

Мултиродни систем у етничкој заједници Бугис на Јужном Сулавесију

Апстракт: *Шта је то што називамо род? Овај есеј покушава да понуди један од могућих одговора кроз пример етничке заједнице Бугис лоциране на Јужном Сулавесију, у Индонезанском архипелагу. Већина друштава и заједница на свету изједначава број полова са бројем родних идентитета, ограничавајући се на бинарности мушкарац/жена. Та дихотомија истовремено игнорише концепт „трећег пола“ (субјекат интерсексуалних особа) и негира могућност конструкције различитих модела рода који прелазе границе детерминисане полним дуализмом. Ипак, постоје или су постојале заједнице на свету које су или признавале, или још увек признају, постојање категорије „трећег пола/рода“ и мултиродности. Једно од друштава у коме су мултиродни идентитети интегрисани у свакодневни живот јесте заједница етничке групе Бугис на Јужном Сулавесију. Овај есеј истражује посебан, аутономни статус пет различитих родних идентитета у оквиру Бугис заједнице – макураи (женствене жене), ороане (мужевни мушкараци), калалаи (мужевне жене), калаби (женствени мушкараци) и бису (андрогини шамани). Мултиродни систем који постоји међу Бугисима илуструје могућност родног плурализма и разноврсности који је временом успоставио својеврсну родну моћ деловања (агенсу) јачу од најразличитијих историјских, религијских и политичких околности, и који наставља да траје и у данашњем контексту у коме доминира традиција и хетеронормативност.*

Кључне речи: *род, мултиродност, трансродност, Бугис, Индонезија, Јужни Сулавеси, калалаи, калаби, бису.*

Јужни Сулавеси (*Sulawesi Selatan*) је најнасељенија провинција острва Сулавеси, и налази се у северном делу индонезанског архипелага. Бугиси су најбројнија етничка група на Јужном Сулавесију, и чине

1 E-mail: mmilakov@gmail.com.

нешто мање од половине укупног броја становника. Званични језик у Индонезији је индонежански (*Bahasa Indonesia*), а од регионалних језика на Јужном Сулавесију међу Бугисима у употреби је и бугис или бугишки језик (*Basa Ugi, Bahasa Bugis*).

Индонежански и бугис језик немају реч за род. У употреби је енглеска реч *gender* (род), као и синтагма „ђелис кламин“ (*jelis kelamin*), која у буквалном преводу значи „тип/врста полног органа“. Иако се „ђелис кламин“ односи на биолошки пол, ова реч неретко значи и „род“. Ни индонежански, ни бугис језик, немају три различита родна облика личних именичких заменица за треће лице једине на начин на који то познаје српски језик (он/она/оно). Уместо тога, у индонежанском се користи родно неодређен облик „*beliau*“ за формално ословљавање, односно *dia* за неформално и заменице „*i/na*“ на бугишком. Међутим, чињеница да Бугиси немају реч за род у свом језику, ни родно одређене заменице, никако не значи да је концепт рода небитан.

Бугис језик има пет термина којима је могуће описати родни идентитет неке особе: „*makkunrai*“ (женствена жена), „*oroané*“ (мужевни мушкарац), „*calalai*“ (мужевна жена), „*calabai*“ (женствени мушкарац) и „*bissu*“ (андрогини шаман). Сваки од пет родова, поред посебног термина којим су означени, имају истовремено посебан и признат статус у заједници. Наведени преводи пет родних идентитета Бугиса су сиромашни и површни, и никако не могу да открију сву дубину и комплексност тих родних идентитета. Сваки покушај да се не овом месту прикаже и објасни мултиродни систем Бугис заједнице отежан је културолошким и лингвистичким ограничењима. У том смислу, овај рад је мали и ограничен увод у покушају да се разуме мултиродни систем Бугис заједнице на Јужном Сулавесију. Макунраи (жене) и ороане (мушкарци) су идентитети донекле слични истоименим у западним цивилизацијама, познатим и признатим преко бинарне родне опозиције. Ова два родна идентитета поменућу на многим местима, и покушаћу да понудим детаљнија тумачења, али због обима овог текста, мој фокус ће бити усмерен, пре свега, на три родна идентитета, тј. на калалаи, калабаи и бису субјекте, односно њихове родне идентитете.

Први записи о другачијој родној одређености на Јужном Сулавесију помињу се у дневнику британског авантуриста Џејмса Брука (*James Brooke*) из 1840. године, током које је посетио намесништво Вађо (*Waјo*) и забележио:

„Најчуднији обичај који сам видео је да се неки мушкарци облаче као жене а да се неке жене облаче као мушкарци и то не повремено, него током целих њихових живота, посвећујући себе и своје животе усвојеном полу. У случају мушкараца, чини се да родитељи чим приметите код дечака неке женствене навике и изглед одмах га

шаљу код неког од раца (бису, прим.прев) који их прима код себе и који у великој мери затим утиче на такве младиће.“²

Пионирска академска истраживања рода на Јужном Сулавесију покренуо је 1975. године француски етнолог и антрополог, професор на Сорбони, Гилберт Хамоник (Gilbert Hamonic). Током 1998. године, аустралијска антрополошкиња Шарин Грахам Дејвис (Sharyn Graham Davies) започиње своје истраживање заједнице Бугис у контексту пола, рода и сексуалности. Дејвис је неколико година живела са Бугис породицама и документовала њихове обичаје и животне стилове. Она је тренутно најзначајнија истраживачица проблема рода у заједници Бугис.

Калалаи

Бугишка реч „калалаи“ (*calalai*) у етимолошком смислу значи „лажни мушкарац“ (*false man*), мада овај дословни превод на енглески језик није одговарајући.³ Исправније би било говорити о односу између женствености код калалаија и њихове форме мужевности него их означавати као пропале, неуспеле и/или лажне мушкарце. Такође, неадекватан и врло површан, иако приближнији превод, био би „мужевна жена“.

Осим термина „калалаи“ постоји још неколико термина којима је могуће описати мужевне жене са истополном сексуалном жељом међу Бугисима на Јужном Сулавесију. Термин изведен из енглеске речи „*hunter*“ (ловац) је најраспрострањенији и означава „идентитет пун самопоуздања, некога ко активно тежи циљевима и сновима“.⁴ Други термин који је у употреби је „*tomboi*“, такође изведен из енглеског (*tomboy*),⁵ који описује мужевно понашање. Понекад је у употреби и термин „*lesbi*“, од енглеске речи „*lesbian*“ (лезбејка) за опис калалаи идентитета – мужевне жене које остварују истополне интимне односе. За већину калалаија, „*lesbi*“ има негативну конотацију јер „погрешно наглашава сексуалност“,⁶ и појам „*lesbi*“, они повезују са идентитетом

2 James Brooke, *Narratives of Events in Borneo and Celebes* (London: Murry, 1848), 82-83.

3 Christian Pelras, *The Bugis: The Peoples of South-East Asia and the Pacific* (Oxford, UK: Backwell Publishing, 1996), 165.

4 Sharyn Graham Davies, „Gender and Status in Bugis Society,“ in: *Understanding Indonesia*. Epstein, Stephen J. (ed.), 49 (Wellington, New Zealand: Victoria University of Wellington Press, 2006).

5 *Tomboy* је девојка која показује карактеристике или понашање које се типично сматра мушком родном улогом.

6 *Ibid.*, 50.

који се искључиво базира на лезбејској сексуалној пракси.⁷ Калалаи су особе рођене као припаднице женског пола чије је родно изражавање више мушко – у начину одевања, понашању и у родним/друштвеним улогама. У употеби је и појам „*lines*“ који означава женствене партнерке калалаија. *Lines* нису калалаи – оне су хетеросексуалне, женствене особе женског пола које калалаи сексуално привлаче.

Калалаи су особе рођене женског пола које се услед широког спектра комплексних разлога не идентификују као макунраи (*makkunrai* – „жена“), нити желе да постану мушкарци (*oroané*), али углавном прихватају већину традиционално мушких родних улога. „Па, ја никада не бих хтео/ла⁸ да будем мушкарац. Нити бих то могао/ла са овим телом“, каже Рани које се идентификује као калалаи, „али жена? Нема шансе! Да се удам за мушкараца, да носим неудобну одећу, да се понашам нежно и софистицирано (*halus*)... Не, хвала!“ Рани одбија да се прилагоди друштвено прописаним нормама о томе како би жена требало да изгледа и да се понаша. Такође, Рани не жели ни да постане мушкарац јер ни тај нормативни идентитет не одговара њеној концепцији сопственог идентитета. Рани ужива у свом статусу калалаија. „Ми смо много слободнији, знаш, ја када бих сада имао/ла девојку, нас двоје бисмо могли да идемо где пожелимо и да то буде океј другим људима. Али да сам мушкарац, онда бисмо прво морали да се венчамо.“⁹ Рани користи своју женску утеловљеност да би, донекле, реализовао/ла потребе које изражава кроз понашање које је у оквиру њене заједнице искључиво резервисано за особе мушког пола. То узајамно дејство које се одвија на релацији између рода као културолошког дискурса и субјективног искуства рода неке индивуде је значајно за истраживање у циљу разумевања рода међу Бугисима, и биће анализирано и на другим

7 Начин на који калалаи особе тумаче појам „лезбејка“ је близак ономе што се у западним земљама назива „Жене које имају секс са женама“ (*Women who have sex with women*, скраћеница *WSW*), и термин је који се користи за особе женског пола које своју сексуалну активност оставарују са другим женама неvezано за то да ли себе и/или своју сексуалност идентификују као хомосексуалну, бисексуалну, хетеросексуалну или пансексуалну.

8 Мушки и женски род биће коришћени заједно код калабаи и калалаи субјеката, не као покушај конструкције трећег рода него као подстицај стварања слике субјекта изван дихотомije он/она. Овакво родно (не)одређивање такође отвара могућност недефинисања и неприпадања ниједном од два нормативна (м/ж) рода, али не значи ни прелаз између та два, него даје потпуно нови/е идентитет(е) којима није могуће пронаћи еквивалент у западним друштвима. Напоследку, ни индонежански ни бугис језик не праве лингвистичку дискриминацију на основу рода, већ користе родно неодређену заменицу „*dia*“ (на индонежанском), односно „*i/na*“ (на бугишком).

9 Sharyn Graham Davies, *Sulawesi's fifth gender*. <http://www.insideindonesia.org/feature-editions/sulawesi-fifth-gender>.

местима, код друга два родна идентитета (калабаи и бису). Иако два потпуно одвојена процеса, они међусобно делују један на други и не могу један без другог.



Илустрација 1: Кадар из филма *Sex and the Priest* који документује животе калалаи особа
© National Geographic

Три кључна фактора у покушају разумевања калалаи родног идентитета су: *siri* (срамота/част),¹⁰ национална идеологија, и ислам. Ова три социјална регулатора су такође кључна за разумевање процеса постајања женом у Бугис заједници. Бити жена у Бугис заједници значи бити под снажним притиском друштва, односно покораване строгим, нормативним родним улогама и друштвеним захтевима. Неки од тих захтева су да се жена облачи у женствену одећу (али скромно и дискретно, осим у специјалним приликама када се носи кбаја¹¹), да се понаша као жена (тј. да говори тихо, да буде суздржана, одмерена – халус), да поштује норме које се односе на жене (нпр. да не сме да се ноћу креће сама), да се уда за мушкарца и роди децу (тј. да оствари хетеросексуални брак). Сваки неуспех у остваривању било ког од ових друштвених очекивања може (про)узроковати сири жене и њене породице. Жене су строго надзиране од стране њихових породица (нарочито браће) у циљу

10 Сири (*siri*) је концепт части и/или срамоте. „Сири“ није лак термин за превођење, али га приближно можемо схватити у значењу „срамота“ или „брука“. Он такође значи и „част“, односно означава концепт близак концепту „образа“ присутног у Србији и већини околних земаља.

11 Кбаја (*kebaya*) је традиционални женски одевни предмет са рукавима, који је заступљен у већем делу југоисточне Азије. Носи се искључиво у посебним, свечаним приликама, а прави се од полупрозрачних материјала, углавном од свиле или танког памука.

спречавања потенцијалног срамоћења породице. Поред тога што се од жене очекује да се уда и да роди децу, такође се очекује да уђе у брак са партнером који је имућнији од ње.¹² Сири, национална идеологија, и ислам се надопуњују у креирању усаглашеног концепта слике жене и њене улоге. У таквом родном дискурсу не постоји другачији модел за жену осим да буде супруга и мајка.

Особе женског пола које се не уклапају у овај строго зацртани модел жене и женствености, остају без друштвено признатог модела идентитета. Услед тога, мужевне жене су етикетиране као калалаи зато што не постоји легитиман модел који би им омогућио да буду друштвено позициониране и прихваћене као другачије жене, или да буду нпр. „мужевне жене“.¹³ У потрази за неким оквиром сопственог идентитета, калалаи неретко постају убеђене/и у своју мужевност и формирају свој идентитет око традиционалног мушког (ороане) идентитета у Бугис заједници.¹⁴

Као и сваки други идентитет, ни калалаи није сингуларан идентитет, и не постоји само један. Калалаи су под снажним утицајем локалних фактора, примарно националне идеологије, религије и сирија. Услед свог незадовољства нормативним женским улогама, калалаи су креирали своје родно понашање по узору на традиционални ороане (мушки) субјекат у Бугис заједници. Прихватањем мушке родне улоге, оне/и су ослобођени већине женских улога и могу имати истополне емотивне и сексуалне везе. Калалаи прелазе преко граница зацртаних родних улога, али истовремено, репродукују бинарни, дихотомни мушко-женски родни систем тако што прихватају понашања и родне кодове традиционалних бугис мушкараца.

Присуство калалаија у Бугис друштву, као и њихов легитимитет, је значајно мањи од позиције калабаија, и неупоредив је са привилегованим („светим“) местом које заузимају бисуи. Када поредимо калалаије са калабаијима и бисуима, оне/и су маргинализоване/и и, неретко, занемарене/и. Разлоге неприхваћености калалаија могуће је разумети кроз анализу узрока који су довели до већег прихватања друга два

12 Постоје изузеци када се од жена не очекује да се удају, када, на пример, жена високог друштвеног статуса није у могућности да нађе адекватно друштвено позиционираног партнера. Погледати: Nancy K. Florida, „Sex wars: Writing Gender Relations in Nineteenth-Century Jawa,“ у: *Fantasizing the Feminine in Indonesia*, ed. Sears, Laurie, J, 207-24 (Durham NC/London: Duke University Press, 1996).

13 Davies, *Sulawesi's fifth gender*.

14 Погледати: Alison J. Murray, „Let Them Take Ecstasy,“ in: *Female Desires: Same-sex relations and transgender practices across cultures*, ed. Blackwood, Evelyn & Wieringa, Saskia, (New York: Columbia University Press, 1999), 176-189; Evelyne Blackwood, „Tombois in West Sumatra: Constructing Masculinity and Erotic Desire,“ *Cultural Anthropology* 13 (1998): 491-521.

ненормативна идентитета. Кључно упориште за друштвено прихватање калабаија и бисуа налази се у епу *La Galigo*,¹⁵ у коме су описани као другачији, одабрани, са посебним моћима пошто обједињују особине и мушкарца и жене, док калалаи нису уопште ни поменути у самом епу. Такође, значај калабаија на венчањима кроз улогу тзв. мајки венчања и бисуа као ритуалских андрогиних шамана је вековима уназад значајна у бугишкој заједници. Калалаи немају на тај начин историјски и традиционално детерминисану улогу у заједници. Са друге стране, током Сукарнове и Сухартове ере, калабаи и бисуи су истребљивани док то није случај са калалаијима, јер о њиховом значају нема трагова у Бугис традицији па, као такви, нису представљали претњу исламу што није случај са друге две нетрадиционалне родне категорије.

Калабаи

Калабаи су рођени као особе мушког пола без намере да промене пол у ком су рођене/и, али чије је родно изражавање и представљање, углавном, женствено. Значајно је нагласити да калабаи не покушавају да просто имитирају Бугис жене (*makkunrai*). Већина калабаија носи женску одећу, има дугу косу, шминкају се, ословљавају себе (и друге калабаије) на начин на који то чине жене и слично, али и преузимају неке од улога које су, традиционално, доступне само мушкарцима: „Неки калабаи се облаче у мини сукње, кратке мајице и пуше цигарете, дакле раде све ствари које Бугис жене, обично, не би смеле да раде.“¹⁶ Насупрот жељи да постану жене, калабаи слободно изражавају свој, независан идентитет. Према томе, њихов идентитет наговештава особе мушког пола чије је родно изражавање женствено али различито од родног изражавања карактеристичног за Бугис жене. Услед посебног положаја у друштву, и комплексности њихових идентитета, калабаи се сматрају посебном родном категоријом у Бугис друштву.

У индонежанском језику постоји неколико термина којима је могуће именовати идентитет сличан родном идентитету калабаија. Најчешће се користе термини „*banci*“ (женствени геј мушкарац или трансвестит), „*bencong*“ (трансвестит), „*wadam*“ (од „*wanita Adam*“, „женски Адам“), „*walsu* (од *wanita palsu*, „лажна жена“), и „*waria*“ (од „*wanita pria*“, „жена мушкарац“). Пратећи Шарин Дејвис, у овом раду користим искључиво термин калабаи због тога што не постоји универзалан термин који користе сви. Иако је термин „*waria*“ (*waria*) у најширој употреби, постоји

15 Бугишки епски циклус о настанку света. Сакрални мит који симболизује референтно место Бугиса за већину верских, моралних, етичких и других питања.

16 Sharyn Graham Davies, *Challenging Gender Norms: Five Genders among Bugis in Indonesia* (Beltmon: Thomas Wadsworth, 2007), 62.

разлика између идентитета калабаи и варија. На пример, многе/и калабаи имају институционализоване улоге на венчањима као мајке венчања (*Indo' Botting*¹⁷), организатори/ке венчања, које варије у другим крајевима Индонезије немају.¹⁸



Илустрација 2: Млади/а калабаи се припрема за вечерњи излазак,
преузето са: <http://avantourists.com/category/indonesia/sulawesi-indonesia/>

Посматрано из западне бинарне родне перспективе, телесност калабаија се тумачи као телесност женствених особа женског пола, тј. не асоцира на мушки пол/род. Ипак, члановима Бугис заједнице је врло лако да процене ко је макунраи (жена), а ко је калабаи. Већина калабаи особа не тежи да други мисле да су оне/и макунраи, јер би то значило да морају да се прилагоде локалној концепцији женственог. Бити жена у бугишком друштву значи бити префињена, суздржана, стидљива и резервисана. Калабаи се, међутим, поигравају са савременим западним представама

17 „Мајка венчања“, организатор/ка венчања, најчешће калабаи.

18 Davies, *Challenging Gender Norms*, 62.

женствености што макунраи ретко чине. Калабаи често мешају локалне утицаје са страним, и на тај начин креирају нову, њима карактеристичну слику, која се манифестује кроз ексцентричан стил одевања, уређивања фризура, шминкање и, донекле, кемп¹⁹ став.

Као што је већ поменуто, калабаи имају истакнуту улогу као организатори/ке традиционалних (хетеросексуалних) венчања, односно свадбених прослава у Бугис заједници, и називају их мајкама венчања (*Indo' Botting*). Без њиховог присуства, не би било могуће замислити бугишко венчање, јер су оне/и најодговорније/и за организацију целог догађаја. Калабаи организују свадбену прославу, уређују простор, облаче младу и младожењу, припремају храну, и забављају госте као тзв. *wardut*²⁰.

Допринос калабаија на Бугис венчању је од виталног значаја. У свом истраживању Бугис венчања, Грахам је забележила изјаву Ибу Биби (*Ibu* – мајка, госпођа):

„Ако се организује венчање ко ће боље да га организује од калабаија? Калабаи има снагу (*kekuatan*) и издржљивост (*bisa tahan*) мушкарца, а то је јако битно за припреме огромне количине хране, и имају креативност (*kreativitas*) и стрпљење (*kesabaran*) жене, што је битно у декорисању куће и шминкању младе.“²¹

Пошто калабаи обједињују мушке и женске елементе, верује се да су оне/и најприкладније/и за комплексан и веома значајан посао организовања венчања. За Бугисе, особе које обједињују мушке и женске особине имају посебне моћи које немају обични људи. Ово веровање је део старих бугишких обичаја и традиције (*adat*) што даје неспоран легитимитет њиховој улози у организацији венчања и учвршћује њихово место у Бугис заједници.²²

19 Кемп (*camp*) – театралност, трансгресивност, разуздана, ласцивна игра парадоксом. Сатира заснована на претеривању и артифицијелности која измешта и покреће кодове, показујући да је заправо њихова претпостављена фиксираност оно вештачко и конструисано. Према: Дајан Фас, *Унутра/изван: геј и лезбејска хрестоматија*, 415 (Београд: Центар за женске студије, 2003).

20 „Вардут“ (*wardut*) је акроним за „*wanita pria dangdut*“ (жена мушкарац дангдут). Дангдут је правац у популарној музици који је под снажним утицајем арапске, индијске (првенствено боливудске) и малежанске фолк музике и трбушног плеса. У последњој деценији, дангдут је под утицајем поп музике са Блиског истока, западног рока, хаус музике, ар-ен-би и хип-хопа. Дакле, вардут је извођење популарне музике од стране калабаија.

21 Davies, *Challenging Gender Norms*, 121.

22 Више о церемонији венчања међу Бугисима погледати у: Susan Bolyard Millar, *Bugis Weddings: Rituals of Social Location in Modern Indonesia* (Berkeley: University of California Press, 1989).

Поред тога што су тражени као организатори/ке венчања, постоји и велика потражња за калабаијима као забављачима/цама на рођенданима и локалним прославама. Њихови наступи су забавни (неретко провокативни, а понекада и ласцивни), сценска одећа је изазовна, плесни покрети еротизовани, а хумор који користе је двосмислен што наилази на општу подршку и гласне аплаузе: „Калабаи се награђују за исто оно понашање за које се жене осуђују.“²³ Од жене се очекује да буде скромна и повучена. Бугис заједница, у складу са традицијом, диктира да жена никада не сме да чини било шта што може имати сексуалну конотацију. Свака сексуализација женског тела води ка компромитовању сирија (части). Калабаи, међутим, уживају подршку за исто понашање које женама није дозвољено јер калабаи нису жене, не желе да постану жене, нити их заједница тако перципира. Калабаи су, баш као и калалаи, аутономан родни идентитет у Бугис заједници.



Илустрација 3: Калабаи (горе лево) као *Indo' Botting* на Бугис венчању, преузето са: <http://asyou.pinkarmenia.org>.

У својој етнолошкој студији *Challenging the Gender Norms*, Дејвис објашњава да су партнери калабаија углавном, делимично или у целини, финансијски издржавани од стране калабаија. То се манифестује на различите начине: оне/и својим партнерима обезбеђују смештај, храну, купују им одећу, итд. Већина калабаија има натпросечна примања јер због значаја венчања у животном циклусу Бугиса, посао „мајке венчања“

23 Davies, *Challenging Gender Norms*, 71.

је тражен и увек добро плаћен. Како испитаник под именом Ђеро (Jero') каже, „калабаи су више као *'sugar dadies'*²⁴ јер плаћају својим партнерима за друштво и секс“. Понекада се калабаи неформално венчавају са својим партнерима у заједници која се назива „брак испод руке“ (*kawin di bawah tangan*) и закључује се у циљу уклапања у хетеронормативни поредак институције брака и породице, која у бугишком друштву заузима централно место. Други испитаник Хађи Сунгке (Haji Sungke'), иначе бису, каже да „калабаији обезбеђују својим партнерима раскошно венчање, а после тога ће многи згодни младићи бити заинтересовани за тог/ту калабаија. Тако да може да постоји лични интерес у плаћању за партнерово венчање.“²⁵ Иако је претходни пример неретка пракса међу калабаијима, Дејвис такође наводи и другачији пример калабаија под именом Хађи Мапаганти (Haji Marraganti) који је организовао бесплатно венчање за свог бившег партера не зато што је желео да привуче више мушкараца, него зато што је постао свестан (*sadar*) да је због истополних емотивних и сексуалних веза починио грех који није желео да настави да чини.

Иако су калабаи генерално прихваћени и легитимно признати чланови/ице бугишког друштва, ипак не постоји јединствен став о њима. Током 1950-их година (за време Сукарна), избило је неколико побуна током којих је убијено много калабаија, док је ислам коришћен као оправдање за насиље. Тек са одласком другог председника Индонезије Сухарта 1998. године, политичка и друштвена ситуација се полако променила и калабаи више нису морали да се скривају. Актуелна званична национална политика Индонезије већ годинама уназад промовише и подржава оживљавање традиционалне културе и обичаја (*adat*) што се афирмативно одражава и на статус калабаија.²⁶

По бугишком традиционалном веровању, које потиче из епа *Ла Галиго*, калабаи су посебни и заслужују поштовање зато што имају особине и мушкараца и жене. Значајан је и концепт сирија, па тако чланови породице неког калабаија могу осећати сири (бруку, стид) јер је њихов син починио сири (срамоту), и на тај начин угрозио породични сири (част). Осим концепта адата (традиције, обичаја), сирија и породице, утицајан друштвени фактор је и религија, односно ислам. Неки Бугиси верују да је родно изражавање изван контроле појединца, те да појединац не може у потпуности бити одговоран за своје понашање. Алах одређује

24 „*Sugar daddy*“ је колоквијални назив, пореклом из Северне Америке, за најчешће старијег, мушкараца који купује поклоне и даје новац млађој особи у замену за дружење и/или сексуалне услуге.

25 Ibid., 67-73.

26 Tom Boellstorff, *The Gay Archipelago: Sexuality and Nation in Indonesia* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 38-40.

људску судбину, и ако је Алах створио калабаије, заједница их мора прихватити. Једно од могућих тумачења цитата из Курана „*Al Hunza Bil Hunza*“ могло би да буде „Шта год да је неко, све док је искрен/а према себи, не чини грех.“²⁷

Бису

Бису (*bissu*) је један од пет родних идентитета у Бугис заједници на Јужном Сулавесију. У већини својих истраживања, Шарин Грахам Дејвис бисуе описује као андрогине шамане, а понекад и као родно трансцендентне особе. Служећи се западном теоријом рода, појмови који (делимично) дефинишу родни идентитет бису особа су метарод,²⁸ панрод,²⁹ и парарод³⁰. Парарод, односно парародност, је вероватно најприближнији појам за дефинисање бису идентитета, и управо ће тај појам бити коришћен у овом раду за означавање бису субјекта.

Реч „бису“ вероватно потиче од бугишке речи „*bessi*“, што значи „чисто“, или од санскрит речи „*bhiksu*“, што значи „будистички свештеник“.³¹ Бису се у западним писаним документима први пут спомињу 1545. године приликом посете Антонија де Паива (*Antonio de Paiva*) Индонезији, као и у путопису Џејмса Брука, у коме он бисуе назива „белим рацама.“³² У неким старијим текстовима, бису се преводи и као „свештеник трансвестит“ (*transvestite priest*). Овај превод је неприхватљив зато што појам трансвестит подразумева транс-одевање,³³ док бису имају посебно, њима својствено, одело које је комбинација и

27 Davies, *Challenging Gender Norms*, 38.

28 Метарод (*metagender*) има више значења, али се често користи за нешто што је изван рода, не у смислу са оне стране родности (трансродност), већ да је „друго“ у односу на тренутно преовлађујуће бинарне родне позиције и системе.

29 Панрод (*pangender*) укључује старогрчки префикс „пан-“ који значи „сви“, „све“ или „сваки“. Панродне (или сверодне) особе су оне особе које свој родни идентитет не дефинишу ни као мушки ни као женски јер се не уклапају у родну бинарност. Уместо тога, панродне особе свој идентитет дефинишу као комбинацију мушког и женског рода или као трећи род. Панрод је родно инклузиван појам.

30 Парарод (*para-gender*) укључује префикс „пара-“ који је у широкој употреби у различитим сложеним речима (нпр. параолимпијада, паранормално, параглајдинг итд.), и који, зависно од контекста, може да значи: измењено, изван, ван, преко, покрај, на другој страни, супротно, опречно, нешто што укључује разлику у односу на нешто друго.

31 Davies, „Gender and Status in Bugis Society“, 22.

32 Boellstorff, *The Gay Archipelago*, 38.

33 „*Cross-dressing*“ значи „транс-одевање“. Дословно, овај израз указује на ношење одеће која се дизајнира за супротни пол. У извесном смислу, ради се о синониму терминима драг и трансвестит, али се често користи и да означи хетеросексуалне мушкарце који носе женску одећу или, ређе, жене које носе ексклузивно мушку одећу. (Из: Фас, *Унутра/изван...*).

традиционално мушких и традиционално женских одевних предмета, али и родно неутралних одевних елемената (неретко сакралних), резервисаних у заједници искључиво за бисуе. Даље, бису не прелазе из једног рода у други да би били дефинисани као трансвестити него су комбинација свих родова.³⁴

„Бису су замишљени као интерсексуалне особе које су отеловљење и мушких и женских особина. У стварности, довољно је само да је тело бисуа замишљено као интерсексуално (иако често мушког пола), а бисуи се свесно одевају на начин на који то наглашава њихове и мушке и женске карактеристике. Бисуи могу да носе мали нож (*badi*) попут мушкараца, али и да носе цвет у коси као жена. Али не само да бисуи морају да споје мушке и женске елементе него морају и да споје људске особине са особинама богова. Дакле, сваки бису представља комбинацију мушког, женског, небеског и земаљског. Од суштинског је значаја да бису има добар контакт са божанствима како би био остварен добар однос са боговима. Да би то десило бису мора бити делом божанство (*dewata*) ... а делом човек. У суштини, бису су мушко/женска, божанско/људска бића која могу, и често јесу, поседована од стране божанстава у циљу даривања благослова.“³⁵

Испитаник Хађ Бакоа (Нај Вассо), становник Јужног Сулавесија, етнички Бугис, на питање о томе како је, према бугишком веровању, настао свет одговара:

„Горе не небу, богови су одлучили да подаре живот овој планети, па су на земљу послали најчестољубивије божанство Батару Гуруа (*Batara Guru*). Али, Батара Гуру није био добар у организацији и била му је потребна помоћ бисуа. Тако је Батара Гуру сишао на земљу у пратњи два бисуа. Када су стигли, бису су учинили да све процвета: створили су језик, културу, обичаје (адат), и све друго што је било потребно земљи да би оживела. И тако је створен свет...“³⁶

34 На овом месту би било значајно употребити родно неутралан облик заменице какав графика српског језика не познаје. У енглеском језику постоји мноштво различитих термина за родно неутралну заменицу, дакле ону која не имплицира ни мушки ни женски род. Најраспрострањенији термин који је у употреби је *hir*. У српском језику, још увек, не постоји превод енглеског „*hir*“, као ни предлог назива за родно неутралну заменицу. *Hir*, или, у неким текстовима, *e*, *ey*, *tho*, *thong*, *hu*, *per*, *thon*, *jee*, *jeir*, *jem*, *Ve*, *Xe*, *ze*, *zie*, *zir*, *zhe*, *sie* итд. су неки од измишљених термина за родно неутралну заменицу који су у употреби и представљају опште место у англоамеричкој родној и трансродној теорији.

35 Sharyn Graham Davies, *Sex, gender and priests in South Sulawesi, Indonesia*. http://www.iias.nl/iiasnl/29/IIASNL29_27.pdf.

36 Ibid.



Илустрација 4: Бису Пуанг Матоа Саиди (Puang Matoa Saidi) © Rhoda Grauer

Веровање да су бису учествовали у стварању света је део бугишког адата, а распрострањено је и данас. Дакле, бису су божанства која су сишла са неба на земљу да на њу донесу живот, али су зато постали смртни. Међутим, сачували су део божанског и због тога имају моћи које људи немају.

Бугиси верују да се бису не постаје него се рађа. Најлакши начин да се бису препозна јесте у околностима рођења интерсексуалне бебе, иако ни то није довољан разлог. Чека се, отприлике, до дванаесте године да дете (интерсексуално, мушко или женско) покаже склоност ка духовном свету, божанствима, и оностраном. Ако се то догоди, он/она је предодређен/а да буде бису. Уз обавезну претходну проверу и потврду од стране искусног бисуа, дете постаје ученик, својеврсни шегрт, и на тај начин учи све.³⁷ После низа година обуке, посвећеног рада и преданог вежбања, бису ученик полаже неколико различитих испита који су показатељ спремности да постане бису. Један од најтежих је финални

37 Раније је постојао тзв. краљевски суд, и будући бису је учио/ла од неколико различитих бису учитеља, често у друштву још неколико младих бису ученика.

испит лежања на малом сплаву од бамбуса насред језера три дана и три ноћи без хране и без померања тела 72 сата у медитацији и трансу. Ако потенцијални будући бису преживи овај тест и из транса се пробуди течно говорећи сакрални бису језик (*Basa Bissu* или *Bahasa Dewata*, језик богова), онда он/она може да постане бису. Инаугурација бисуа се обавља кроз ритуал који се назива *irebba*.³⁸

Бугиси имају врло изражену и богату историју усменог предања. Већина адата (обичаја) и агама (вере/религије) има снажно упориште у традицији усмених предања која су и записана, па се кроз такве наративе утврђује значај и легитимитет улоге бисуа у савременом бугишком друштву. Једна од легенди која илуструје значај бисуа јесте и она о богу Саравигадингу који је

„очајнички желео да ожени Ве Цудаи (We Cudai) али је она живела на острву усред језера. Саравигадинг није имао начина да стигне до средине језера али је знао да мора то учинити. Одлучио је да направи брод и да довезла до ње. „Али како да направим брод? Када бих само могао да одсечем ово огромно дрво!“ Иако се свим силама трудио, ипак није имао довољно снаге да га ишчупа, од разочарања је праснуо у плач и плакао до касно у ноћ. Чувши на небу његов плач бису се спусти на земљу и рече му: „Молим те немој ништа да се бринеш ја ћу посећи дрво и помоћићу ти да направиш брод.“ Бису може да посече дрво зато што има способности и мушкарца и жене, и божанске и земаљске.“³⁹

Иако није сасвим извесно порекло бисуа, несумњив је њихов легитимитет у заједници који, вероватно, потиче из епа *Ла Галиго*. Све до средине XX века, било је могуће пронаћи бисуре у сваком краљевском суду где су служили као чувари араџанга (*arajang* – свете регалије).⁴⁰ Грег Ачајоли (Greg Acciaoli) сликовито објашњава родни систем Бугиса као пирамиду где су бису смештени на врх, а остала четири рода распоређена у основи пирамиде.⁴¹

Главна улога бисуа је да подари благослове који могу имати најразличитије поводе. Неки од повода су сетва и жетва пиринча, закључење брака, рођење детета, церемонија циркумцизије итд. Бису такође дају благослов бугишким муслиманима пред њихов пут на хаџилук у Меку. Шарин Грахам бележи:

38 Leonard Andaya, „The Bissu: Study of The Third Gender in Indonesia,“ in: *Other Pasts: Women, Gender, and History in Early Modern Southeast Asia*, 27-35. Honolulu: The University of Hawaii Press, 2000.

39 Davies, *Sex, gender and priest*.

40 Andaya, „The Bissu...“

41 Greg Acciaoli, „From Economic Actor to Moral Agent: Knowledge, Fate and Hierarchy among the Bugis of Sulawesi,“ *Indonesia* 78 (2004): 147-180.

„Била сам донекле збуњена зашто би побожни муслимани хтели благослов од неког другог духовног бића. Ипак, живела сам дуже од петнаест месеци окружена бисуима и научила сам да Бугисима то не представља никакву контрадикторност. Рекли су ми да је Алах један и једини бог, али да Алах има своје помоћнике који се зову девата (*dewata*; божанства, духови).“⁴²

Синкретизам, који се провлачи кроз цео индонежански ислам, нарочито је присутан код Бугиса, а посебно када је реч о друштвеној улози и хијерархијском позиционирању бисуа у заједници и/или у обичајном (адат) контексту, односно у контексту ислама. Ислам забрањује сваку форму панродног и трансродног понашања, али су Бугиси успели да своја предисламска веровања синкретизују у савремени контекст актуелног, цисродног⁴³, ислама. Ипак, неке од обичаја морали су да промене, па тако, нпр. ходање по ватри, по чему су бису у прошлости били познати, више не постоји као део ритуала.

Да би било могуће да бису додели благослов потребно је, пре свега, да у том тренутку бису поседује божанство коме припада та област у чију намену одлази благослов. Дакле, намена благослова диктира и ком божанству бису мора припадати у тренутку ритуала даривања благослова. Да би се то постигло, бису прво мора пробудити божанства, што чини тако што изводи ритуал који укључује изговарање мантри, свирање инструмената и приношење/даривање ритуалне хране (*offerings*). Након што су божанства пробуђена, оне/и се договоре ко је најадекватнији за тражени благослов. Одабрано божанство потом силази и преузима бисуа који пада у транс и почиње да се понаша агресивно. Да би доказао присутнима, а нарочито потражитељима благослова, да је сада заиста под контролом божанства, бису изводи тзв. *magiri* или само-убадање сакралним ножем (*kris*) који је генерацијама преношен међу бисуима. Бису ће лећи на под са крисом притиснутим на своје грло. Ако крис не продре кроз кожу, сматра се да је бису *kebal* (непробојан, заштићен) што доказује нерањивост бисуа, и потврђује да

42 Davies, *Sex, gender and priests*.

43 „Цисрод“ (*cisgender*) је појам чије је значење супротно појму „трансрод“. Префикс „*cis-*“ на латинском значи „на истој страни“ тј. „на овој страни“, што је антоним префиксу „*транс-*“. Кристен Шилт (Kristen Schilt) и Лорел Вестбрук (Laurel Westbrook) су дефинисале цисродне особе као „индивиде чији су биолошки пол са којим су рођени и њихова тела истоветна са њиховим личним идентитетом“ (Kristen Schilt and Laurel Westbrook, „Doing Gender, Doing Heteronormativity: ‘Gender Normals’, Transgender People, and the Social Maintenance of Heterosexuality,“ *Gender & Society* 23 (2009): 444.

је бису поседован од стране божанстава. Ако крис продре у бисуа онда је то знак да је бису под контролом слабог божанства, или није ни под каквом контролом, те му тада није ни дозвољено да подари благослов.⁴⁴

Процењује се да је 1957. године у Јужном Сулавесију 90% територије било под контролом припадника *Darul Islam/Tentara Islam Indonesi* (DI/TII).⁴⁵ Једна од њихових главних активности било је сузбијање свега што није у складу са проповедањима ислама, тј. онога што није сагласно са одредбама шеријатског закона. Побуњеничка група предвођена Кахаром Музакаром (Kahar Muzakkar) убила је велики број бисуа. У то време доста арађанга (*arajang*, светих регалија) је, заједно са обредним реликвијама, прво уништено, а потом бачено у море. Преживеле бису особе мушког пола су биле приморане да обрију главе, промене начин одевања у традиционално мушки, и да наставе да живе као „нормални мушкарци.“⁴⁶

Репресија и убијање бисуа је настављена и после одласка председника Сукарна са власти. Са доласком периода тзв. Новог поретка (*New Order*), Сухарно је водио такозвану „анти-комунистичку“ политику. Под окриљем *Operasi Toba* („Акције покајања“), а у сарадњи са локалним заједницама организованим од стране исламских, религијских институција, биле су спровођене даље операције истребљења бисуа. Сви становници Јужног Сулавесија су под присилом морали да одаберу једну од религија које је држава признавала. Они који су одбили да одаберу религију, проглашени су комунистима и убијани. Бису који су желели да остану бису скривали су се по шумама и планинама.⁴⁷ Након пада Сухартовог режима крајем прошлог века и поновног оживљавања адата, позиција бисуа је делимично враћена у Бугис заједницу, јер ни поред бруталних истребљења никада није у потпуности нестала.

Данас је значајно мање бисуа него што их је било пре појаве DI/TII-а, али они који постоје могу слободно да живе, изводе ритуале, дају благослове итд. Извесно је да се њихова ритуална пракса мењала и прилагођавала муслиманским утицајима, у складу са доминантним, актуелним струјама ислама. Утицај ислама на бисуе је опште присутан

44 Davies, *Sex, gender and priests*.

45 *Darul Islam* (скраћено ДИ, од арапског: دار الإسلام) на енглеском *house/adobe of Islam*, земља ислама) је исламска организација која је имала за циљ да успостави исламску државу у Индонезији ослањајући се на шеријат као једини легитиман закон. Следбеници овог покрета су називали себе *Tendara Islam Indonesi*, скраћено ТИ, „Индонежанска исламска војска“. Дарул Ислам је започео свој успон 1942. године, развојао се током 1950-их година, док се финални крај побуне догодио на Јужном Сулавесију 1965. године убиством Кахара Музакара. Luthfi Assyaukanie, *Islam and the Secular State in Indonesia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009).

46 Ibid.

47 Ibid.

и сваки ритуал започиње првим речима из Курана „Бисмиллах ил-Рахман ил-Рахим“ (”مي رحل ان رحل الله مسب”) „У име бога, најмилостивијег, најсамилоснијег“) и завршава се са „Al Hamdu li-Llah“ (”الله دم حلا”) „Сва захвала припада богу“). Обе фразе се увек изговарају на арапском језику. У данашње време, већина бисуа су особе мушког пола и у циљу присуствовања молитви у џамији, бису морају бити одевени као мушкарци, а исто правило важи и ако желе да иду на хаџилук у Меку. Попут других муслимана, током Рамазана бису посте и моле се у складу са правилима ислама.



Илустрација 5: Седам бисуа са Пуанг Матоа Саиди (Puang Matoa Saidi) у средини © Rhoda Grauer

Том Белсторф (Tom Boellstorff) у својој књизи *The Gay Archipelago: Sexuality and Nation in Indonesia* критикује већину аутора који су писали о бисуима називајући њихов однос према бису субјекту „фетишизацијом традиције“ (*fetishizing of tradition*), и, између осталог, каже да су „бисуи етнографски објекти какве западњаци воле да откривају“ јер се уклапају у већ добро уходане претпоставке о култури и традицији на начин да „делује аутохтоно“ (*indigenous*) и са основном премисом да се ради о нечему што је „различито од запада“.⁴⁸

48 Boellstorff, *The Gay Archipelago*.

Крајем деведестих година прошлог века, упоредо са падом Сухартовог режима, у тзв. реформаторској ери, широм индонежанског архипелага одвијала се рефетишизација адата која је била инструктирана од стране државе и праћена ревитализацијом позиције бису субјекта у Бугис заједници. Према Белсторфовом мишљењу, покушаји да се оживи бису пракса пропадају из низа разлога, док су бису ритуали радикално поједностављени. Примера ради, мапалили аграрни ритуал који је некада трајао четрдесет дана сада траје једну ноћ, а многи други ритуали данас се изводе само у комерцијалне (у)потребе-сврхе туристичког воајеризма. У епу *Ла Галиго*, тридест и две бису особе, од укупно четрдесет, биле су жене, док данас не постоји ниједна бису жена. Дистинкција између бисуа као професионалног ритуалног субјекта и *вариа* (*waria*) као мушког трансвеститског субјекта се разбија и граница се у савременом контексту све више брише.

За Белсторфа, ревитализација бисуа је само још један у низу, како он то назива, „препакивања адата“ (*repacking adat*) које спроводи актуелна државна идеологија, а све у контексту рефетишизације традиције са циљем креирања/потврђивања локалне јединствености коју национална идеологија инкорпорира у један од својих основних принципа (још из периода настанка Републике Индонезије), а то је архипелаг разноврсности. Индонежанска државна политика пласира актуелну позицију бису субјекта као нетакнуту, непромењену и непромењиву. С друге стране, западни научници романтичарски занесено у својој фетишизацији јединствености аутохтоне традиције бисуа превиђају промене настале у актуелном контексту већ глобализованог света.

Закључак

Анализа мултиродног система етничке заједнице Бугис у овом тексту ослања се на западну епистемологију – примарно на савремену родну теорију (северноамеричку и западноевропску) и на савремену етнографску теоријску грађу (примарно на истраживања Шарин Грахам Дејвис али и на друге истраживаче/ице). Служећи се тим изворима, у овом раду су истражени субјекти пет различитих родних идентитета: макурраи (жене), ороане (мушкарци), калалаи, калабаи и бису. Прве две категорије представљају бугишки нормативни родни идеал и проблематизовани су како би се дефинисао контекст у коме су остала три родна идентитета егзистирају. Овај рад се фокусира на три последња, ненормативна родна идентитета, јер су они простор за откривање комплексности родних идентитета изван дихотомног, бинарног поретка.

Успостављању описаних пет родова у Индонезији претходио је вишевековни процес, који је неминовно био праћен и прогонима, а њихов статус у бугишкој заједници зависио је од специфичног садејства

историјских, религијских (агама, сири), обичајних (адат) и државних фактора. Тај процес се, уз све ограде, јер родни поредак Бугис заједнице није ни најмање црно-бео, догодио: мултиродни систем сачињен од пет родова је опстао и опстаје, где свака од пет родних категорија има своју позицију у заједници и мањи или већи степен прихваћености и признања.

Бугис заједница је пример постојања родног идентитета изван дихотомног поретка и као таква, она је пример могућности плурализма, различитости и разноврсности јер је опстала у најразличитијим историјским, религијским и политичким околностима и наставља да се одржава и данас у мејнстрим контексту у којем доминира традиционална хетеронормативност. У разматрањима мултиродног система, увек се мора пазити на замку у коју западни истраживачи често олако склизну, а то је романтичарски занос о другом или оно што Белсторф назива „фетишизацијом традиције“. Поједини истраживачи са запада имају тенденцију да у мултиродни систем Бугиса учитавају (све) оно што би они желели да виде, романтичарски занесени идејом да је оно локално „аутохтоно“ и у потпуности другачије од западног. На овом месту значајно је нагласити да свака анализа рода у Бугис заједници у актуелном, савременом контексту, мора бити схваћена баш као и она на западу – што значи, као процесуална, односно као она која је под снажним утицајем актуелних локалних, државних и глобалних фактора.

Тренутна, грубо уопштена, родна слика Бугис заједнице је таква да је калалаија све мање, док се калабаи све више идентификују са варијама (трансвеститима). Бису су све више у функцији сензационалистичке, комерцијалне и туристичке експлоатације где бису идентитет, у контексту глобалног конзумеризма и наглашених потрошачких навика, више служи као својеврсна професија и извор прихода, док се приватно и они-оне полако стапају са варијама. Ово не треба да разочара, нити да умањи њихов значај и вредност. Бугиси су, баш као највећи број савремених заједница, део једног сродног, глобалног процеса и нису, нити треба или могу да буду, поштеђени тога. Оно чега би свакако могли бити поштеђени јесу погрешно интерпетирана и пристрасна разматрања у којима су приказани као неко ко некада можда јесу били, али што данас свакако више нису, или бар нису у тој мери и на тај начин.

Према томе, значајно је нагласити да је управо могућност неких промена, између осталог, и омогућила опстанак мултиродног система. Кроз промену или корекције животних стилова калалаи, калабаи и бису субјеката, остварио се и опстанак тих идентитета све до данашњих дана. Бугис заједница (која се и сама такође неминовно мењала) и даље има, као мање или више легитиман али свакако доступан, избор идентификовања у оквирима недихотомног родног поретка. Премда тај поредак није укројен по мери да удовољи потребама западне фантазије о очуваном и

потпуно различитом другом, он ипак афирмативно потврђује опстанак различитих родних идентитета све до данас који, иако су бројчано у опадању и иако се адат мења, ипак опстају и показују родност која није сведена на дуализам.

Литература:

- Acciaioli, Greg. „From Economic Actor to Moral Agent: Knowledge, Fate and Hierarchy among the Bugis of Sulawesi.“ *Indonesia*, Volume 78 (2004): 147-180.
- Andaya, Leonard. „The Bissu: Study of The Third Gender in Indonesia.“ in: *Other Pasts: Women, Gender, and History in Early Modern Southeast Asia*, 27-46. Honolulu: The University of Hawaii Press, 2000.
- Assyaukanie, Luthfi. *Islam and the Secular State in Indonesia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.
- Blackwood, Evelyne. „Tombois in West Sumatra: Constructing Masculinity and Erotic Desire.“ *Cultural Anthropology* 13 (1998): 491-521.
- Boellstorff, Tom. *The Gay Archipelago: Sexuality and Nation in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Brooke, James. *Naratives of Events in Borneo and Celebes*. London: Murry, 1848.
- Davies, Sharyn Graham. *Sulawesi's fifth gender*. <http://www.insideindonesia.org/feature-editions/sulawesis-fifth-gender>.
- Davies, Sharyn Graham. *Sex, gender and priests in South Sulawesi, Indonesia*. http://www.iias.nl/iiasn/29/IIASNL29_27.pdf.
- Davies, Sharyn Graham. „Gender and Status in Bugis Society.“ in: *Understanding Indonesia*. Epstein, Stephen J. (ed.). Wellington, New Zealand: Victoria University of Wellington Press, 2006.
- Davies, Sharyn Graham. *Challenging Gender Norms: Five Genders among Bugis in Indonesia*. Belmont: Thomas Wadsworth, 2007.
- Фас, Дајан. *Унутра/изван: геј и лезбејска хрестоматија*. Београд: Центар за женске студије, 2003.
- Florida, Nancy K. „Sex wars: Writing Gender Relations in Nineteenth-Century Jawa.“ in: *Fantasizing the Feminine in Indonesia*, Sears, Laurie, J. (ed.), 207-24. Durham NC/London: Duke University Press, 1996.
- Millar, Susan Bolyard. *Bugis Weddings: Rituals of Social Location in Modern Indonesia*. Berkley: University of California Press, 1989.
- Murray, Alison J. „Let Them Take Ecstasy.“ in: *Female Desires: Same-sex relations and transgender practices across cultures*, Blackwood, Evelyn & Wieringa, Saskia (ed.), 176-189. New York: Columbia University Press, 1999.

Pelras, Christian. *The Bugis: The Peoples of South-East Asia and the Pacific*. Oxford, UK: Backwell Publishing, 1996.

Schilt, Kristen and Westbrook, Laurel. „Doing Gender, Doing Heteronormativity: ‘Gender Normals,’ Transgender People, and the Social Maintenance of Heterosexuality.“ *Gender & Society* 23 (2009): 440-464.

Summary

Mario Milaković

Multi-gender system among the Bugis in South Sulawesi

Keywords: Gender, multi-gender, transgender, Bugis, Indonesia, South Sulawesi, calalai, calabai, bissu.

What is the thing that we call gender? This essay is an attempt to describe one possible answer, through an example of Bugis ethnic group situated in the Indonesian archipelago. Globally, a majority of societies equate the number of mainstream sexes with the number of gender identities, often limiting it to a standard binary – male and female. This dichotomy both ignores the concept of “third sex” (subject of intersex persons) and neglects the possibility for construction of different models of gender that cross the limits determined by sexual dualism. Yet, there are some societies in the world that either once recognized or today acknowledge the presence of the third “sex/gender” and multi-gender categories. One society in which multi-gender identities matrix everyday life is within the ethnic group Bugis, located in South Sulawesi at Indonesian archipelago. This essay explores the special, autonomous status for five different gender identities within the Bugis community – *makkunrai* (feminine womyn), *oroane* (masculine men), *calalai* (masculine womyn), *calabai* (feminine men) and *bissu* (androgynous shamans). Bugis multi-gender system demonstrates a possibility of gender pluralism and diversity that established it's own gender agency that outlasted many different historical, religious and political settings and continuous to hold on to it in a today's context that is dominated by tradition and heteronormativity.

Рад је примљен 31. октобра 2013, исправљен 12. децембра 2013. и прихваћен за објављивање 20. децембра 2013. године.