфликтан, он је превасходно тело у језику, било којем језику. Жена у харему која говори, чита или пева, служи се различитим и многобројним језицима јер хоће да изрази различите облике постојања, то јест уживања свога тела; номадизам између језика, односно освајање нових језика, не може се извана тумачити другачије него као симболичка акција слободе, али само у картезијанској европској традицији у којој је могуће раздвајати „тело“ и „душу“. Јелена Димитријевић правилно закључује да су жене у харему „срећније“ него што би она хтела и могла замислити: у потрази за одговором на питање зашто, Јелена Димитријевић открива полиглотски номадизам, и не оклевајући му се препушта, не да би била ближе, већ да би сама доживела искуство уживања у језичкој трансгресији. Важан аспект ове игре и преузимања идентитета је европски, западни, у доброј мери и Јеленин „хипертекст“ о харемима, стереотипизирана нарација која допуњује колонијалну тензију и истовремено подвлачи „различитост“ као основу из које се конструише колективни идентитет: харем је место ужитка, и то забрањеног ужитка, како за моногамног западног мушкарца тако и за еманциповану западну жену. Фантазматично недозвољено-недостойно је у западној имагинацији имало изузетно важно место, почевши од европског повратка колонијалним интересима на Балкану и на Истоку од 17. века, односно од престанка непосредне турске опасности за Западну Европу, после опсаде Беча (овде мислим на феномен који би захтевао много шире објашњење и расправу, на нови интерес за турску државу пошто се у колонизовању америчког континента показала висока конфликтност таквог подухвата; само за изазов неког будућег тумачења, наводим фасцинантан пример како се за називе за нове биљке или животиње Новог света у Европи употребљавају ономасиологије с „турском“ одредницом – итал. *granturco* за кукуруз, енгл. *turkey* за ћурку, и сл.).

Сексуална фантазија, како су то учили и Едвард Саид и Марија Тодорова, нераскидиво је везана за европско разумевање Истока, односно за оријентализам. Јелена Димитријевић, потекла из културе у којој је оријентализам оваквога опредељења представљао читаву песничко-естетичку школу осуђену на кратко трајање у

атмосфери националне инвенције, ступа у хареме у потпуности свесна тог аспекта ствари. Њена политичка (феминистичка) намера је да мит о сексуалности сруши (деконструише), и прикаже „право“ стање ствари: очајно здравствено стање жена које сувише пуше и не излажу се довољно ваздуху и сунцу, опсесивна психичка стања, да и не спомињемо катастрофалан социјални положај, немогућност одлучивања и друге спољне елементе. Јелени Димитријевић је очито јасно да је сексуална фантазија о харемима само још једна стратегија декуплабилизовања колонизатора (урођена аморалност колонизованог) и хегемонистичког мушкарца, подједнако западног и источног (урођена аморалност женског ужитка). Зато њено инсистирање на аутентичној религиозности муслиманских жена има своју функцију управо у доказивању равноправне духовне тежине жена у харему, дакле и жена уопште, ако то могу постићи у најнеповољнијим условима. Са друге стране, Јелена Димитријевић испитује, са правом антрополошком радозналости и прецизношћу описа, облике сексуалности који су остали изван стереотипски фантазматичне западне нарације. Ти облици сексуалности су систем симболичких гестова, који посредно говори о цензури културе из које потичу: бацање упаљених цигарета у крило, прерушавање (травестија) у други пол, вербални сексуални инуендо, технике завођења. Хомоеротичке назнаке у симболичким гестовима функционишу и као „превод“ хетеросексуалних, и као могућа најава хомосексуалних. Мислим да Јелена Димитријевић погађа још један циљ својим описивањем сексуалне културе харема, а то је одузимање једног од идентитарних полазишта балканског мушкарца.

Овај став захтева нешто шире објашњење: откриће класичне антропологије да у многим културама колективни идентитарни процес почиње или се у целини обавља на другоме, развили су антрополози који се баве историјским културама, дакле онима које више немају живе сведоке. Антропологија антике у томе смислу има парадигматски положај. Жан Пјер Вернан (Jean-Pierre Vernant) показао је у више својих студија и расправа<sup>12</sup> да је грчки човек у раздобљу које називамо „класичним“ свој идентитет

<sup>12</sup> Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (Paris: Maspéro, 1966); *Les origines de la pensée grecque* (Paris: PUF, 1975); *La mort dans les yeux* (Paris: Hachette, 1985).



конструисао у односу, понекад изразито амбивалентном, према другоме – женама, робовима, барбарима, животињама, природи... За таквог човека мото *Cogito ergo sum* нема никаквог смисла. Он је привилегија/проклетство тек модерног човека. Могли бисмо рећи да ова интернализација идентитета није у потпуности остварена у модерним балканским културама, које у томе погледу комуницирају, бар за антропологе, с античким културама, као уосталом и многе ваневропске културе. За антрополога који се бави антиком, узгред речено, балканске културе су стога изузетно драгоцене. Па као што у античкој грчкој трагедији и комедији читамо, захваљујући анализама савремених истраживача,<sup>13</sup> трауматизацију античког грчког човека изазвану одсуством жена (између осталог, из позоришта-призоришта драме), тако и у оријенталистичкој нарави на Балкану можемо читати трауматизацију балканског мушкарца који конструише свој идентитет на одсутном другоме: у овоме случају двоструко, на другоме-жени и другоме-муслиманском. Не заборавимо да је то блиско Саидовом полазишту: западни Европејац конструише свој идентитет на контрасту према робовима-колонијализованима. Извлачећи муслиманску жену из простора сексуалне фантазме, постављајући је у реалност нове националне државе, Јелена Димитријевић заиста уништава једно полазиште мушког балканског идентитета – оно које је у томе тренутку од стране Запада признато за легитимно и надмоћно – православно.

Запрепашћујућу паралелу између балканских култура и раширености концепта харема, без обзира на то је ли реч о муслиманском, православном или чак католичком контексту, налазимо у успоменама Елисавет Муцан-Мартиненгу (*Elisavet Moutzan-Martinengou*),<sup>14</sup> *Моја прича*: ова Гркиња с отока Закинтос, рођена 1801, провела је највећи део свога живота у очевој кући и на имању, под строгим надзором који се појачао када је изразила жељу да оде у манастир, како би комуницирала с другим ученим женама. Због страха није успела побећи, и њене успомене се завршавају 1831, пред удају за човека којег су јој одредили њен отац и ујак, и

<sup>13</sup> Froma Zeitlin, *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 1996).

<sup>14</sup> Elisavet Moutzan-Martinengou, *My Story*, transl. by Helen Dendrinou Kolias (Athens-London: The University of Georgia Press, 1989).

годину дана пре њене смрти. Сама је научила неколико језика, и написала успомене које су објављене тек крајем века и које је издао њен син, као део у својој књизи поезије. Стрепећи за грађански углед своје мртве мајке, син, Елисаветиос Мартиненгу (*Elisavetios Martinengou*), озбиљно је цензуришао рукопис. Опис Елисавет Муцан-Мартиненгу уводи у једночлани – или вишечлани – харем хришћанске балканске традиције, који се опет поклапа с општим медитеранским моделом, без обзира на верску припадност. Такав харем врло је близу породичног харема грађанске турске породице, како Јелена Димитријевић описује у своме роману *Нове*: уместо места распусности, харем је део куће за женске чланове породице. Појам харема на Балкану и у балканском оријентализму дакле мора се раздвоји од западне инвенције харема, између осталог и зато да би се видело колико је западне инвенције употребљено за нову конструкцију Оријента и харема у њему, с позиције националне културе. Ако посматрамо балканску ситуацију на примеру Јелене Димитријевић и њеног културног полазишта, као и пример Елисавет Муцан-Мартиненгу, онда слика родно дефинисаних харема, мушка и женска, постаје јаснија. Западни харем, место сексуалне фантазме западног мушкарца, постаје доступно посредништвом за женску ситуацију заинтересоване западне жене. Западни мушкарац користи жену као посредника у објављивању слика те фантазме, допуштајући при томе њену могућну феминистичку инвестицију, коју сам не узима у обзир.

Дело Јелене Димитријевић, постављено у контекст западног писања о харемима и муслиманским женама, у контекст успомена самих муслиманских жена и њихове феминистичке политике, у контекст постколонијалних теорија идентитета и у контексту женске историографије, показује неке одлике на темељу којих се њен положај у полазишној култури мења, као што се, на њеном примеру, у балканску културну антропологију уводи феномен балканског оријентализма. Резимирајмо те одлике: полиглотски номадизам, поглед западног и колонизаторског феминистичког просветитељства, покушај смештања у национални (али мултикултурни) програм. Све три одлике су међусобно мање или више супротстављене, али успешно повезују један специфичан

облик оријентализма, балкански. Питање које мислим да се мора поставити, јесте – какву је епистемолошку пертинентност имало описивање харема из пера Јелене Димитријевић. Јелена Димитријевић је испунила захтев одвајања из своје буржоаске средине, својим заокретом и изласком из прибежишта национално признате песникиње у несигурно маргинално подручје описивања, дакле и културног утемељивања, специфичне женске културе која је двоструко обележена, као друго и као непријатељско. Њена деконструкција оријентализма подједнако делује на носталгични оријентализирајући модел претходне генерације (круг песника Јована Илића) у њеној културној средини, који ће се поновити барем још једанпут у њено доба: меланхолија мушког и патријархалног добија у делима Боре Станковића онтолошке размере, које недвосмислено произлазе из носталгичног оријентализма, а слични дискурси патријархалног самосажаљења појављују се у готово свим књижевним токовима који тематизују Босну. Тек у идеолошки јасно дефинисаном делу Вере Обреновић–Делибашић после II светског рата феминистички еманципаторски дискурс прекида с таквим оријентализмом.<sup>15</sup>

У својој *Историји српске књижевности*, Јован Деретић посвећује Јелени Димитријевић три реда: „...приказивала је највише оријентални муслимански свет, нарочито живот турских жена...“.<sup>16</sup> Ретки заинтересовани, као уредница Љиљана Ђурђић и ауторка поговора Слободанка Пековић, припомогли су да се писма Јелене Димитријевић из нишких харема наново објаве.<sup>17</sup> Писма су основни жанровски код Јелене Димитријевић. Она су једносмерна (ауторка – недефинисана публика), али и двосмерна (комуникација ликов) и као таква опредељена пре свега да помогну наративу, да допуне личним исказом ствари које су се десиле изван наративног распона. Ауторкина писма су жанровски опредељена

<sup>15</sup> *Zabilježene – Žene i javni život Bosne i Hercegovine u 20. vijeku*, knjiga 4, ур. Emina Bošnjak i Saša Gavrić (Sarajevo: Edicija Gender / Sarajevski otvoreni centar : 2014).

<sup>16</sup> Јован Деретић, *Историја српске књижевности* (Београд: Нолит, 1983), 489.

<sup>17</sup> Јелена Ј. Димитријевић, *Писма из Ниша о харемима* (Београд: НБС, библиотека Жива прошлост, фототипско издање, 1986) и Svetlana Slapšak, “What are Women Made Of? Inventing Women in the Yugoslav Area”, у *Writing New Identities*, G. Brinker-Gabler & S. Smith eds. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 358–375.

као сведочанство, писма ликов као формално фиктивна, док се претходна оперативност у тексту ни код њих не губи.

Премда је употреба писма у роману *Нове* очито компликованија и захтевнија, и писмо у *Писмима из Ниша* има своје поетичке захтеве у тексту. Писмо, пре свега, остварује временску дистанцу између догађаја и описа, и истовремено одузима могућу историографску претензију ауторки. Писмо затим омогућује нехијерархизовано организовање догађаја, „ток ствари“ независан од владајућих правила и владајућег дискурса, као и ауторски став према владајућим књижевним модама. У случају Јелене Димитријевић, додала бих још један елемент, заштиту од владајуће идеологије. Национални занос, како ми се чини, не спада у потпуности у „дух времена“: реч је можда о снабдевању националним „алибијем“ пре него што се почне упуштати у крајње рискантно описивање остатка непријатељске културе и начина живота, и то онога дела који је најседентарнији, најстабилнији, уписан у свакодневицу победничког хришћанског живља, и у њему још увек неконфликтан. Јелена Димитријевић, с јасним избором теме, ступа у начин живота који простим административним декретом треба да постане поприште конфликта, у мултикултурни контекст који треба радикално скренути ка монокултурном, међу људе који још не схватају да су сувишни у новоме свету, и да су жртве историје која захтева заборав уместо памћења – као, уосталом, и свака друга национална историја. Њена намера је још рискантнија – она хоће да у томе друштву у нестајању пронађе затирани, ућуткани део, да опише жене и њихов начин живота са свешћу да долази боље време, у шта она, поступно, постаје све мање сигурна. Ова несигурност потиче од статуса колонизатора који Јелена Димитријевић има, бар на почетку свог извештаја о нишким харемима.

Чини ми се да ми погађају мисли жене мусломанске; чини ми се да ми у души болном душом говоре: „И биће ваше! Под теретом тешких грехова скоро ћемо пасти, а вас, за вашу племенитост и правду наградиће једини и свемогући Алах...“<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Јелена Димитријевић, *Писма из Ниша о харемима*. (Београд: НБС, 1986), 9–10.

У овоме препознајемо основне одлике колонизаторске аргументације: они који морају нестати заправо су сами криви: при томе се колективна и историјска кривица, део нове националне инвенције, пребацује у уста другог. Колонизирани „признаје“ своје погрешке, због којих његова култура мора пропасти пред праведнијом и надмоћнијом. Овај поступак препознајемо у врло различитим колонијалним дискурсима, и његова универзалност довољно јасно говори о уписаном хегемонизму превладавајућег/мушког. У домаћој традицији, најјасније га имамо у домаћој епској поезији (султан Мурат пред смрт објашњава зашто ће пропасти турска власт, коју још иначе није ни успоставио, дахије су прекршиле стари договор и зато грешна власт мора пасти, и сл).

Имагинарне карте Балкана током 19. и почетком 20. века динамично се мењају интервенцијама централноевропске (аустроугарске) колонизације (анексија Босне), колонизоване прошлости (античке за Грке, „племенске“ за остале), претензијом припадања Европи, идентификацијом са словенским светом. Општи кривац за заостајање је турско доба и турски менталитет, премда је јасна линија носталгичног сећања на оријентална уживања: она се не може изједначити са западном, јер поседује непатворени квалитет доместикације и смештања оријентализма у прошлост, не у другу, просторно удаљену савременост. Када песници као што је био Јова Илић певају о Оријенту, то није подручје које би се могло посетити, ни подручје нове мушке моде, као на Западу: то је подручје превазиђене прошлости. Јелена Димитријевић из такве традиције преузима радикалан оријенталистички, колонијални корак: она доказује како предмет жудње постоји, и тиме у српској култури остварује онтолошки статус Оријента/харема. Премда на први поглед она са истим намерама и са истим колонијалним феминистичким ставом „беле сестре“ – као и многе жене из Западне Европе пре ње – одлази у харем, она заправо нема камо да се врати. Њу не очекује тржиште жедно харемских описа, ни кооперативни мушки ствараоци који ће знати да искористе податке, ни мода, ни колонијално признање. Држава и национални програм заборављања турске културе и темељног уништавања трагова искључује још пре почетка њен напор описивања и допринос

знању: такво знање више није пожељно. Наглашена осећајност и натуралистичка мелодраматичност Боре Станковића заузеће место привилегованог произвођача носталгичних фантазми, који јамчи за немогућност постојања те културе. Неадаптираност на ново јунака Боре Станковића, њихова изгубљеност и трагичност, за српску националну културу у стварању, пожељан су облик представљања турске културе. Јелена Димитријевић, са својим описима живе културе, јунакињама које нису обузете прошлошћу и желе да преживе, не може наћи место у својој полазишној култури. Управо на примеру Јелене Димитријевић можемо видети какво амбивалентно место има балканска производња оријентализма: премда зна како Оријенту приступају жене са Запада, и то у великој мери и понавља у своме наступу, Јелена Димитријевић не може очекивати комуникацију са њима. Са друге стране, премда зна да је у српској култури подношљив симболички, а не онтолошки статус турске културе, Јелена Димитријевић остаје при своме напору да потврди тај онтолошки статус.

Дело Јелене Димитријевић би могло бити централно у доказивању да постоји и балкански оријентализам, то јест производња репрезентација за властите потребе, и да тај балкански оријентализам има своје порекло у инвенцији националне/ националних култура. Оријентално, „турско“ постаје трауматична тачка од које се, негирањем, забором или носталгијом, у владајућој националној култури остварује нови идентитет. Усамљени покушај Јелене Димитријевић да новој, цензурисаној конструкцији колективног сећања супротстави постојање, колико-толико релевантан опис реалног простора и обичаја које треба „уписати“ у колективно сећање и осигурати им положај у историји док још постоји могућност непосредног описа, има све одлике рационалистичке западне интервенције. Другим речима, био је двоструко осуђен на пропаст. Феминизам Јелене Димитријевић, односно политичка енергија коју је унела у своје дело, само је убрзао њезино неприхватање у националној култури.

У такав контекст мислим да треба сместити писање Јелене Димитријевић, и начин на који она конструише харем од стереотипних елемената, своје политичке намере и од претензије на антрополошки, „тачан“ опис.



Да ли и како Јелена Димитријевић иступа из своје првобитне колонизаторске улоге? Њен прелазак у други језик је, чини ми се, најуверљивији доказ напуштања доминантног дискурса. Поступно, њен језик постаје толико засићен турцизмима да га је понекад немогуће разумети: изазов упућен њеним савременим читаоцима већи је него што то видимо данас, са задатом историјском дистанцом, која објашњава лењост у разумевању. Њени савремени читаоци из старог краја или из новоосвојених подручја морали су гледати на њезин језик као на чисти изазов, али се Јелена Димитријевић у томе случају спасавала још једном техником колонијалног дискурса: егзотизацијом, комбиновањем завођења и нејасности. Настављајући нит оријенталне носталгије која је већ постојала у српској поезији и прози, Јелена Димитријевић се поиграва слабом, женским, заводљивим у тексту, стереотипима о чежњивом и неактивном „оријенталном“, о лакој плену колонизатора. Свесно маргинализујући свој текст, она га удаљава из центра пажње нове националне културе и њених експанзионистичких пројеката, обавијајући га велом непотпуног разумевања. Значења њеног текста постају непрозирна за владајућу културу, али пошто су већ уписана у женску, неважну, национално необавезујућу тематику, трик двоструко успева.

Чему служи ова стратегија? С једне стране, Јелена Димитријевић ствара заветрину у којој може, неометана од доминантне културе, да посматра и описује културу осуђену на пропаст. Са друге стране, статус жена у култури коју описује има улогу у њеном феминистичком пројекту: очито, тај статус није био ни тако туђ и непознат, ни толико удаљен у ходу српске културе ка прогресу, да не би био парадигматичан за политику феминизма. Како год да попис паралела остаје непотпун, Јелена Димитријевић је видела елементе препознавања, и хтела је да се они виде. Напустивши улогу колонизатора, она успева да научи и примени неке стратегије колонизованог: муслиманке постају симболички минимум права жена, граница од које се тражи више. Колико више, можда није нужно наглашавати, како би та граница остала замагљена. Истовремено, муслиманке функционишу као стална поука о другој и о разликама. Унутар своје културе, оне показују

могуће технике женског комуницирања, солидарности, различитих типова организације, деловања изван. Изван те културе, Јелена Димитријевић се на њих може позивати и са становишта просвећене западне жене, и са становишта локалног балканског познаваоца. Поступно одустајући од статуса колонизатора, Јелена Димитријевић до краја чува своје западно просветитељство када је реч о женском здрављу, заштити и правима. Њена „балканска експертиза“ постаје, међутим, индиректан одговор западној традицији конструисања „оријенталног“. Управо у томе видим главну актуелност писања Јелене Димитријевић, и нужну потребу да се њен опус постави у низ Европа–Балкан–Оријент, коме тек предстоји детаљно истраживање.

Јелена Димитријевић је усамљена ауторка која у писмима из харема још има потребу за пријатељицом, „сестром“ којој ће износити тајне харема, да би већ у тој књизи приматељка писама постала сувишна. У роману *Нове* позиција ауторке је другачија, јер она постаје свесна своје усамљености, и свог ексклузивног феминистичког положаја: у култури из које полако иступа, премда је у њој била дочекана као „нова Сапфо“ са својом раном поезијом, Јелена Димитријевић више нема саговорника, чак ни одјека. Парадоксално, њена јасна политичка енергија и њен напор да оствари релевантан опис више не могу функционисати у инвенцији националног. Тиме што је усвојила полиглотски номадизам, и показала своје уживање у тексту, Јелена Димитријевић је затворила круг своје изолације. Њезини позни путописи, посебно *Седам мора и три океана*, сведочанство су жанровског прилагођавања: ауторка пише путописе, присећајући се својих феминистичких радова и турских времена. Можда најубудљивији део путописа је сусрет Јелене Димитријевић и Худе Шарави (Huda Shaarawi), познате египатске феминисткиње.<sup>19</sup> У путописима Јелене Димитријевић, овај догађај постаје кључ за отварање сећања:

Садашњи Египат мене подсећа на прошлу Турску, на ону Турску коју сам ја познала још у првој својој младости, и у којој сам провела најлепше часове свога живота међу турским женама, волећи их, проучавајући их и пишући о

19 Huda Shaarawi, *Harem Years. The Memoirs of an Egyptian Feminist*, transl. and introd. by Margot Badran (New York: The Feminist Press, 1987).

њима не само с толико познавања, него и с толико љубави, и са сажаљењем.<sup>20</sup>

Јелена Димитријевић закључује да се „Мадам Шарауи-Паша“ (њено име наводи као „Хода“) више бави политиком него социјалним питањима. Критика колонијализма је очито прва тачка политичког ангажмана Худе Шарави. Њезин патриотизам Јелена Димитријевић упоређује с патриотизмом српских жена.

Чак и ако бисмо у речима Јелене Димитријевић могли читати српски хегемонистички дискурс, речи египатске феминисткиње откривају контекст који је јасно дефинисан: женско, мултиетничко и мултикултурно. Посета и разговор између две феминисткиње има и друго значење: египатска феминисткиња је неколико година пре овога разговора напустила харем, скинула ферецу и води политику за укидање харема и ослобађање муслиманских жена. Њено писање су успомене из харема. Јелена Димитријевић јој одлази у посету у пропутавању, баш као што су и друге феминисткиње са Запада долазиле у посету истакнутој муслиманки, с тим да је она друге муслиманске хареме описивала пре неких тридесетак година. Главни елемент еманципације у харему највишег друштвеног слоја у којем је одрасла Худа, јесте учење, посебно учење језика. Поређење њених успомена и писама из харема Јелене Димитријевић показује неке важне сличности и разлике између исказа сведока и исказа посматрача: у описима Јелене Димитријевић, мушки чланови породице, односно харема, нису личности које би битно утицале на идентитет жена, већ пре свега на њихове судбине. У успоменама Худе Шарави можда најважнији део посвећен је оцу и брату, као што је у успоменама Елисавет Муцан-Мартиненгу важан део посвећен оцу и ујаку. Опис конфликта с мушким ауторитетом условљен је претходним успостављањем везе властитог идентитета с мушким, ауторитарним. Реч је свакако о стратегији постизања једнакости, али и о културном моделу у којем лични идентитет мора бити означен породичним, племенским, да би се уопште конструисао.

Из властитог искуства могу потврдити ову стратегију: сарађивала сам 1997. године у једном пројекту центра *De Balie* у Амстердаму, који је ангажовао пет интелектуалаца из

<sup>20</sup> Јелена Димитријевић, *Седам мора и три океана* (Београд: Лагуна, 2016), 239.

различитих делова света да проведу по неколико недеља у непривилегованим миљеима у Холандији, и да о својим сазнањима о стању међукултурне толеранције дају у облику који им је близак (дневник, филм, перформанс). Мој миље било је „Индијско насеље“, стари раднички део града око кланица у Амстердаму, који је од седамдесетих година постао прибежиште различитих ваневропских досељеника: из Суринама, Индије и Индонезије у седамдесетим, Марока, Турске и Алжира у осамдесетим, из Африке и Босне у деведесетим. Определила сам се за женски исказ, посебно за бајку, и у разговору-рима са женама из различитих ваневропских муслиманских култура добила сам стални модел увода у нарацију: то је била прича о оцу. Кроз причу о оцу ослобађао се женски говор, и после приче о оцу било је могуће добити, зависно од ослобођености особе и од атмосфере разговора, увид у наративне технике, а при томе и лични исказ. Прича о оцу функционисала је као врста иницијације, намењена колико представљању нараторке колико и упућивању слушатељки – као код за разумевање. Какав се год интерпретативни модел могао применити, остаје да је идентитарно повезивање с мушким ауторитетом довољно јасан знак трауматичне прошлости рода и индивидуе у култури. У тој тачки, извештај Јелене Димитријевић, заједно с извештајима других западних посетитељки, показује кључну културну и антрополошку разлику, „слепо тачку“ западних сестара према оријенталним сестрама. Но засебан положај Јелене Димитријевић, односно балканског оријентализма, чита се у препознавању националног програма, јединог могућног уписивања у колективно које су српске (балканске) и египатске феминисткиње могле досегнути на јавној политичкој сцени својих култура. То је тачка у којој се балканске и оријенталне феминисткиње налазе заједно, а не са својим западним сестрама.

У тој тачки се поставља питање културне конструкције харема, онако како је постојао у доба друштвене важности за западну инвенцију харема, потпомогнута уметничком производњом и медијима, пре свега илустрованим часописима, и харем као радно место многих западних жена, које су у харемима стицале средства за живот педагошким радом (као гувернанте и пратиље) и као дојиље

– као што је то случај словенских приморских „александринки“. Овај рад, сачуван и данас у термину *au pair*, био је значајна ниша за жене без мираза или за породичну финансијску помоћ. Реч је дакле о 19. веку и о почетку 20-ог. За разлику од мушке слике – рецимо парадигматичног Енгровог (Ingres) *Турског купатила*, с десетинама, ако не и стотинама нагих женских тела у чезнутљивим позама и с одговарајућим погледима, концентрат незаконите, полигамске похоте, описи харема – пре свега из пера Јелене Димитријевић – дају потпуно другачију слику. То су унутарњи службени породични простори, никако налик будоару и заправо лишени интимности која би била само женска. У њима жене из породице репрезентују породицу, и њихове активности, које у средњим слојевима турског или египатског друштва подразумевају писменост, музичку културу, учење, перформативност, а не укључују чак ни обавезне материнске дужности. Хигијена, шминкање, облачење, посматрање спољног света кроз оптички подешене решетке, идеалне за воајерство према вани, обављају се кад ту нису присутни мушки породични посетитељи, и изван средишњег простора, који функционише слично репрезентативном западном салону. Намештај је мешано европски и „оријентални“ јер подразумева неку централну организацију простора у којем све жене морају бити једнаке – рецимо уживање хране и пића. Неоптерећено тешким и некомотним рубљем с тврдим елементима – Јелена Димитријевић наводи како се жене у харему подсмевају корсетима западних жена – женско тело у харему уистину може себи допустити различите облике седења и лежања који омогућавају клупе, јастуци, у зидове уграђени ормари и преносна огњишта. „Меко“ оријентално тело било је стереотип у популарном представљању оријенталаца оба пола (илустрације, карикатуре). Остаци харемског организовања простора за другачије тело данас су још увек многобројни на Балкану.

У којим се поступцима Јелене Димитријевић може тражити оно што је Мајкл Херцфелд именовао као „крипто-колонијализам“?<sup>21</sup> Кристо-колонијализам је систем инвенција (знакова, дискурса,

21 Michael Herzfeld, “The Conceptual Allure of the West: Dilemmas and Ambiguities of Crypto-Colonialism in Thailand”, у *The Ambiguous Allure of the West. Traces of the Colonial in Thailand* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2010), 173–186.

нарација, обичаја, спектакла) који у одређеном друштву служе као основа колонизовања суседних култура, којима није дат привилеговани статус „старог“ и тиме угледног друштва. Балкан око Грчке био би идеалан пример за такво истраживање, како је то већ наговештено.<sup>22</sup> Јелена Димитријевић би могла бити пример у неколико случајева: пренос из српске, културно колонизоване културе (стварање националне државе по европском узору) на новоосвојене и на још неосвојене делове културног простора које има намеру да преузме и прилагоди; пренос западног феминистичког политичко-културног програма; замена оријенталне носталгије реалношћу живота мусиманских жена.

Први пренос, који је очит на почетку њеног писања о харемима, напуштен је већ у писмима из харема, а више га уопште нема у роману. У срастању са египатском феминисткињом, са којом налази много сличности у повезивању феминистичког и националног програма, Јелена Димитријевић заправо само констатује да је то пројекат који више нема будућности. Пренос западног феминистичког политичко-културног програма је пројекат који је прво сама спроводила, а онда у роману, описујући судбине првих турских феминисткиња, показала са много мање одушевљења. Турски феминизам је успео, много раније и темељније него европски (гласачко право и друга права после младотурске револуције). Пренос у овоме случају није послужио даљој колонизацији, него локалној еманципацији. Најрадикалнији је покушај Јелене Димитријевић да у сопственој средини промени оријенталну фантазму и замени је антрополошким описом са политичком тензијом: овај поступак би морао да допуни иначе релевантну тезу о крипто-колонијализму и да дода елемент повратног еманциповања, који би даље вредело истраживати у компаративним парадигмама.

22 Yannis Hamilakis, “Decolonizing Greek Archaeology: Indigenous Archaeologies, Modernist Archaeology and the Post-Colonial Critique”, у *A Singular Antiquity: Archaeology and Hellenic Identity in Twentieth-Century Greece* (Athens: Benaki Museum, 2008), 273–284.

## ЛИТЕРАТУРА

- Деретић, Јован. *Историја српске књижевности*. Београд: Нолит, 1983.
- Димитријевић Ј., Јелена. *Писма из Ниша о харемима*. Београд: НБС, фототипско издање, 1986.
- Dimitrijević, Jelena. *Sedam mora i tri okeana*. Beograd: Laguna, 2016.
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London-New York: Routledge, 1994.
- Bošnjak, Emina, Gavrić, Saša uredili. *Zabilježene - Žene i javni život Bosne i Hercegovine u 20. vijeku*. Knjiga 4. Sarajevo: Edicija Gender / Sarajevski otvoreni centar, 2014.
- Knapp, Gudrun-Axeli. „Race, Class, Gender“. *European Journal of Women's Studies* br. 12 (3) (2005): 249-265.
- Hamilakis, Yannis. „Decolonizing Greek Archaeology: Indigenous Archaeologies, Modernist Archaeology and the Post-Colonial Critique.“ *Y A Singular Antiquity: Archaeology and Hellenic Identity in Twentieth-Century Greece*. Athens: Benaki Museum, 2008.
- Herzfeld, Michael. „The Conceptual Allure of the West: Dilemmas and Ambiguities of Crypto-Colonialism in Thailand.“ *Y The Ambiguous Allure of the West. Traces of the Colonial in Thailand*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2010.
- Kašić, B., Petrović, J., Prlenda, S., Slapšak, S. (eds). *Feminist Critical Interventions. Thinking Heritage, Decolonising, Crossings*. Ljubljana, Zagreb i Beograd: Red Athena University Press, 2013.
- Lewis, Reina. *Gendering Orientalism*. London-New York: Routledge, 1996.
- Millán, Mária. „The Traveling of ‘Gender’ and its Accompanying Baggage: Thoughts on the Translation of Feminism(s), the Globalization of Discourses, and Representational Divides“. *European Journal of Women's Studies* br. 23 (February 2016): 6-27.
- Mills, Sara. *Discourse of Difference: An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism*. London-New York: Routledge, 1991.
- Moutzan-Martinengou, Elisavet. *My Story*. Translation by Helen Dendrinou Kolias. Athens-London: The University of Georgia Press, 1989.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978.
- Said, Edward. „Traveling Theory“. *Y The World, the Text and the Critic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.
- Shaarawi, Huda. *Harem Years. The Memoirs of an Egyptian Feminist*. Translation and introduction by Margot Badran. New York: The Feminist Press, 1987.
- Slapšak, Svetlana. „Harem kao prostor roda u balkanskim kulturama: primjeri Jelene Dimitrijević i Elisavet Moutzan-Martinengou“. U *Kultura, drugi, žene*, urednice Jasenka Kodrnja, Svenka Savić, Svetlana Slapšak, 39–56. Zagreb: Institut za društvena istraživanja u Zagrebu, Hrvatsko filozofsko društvo, Plejada, 2010.
- Slapšak, Svetlana. „What are Women Made Of? Inventing Women in the Yugoslav Area“. *Y Writing New Identities*, G. Brinker-Gabler & S. Smith eds., 358-375. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- Spivak Ch., G. *In Other Worlds*. New York: Methuen, 1987.

- Todorova, Maria. *Imagining the Balkans*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Vernant, Jean-Pierre. *La mort dans les yeux*. Paris: Hachette, 1985.
- Vernant, Jean-Pierre. *Les origines de la pensée grecque*. Paris: PUF, 1975.
- Vernant, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris, Maspéro, 1966.
- Zeitlin, Froma. *Playing the Other. Gender and Society in Classical Greek Literature*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

## Svetlana Slapšak

IBAMESC  
(Institute for Balkan and Mediterranean Studies and Culture)  
Serbian Cultural Center “Danilo Kiš”  
Ljubljana

## A Feminine Deconstruction of Orientalism: Crypto-Colonialism and Jelena Dimitrijević

Taken from the socio-cultural reality, the discursive strategies of Jelena Dimitrijević, personal and themed in her prose, were previously explained as an example of pleasure/seduction of the *l'écriture féminine*. From the perspective of language devoid of ethnic and political meaning, reduced to its cultural, anthropological and corporeal meaning, I attempt to relate Michael Herzfeld's concept of „crypto-colonialism“, created in reflection of the case of Thailand: colonialism of a certain cultural province/state is organized as a „showcase“ of colonial values for „wilder“ regions/countries/cultures. The position of the „showcase“ produces certain hyper-colonial imaginary models of collective identity, sometimes caricatured. In the culturally and spatially changed context of the Balkans as an ambivalent place of the production of orientalism, Jelena Dimitrijević comes from the new center of crypto-colonialism (in the case of harems of Niš), and then to the new center of crypto-colonialism (in the novel *Nova*). What are the methods of deconstruction, if applicable, and how is her position established in two different crypto-colonial contexts? That is another feature and functionality of discursive strategies of Jelena Dimitrijević, which I had never examined before, and that is precisely its efficiency as a deconstructive tool.

**Keywords:** Balkan, orientalism, postcolonialism, Jelena Dimitrijević, crypto-colonialism, deconstruction