

Maša Žirnovskaja¹
Univerzitet u Beogradu, Fakultet političkih nauka

UDK
316.662-055.2(571)"1920/1930"
305-055.2

EMACIPACIJA ŽENA ISTOČNIH REPUBLIKA SOVJETSKOG SAVEZA (1920–1930)

APSTRAKT U radu se analizira kampanja „Hudžum” (1920–1930) kao paradigmatican primer sovjetske „emancipacije” žena u južnim i jugoistočnim delovima sovjetske Centralne Azije, shvaćene istovremeno kao modernizatorski projekat i kao forma unutrašnjeg kolonijalizma. Polazeći od postkolonijalne feminističke kritike i metodološkog okvira interseksionalnosti, rad pokazuje da se rodna potčinjenost muslimanki ne može izdvojiti iz složenih odnosa etničke hijerarhije, religije, klase i kulturne dominacije. Analizom primarnih izvora (partijskih odluka, zakonskih akata, propagandnih tekstova i memoara), kao i relevantne sekundarne literature, razotkrivaju se ambivalencije sovjetske politike: s jedne strane, formalno proširenje prava i stvaranje ženskih institucija (Ženotdel, klubovi, opismenjavanje), a s druge strane, nasilno „oslobađanje” tela (skidanje parandže) kao instrument sovjeticizacije, destabilizacije lokalnih normi i slabljenja panislamskih identitetskih struktura. Poseban analitički fokus stavljen je na Mazelov koncept „surogatnog proletarijata”, kojim se objašnjava zašto su žene Istoka postale politička poluga u uslovima odsustva industrijskog proletarijata. Centralno istraživačko pitanje glasi šta je za žene sovjetske Centralne Azije značila sloboda i kolika je bila njena cena.

Ključne reči: Hudžum, sovjetska Centralna Azija, Ženotdel, unutrašnji kolonijalizam, postkolonijalni feminizam, interseksionalnost, sovjeticizacija, politika tela, parandža/veo, surogatni proletarijat

UVOD

U ovom radu se analizira nasilna emancipacija žena regija južne i jugoistočne Centralne Azije u Sovjetskom Savezu, preko kampanje „Hudžum”. Ključni teorijski okvir predstavlja postkolonijalna feministička teorija, jer ona nudi pojmove i kategorije preko kojih je moguće adekvatno razumevanje višestruke potčinjenosti žena u kolonijalnim i postkolonijalnim kontekstima. Njena osnovna pretpostavka je da se rodna potčinjenost

1 E-mail: mashensky@gmail.com



nikada ne može posmatrati odvojeno od rasnih, etničkih, klasnih i kulturnih odnosa moći. Autorke poput Čandre Talpade Mohanti (Chandra Talpade Mohanty) i Gajatri Spivak (Gayatri Chakravorty Spivak) pokazale su da zapadni feminizam neretko univerzalizuje iskustva belih žena srednje klase i da „govori u ime” drugih, pretvarajući žene globalnog Juga u objekte spasa (Spivak 1988; Mohanty 2003). Ova feministička kritika oslanja se na nekoliko ključnih elemenata. Prvi je Saidov (Edward Said) koncept orijentalizma, po kojem je „Orijent konstrukt Zapada, njegova fantazmatska refleksija sopstvenih vrednosti, u kome se Istok prikazuje kao iracionalan, nazadan, ženski, pasivan – za razliku od racionalnog, muškog, aktivnog Zapada” (Said 2008, 19). Drugi predstavlja Fanonova (Frantz Fanon) analiza kolonizovanog subjekta, u kojoj kolonizovani subjekt nije samo politički potlačen, već i psihološki fragmentiran, odnosno „kolonijalizam ne samo da zauzima zemlju, već nastanjuje i duh” (Fanon 2015, 91). Treći element u postkolonijalnoj feminističkoj kritici predstavlja Mbembeovu analizu „femenologije crnca” (Mbembe 2022, 46) kao univerzalni modus operandi svojevrstne dvostruke kolonizacije subjekta, kako spolja tako i unutar njegovog identitetskog horizonta. U delu „Politike neprijateljstva”, on zaključuje da kolonijalni diskurs funkcioniše tako da „mitologizuje nasilje, brišući njegove tragove, i učitava odgovornost za to nasilje upravo njegovim žrtvama.” Ove teorije su važne i u ovom radu jer omogućavaju dublje razumevanje politika tela, identiteta i moći u kontekstu sovjetske modernizacije južnih i jugoistočnih delova sovjetske Centralne Azije.

Upravo je kampanja „Hudžum” jasan primer nametnutog emancipatorskog diskursa i kolonijalne prakse. Iako je Sovjetski Savez rano usvojio vrlo napredne zakone o rodnoj ravnopravnosti za to doba, formalna emancipacija žena bila je deo šireg projekta političke homogenizacije, kulturne transformacije i sovjeticizacije muslimanskog stanovništva. U regionima koji su već imali dugu istoriju otpora ruskoj imperijalnoj vlasti, radikalno „oslobađanje” žena – uklanjanje vela, sekularno obrazovanje, uključivanje u radnu snagu je doživljeno istovremeno i kao obećanje modernosti i kao akt nasilne intervencije u lokalne norme, identitete i verske prakse. U takvim okolnostima žene su se našle u centru preseka više sila: patrijarhalnih lokalnih struktura, sovjetskog projekta kulturne modernizacije i kontinuiteta kolonijalne dominacije. Upravo zbog toga se kao metodološ-

ki okvir ovog rada koristi i teorija/metodologija interseksionalnosti, koja omogućava razumevanje načina na koje se rod, rasa, religija, jezik i klasa preklapaju u proizvodnji specifičnih oblika potčinjenosti i otpora (Collins and Bilge 2016).

Tekst se zasniva na analizi primarnih izvora (partijskih odluka, zakonskih akata, propagandnih tekstova i memoara), kao i relevantne sekundarne literature. Istraživačko pitanje na koje rad nastoji da odgovori glasi: šta je za žene sovjetske Centralne Azije značila sloboda i kolika je bila njena cena? Cilj je da se prikažu ambivalencije sovjetske politike emancipacije, razotkriju njeni kolonijalni slojevi i istaknu načini na koje su same žene, uprkos represiji, pritiscima i nasilju, nalazile prostor za delovanje, pregovaranje i redefinisane nametnutih uloga.

POLITIČKI I ISTORIJSKO-DRUŠTVENI KONTEKST

Kako bismo mogli da razumemo sovjetske politike emancipacije žena u Centralnoj Aziji, moramo da ih sagledamo kroz tri veoma važne teme: nasleđe ruskog imperijalizma, specifičnosti Sovjetskog Saveza i ekonomije regiona, i nastanak „ženskog pitanja” u ruskom i socijalističkom kontekstu.

Ruski imperijalizam se od 16. veka razvijao kao dugotrajan proces teritorijalne ekspanzije, političke dominacije i kulturne asimilacije. Do kraja 19. veka, Rusko carstvo protezalo se od Istočne Evrope do Tihog okeana, uključujući i velike delove Centralne Azije. Taj prostor postaje ključan u „Velikoj igri”² rivalstva sa Otomanskim carstvom, Persijom i Britanskom imperijom (LeDonne 1997). Kolonijalna ekspanzija predstavljena je kao misija „civilizovanja” navodno zaostalih naroda putem pravoslavlja i evropske kulture. U praksi je to značilo rusifikaciju: nametanje ruskog jezika, izgradnju crkava i manastira, naseljavanje ruskih kolonista i oslanjanje na lokalne elite kao posrednike vlasti. Istovreme-

2 Strateški posmatrano, Rusko carstvo želelo je, posebno u Centralnoj Aziji, da obezbedi svoje granice od napada Otomanske imperije, Persije, a potom i Britanske imperije. Taj region i odnosi u njemu su stoga, upravo zbog strateškog rivalstva vodećih svetskih sila, dobili naziv „Velika igra”. Sa ekonomskog stanovišta, Rusko carstvo je želelo da prisvoji teritorije Centralne Azije zarad eksploatacije prirodnih resursa, uspostavljanja novih trgovačkih ruta i integrisanja osvojenih teritorija u svoju poljoprivrednu i industrijsku bazu.

no, islamske zajednice Centralne Azije razvijale su snažne oblike otpora, koji ni u jednom trenutku nisu doveli do njihovog ujedinjenja. Uprkos ustancima i pobunama, regioni su bili potčinjeni i uključeni u ekonomski sistem carstva kao periferni, resursima bogati, ali politički i kulturno podređeni (Pierce 1960, 12). Ruska dominacija stvarala je duboke ekonomske i društvene nejednakosti, produbljivala tenzije između „centra” i „periferije” i doprinela rađanju nacionalnih pokreta u Centralnoj Aziji. Istovremeno, u okviru imperijalnog diskursa postojale su i interpretacije koje kolonijalni projekat predstavljaju kao „civilizacijski napredak” za lokalno stanovništvo (ibid., 203–264; Lieven 1995). Upravo će taj ambivalentni spoj „progresivnih” reformi i nasilne asimilacije obeležiti i kasnije sovjetske pokušaje modernizacije i „oslobodilačkih” politika prema ženama u regionu, uključujući i kampanju „Hudžum”.

Nakon pada carstva, Oktobarske revolucije i građanskog rata, 1922. godine formiran je SSSR kao federacija formalno ravnopravnih republika, sa centrom moći u Moskvi i u rukama Komunističke partije. Ideološki temelj predstavljala je doktrina marksizma–lenjinizma: ukidanje klasnih razlika, planska ekonomija, ateizam i izgradnja socijalističkog društva. Centralna Azija obuhvatala je prostranu teritoriju, sa značajnim energetskim i poljoprivrednim resursima. U sovjetskom ekonomskom sistemu region je bio kao sirovinaska baza: pamuk, nafta, ugalj, rude, stočarstvo i žitarice integrirani su u centralno planirani privredni kompleks, čineći Sovjetski Savez gotovo samodovoljnim u proizvodnji ključnih sirovina (Pierce 1960, 304). Stanovništvo regiona činile su tri glavne grupe: turski narodi (Uzbeki, Kazasi, Kirgizi, Turkmeni), iranski Tadžici i slovensko stanovništvo (Rusi, Ukrajinci, Belorusi). Većina autohtonog stanovništva bila je muslimanska, sa pretežno sunitskim Turcima i šiitskim Tadžicima. Pre ruske i sovjetske intervencije, društva su bila organizovana na plemenskim i patrijarhalnim osnovama, sa razlikama između sedelačkih zajednica u oazama i nomadskih stočarskih grupa. Pravni poredak počivao je na kombinaciji šerijatskog prava i običajnih normi koje su sprovodili lokalni poglavari i verski autoriteti (Massel 1974, 6). Životi žena u takvom kontekstu oblikovani su dvostrukim okvirom: patrijarhalnim poretkom (ugovorni brakovi, kalim³, poligamija, snažno ograničavanje prisustva žena u javnom životu) i kolonijalnim režimom koji je

3 Kalim je izraz za miraz.

ove norme istovremeno demonizovao i instrumentalizovao. Dok je vojna kontrola regiona uspostavljena relativno brzo, pokušaji dubinske društvene transformacije pokazali su se daleko složenijim: plemenske strukture, verske institucije i hijerarhije zasnovane na tradiciji otežavale su implementaciju sovjetske ideologije u svakodnevni život (ibid., 22). Ta napetost između formalnog revolucionarnog programa i realnosti lokalnih poredaka postaće ključno središte kasnijih kampanja, uključujući i Hudžum.

Razvoj sovjetskog pristupa emancipaciji žena nemoguće je razumeti bez kraće rekonstrukcije „ženskog pitanja” u ruskom i evropskom kontekstu. U drugoj polovini 19. veka, nakon poraza u Krimskom ratu, u Ruskom carstvu dolazi do intenzivnog preispitivanja društvenog poretka, u kojem se po prvi put sistematski artikulišu zahtevi za promenom položaja žena: pristup obrazovanju, pravo na rad, redefinisanje porodičnih uloga. Hirurg i pedagog Nikolaj Pirogov (Николай Иванович Пирогов) kroz iskustvo organizovanja ženskih bolničarki tokom rata pokazuje da žene mogu aktivno delovati u javnoj sferi, ali i dalje zadržava paternalističku perspektivu „žrtve za naciju” (Stites 1990, 30). Prva ruska ekonomistkinja Marija Vernadska (Мария Николаевна Вернадская) povezuje obrazovanje sa ekonomskom nezavisnošću žena, naglašavajući da oslobođenje nije moguće bez izlaska iz uloge zavisne domaćice. Paralelno, ženski časopisi i specijalizovane publikacije, poput *Rassveta*, stvaraju prelazni medijski prostor u kojem se popularna „ženska” tematika prepliće sa modernim idejama o obrazovanju, radu i društvenom angažmanu, doprinoseći subjektivizaciji žena u javnoj sferi (ibid., 36). Radikalniji iskorak pravi pesnik i publicista M. L. Mihajlov (Михаил Ларионович Михайлов), koji sredinom 19. veka otvoreno kritikuje biološki i mizogine stavove evropskih mislilaca, dovodeći ih u vezu sa rasističkim opravdanjima ropstva. On insistira da je „inferiornost” žena posledica društvene isključenosti, a ne prirodne datosti, i postavlja obrazovanje kao ključni preduslov političke emancipacije. U njegovom radu već su prisutne ideje o ravnopravnom braku kao „društvenom ugovoru između jednakih” i neodvojivosti ženskog pitanja od šire borbe za društvenu promenu (ibid., 43).

Krajem 19. i početkom 20. veka, u okviru evropskog socijalističkog pokreta kristališu se tri temeljne teze koje će značajno oblikovati sovjetski pristup ženskom oslobođenju. Prva glasi da rad, javni život i politička

participacija predstavljaju nužne uslove emancipacije. Druga da buržoaski feminizam ne može dovesti do potpune jednakosti. I treća, da je potreban poseban politički rad među i sa ženama unutar radničkog pokreta. Klara Cetkin (Clara Zetkin), oslanjajući se na Bebelovu (August Bebel) knjigu *Žena i socijalizam*, oštro raskida sa idejom univerzalnog „ženskog sestrinstva” i insistira na primatu klasne borbe (ibid., 237). U ruskom kontekstu, Nadežda Krupskaja (Надежда Константиновна Крупская) u brošuri *Radnica (Работница)* primenjuje marksističku analizu na konkretne uslove života žena, ukazujući na dvostruku eksploataciju: kao radne snage i kao neplaćenih kućnih radnica. Emancipacija žena sagledava se kao sastavni deo kolektivne klasne borbe, a ne kao zaseban, „poseban” zahtev (ibid., 239). Na ovim teorijskim i političkim temeljima biće zasnovan sovjetski projekat emancipacije žena posle 1917. godine, koji će u Centralnoj Aziji poprimiti specifičan oblik koji je istovremeno oslobađajući i nasilno normativan, između modernizacije i kolonijalne kontrole, i kulminiraće u kampanji Hudžum.

EMANCIPATORSKE STRATEGIJE U SSSR

U određenom smislu, pobjeda boljševika bila je potpomognuta intenzivnom propagandom oslobođenja žena i transformacije porodice, pri čemu je iskustvo Prvog svetskog rata predstavljalo važnu predistoriju. Masovna mobilizacija muškaraca na front dovela je do naglog porasta ženskog učešća u industriji i poljoprivredi, dok su hiljade žena radile kao medicinske sestre, a u posebnim ženskim jedinicama. Ova prinudna promena uloga doprinela je kolektivnom „samoosvešćivanju” i vidljivosti ženskog rada i sposobnosti, što je postalo relevantno u političkoj dinamici 1917. godine (Engel 2004, 129–131; Denisova 2010, 5–64).

U revolucionarnom previranju, mobilizacija žena dobija i institucionalne posledice. Petrogradske demonstracije u proleće 1917. godine, u kojima učestvuju desetine hiljada žena, doprinele su pritisku na privremenu vladu, nakon čega su usledile odluke o političkim i radnim pravima žena. Nakon Oktobra, boljševici donose niz uredbi koje su u međunarodnom kontekstu tog vremena predstavljale izuzetno radikalni skup reformi: izjednačavanje prava na osnovno obrazovanje, zabrana noćnog

rada, otvaranje visokog obrazovanja ženama, princip jednake plate, sekularizacija i građanska registracija braka, izjednačavanje prava dece rođene u braku i van braka, i pojednostavljivanje razvoda i pravo žena da ga pokrenu. Iako su ove reforme kasnije često opstruirane ili preoblikovane (posebno u predratnom staljinističkom periodu), njihov simbolički i politički domet bio je presudan za definisanje sovjetske slike o sebi kao „najnaprednijem” projektu emancipacije (cf. Ruthchild 2010, 226–231). Međutim, emancipatorski univerzalizam sovjetske politike imao je i kolonijalno lice. Revolucionarni model je često zanemarivao duboke razlike među regionima bivšeg carstva, tretirajući ih kao „unutrašnje kolonije” u odnosu na evropski deo države. U Centralnoj Aziji, otpor prema ruskoj vlasti nije nestao sa promenom režima: sovjetske prakse represije (vojna sila, deportacije, kolektivizacija, političke čistke) neretko su doživljavane kao kontinuitet imperijalne dominacije (Талавер 2020, 14–19). Kopiranje obrazaca agitacije razvijenih u (zapadnoj) Rusiji pokazalo se nedovoljno efikasnim u sredinama u kojima su islam, plemenske strukture i lokalni običaji organizovali svakodnevni život (cf. Northrop 2007).

Kada je reč o ženskom pitanju, 1919. godine je jedna feministička komisija predvođena Inesom Armand (Inessa Armand) i Aleksandrom Kolontaj (Александра Михайловна Коллонтай) dobila zvanični status „Odeljenje za poslove koji se tiču žena” (*Отдел по Работе Среди Женщин*) – Ženotdel. Inesa Armand je bila bliska prijateljica V. I. Lenjina i njegove supruge Nadežde Krupskaje, i kao takva, bila je Lenjinov lični izbor da predvodi Ženotdel, pošto mu je bila potrebna osoba od apsolutnog poverenja. Osnivanje Ženotdela predstavljalo je neku vrstu kompromisa za samog Lenjina, jer bez obzira na podršku koju je iskazivao prema ženama revolucionarkama, on nije smatrao da postoji stvarno opravdanje za posebnom ženskom organizacijom ove vrste. Zato je Ženotdel bio osnovan kao nezavisno telo pri Sekretarijatu Centralnog komiteta i Komunističke partije Sovjetskog Saveza. Ipak, u korespondenciji s Klarom Cetkin, upravo povodom Ženotdela pisao je da uprkos tome što pripadnici oba pola jesu članovi iste partije, sa istim pravima i dužnostima,

„ne možemo zatvarati oči pred činjenicama. Partija mora imati svoje organe – radne grupe, komisije, komitete, sekcije ... sa posebnom svrhom buđenja ši-

rokih ženskih masa koje treba povezati s njom i držati ih pod njenim uticajem. Moramo imati svoje posebne grupe da rade među ženama, posebne vidove agitacije i posebne organizacije. To nije buržoaski feminizam; to je praktična potreba revolucije” (Lapidus 1975, 94).

Kada je iste godine Inesa Armand umrla od kolere, na čelo organizacije postavljena je Aleksandra Kolontaj, revolucionarka i prva ministarka u vladi SSSR (cf. Noonan and Nechemias 2001, 128).

Ženotdel je funkcionisao kao „prava mašinerija boljševičkog pokreta”, sa centralnom kancelarijom u Moskvi iz koje se upravljalo svim ostalim odeljenjima širom Sovjetskog Saveza. Moskovski centar je diktirao propagandne, agitacione i mobilizacione strategije koje su lokalni ogranci potom sprovodili u delo. Propagandni materijali su uglavnom bili časopisi i brošure, masovno distribuirani kako bi prenosili „teoriju, vesti i uputstva relativno malom broju pismenih žena” (Stites 1990, 335). Ta vrsta propagande nije mogla da ima uspeha, i to posebno kod žena Istoka, koje su u značajnoj većini bile nepismene, i za koje se smatralo da nemaju „nikakvu drugu svrhu osim da pružaju zadovoljstvo, služe, budu domaćice i rađaju decu” (Alimova 1988, 148). Takođe, Ženotdel kao organizacija nije mogao sam da se bavi problematikom žena u jugoistočnim i istočnim oblastima. Njegove članice morale su da sarađuju sa znatnim brojem institucija kao što su bili ministarstvo zdravlja, prosvete i poljoprivrede, i sindikati komunističkih omladinskih organizacija i zadruga. Godine 1926, Centralni izvršni komitet je osnovao posebnu komisiju za unapređenje rada i svakodnevnog života žena, uključivši u ovu delatnost predstavnike nekoliko ministarstava kako bi što bolje koordinisali rad sa ženama na istoku ili ženama koje su bile nacionalne manjine, kroz delovanje lokalnih samouprava koje su se bavile ženskim pitanjem. Na čelo većine samouprava su bili postavljeni muškarci koji su po ukazu partije na sebe preuzimali određene zadatke, bez bilo kakve namere da ih zaista sprovode (Lapidus 1975, 95–97). Zabeleženo je i mnogo slučajeva muškaraca koji su napuštali partiju upravo zbog programa oslobađanja žena i emancipacije. Na jugoistoku komunističkog carstva bilo je uistinu rizično sprovoditi emancipaciju u praksi, budući da su prema radnicama Ženotdela na terenu muškarci ispoljavali agresiju koja je dovodila i do ubistava. Irina Alferova (Ирина Викторовна Алферова) u svom radu opisuje govor dele-

gatkinja na Sveruskoj konferenciji organizatora o radu među ženama 1920. godine, na kojoj je bilo reči o odnosu partijskih komiteta prema Ženotdelu:

„Na terenu moramo da prebrodimo veliku oluju, da mnogo psujemo, svađamo se, budemo drske. Drugovi na terenu se prema nama odnose sa prezirom. U tom pogledu urađeno je vrlo malo, a posle Sveruske konferencije, na kojoj su se čule pretnje o likvidaciji naših odeljenja, postalo je još teže raditi” (Алферова 2015, 196).

Prvih godina treće decenije prošlog veka, akcije koje su sprovodile aktivistkinje lokalnih Ženotdela u sklopu kampanje za skidanje parandže „Hudžum” imale su, između ostalog, za cilj i postepeno uključivanje žena u različite vrste ženskih klubova i skupova. To su bila bezbedna mesta gde su žene mogle da uče da čitaju i pišu, gde su se delila znanja i pružala im se podrška bez prisustva muškaraca. Upravo kroz takva organizovanja je trebalo da žene potencijalno postanu u što većoj meri inkorporirane u društveni sistem i da dobiju mogućnost da postanu deo korpusa proletarijata, osposobljavajući se za različite zanate. Baš zbog toga što su klubovi i organizacije bile isključivo ženske, nije se postavljalo pitanje bilo kakve vrste nepristojnosti, ali se takođe nije postavljalo ni pitanje parandže. Ali, ni takvo delovanje nije bilo sasvim bezbedno. Na samom početku rada Ženotdela na Istoku, mnogi muškarci reagovali su na takvu vrstu edukacije „nasilnim besom”: otac i braća jedne dvadesetogodišnjakinje isekli su je na komade i još uvek živu bacili u bunar jer nisu mogli da podnesu društvenu sramotu budući da je obukla kupaći kostim i u njemu se pojavila u javnosti, demonstrirajući time svoju slobodu (Stites 1990, 340).

Ipak, govoreći u celini, za većinu progresivnih uredbi koji su se ticale ženske ravnopravnosti zaslužan je bio Ženotdel. Glavni ciljevi ove organizacije su bili sveopšte poboljšanje položaja žena u Sovjetskom Savezu, borba za njihovo opismenjavanje, kao i upoznavanje i edukacija žena sa novim zakonima koje je donela Komunistička partija. Verovatno najveća pobjeda Ženotdela bila je liberalizacija prava na abortus 1920. godine. Po prvi put u istoriji žene su mogle da prekinu trudnoću na legalan način i u državnim bolnicama. Iako je uveden samo kao „privremena mera”, abortus je bio legalan u Sovjetskom Savezu sve do 1936. godine, kada je potpuno zabranjen

usled drastične depopulacije zemlje i Staljinove bojazni da će to na duži rok dovesti do opadanja sovjetske vojne moći (cf. Neary 1999).

KAMPANJA „HUDŽUM” (OD 1926. GODINE)

Stara istorijska zakonitost po kojoj se procesi iole dužeg trajanja ne mogu rešavati trenutnim akcijama,⁴ osim ukoliko one u sebi ne sadrže elemente nasilja, neretko je u prošlosti bila zanemarivana od strane velikih sila bez obzira na karakter njihovog političkog ustrojstva. Hegemonistički porivi koji su uvek dobijali svoje „teorijsko opravdanje” i bili zasnovani na „višim ciljevima” ili nastojanjima za uvođenjem „progresivnih mera” u sredine subordinirane po raznim osnovama, u praksi su, međutim, ne jednom imali ishode nepredvidive kreatorima takvih politika. Iskustva masovnih društvenih previranja poput Francuske revolucije, ili britanskog kolonijalnog poretka u Indiji, ostala su svedočanstva činjenice da su sukobi između želje za dominacijom i kultura nad kojima se želelo vladati, završavali ishodom koji nije imao svog apsolutnog pobednika ali je po pravilu imao brojne žrtve. Upravo u jednoj takvoj situaciji tokom dvadesetih godina našao se i Sovjetski Savez, u svakom smislu određen koliko boljševičkom ideologijom koja je podrazumevala i predrasudu o njenoj nepobedivosti, toliko i njenim dobrim ili nedovoljno ostvarenim praktičnim implikacijama. Srazmerno brzo postignuti uspesi u domenu ideološke implementacije u evropskom delu, stajali su u vidnom raskoraku sa odgovarajućim dometima na terenu južnih centralnoazijskih oblasti države, koje su po mnogo čemu u okvirima društveno-političkih okolnosti predstavljale svet za sebe. Lenjin je toga bio svestan: već novembra 1919. godine, na Drugom kongresu azijskih komunista otvoreno se zapitao „kako je moguće izgraditi socijalizam pod ’istočnim uslovima’,” shvatajući ozbiljnost problema sredine u kojoj ne postoji industrijska radnička klasa i gde su većinu stanovništva činili seljaci i nomadi, a tradicionalne i patrijarhalne vrednosti diktirale svakodnevni život, i „gde nije trebalo voditi borbu protiv kapitalizma već protiv ostataka srednjovekovnog ustrojstva” (Massell 1974, 42). Nešto kasnije, na samitu komunističkih pokreta Indije, Kine i Indokine, ponovio je svoju nedoumicu,

4 Za fenomen „dugog trajanja”, cf. Brodel 1992, 45–79.

nudeći, međutim, tipično stereotipan ali i srazmerno tolerantan odgovor. Dužnost komunista tog dela Azije bila je da formulišu i rešavaju svoje konkretne revolucionarne zadatke vodeći se zakonitostima posebnosti vlastitog društvenog ambijenta, pošto „ne postoji nijedna komunistička knjiga” u kojoj bi bilo moguće naći odgovore kako ideološki pravilno postupati spram tamošnjih specifičnosti (ibid., 42–43).

U praksi, ovakav stav vođe revolucije i njegovih najbližih saradnika značio je jednostavno uklanjanje problema iz vidokruga postojećih okolnosti, pa je tokom narednih godina ova ogromna teritorija ostala zadnje dvorište SSSR, praktično netaknuto plodovima poretka revolucije. Ipak, završetak građanskog rata koji je u znatnoj meri bio vođen upravo tu, proizveo je impuls koji je do 1924. godine rezultirao zvaničnim osnivanjem četiri nove sovjetske republike: Uzbekistana, Kazahstana, Turkmenistana i Kirgizije, dok je peta, Tadžikistan, formirana pet godina kasnije, odvajanjem dela teritorije Uzbeka. Njihove granice bile su iscrtane voljom birokratije, odnosno mimo bilo kakvih osvrtnja na njihovu pređašnju istoriju, ali su postepeno sve ubrzano dobile sopstvene komunističke organizacije i njihovu hijerarhiju, književne jezike i posebna pisma, dok su timovi sovjetskih etnografa sakupljali narodne priče i običaje kako bi svakoj od republika podarile posebnu istoriju i tradiciju kao staro-novo obeležje njihovih identiteta, iako su ta svojstva često bila skorašnja i bez ikakve osnovane veze sa stvarnim i značajnim okolnostima i razlikama koje su u ovim oblastima postojale u prošlosti. Upravo u tom poduhvatu, sovjetska vlast prvi put je i doslovno dodirnula odevni deo ženske garderobe koji će dovesti do „Hudžuma” i svih njegovih posledica – upoređivanjem načina pokrivanja glave „naučno” je ustanovljeno da uzbekistanke žene nose parandžu i čačvan koji im zaklanjaju celo lice, Turkmenistanke jašmak koji im slobodnim ostavlja oči, nos i bradu, dok Kazahstanke i Kirgižanke retko praktikuju običaj pokrivanja lica. Niko se nije osvrnuo nad činjenicom da je, uprkos tome što pojedine sure *Kur’ana* od davnina propisuju da žene na javnim mestima moraju nositi pokrivku preko lica kako ne bi bile izložene lascivnim pogledima muškaraca (Lobacheva 1997), uzbekistan-ska odora inicijalno poticala iz gradova južnog Turkmenistana, odnosno nije predstavljala deo bilo kakve autentične nošnje, i još važnije, bila je srazmerno novog datuma, praktična reakcija Turkmena da nakon ustanovljenja kolonijalne vlasti oko 1870. godine zaštite svoje žene od očiju ruskih vojnika. Uz

nezainteresovanost za istoriju, budući „sukob” sa parandžom proisticao je i iz znatno kompleksnijih razloga suštinskog nesnalaženja lokalnih boljševičkih aktivista sa stvarnim posebnostima ovih oblasti. Naime, u tradicionalnom i komplikovanom plemenskom ustrojstvu ogromne većine stanovništva koju je činilo krajnje siromašno stanovništvo okrenuto više ka skromnoj poljoprivredi u zabačenim selima, bilo je teško uopšte ustanoviti principe adekvatne za propagiranje načela klasne borbe. Mali broj nešto bogatijih veleposednika nije izazivao nikakvu reakciju seljaka pa ih nije bilo moguće proglasiti za klasne neprijatelje. Fabrike kao poligoni za partijsko delovanje bile su retkost, a dodatnu konfuziju predstavljala je činjenica da je u njima po pravilu radilo oko pola miliona novodošavših i ideološki osvešćenih Rusa i Ukrajinaca naseljenih u izolovanim „novim gradovima” i već posvećenih članstvu u Komunističkoj partiji, što je, međutim, činilo manje od 10% ukupnog stanovništva Uzbekistana. U ovakvom poretku, među lokalnim stanovništvom jednostavno nije bilo nikakvog interesovanja za upoznavanjem s pojmovima proleter-ske borbe i uvećanjem partijskog članstva (Northrop 2001, 126–128). Povrh svega, praktično celokupno stanovništvo bilo je muslimanske veroispovesti, ali su verske vođe shvatale da njihovo delovanje ne sme biti preterano javno, dok je istovremeno ortodokсни islam u Uzbekistanu sve više dolazio u sukob sa lokalnim pokretom Džadida, čije su članstvo činili ugledni i emancipovani građani koji su se zalagali za generalnu reformu verske prakse, dopuštajući ženama da razotkrivaju lice, opismenjuju se i obrazuju (Khalid 2015, 228). Ukratko, komunisti su u zatvorenom sistemu Uzbekistana delovali kao sasvim stran i u osnovi gotovo nepotreban element.

Nešto se moralo preduzeti po pitanju promocije partije. Iako nije sasvim jasno pod čijim je idejnim vođstvom bio osmišljen, planiran a pre svega odobren, nema sumnje da se za „Hudžum” moralo znati u Moskvi. Budući da je Aleksandra Artjukhina (Александра Васильевна Артюхина)⁵ „zabo-

5 Život i karijera Aleksandre Artjukhine (1889–1969) ilustruju transformaciju revolucionarne radnice u lojalni partijski kadar, čiji je politički uspon bio praćen postepenim odricanjem od ranoboljševičkih feminističkih i emancipatorskih pozicija u korist pragmatičnog prihvatanja staljinističke linije. Njeno delovanje na čelu Ženotdela pokazuje kako je „žensko pitanje” u Sovjetskom Savezu sve češće bilo podređivano klasnim i partijskim prioritetima, uz prećutkivanje represije i kontradikcija sopstvene prakse.

ravila” da se u memoarima posveti kampanji, o tome za sada postoje samo neodređeni podaci. Oni govore da je inicijativa došla od istaknutih članova Centralnoazijskog biroa KPSS sa sedištem u Taškentu, koji je bio nadređeni organ uzbekistanskoj partijskoj organizaciji. Tadašnji rukovodilac biroa bio je Isak Abramovič Zelenskij (Исаак Абрамович Зеленский) a jedna od najistaknutijih članica Serafima Ljubimova (Серафима Тимофеевна Любимова), zajedno sa saradnicama koje su, kako izgleda, listom bile slovenskog porekla, imajući nimalo afirmativan odnos prema lokalnoj ženskoj populaciji, što na poduhvat baca svetlo iz pomalo neočekivanog ugla (Massell 1974, 227–229).

Kampanja je dobila naziv „Hudžum” (Худжум), što bi u bukvalnom prevodu značilo „napad”, kako stoji u dokumentima, „na budave stare običaje” ženske društvene izopštenosti i nejednakosti (ibid., 229). U svrhu njenog sprovođenja Ženotdel je po nalogu Zelenskog formirao posebne timove svojih članica, koji je trebalo da pripreme neophodne preduslove za akciju na različitim delovima teritorije. Bilo je zamišljeno da poduhvat traje šest meseci, od marta do oktobra 1927. godine, kako bi njegovi rezultati predstavljali dostojan doprinos proslavi desetogodišnjice boljševičke revolucije. Kada su na Međunarodni dan žena, 8. marta, širom Uzbekistana organizovane prve velike demonstracije, počela je akcija kojom se želelo odgovoriti na pojavu koja je već mogla poneti epitet dugog trajanja. U tom sudaru dogodile su se mnoge sasvim neočekivane epizode, otkrivajući mnoga trvenja između radikalnog sprovođenja ideologije i kolektivne religiozne kulture.

„HUDŽUM” I SOVJETIZACIJA I: POČETAK I TOK KAMPANJE

Proces sovjetizacije kao formiranja i širenja novog političko-društveno-kulturnog poretka teorijski zasnovanog na antiimperijalizmu i antikolonijalizmu, besklasnom društvu, vlasti radnika i stalnom ekonomskom napretku, svakovrsnoj jednakosti, slobodi i zagarantovanim pravima u svim sferama života i rada, predstavljao je izuzetno kompleksan fenomen koji je u periodu od Oktobarske revolucije do Drugog svetskog rata prolazio kroz različite periode, suočavajući se sa mnogobrojnim praktičnim problemima koje je, od teritorije do teritorije trebalo rešavati na ogromnom prostoru Sovjetskog Saveza. Podrazumeva se da je pokušaj da se ovakav epohalni preokret uop-

šte uspostavi čak i u znatno manjim granicama, u praksi neminovno značio prilagođavanja i odstupanja od pojedinih proklamovanih načina delovanja, dok su neka druga načela od samog početka bila svesno ustanovljavana sa ograničenim rokom trajanja, u cilju što većeg i bržeg omasovljenja partije i što šire bezrezervne podrške velikoj agendi zadataka koje je revolucija sebi bila nametnula. Ostavljajući po strani druge vidove delovanja, zbog kojih je sa puno razloga zemlja vlasti proletarijata često nazivana „Sovjetskim carstvom”, pitanje ženske emancipacije ne samo da je još od prvih odredaba o njihovom opismenjavanju, obrazovanju, radnom vremenu, platama, braku i političkom angažovanju, bilo u fokusu sovjetske vlasti, već je ona, upoređeno s vremenom carstva, na tom polju nesumnjivo ostvarila i realne uspehe.⁶ Međutim, nimalo analogno „novom sovjetskom čoveku”, koji je bio zamišljen i od strane zvanične tadašnje psihologije projektovan kao anacionalan, samosvestan, nesebičan, obrazovan, zdrav, uzorno telesno razvijen i nada sve aktivan u propagiranju komunističkih uverenja, pozicija „nove sovjetske žene” i teorijski i praktično varirala je u zavisnosti kako od prostih predrasuda o muškoj superiornosti, tako i od širih zaokreta u društvu: odredbe o ženskom radu pod rizičnim okolnostima, dužini smene i povlasticama u trudnoći ili nakon porođaja, donete nakon usvajanja programa „nove ekonomske politike” 1921. godine, u svakodnevicu su, uprkos proklamacijama o jednakosti, proizvele osetno pomanjkanje radnih mesta za žene (Engel 1983, 153). I pre Staljinovog dolaska na čelo države, u praksi nedovoljno rešen odnos između ženskih obaveza na poslu i u kući, nakon njegovog preuzimanja vlasti još se više zaoštario, kako je ranije rečeno, njegovom suštinskom nezainteresovanošću za ove probleme i intenzivnim insistiranjem na značaju žene ne samo kao radnice već i kao majke i supruge, što je praktično ukidalo svaku mogućnost njihovog profesionalnog napredovanja.

Ali iako je, posmatrano kao celina, sovjetsko društvo u raskoraku između svojih deklarativnih htenja i stvarnosti neuporedivo više bilo okrenuto ispraznostima birokratske forme no sadržaju suštine, iako je poredak zasnovan na dometima novog sovjetskog čoveka postojao samo u mašti verhuške koja je poglavito odbijala da se zagleda u životnu realnost, Ženotdel je uspevao da deluje sa većim osećajem za individualnost i nijansu čak i na teritori-

6 Videti u prethodnom delu teksta.

jama koje su, poput južno-centralnoazijskih republika, živele po zahtevima sopstvenih kanona. Posebno u prvim godinama po osnivanju, njegove su aktivistkinje pristupale radu u muslimanskim zajednicama na promišljen i postepen način. Umesto nametanja promena silom, primenjivan je pažljiv i pedagoški pristup, koji je podrazumevao obilazak domova, lične razgovore sa ženama, osnivanje ženskih klubova, radionica i zadruga u kojima su žene mogle da se opismenjuju, obrazuju i usavršavaju u zanatima poput šivenja. Ovi prostori bili su organizovani tako da su isključivali prisustvo muškaraca, čime su bili poštovani lokalna tradicija i stari način života u tim zajednicama. U ranim fazama ovakvih prosvetiteljskih i emancipatorskih akcija, „niko nije postavljao pitanje skidanja parandže i otkrivanja žena” (Alimova 1988, 148). Naime, prioritet je bio u edukaciji. Time su odeljenja Ženotdela pokazivala senzibilitet za starosedalačku kuturu i spremnost da promene grade na stvarnim osnovama poverenja i razumevanja, a ne na konfrontaciji i prisili. Ovakav pristup svoje prve uspehe imao je u postepenom oslobađanju i uključivanju žena u obrazovanje i javni život. Istovremeno, međutim, iako se to nije moglo znati, pripremao ih je za učešće u „Hudžumu”.

U čemu je bila sadržana tako upadljiva posebnost i važnost *parandže*? Bio je to, ponegde i danas ostao, težak odevni predmet skrojen od pamuka, svile ili pliša. Oblačen je preko glave pokrivajući ženu do stopala, a prerez za oči imao je dodatnu mrežu čačvan, napravljenu od konjske dlake. Parandžu su morale da na javnim mestima nose sve žene muslimanske zajednice mlađe od uzrasta starica, budući da je ova obaveza, iako je put dolaska parandže u Uzbekistan prethodno opisan, bila smatrana simbolom poštovanja *Kur'ana* i šerijata. Same muslimanke opisivale su parandžu kao „pokretni zatvor” i nije teško zamisliti koliko je takva garderoba ženama bila neudobna i otežavala im najosnovnije funkcionisanje. Uz ovo, pokazalo se da je parandža sa *čačvanom* krajnje nehigijenska i čak ozbiljno opasna po zdravlje, budući da je nošenje tako guste i zatvorene odeće dovodilo do pojave bolesti poput glaukoma i tuberkuloze (Чернолуцкая 2023, 56). Međutim, neudobnost je svakako bila poslednji razlog pitanja parandže koje, sudeći po izvorima, 1926–1927. godine nije bilo novo. Naime, još početkom 1920. godine, na Kongresu naroda Istoka održanom u Bakuu, delegatkinja Haver Šabanova-Karaeva je naglasila da žene Istoka ne vode borbu za pravo da ne nose pokrivku preko lica na ulici:

„Za žene Istoka, koje imaju visoke moralne nazore, pitanje pokrivke je, moglo bi se reći, poslednje po važnosti. Ako su žene, koje čine polovinu svake zajednice, potčinjene muškarcima i nemaju ista prava kao i oni, očigledno je nemoguće da društvo napreduje; zaostalost istočnih sredina je nepobitan dokaz za to” (Northrop 2004, 80).

Tokom perioda do „Hudžuma”, parandžu ili neku drugu vrstu ženske pokrivke za lice, u neutralnom ili čak afirmativnom tonu u raznim javnim prilikama pominjale su i prominentne figure revolucije, poput generala Mihaila Frunzea koji je maja 1920. godine, na Prvom kongresu žena Turkestana, uz učešće mnogih uzbečkih i tadžičkih žena pod velom, izjavio kako „pod njihovim *parandžama* kuca časno srce”, jednako kao i lokalne komunističke prvakinje kakva je bila glavna govornica na skupu Sveuzbekistanskih članica Ženotdela, koja je avgusta 1925. konstatovala da skidanje vela nije u skladu sa boljševičkim vrednostima i da je „ekonomska i materijalna sigurnost žena fundamentalni put za rešavanje 'ženskog pitanja'” (ibid., 81), zbog čega bi boljševici, smatrala je, trebalo da se trenutno okrenu borbi protiv *džadidskog* delovanja i radu na potpunoj političkoj i ekonomskoj nezavisnosti žena. Posmatrana u celini, navedena i druga svedočanstva do manje od godine pred početak priprema za „Hudžum” ne samo da su odražavala uglavnom neodređen stav prema nošenju parandže, već su neretko iskazivala i jasnu svest muslimanskih žena da to nije osnovni problem u delovanju boljševika na ovom prostoru (ibid.).

Iako započete bez odgovarajućeg marksističkog udžbenika o kojem je govorio Lenjin, pripreme za „Hudžum”, superiorno osmišljene u komunikaciji visokih partijskih organa Moskve i Taškenta, na terenu su se već na prvom koraku pokazale kao uvod u poduhvat koji je nosio dozu neizvesnosti. Na papiru, bilo je predviđeno da svaka republika ima svoju emancipatorsku agendu. Tako je u Turkmenistanu i Kirgistanu težište trebalo da bude na iskorenjivanju običaja kupovine neveste, poligamije, maloletničkih brakova i nepismenosti, dok su akcije u Uzbekistanu i Azerbejdžanu predviđale ukidanje izopštenosti žena iz javnih delatnosti i masovno oslobađanje od parandže. U ovim republikama prva faza kampanje bila je presudna. Žene su bile toliko društveno izopštene da je njihova izolovanost već poprimila dimenziju „zarobljeničtva” – neformalnog, ali duboko ukorenjenog sistema

koji je potvrđivao njihovu podređenost. Posledice su bile dalekosežne: žene nisu učestvovala u političkom životu, niti su bile uključene u bilo kakav oblik društveno korisnog rada, što je za Sovjetski Savez predstavljalo ozbiljan ekonomski problem. Ipak, krajem 1926. godine, po sačuvanim dokumentima može se zaključiti da je verhuška uvidela da će ovako sveobuhvatna akcija na celokupnom prostoru za kratko vreme biti neizvodiva, pa je zvanično sve ostalo onako kako je bilo zacrtano, ali su pripreme u praksi svedene na borbu za pravo žena na razvod braka, i *na ukidanje parandže i to samo u Uzbekistanu*, koji je tako postao test za buduće etape delovanja (Massell 1974, 131). Prvi u akciji trebalo je da budu tamošnji komunisti sa svojim porodicama, kao živi primer temeljitog društvenog preobražaja uloge žene u svim vidovima života, koji bi se potom širio među sindikatima, radnicima i učiteljima. Ali ni na teritoriji republike predviđene za dejstvovanje, ništa nije išlo glatko. Centralnoazijski biro KPSS objavio je da će se „Hudžum” u potpunosti sprovoditi samo u tri uzbekistanske oblasti, Taškentu, Fergani i Samarkandu, i to isključivo u njihovim urbanim područjima, odnosno mestima u kojima je partija imala jači uticaj, jer su samo tamo postojali uslovi za njen uspeh. Povodom regiona Zerafšon, nesumnjivo na osnovu uvida u raspoloženje lokalnog stanovništva, zaključeno je da prvo treba da budu dovršene reforme vezane za zemljoposedičku reorganizaciju i vodosnabdevanje, da bi stanovništvo prihvatilo reforme, dok su u provincijama Surkondarja, Kaškadarja i Horezm lokalni partijski izaslanici bili samo konsultovani da daju svoju procenu kada bi kampanja mogla da bude sprovedena u delo. Uprkos uzdržanim izveštajima sa terena, partijski čelnici tražili su neodložnu i sveobuhvatnu akciju po cenu nasilnih metoda, prinudu umesto sporih, postepenih transformacija na kojima se godinama unatrag zasnivao rad Ženotdela. Verovalo se da će takvi potezi pre doneti vidne rezultate, one koji su mogli biti iskorišćeni u propagandne svrhe još jedne velike pobeđe socijalizma (Northrop 2004, 83).

Početakom 1927. godine sovjetska propagandna mašinerija usmerena na „Hudžum” nalazila se u punom zamahu. Mediji su bili preplavljeni pozivima na sveopšte otkrivanje ženskog lica, održan je poseban medicinski skup koji je potvrdio i proširio listu bolesti žena i dece neposredno uzrokovanih parandžom, lokalni umetnički ansambli upućeni su u gradove i provinciju

da tematskim delima posvećenim degradaciji žena u islamskom društvu, verskom fanatizmu i patrijarhalnoj despotiji podstiču budući otpor, a najveću popularnost imao je namenski snimljen film „Muslimanska žena”, u kojem su aktivistkinje Ženotdela opisivale svoja iskustva u prosvjećivanju lokalnih sredina. U samo predvečerje 8. marta 1927. godine po svim manjim mestima i gradovima članice KP Uzbekistana i drugih srodnih organizacija, kao i muški deo partijskog aparata sa suprugama, prisustvovali su posebnim skupovima na kojima je zvanično oglašen sutrašnji početak „Hudžuma”: žene su pozvane da već te večeri skinu svoje velove, a muškarci da svojim suprugama učine to isto, i time javno iskažu svoju lojalnost ideji i vrednostima partije (Massell 1974, 239–241).

Naredno jutro osvanulo je preplavljeno hiljadama muslimanki koje su se otkrivenog lica u povorkama kretale ulicama svih većih uzbekistanskih gradova u „naprednim” oblastima. Neke od njih su se kretale ka za tu priliku posebno projektovanim trgovima na kojima su se nalazile velike skulpture Lenjina, druge ka starim mestima javnog okupljanja u blizini poznatih islamskih svetišta. Žene su dočekivane muzikom vojnih i lokalnih orkestrara a potom i vatrenim govorima što domaćih, što za tu svečanost pridošlih čelnica partije iz svih azijskih oblasti SSSR. Vrhunac predstava bio je izlazak na binu nekolicine žena pod parandžom, njihovo skidanje s lica i dramatično bacanje u vatru, nakon čega su to isto, u svojevrstnom ritualu odricanja od verskih predrasuda, učinile i sve prisutne u publici. Prema svedočanstvima, hiljade žena po prvi put je tada videlo kako izgleda svet izvan njihovih domova. Trenutni uspeh borbe bio je neupitan: tog dana, prema izveštajima koji su poslani u Moskvu, izgorelo je oko 10.000 uzbekistanskih velova, u aprilu je broj porastao na oko 70.000, da bi u maju iznosio čak 100.000. Kolateralna korist za partiju je bila još veća: efekti akcije odjeknuli su širom centralnoazijskih prostora, a naročito u Kazahstanu i Kirgistanu, u kojima su žene masovno počele da se upisuju u sovjetske škole, zapošljavaju u preduzećima i učestvuju u političkim dešavanjima. Borba protiv prošlosti i zaostalosti delovala je kao dobijena i to na trijumfalan način (ibid., 243–245).

Međutim, navedene brojke bile su zvanične, one koje je Moskva želela da dobije, a stvarna situacija postepeno se menjala u suprotnom smeru, potvrđujući maksimu s početka ovog poglavlja da dugotrajni *proces*, u ovom slučaju viševekovno postojanje patrijarhalnog društva, žilavo i dugo opstaju

u konfrontaciji s trenutnim akcijama. Koliko god da je Uzbekistan zapravo bio samo administrativna celina, od ranije duboko podeljena verskim, regionalnim, etničkim, generacijskim, urbano-ruralnim i drugim demarkacijama, „Hudžum” je na istovetan način počeo da deluje protiv svojih kreatora, proizvedeći sve intenzivniji otpor u svim slojevima društva, ali ne protiv vlasti koliko protiv žena koje su u prvom trenutku hrabro prihvatile reforme i time se doslovno našle u poziciji između čekića sovjetske hegemonije prosperiteta i srpa kao tradicionalnog oruđa, ali i oružja. Kulturološki jaz pokazao se ubrzo posle 8. marta: mnoge žene smatrale su da je reč o jednodnevnoj priredbi, i nedugo potom vratile su se parandži, a neretko se to dešavalo i sa članovima porodica malobrojnih uzbekistanskih komunista iz redova muškaraca. S druge strane, podela je počela da se nazire i unutar samog ženskog korpusa: uz članice partije i emancipovane žene u gradovima, „Hudžum” je sve više bio prihvatán od ženske siročadi, siromašnih žena, udovica i prostitutki, odnosno žena s margine, koje su u novom odnosu snaga njime mogle samo da dobiju, što je uticalo da cela akcija u očima većine lokalnog stanovništva deluje kao anti-reklama. Konačno, rasep je postao vidan i u sloju muslimanskog sveštenstva: pojedini lokalni verski prvaci otvoreno su govorili da u *Kur'anu* zapravo ne postoje izričite odredbe o pokrivanju glave kod žena, dok su se drugi glasno pitali o razlozima koji tatarskim ili kirgizanskim ženama daju pravo da uopšte ne praktikuju nošenje vela. Konfuzija je bila potpuna. Difuzni „džepovi” autohtone podrške prosperitetu pokušavali su da prošire svoj uticaj, ali za to im je bila potrebna pomoć onih koji su pozvali u borbu. Ona je, međutim, izostala u značajnoj meri (Northrop 2001, 133–135).

Sovjetska inertnost u dugoročnoj zaštiti tekovina „Hudžuma” i njenih akterki brzo je dobila konkretan odgovor u pokušaju da se stvari vrate u okvire starog poretka. Veliki broj žena odlučio se za naizgled pasivan vid otpora: prestale su da izlaze u mahalu ili su to činile ponovo zaogrnutе parandžom, a obustavile su i bilo kakve dalje inicijative vlastite emancipacije ili kontakte sa prosovjetski orijentisanim sestrama. U gradovima, mnoge od njih počele su da selektivno poštuju tekovine borbe, samo onda kada im zbog toga ne bi pretila nikakva opasnost. Uz odbijanje ili neodlučnost, uredi Ženotdela svakodnevno su se suočavali sa dodatnim teškoćama: kao posledica „Hudžuma”, raspad poligamne porodice rezultirao je brojnim za-

htevima žena za razvodom braka pred sovjetskim sudovima, ili za savete kako, primera radi, legalno izaći iz već ugovorenog budućeg braka mlade devojke od osamnaest godina sa dečakom od dvanaest. Konačno, iznad svega stajala je činjenica Moskvi dojavljivana kanalima ОГПУа (*Объединенное Государственное Политическое Управление*), da nije nikakva tajna da se u Uzbekistanu emancipatorskim akcijama, a osobito ukidanju parandže protivni oko 95% stanovništva. Bio je to poražavajući podatak, zasnovan, međutim, na vrlo preciznim informacijama s terena: tokom novembra i decembra 1927. godine procenat žena koje su tada skinule veo bio je oko *deset puta manji* nego u prvih šest meseci posle 8. marta. Sledile su brojke: u Margilionu, od 3000 žena 2600 vraćeno je parandži, u velikom selu Pskent, od njih 1500 čak 1470. Ukupno, oko 60% Uzbekistanki odlučilo se za povratak tradiciji (Northrop 2004, 91; Northrop 2001, 140). Do 1928. godine „Hudžum” je kao svoj sekundarni efekat proizveo situaciju potpuno suprotnu željenoj – parandža je postala „modernija” nego što je bila ikada pre. Tome je doprinela i sve aktivnija verska kampanja: ortodoksni predvodnici islamske zajednice okupljali su muslimane na sastancima u džamijama ili „sigurnim kućama”, propovedajući da ukidanje parandže predstavlja predskazanje smaka sveta koji je okrenuo leđa Prorokovoj volji, pa je jedini spas u molitvi i vraćanju autoriteta muškarcu koji će kao neprikosnovena glava kuće narediti ženama povratak na stare običaje. Koja god da se tome na bilo koji način protivila, bila je izložena ozbiljnim opasnostima, koje su polagano klizile iz okvira kontrole javnog reda, preteći društvenom implozijom Uzbekistana, zemlje koja je postala nepomirljivo polarizovana na bezrezervne pobornike reformi i iste takve čuvare starog poretka. U tom pogledu gotovo da je očajnički bio čin dvadeset učiteljica iz Samarkanda koje su 1928. godine napisale peticiju kritike sovjetskoj vlasti, usled nedostatka zaštite i pomoći ženama koje su trajno skinule parandžu. Sam čin peticije pokazivao je njihovu hrabrost, koliko i veru u to da sovjetski sistem može da im pruži zaštitu, ili barem da čuje glasove onih koje su pokazale istinsku spremnost da se bore za svoja prava. Peticija je jasno ukazivala na to da postoje ogromne opasnosti sa kojima su se žene Istoka suočavale svaki dan, ali izbora više nije bilo. Jer, od vređanja, poistovećivanja sa prostitutkama, kamenovanja i svih drugih vidova nipodaštavanja, žena bez vela postala je redovna meta silovanja, a sve češće i ubistava. Tokom kampanje, hiljade ih je preživelo takve napade. *Isto toliko*

nije, bivajući ponekad i dodatno masakrirane čak i od najbližih srodnika, u ime javnog očuvanja časti porodice (Northrop 2004, 96; Massell 1974, 282). Među brojnim bezimenim žrtvama, ovakva sudbina nije mimoišla ni tada javno poznate žene: Tursunoj Saidazimovu (Турсуной Саидазимова), jednu od prvih glumica uzbekistanskog teatra koja je pred publikom pevala bez vela, maja 1928. godine u sedamnaestoj godini ubio je suprug, a nešto više od godinu kasnije isto se desilo još mlađoj pozorišnoj plesačici Nurhon Juldušhjužajevoj (Nurxon Yo‘ldoshxo‘jayeva), čiji su egzekutori bili otac i brat. Obe su posthumno proglašene heroinama emancipacije sovjetskih žena, dok su, s druge strane, njihove ubice postale lokalni mučenici koji su stradali za pravoverni islam (Massell 1974, 283).

Pojedina svedočanstva muškaraca možda najubedljivije svedoče o dubini ličnih transformacija, strahu, oportunističnosti, i svojevrsnoj krizi identiteta u kojoj je tih godina živio Uzbekistan, pri čemu je veoma važno to što je u oba slučaja reč o ljudima koji su deklarativno podržavali „Hudžum“ i njegove organizatore. Jedan džadidistički aktivista tako je izjavio da ne samo da nije protiv otkrivanja ženskog lica, već da ga stoprocentno podržava i praktikuje u svojoj kući, pa stoga „moja žena ne pokriva lice kada nam neko dođe u posetu. Ali ako ga pokriva kada izlazi na ulicu, to je samo zato što u mahali 35% stanovnika čine fanatici, pa se bojim da ne počnu da me doživljavaju kao zakletog neprijatelja” (ibid., 266). Još direktniji bio je Burhan Babajev, ugledni seljak i član partije još od 1918. godine, koji je svojoj ženi po cenu života zabranio da se viđa sa svojom sestrom nakon što je ova skinula parandžu. Kada su ga pitali ima li nameru da supruzi dopusti da skine pokrivku i pusti je na osmomartovske demonstracije, bez dileme je odgovorio:

„Neka me izbace iz partije, ali ja neću otkriti lice svoje žene i neću je pustiti da ide na demonstracije. Sada imam mnogo novca ... imam veliku baštu, kuću i četrdeset grla stoke, pa nemam više potrebe da budem član partije i mogu da živim bez toga. Neka me izbace iz partije, ali ja ženino lice neću otkriti” (Northrop 2004, 98).

Muškarci su brinuli o vlastitoj sigurnosti ili su ispod svog vela pripadnosti partiji krili ono što zaista misle o „Hudžumu”, pa su žene usled toga bile pretvorene u svojevrsni živi poligon iskazivanja mizoginije, i predmet

degradacije ili religioznog i svakog drugog konzervativizma, dok su komunisti sa strane ceo ovaj turbulentni proces gledali kao posledicu primerenu zaostaloj i neprosperitetnoj sredini, u najboljem slučaju delajući represijom. U septembru 1928. za ubistvo nepokrivene žene počelo je da se odgovara kao za teroristički čin sa smrtnom kaznom, budući da je otpor reformama počeo da podrazumeva eliminaciju svake članice Ženotdela, njene porodice ili bilo koga ko je imao i najmanju vezu sa kampanjom (ibid., 281). No sve učestaliji napadi na verska središta se jedne, ili na žene bez parandže i sledbenike promena s druge strane, naredne godine doveli su, usled bojazni od otvorenih masovnih sukoba, do faktičkog prekida kampanje (Khalid 1998, 356, 364–365).

„HUDŽUM” I SOVJETIZACIJA II: SOVJETSKA EMANCIPACIJA MUSLIMANKI U PANISLAMSKOJ PERSPEKTIVI I PARANDŽA KAO TABU

San Serafime Ljubimove da na praznik desetogodišnjice revolucije vidi Moskvu, ostvario se. Govoreći ispred centralnoazijskog Ženotdela na tamošnjem kongresu žena oktobra 1927. godine, šest meseci nakon početka i strelovitog uspeha „Hudžuma”, istakla je da je taj

„napad na stare načine života započeo odbacivanjem *parandže*. ... Ta odeća nije poput one koju svi mi nosimo, i menjamo je drugom. To je način odevanja vezan za stolicima stare religiozne propise i institucije... Odbaciti *parandžu* znači potpuno se odreći starih načina života. To znači sukob s muslimanskim verskim vođama, sa svim slojevima staromodnih ljudi u porodici i susedstvu. To znači stati nasuprot svemu što je staro” (Northrop 2004, 69).

Konstatujući da „Hudžum” stoji u direktnom sukobu s islamom, Ljubimova ne samo što je bila u pravu, već je tom opaskom dotakla samu suštinu onoga što je akcija u kojoj je učestvovala podrazumevala i pre i posle njenog boravka u prestonici. Jer „Hudžum” je u jednoj od svojih najvažnijih dimenzija predstavljao praktičnu reakciju partije u njenom višegodišnjem pret hodnom suočavanju sa dve činjenice: da su kampanje emancipacije žena, koje su ranije bile uspešno sprovedene u evropskim delovima države, do

tada postizale izuzetno ograničene ili gotovo nikakve rezultate na jugu i jugoistoku Centralne Azije, i da je ključni razlog za to bila snažna panislamistička ideologija, koja se posle Prvog svetskog rata učvrstila kao oblik otpora evropskom kolonijalizmu i instrument očuvanja islamskog identiteta unutar novoformiranih muslimanskih zajednica. U tom kontekstu, SSSR je panislamizam u dobroj meri s pravom doživljavao kao oblik nacionalističkog izraza, koji je dolazio u direktan sukob s njegovom vlastitom modernizatorskom i internacionalističkom ulogom. Sovjetske politike emancipacije bile su duboko utemeljene na ideji iskorenjivanja svih oblika nacionalizma, pa i onda kada je nacionalni identitet bio vezan za religijsko-kulturne i rodne prakse (ibid., 77).

U tom smislu, sovjetska vizija emancipacije žena nije bila samo društveni cilj, već i sredstvo za slabljenje tradicionalnih struktura koje su smatrane preprekama prodoru socijalizma. Unutar partije je postojao „strah da bi turska konkurencija pojačala nacionalističku propagandu u Centralnoj Aziji” (Massell 1974, 219). Jer upravo tih godina, počev od 1919. pa do 1923. godine, Turska je otpočela s razvojem koji je nosio u sebi epohalnu transformaciju ali i isti takav uspeh: najpre je ukinut viševjekovni imperijalni poredak a država je postala republika, da bi od 1923. godine pod vođstvom Mustafe Kemala Atatürka, prozapadno orijentisanog nacionaliste, uspešno započela sa sprovođenjem niza korenitih reformi, među kojima se nalazila i smena tradicionalne odežde evropskom garderobom, što je značilo i *ukidanje hidžaba*, a da pri svemu tome nisu bile ugrožene osnove turskog nacionalnog identiteta i samoprepoznavanja (Zürcher 2004, 73–80). Sovjetske vlasti su, nasuprot tome, smatrale da se ideološka emancipacija ne može postići bez potpunog anuliranja lokalnih verskih i kulturnih praksi, što je dovelo do napetosti u republikama gde je kolektivni identitet bio snažno povezan za islamom. Sličan problem postojao je i na granici sa Emiratom Avganistana, čija je vlast na čelu s progresivnim Amanulahom Kanom tokom dvadesetih godina 20. stoleća takođe sprovodila napredne rodne reforme (Crews 2015, 46). Zbog toga je u sovjetskim republikama koje su se graničile s Avganistanom, a to su sa izuzetkom Kazahstana bile sve one obuhvaćene programom „Hudžuma”, dodatno rastao otpor, jer su lokalne muslimanske zajednice posmatrale te promene kao nametnute spolja i opasne po njihov identitet. Za boljševike pak, isto to je predstavljalo opasnost po samo srce

nepobedivosti ideologije Sovjeta, jer kako bi njihovi „buržoaski protivnici” u tako važnoj stvari mogli da budu brži i progresivniji (Northrop 2004, 71)? Strah da će postepeno početi da gube dominaciju u centralnoazijskoj regiji, da će nacionalizam početi da nadvladava socijalističko ustrojstvo, ne bez povoda, tih godina bio je veliki. Upravo to je bio jedan od razloga zahteva Moskve za bržim i radikalnijim pristupom u rešavanju centralnoazijskih problema, i ta „težnja da se stvari veštački ubrzaju dala je ’Hudžumu’ karakter nasilne kampanje” (Alimova 1988, 148).

U temeljima ideologije boljševika je verovanje da je emancipacija žena vrlo važan element za socijalističku transformaciju, i da je borba sa patrijarhatom ključni deo za stvaranje novog socijalističkog društva, budući da je sam patrijarhat predstavljao osnovicu kapitalističkog i feudalnog društva. Neke teoretičarke i teoretičari zastupaju tezu da su žene sovjetske Centralne Azije zapravo bile ništa više do pioniri u sovjetskim emancipatorskim politikama, te da je njihovo oslobađanje zapravo bilo samo deo jedne mnogo veće i ozbiljnije strategije (cf. Edgar 2006). Sovjetski Savez je naime želeo da se prema Turskoj, Avganistanu i Iranu postavi kao superiornija i slobodnija država, država socijalističkog društva u kojoj nema mesta za nacionalizam, religiju i nejednakost. Dok su Turska, Avganistan i Iran sprovodili određene reforme modernizacije društva koje bi na neki način poboljšale položaj žena, Sovjetski Savez je želeo da izgleda kao daleko moćnija sila koja svojim radikalnim reformama pruža istinsko oslobađanje žena i radi na rešavanju „ženskog pitanja” (ibid., 270).

S druge strane stajao je problem unutrašnjih društvenih konfiguracija muslimanskih sredina južne i jugoistočne sovjetske Centralne Azije. Iako je Sovjetski Savez ideološki odbacivao kolonijalizam, kroz postkolonijalnu teoriju moguće je interpretirati sovjetske intervencije i programe kao oblik „unutrašnjeg kolonijalizma”. Sovjetski Savez je nasledio od Ruskog carstva otpor muslimana Centralne Azije, koji su ih smatrali „okupatorima”, i na taj otpor se vrlo lako nadovezala „široko rasprostranjena percepcija sovjetske vlasti kao suštinski tuđe” (ibid., 269). Za razliku od Ruskog carstva i od drugih kolonijalnih sila, Sovjetski Savez je nastojao, i putem „Hudžuma” i uspeo, da doslovno uđe u porodicu i mentalni sklop svakog njenog tamošnjeg pojedinca, kako bi tim antropološkim inženjeringom pokušao da „izbriše” šerijatske običaje i time presudno oslabi ukorenjenu versku praksu.

Muslimanske žene u južnim i jugoistočnim delovima sovjetske Centralne Azije bile su suočene sa višestrukim vidovima opresije u periodima kada su se programi sovjetizacije sprovodili na teritorijama Sovjetskog Saveza. U interesu države proletera bilo je jasno davanje do znanja da je njena ideologija najprogresivnija i najefikasnija u konstituisanju jednakosti za sve. U okviru sovjetizacije dolazilo je do sukoba sa narodima nevoljnim da se potčine ideologiji koja je radila na ukidanju njihove tradicije i poništavala njihov ustaljeni način života. Sovjetske vlasti su sistematski zanemarivale specifičnosti života žena u muslimanskim sredinama Centralne Azije, ignorišući činjenicu da te žene nisu bile homogena skupina, već da su se i one međusobno razlikovale u zavisnosti od etničke i društvene pripadnosti i lokalnih verskih uverenja. Ovi sukobi stvarali su još veći jaz između sovjetske vlasti i muslimanskih zajednica, i otpor prema nametanju novog identiteta.

U sukobu između Sovjetskog Saveza i muslimana južnih i jugoistočnih zemalja sovjetske Centralne Azije Adrijana Edgar (Adrienne Edgar) smatra da je upravo panislamski pokret bio ključan u organizaciji otpora emancipatorskim politikama (Edgar 2006), dok s druge strane studija Šošane Keler (Shoshana Keller) opširno obrazlaže mehanizme sovjetskih hegemonističkih nastojanja na ovom području (Keller 2001). Programi sovjetizacije su naglašavali da su svi običaji i tradicije muslimanskih zajednica „nazadni” i „zaostali”, čime su postizali potpuno suprotan efekat. Edgar je opisala situaciju u kojoj je jedan ruski posetilac ovih teritorija položaj žena video kao izuzetno potčinjen, jer su žene praktično smatrane robinjama s obzirom na to da su njihovi muževi imali potpunu kontrolu nad njihovim životima. Na vrlo sličan način su „britanski i francuski misionari i kolonijalni zvaničnici opisivali muslimanke kao ‘sahranjene iza vela’” (Edgar 2006, 256). Međutim, kako je i sama autorka konstatovala, razlika između dominacije Francuske i Britanije na Bliskom Istoku i u Severnoj Africi, i Sovjetskog Saveza u Centralnoj Aziji bila je očigledna. Jer ovi prvi, iako su između ostalog, koristili i ugroženost ženskih prava kao izgovor za nametanje vlasti, kritikujući lokalne običaje braka i porodice, u stvarnom životu nisu ništa preduzimali da promene te običaje. Iako su u oblasti krivičnog i privrednog prava uveli evropske zakone, privatno i porodično pravo bili su u nadležnosti islamskih sudova, jer je preovladavalo mišljenje da se muslimanska društva previše razlikuju, da nisu spremna za promene i da im stoga ne treba nametati tekovi-

ne zapadnih institucija i vrednosti koje bi poboljšale položaj žena u društvu. Drugim rečima, ideja ženskih prava se koristila kao jedno od opravdanja za kolonizaciju, ali u stvarnosti i političkom delovanju kolonizatora nisu postojale ozbiljne niti iskrene ideje o osmišljavanju politika emancipacije i osnaživanja žena, koje su zahtevale posvećenost, trud i novac.

Razmišljajući iz perspektive postkolonijalne teorije ispostavlja se kao jasno da politiku Sovjetskog Saveza u domenu ženske emancipacije nije svrshodno posmatrati prema istim merilima kao politike zapadnoevropskih kolonijalnih sila, jer sovjetski projekat nije bio vezan za prekomorske dominione zasnovane na rasnoj hijerarhiji i eksploataciji u korist metropole, već je predstavljao autoritarnu modernizaciju unutar jedinstvene države. Ipak, sovjetski model može se sagledati kroz strategiju modernizacije i kulturne transformacije, koju su sprovodile i susedne muslimanske države poput Turske, Avganistana i Irana, gde je oslobađanje žena često imalo paternalistički i represivan karakter i služilo širem državnom cilju stvaranja sekularnog i „modernog” društva. U Turskoj su tokom dvadesetih godina veka radikalne Ataturkove reforme bile sprovedene do te mere da je rodna ravnopravnost u pravnom smislu iza sebe imala „novi zakonik iz 1926. godine, zasnovan na švajcarskom pravu”, kojim je ukinuta poligamija, ženama omogućeno pravo da traže razvod a proširena su i njihova prava kada je reč o starateljstvu nad decom (ibid., 262).

Žene su takođe dobile pravo glasa i mogućnost da se kandiduju za javne funkcije, dok je obrazovanje postalo obavezno za sve. Iako sam Ataturk nije zvanično zabranjivao nošenje vela, burke ili parandže, podsticao je njihovo skidanje kao proces sekularizacije. U Iranu je Reza Šah sprovodio reforme slične onima u Turskoj, posebno u oblasti obrazovanja i participacije žena u javnom životu, smatrajući da je njihova izolacija uzrok političkog i ekonomski slabog položaja zemlje. Kao i zapadni kolonijalisti, ni Iran nije uveo novine u pravnom sistemu, koji je ostao zasnovan na šerijatu, tako da nije bilo značajnih promena u pravima žena Irana kada je reč o razvodu, poligamiji i dečijim brakovima. Reza Šah je 1936. godine sproveo zabranu nošenja vela, što je izazvalo otpor konzervativnih slojeva društva. U Avganistanu je Amanulah tokom dvadesetih godina ne bez uspeha radio na reformama poput otvaranja škola za devojčice, zabrane dečijih brakova i ograničavanja poligamije. Po ugledu na Ataturka podsticao je skidanje vela, ali su njegovi

pokušaji da unapredi avganistansko društvo rezultirali pobunom ultraislamista i njegovom abdikacijom 1927. godine, no dve godine kasnije novi kralj nastavio je, doduše uz velike napore, prozapadnim kursem (ibid., 263).

Zajedničko za Sovjetski Savez, Tursku, Avganistan i Iran bile su u osnovi slične emancipatorske inicijative koje su dolazile iz centra autoritarne države. Ono što ih je posebno povezivalo bila je činjenica da su sve te reforme, kada je reč o položaju žene u društvu, „imale za cilj promovisanje državnih ciljeva – jačanje nacije ili izgradnju socijalizma – a ne unapređenje individualnih prava **žena**” (ibid.). Iako su predstavljane kao emancipatorske, ove strategije imale su izrazito paternalistički karakter: žene su u njima često posmatrane kao instrument modernizacije i transformacije društva, a ne kao samostalni politički subjekti sa sopstvenim interesima i glasom. Ovakve vrste modernizacije, nametnute od strane države, u većini slučajeva nisu značile veću slobodu za žene ili istinsko poboljšanje njihovog položaja, već su mnogo pre ilustrovale karakteristične reflekse moderne države koja je težila centralizaciji moći. Nezavisna politička feministička delovanja su bila potiskivana, a autonomne feminističke organizacije ukinute ili zamenjene državnim. Neke feministkinje su ipak podržavale takve promene kao korak ka bar nekim pravima za žene „jer je postojala čitava istorija muške nacionalističke i demokratske elite koja je podrazumevala zanemarivanja ženskih pitanja” (ibid., 264).

Nakon Prvog svetskog rata i raspada Osmanskog carstva – koje je više od pet vekova bilo simbol političkog jedinstva muslimanskog sveta – došlo je do duboke transformacije islamskog identiteta. Imperija koja je ujedinjivala različite muslimanske narode pod idejom *hilafeta* (kalifata), doživela je slom, a njene nekadašnje teritorije bile su podeljene između zapadnoevropskih kolonijalnih sila. Novi poredak sveta – oličen u nastanku islamskih sekularnih nacionalnih država pod patronatom Zapada (Irak, Sirija, Palestina, Liban, Transjordanija) – među mnogim muslimanima poiman je ne kao korak ka slobodi, već kao nova forma potčinjavanja. Upravo u tom političkom i identitetskom vakuumu jačao je panislamizam – pokret koji je promovisao jedinstvo svih muslimana bez obzira na nacionalne granice, kao odgovor na kolonijalnu fragmentaciju i kulturni imperijalizam. Panislamizam se više nije fokusirao samo na obnovu *hilafeta* i kao religijskog simbola, već je postao široko mobilizacijsko sredstvo za očuvanje religio-

znog identiteta, autonomije i kolektivne samosvesti naroda pod stranom dominacijom. Posebnu ulogu u ovom procesu imala je kulturna dimenzija panislamizma. Emancipatorske politike koje su evropske sile pokušavale da sprovedu u muslimanskim društvima – naročito one koje su se odnosile na žene – doživljavane su kao deo šire strategije kulturne asimilacije i poništavanja lokalnih običaja. Umesto da bude dočekana kao oslobađanje, emancipacija je bila viđena kao nametanje tuđe kulture, pretnja vlastitim vrednostima i načinu života. Stoga su „neki autohtoni muslimani u Sovjetskom Savezu protumačili napad na običaje kao pokušaj da im se oduzme njihov nacionalni identitet” (ibid., 268). Ako se na Sovjetski Savez pogleda iz ugla nastavljača politike carstva sa izmenjenim i „unapređenim” ideološkim prefiksom, to nije bila bezrazložna bojazan.

Slični osećaji postojali su i van sovjetskog prostora – u Iranu, Turskoj i arapskom svetu. Nametnuta modernizacija, često oblikovana kroz sekularne reforme i „osnaživanje” žena, zapravo je bila oblik kontrole kako nad muškim autoritetom, tako i nad tradicionalnim institucijama. Panislamski lideri su, koristeći infrastrukturu džamija, verskih škola i tradicionalnih molitvenih okupljanja, uspeli da mobilišu veliki broj ljudi, pozivajući se na očuvanje vere, časti, porodice. Žene u tom procesu nisu bile pasivne: mnoge su prihvatile svoju ulogu u panislamskom pokretu, ne samo kao čuvarke tradicije, već i kao politički subjekti koji su odbacivali paternalističke i kolonijalne modele „oslobođenja”. Za neke žene, panislamizam je predstavljao *alternativnu modernizaciju*, utemeljenu na religijskim vrednostima, ali osnaženu njihovim aktivnim učešćem. Zato panislamizam nakon Prvog svetskog rata treba tumačiti kao kompleksan fenomen koji u sebi objedinjuje otpor evropskom kolonijalizmu, reafirmaciju islamskog identiteta i kritiku autoritarnih, sekularnih i paternalističkih emancipatorskih politika koje su dolazile s vrha državne piramide. U tom kontekstu, panislamizam je bio i kolektivna odbrana i ideološki kontra-narativ, ali i forma političke artikulacije mnogih muslimana, uključujući i žene, koje su sve češće uspevale da čuju i prepoznaju vlastiti glas u okvirima versko-društvenog diskursa.

Kada se sve što je rečeno uzme u obzir, tadašnje žene Istoka moraju se posmatrati kroz intersekciju različitih vrsta opresije. S jedne strane nalazila se politika Sovjetskog Saveza koja je, oslonjena na „novog sovjetskog čoveka”, težila stvaranju „homogenizovanog, modernog sovjetskog društva” (ibid.)

i osobenog ideološkog programa koji je bio u direktnom sukobu sa tradicijom, patrijarhalnim i verskim vrednostima *drugog*. Programi sovjetizacije kao što je bio „Hudžum”, prisilno uključivanje žena u javni život i obrazovni sistem, i agresivno promovisanje sekularnih vrednosti, korišćeni su kao relativno efikasna sredstva podrivanja islamskog identiteta. S druge strane, muslimanske zajednice su u ime očuvanja tradicionalnih i verskih vrednosti odražavale patrijarhalne strukture, koje su pak ograničavale i sputavale slobodu i nezavisnost žena. No idući tom linijom razmišljanja, na njenom se kraju nalazi jedno od ključnih kulturno-antropoloških pitanja u funkciji feminističkog promišljanja celokupne teme, kojim se dodatno pojašnjavaju priroda, tok i suština akcije „Hudžuma”, njenog ishoda i fenomena parandže. Naime, budući da je parandža tako intenzivno postala predmet s kojim se identifikovao ubedljivo preovlađujući deo uzbekistanskog društva, čiji se identitet zapravo njome manifestovao – ženski ili muški? Stekavši nesumnjiva svojstva *znaka* i *simbola*, u Bodrijarovom tumačenju tih termina,⁷ parandža je od svog fizičkog obličja do svoje funkcije, iz odeće prerasla u svojevrsni *tabuisani objekat*, markirajući po definiciji zabranjeno, nepromenljivo i nedodirljivo središte mentalnog prostora muslimanske populacije u kojoj je muški rod oduvek imao svakovrsnu dominaciju. Odatle je, s jedne strane, Haver Šabanova-Karaeva iskazala praktično indiferentan stav prema parandži, *ne zato što je na nju bila naviknuta nego stoga što joj je ona već bila „našla”* *autentično, demistifikovano mesto unutar lične opredeljenosti za novi sistem*, ali su upravo odatle i muškarci bili ti koji su, žrtvujući svoje žene, simulirali vernost bilo progresivnim idejama, bilo bazičnim obeležjima islamske religije, poput simpatizera džadidizma ili starog seoskog komuniste. Oblačena preko ženskih, parandža je zapravo predstavljala zalag sigurnosti muških glava, što je za Staljinovu eru sve skupa bilo isuviše komplikovano da bi se iko time bavio. Ali ove uporedne i vrlo kompleksne dinamike svojstva i odnosa prema parandži, jasno svedoče da su se žene Istoka našle u svojevrsnom prostoru „sudara” koliko između dve ideologije, toliko i između dva umnogome nepomirljiva obrasca kulture, bivajući korišćene kao ne mnogo više od svojevrsnog „instrumentarijuma” u dubokim i glomaznim

7 Cf. Bodrijar 1979. Tekst se ne odnosi na konkretnu situaciju ali daje širok teorijski uvid u smisao znakova odnosno simbola u okviru društava obeleženih različitim pojavama represije.

kolektivnim unutrašnjim previranjima na teritoriji izrazito odbojnoj prema bilo kakvoj vrsti promena. Stoga su mnoge od njih svoju iznenadnu, nametnutu, ponekad i ne do kraja željenu i/ili prihvaćenu slobodu, platile životom.

EPILOG: ŽENE ISTOKA SA SOVJETSKOG STANOVIŠTA – SUROGATNI PROLETARIJAT

Koncept „surogatnog proleterijata” uveo je Gregori Mazel (Gregory J. Massell) u studiji iz čijeg se obimnog sadržaja stiče veoma precizna slika o tome kako je Sovjetski Savez nastojao da sprovede radikalne i istovremeno dugoročne revolucionarne promene na teritorijama južne i jugoistočne sovjetske Centralne Azije, te da koristeći tamošnje žene kao svojevrsnu zamenu za „pravi” radnički proleterijat, definiše njihovu društvenu ulogu po kanonima nove ideologije (Massell 1974). To nije bio jednostavan problem, budući da je u svom izvornom vidu, marksistička teorija bila oslonjena na radničku klasu kao glavnu pokretačku snagu revolucije, društvenu grupaciju koja proizvodi višak vrednosti, ali nema vlasništvo nad sredstvima proizvodnje. Zbog toga je bila primorana da svoju radnu snagu prodaje kapitalistima. U svom izvornom značenju, marksistička teorija ključnu ulogu u društvenom preobražaju videla je u klasnoj borbi između buržoazije i proleterijata, naglašavajući nezamenjivi potencijal radničke klase u procesu promene buržoaskog društvenog poretka.

Imajući u vidu specifičnu društvenu i političku klimu u sovjetskoj Centralnoj Aziji, Lenjin je u već pomenutom navodu sa kongresa azijskih komunističara 1919. godine definisao problem stratifikacije proleterijata tamo gde on u svom izvornom i prepoznatljivom vidu zapravo nije postojao, ali je i njemu bilo jasno da rešenje zahteva specifičan raspored društvenih aktera. Koristeći položaj muslimanskih žena na teritorijama južne i jugoistočne sovjetske Centralne Azije, i u nemogućnosti da preko noći pronađu ili stvore autohtoni tamošnji proleterijat, Sovjeti su u ženama istoka, kao jednoj od najmarginalizovanih grupa, prepoznali ljudski potencijal neophodan za kontinuitet revolucionarnih promena (Northrop 2007). Pri tome, aksiomi ideologije nalagali su neupitanost uverenja da će oslobađanje žena iz stega tradicije biti dočekano sa oduševljenjem, a to oduševljenje trebalo je da bude rezultat njihove *prethodno definisane i opšterazvijene svesti* da se unu-

tar društva nalaze „na najnižoj lestvici”, da su „najpotlačenije od potlačenih”, i „najporobljenije od porobljenih” (Massell 1974, 93). No velika razlika između postojanja „pravog” i ideje surogatnog proleterijata sastojala se u tome što je u marksističkom smislu najpotlačenija klasa, ona koja je bila na dnu društvene lestvice, bila radnička klasa koju su pre svih činili muškarci, dok se njeno političko delovanje zbivalo u sferi javnog života, u industriji i proizvodnji. Surogatni proleterijat su, međutim, činile isključivo žene, čija je oblast kolektivnog delovanja prvenstveno bila koncentrisana u domenu privatnog života. Stoga se i inače, ključni deo strategije restrukturiranja društva u revolucionarno, sastojao u napadu na tradicionalnu porodicu koju su boljševici prepoznavali kao nukleus konzervativnih vrednosti koje su blokirale socijalistički razvitak. Razgradnja kanona porodice trebalo je da donese i promene u društvu, pa su žene stoga bile viđene kao savršeno „sredstvo” za ubrzavanje društvenih promena. Strategija emancipacije je prvenstveno trebalo da bude njihovo aktivno uključivanje u društveni, ekonomski i politički život, kako bi žene postale svesne svojih novih mogućnosti i same poželete da prekinu tradicionalnu izolaciju unutar porodičnih domova. Posebni ženski klubovi i udruženja su im pružili priliku da se po prvi put slobodno okupljaju, stvaraju društvene veze i steknu širu svest o svetu oko sebe. Kako bi sam koncept surogatnog proleterijata bio ostvariv, žene su morale same sebe da prepoznaju kao revolucionarni subjekt, ujedinjene kroz zajedničku svest o eksploataciji, i podstaknute u pobuni protiv okova patrijarhalne, verske i plemenske dominacije. Međutim, važno je razumeti da je za komunističku partiju „žensko pitanje” na Istoku bilo *sredstvo* a ne cilj, instrument kojim se primarno težilo transformaciji muslimanskih zajednica u socijalističke, kroz razaranje tradicionalnih struktura moći i društvene kontrole. U tom kontekstu naglašeno je da su „moralni, humanitarni i uopšteno romantični aspekti” (ibid., 141), odnosno ideali oslobađanja žena radi njihove lične autonomije, dostojanstva i jednakosti, bili svesno potiskivani u drugi plan. Definišući ih kao „romantične”, Mazel nije mislio na bilo kakvu sentimentalnost, već na emancipatorske impulse koji imaju intrinzičnu, etičku vrednost oslobađanja, nezavisno od partijskih ciljeva. Ti impulsi su morali ustupiti mesto hladno pragmatičnim razlozima, jer je žensko oslobađanje bilo tretirano kao politička i ideološka poluga sistema, a ne kao moralna ili feministička obaveza.

Preko interseksionalnosti kao feminističkog teorijskog pristupa koji ispituje preklapanje, presecanje i međusobno održavanje i pojačavanje različitih vidova eksploatacije (preko osa roda, klase, rase, religije i kolonijalizma), moguće je sagledati složenost višestruke potčinjenosti i višestrukih identiteta žena istoka. Najpre, kao žene u patrijarhalnom društvu nisu imale ni najosnovnija prava i slobode, bile su u doslovnom smislu *vlasništvo* oca, brata, muža ili bilo kog muškarca sa kojim su imale rodbinske veze. Unutar poretka društva, njihov položaj je zavisio od položaja oca ili muža, ali je većina bila iz ruralnih i nižih društvenih slojeva, bez pristupa obrazovanju ili zdravstvenoj zaštiti. Kao muslimanke, trpele su dvostruki pritisak: od strane sovjetskih vlasti, kojima je religija uopšte bila pojava koja je predstavljala prepreku progresu i modernizaciji, ali i pritisak koji je proisticao iz verskih običaja poput nošenja parandže, rodne segregacije i neravnopravnosti i poligamije. Konačno, kroz kolonijalni narativ bila im je nametnuta stigma svakovrsne „zaostalosti” i „nazadnjaštva”, da ih je potrebno „civilizovati” i „osloboditi”, što je bilo u direktnom sukobu sa njihovim rodnim i verskim identitetom.

Daglas Nortrop (Douglas T. Northrop) predočava još jednu važnu perspektivu. Naime, sukob oko ženskog pokrivanja nije bio samo pitanje pola jer

„rod, u tom smislu, nije biološki, već istorijski proizvod: on je društveni identitet koji oblikuje ljudske odnose, sveobuhvatni i međusobno povezani sklop osobina i kvaliteta koji se zatim naturalizuju, čineći se kao da su fiksirani i ukorenjeni u telu” (Northrop 2004, 25).

Skidanje parandže s jedne strane jeste predstavljalo borbu protiv ustaljenih rodnih uloga, ali to nije bila samo rodna transgresija, već je sam čin značio nacionalnu i političku pretnju. Žena koja bi obukla pantalone, imala kratku kosu, koja bi čitala knjige ili obavljala neku javnu funkciju, preuzimala bi muške osobine odnosno „kvalitete”, i time predstavljala direktnu opasnost ustaljenom društvenom poretku. Ma koja delatnost u kojoj bi se žene pojavljivale u javnoj sferi bila bi „ne samo u direktnoj konkurenciji sa muškarcima, već bi (žene) imale priliku da budu superiorne: da sude, komanduju i vladaju muškarcima” (Massell 1974, 197). Sukob oko otkrivanja lica nije

dakle bio samo pitanje roda, već i pitanje moći. Kontrola nad izgledom i ponašanjem žene predstavljala je deo mnogo šire ideološke borbe za dominaciju i održavanje određenog društvenog poretka.

Gledano i sa strane verskog identiteta u islamskoj tradiciji, džamije su prvenstveno bile namenjene muškarcima. Žene su u džamijama bile odvojene, i od njih se nije očekivalo da prisustvuju verskim obredima koliko muškarci. Njihova uloga u verskom životu je bila takođe ograničena upravo zbog toga što su žene. Osim u vrlo retkim izuzecima, one „nisu mogle da dosegnu status svetice niti da steknu poštovanje u verskoj sferi” (ibid., 107). Takođe, zbog menstruacije, trudnoće i porođaja posmatrane su kao „nečiste”, što ih je dodatno isključivalo iz obaveznih verskih praksi kao što su molitve, post i ritualno pranje. Nije teško zaključiti da nije postojalo ni jedno mesto gde žena nije bila inferiorna u odnosu na muškarce, ili mesto gde se zaista osećala bezbedno.

No ništa od toga ni u vreme „Hudžuma” a ni kasnije nije doticalo moskovsku monolitnu ideološku tvrđavu. Cilj komunističke partije bio je jedan i jasan: stvaranje osnove za dalje širenje socijalizma putem podrivanja tradicionalnih i patrijarhalnih struktura moći, kroz svojevrsnu mobilizaciju žena Istoka. Strategije tog poduhvata su bile različite, ali je kampanja skidanja parandže u tom stratumu istorije SSSRa nesumnjivo bila najradikalnija i najkontroverznija.

LITERATURA

- Alimova, Dilarom A. 1988. „A Historan’s Vision of „Khudjum”.” *Central Asian Survey* 17 (1): 147–155. doi: 10.1080/02634939808401028
- Алфёрова, Ирина Викторовна. 2015. „Большевистская женская печать. К истории становления (1914–1920-е гг.)” У *Историк, документ, цензура источниковедческие и историографические аспекты изучения истории отечественной и зарубежной периодики: Сборник статей к 60-летию со дня рождения доктора исторических наук Валерия Фёдоровича Блохина*, 194–204. Санкт-Петербург: Кафедра источниковедения истории России, Институт истории, Санкт-Петербургский государственный университет, Кафедра отечественной истории, Брянский государственный университет.

- Bodrijar, Žan. 1979. „Sumrak znakova.” *Kultura* 47: 85–105.
- Brodel, Fernan. 1992. *Spisi o istoriji*. Beograd: Srpska književna zadruga.
- Collins, Patricia Hill, and Sirma Bilge. 2016. *Intersectionality*. Cambridge, UK and Malden, MA: Polity Press.
- Crews, Robert D. 2015. *Afghan Modern. The History of Global Nation*. Cambridge, MA and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Чернолуцкая, А.С. 2023. „Сопrotивление движению Худжум в Средней Азии в конце 20-го – начале 30-х гг. XX в.” Педагогическое образование на Алтае 1: 54–59.
- Denisova, Liubov N. 2010. *Rural Women in the Soviet Union and Post-Soviet Russia*. Edited and translated by I. Mukhina. Abingdon: Routledge.
- Edgar, Adrienne. 2006. „Bolshevism, Patriarchy, and the Nation: The Soviet “Emancipation” of Muslim Women in Pan-Islamic Perspective.” *Slavic Review* 65 (2): 252–272. doi: 10.2307/4148592
- Engel, Barbara A. 1983. *Mothers and Daughters: Women of the Intelligentsia in Nineteenth-Century Russia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fanon, Franc. 2015. *Crna koža, bele maske*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Keller, Shoshana. 2001. *To Moscow, Not Mecca. The Soviet Campaign Against Islam in Central Asia, 1917–1941*. Westport CT: Praeger.
- Khalid, Adeeb. 1998. *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkley: University of California Press.
- Lapidus, Gail W. 1975. „Political Mobilization, Participation, and Leadership: Women in Soviet Politics.” *Comparative Politics* 8 (1): 90–118. doi: 10.2307/421454
- LeDonne, John P. 1997. *The Russian Empire and the World, 1700–1917. The Geopolitics of Expansion and Containment*. Oxford: Oxford University Press.
- Lieven, Dominic. 1995. „The Russian Empire and the Soviet Union as Imperial Polities.” *Journal of Contemporary History* 30 (4): 607–636. doi: 10.1177/002200949503000403
- Lobacheva, Nina Petrovna. 1997. „On the History of Paranja.” *Anthropology and Archeology of Euroasia* 36 (2): 63–90. doi: 10.2753/AAE1061-1959360263

- Massell, Gregory J. 1974. *The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919–1929*. Princeton: Princeton University Press.
- Mbembe, Ašil. 2022. *Politike neprijateljstva*. Beograd: Karpos.
- Mohanty, Chandra Taipade. 2003. *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham NC: Duke University Press.
- Neary, Rebecca B. „Mothering Socialist Society: The Wife-Activists’ Movement and the Soviet Culture of Daily Life, 1934–1941.” *The Russian Review* 58 (3): 396–412. doi:10.1111/0036-0341.00081
- Noonan, Norma Corigliano, and Carol Nechemias. 2001. *Encyclopedia of Russian Women’s Movements*. Westport: Greenwood Press.
- Northrop, Douglas T. 2001. „Hujum: Unveiling Campaigns and Local Responses in Uzbekistan, 1927.” In *Provincial Landscapes. Local Dimension of Soviet Power, 1917–1953*, edited by Donald J. Raleigh, 126–146. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Northrop, Douglas T. 2004. *Veiled Empire: Gender and Power in Stalinist Central Asia*. New York: Cornell University Press.
- Northrop, Douglas T. 2007. „The Limits of Liberation: Gender, Revolution, and the Veil in Everyday Life in Soviet Uzbekistan.” In *Everyday Life in Central Asia: Past and Present*, edited by Jeff Sahadeo and Russell Zanca, 89–102. Bloomington: Indiana University Press.
- Pierce, Richard A. 1960. *Russian Central Asia. 1867–1917. A Study in Colonial Rule*. Berkley and Los Angeles: University of California Press.
- Ruthchild, Rochelle G. 2010. *Equality and Revolution. Women’s Rights in the Russian Empire, 1905–1917*. Pittsburgh PA: University of Pittsburgh Press.
- Said, Edvard. 2008. *Orijentalizam*. Beograd: XX vek.no
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. „Can the Subaltern Speak?” In *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by Cary Nelson and Lawrence Grossberg, 271–313. Basingstoke: Macmillan.
- Stites, Richard. 1990. *The Women’s Liberation Movement In Russia: Feminism, Nihilism, and Bolshevism, 1860–1930*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Талавер, Саша. 2020. „Зачем нам локальные феминистские истории?” У *Феминистский самиздат. 40 лет спустя*, ред. Оксана Васякина,

Димитрий Козлов, Саша Талавер, 14–19. Москва: Издательская
инициатива common place.

Zürcher, Erich J. 2004. *Turkey. A Modern History*. London-New York: I.B.
Tauris.

Priljeno/Received: 26.11.2025.

Izmenjeno/Changed: 25.12.2025.

Prihvaćeno/Accepted: 30.12.2025.

Women's Emancipation in the Eastern Republics of the Soviet Union (1920–1930)

Maša ŽIRNOVSKAJA

University of Belgrade, Faculty of Political Science

Summary: This article analyzes the *Hujum* campaign (1920–1930) as a paradigmatic example of Soviet women's "emancipation" in the southern and southeastern regions of Soviet Central Asia, understood simultaneously as a modernizing project and as a form of internal colonialism. Drawing on postcolonial feminist critique and the methodological framework of intersectionality, the article demonstrates that the gender subordination of Muslim women cannot be separated from complex relations of ethnic hierarchy, religion, class, and cultural domination. Through an analysis of primary sources (party resolutions, legal acts, propaganda texts, and memoirs), as well as relevant secondary literature, the ambivalences of Soviet policy are revealed: on the one hand, the formal expansion of rights and the creation of women's institutions (Zhenotdel, clubs, literacy campaigns), and on the other, the violent "liberation" of women's bodies (the removal of the veil) as an instrument of Sovietization, the destabilization of local norms, and the weakening of pan-Islamic identity structures. Particular analytical attention is devoted to the concept of the "surrogate proletariat" introduced by Massell, which explains why women of the East became a political lever in the absence of an indigenous industrial proletariat. The central research question posed is: "What did freedom mean for women in Soviet Central Asia, and what was its cost?"

Keywords: Hujum, Soviet Central Asia, Zhenotdel, internal colonialism, postcolonial feminism, intersectionality, Sovietization, politics of the body, paranja/veil, surrogate proletariat

ORCID:

Maša Žirnovskaja <https://orcid.org/0009-0005-9586-2264>