

КОНСТРУИСАЊЕ ДРУГОСТИ КАО МИЗАНТРОПИЧАН ПОСТУПАК: ПРИМЕР ТЕЛЕВИЗИЈСКЕ СЕРИЈЕ „МЕТАЛНА ЗВЕЗДА”²

Апстракт: Другост представља рефлексивну категорију у поступцима аскрипције и дескрипције идентитета. Културни идентитети конструишу се често не у смислу онога што смо по себи и за себе, већ као оно што нисмо, дакле кроз когнитивно, емотивно и на крају стварно супротстављање нечему. То важи посебно за етничке идентитете, али је присутно и у многим другим случајевима конструкције идентитета, од локалних до навијачких. У основи таквог поступка јесте успостављање неке ми-групе као референтне основе у односу на коју се врши одругојачавање. Оно што важи за бројчано мале такве групе, важи и за оне које су бројчано велике: њима се установљава систем вредности који је кохезивни чинилац постојања дате групе и који омогућава њеним припадницима да се одреде било у односу на остатак света уопште, било у односу на неку другу сличну групу или више њих. Конфликтност према другима појављује се као битна одлика таквог система вредности. Доведено до крајности, испољавање конфликтности може да се сматра као основни елемент мизантропичности конструисања ми-групе, пошто функционише на принципу свесног лишавања њених чланова емпатије кроз дехуманизацију другог, што и чини окосницу поступка одругојачења. Пример на основу којег ће то бити размотрено јесте конструисање нуклеарне породице као ми-групе у британско-канадској телевизијској серији „Метална звезда”. Сврха таквог поступка у покултурно конструисаним наративима јесте дискурзивно преиспитивање хуманистичке парадигме као моралног оријентира у свакодневном животу у ситуацијама у којима постоји несклад између културног норматива и праксе.

Кључне речи: другост, антропологија, ми-група, нуклеарна породица, емпатија, мизантропија, културни идентитет, морал.

1 bzikic@f.bg.ac.rs

2 Резултат рада на пројекту МПНТР РС 177018.

Увод

Концептуално посматрано, антропологија се развила као наука о другости и другима, у суштини, иако се сам појам другости својим пореклом у друштвеним и хуманистичким наукама везује за неке друге дисциплине³. Другост се сматра кључним појмом за разумевање различитих облика друштвене и културне стварности, од конструисања етничких идентитета, преко такве сегментације друштва која се одражава на начине живота припадника различитих друштвених група, до уочавања постојања различитих облика културне мисли, па самим тим и социокултурног организовања у различитим деловима света (упор. нпр. Жикић 2011, Shapiro 2012). Као што претходна реченица потенцира, *различитост* је појам који је кључно повезан са појмом другости и управо вредносни садржај тог (првог) појма одређује треба ли неку конструкцију другог и другости посматрати као мизантропичну или не.

Иако се о појму мизантропичности може расправљати из више перспектива, овде ћу поћи од његовог најширег одређења, које га види као наношење патње људима посредством друштвено и културно институционализованих механизма (Žikić 2016)⁴. На самом крају спектра значења истовремено штуре и генерализујуће формулације „наношења патње људима” налази се њихово физичко повређивање или уништавање, а културни когнитивни механизам који омогућава да се дође до тога – мада му то не мора бити увек исход, односно често и није – јесте поступак де-хуманизације другог. Дати поступак својствен је таквим конструкцијама културних идентитета које полазе од конфликтности као основне ситуације постојања и међусобних одоса припадника ми-групе и других (в. нпр. De Nardi 2015). Као што је речено малопре, последица тог поступка не мора да буде деловање у физичком свету које дословно доводи до нес-танка других, али и онда када не долази до таквих последица (а, нарочито онда када долази), потребно је свесно лишити припаднике ми-групе емпатије да би се други могли лишити атрибута људскости, макар у симболичком смислу.

Различитост – у односу на себе, то јест у односу на конструисани идентитет који се представља ми-групом – појављује се тада као опасност схваћена у концептуалном смислу; формула би гласила, отприлике, „други су они који се разликују од нас, оно што је различито од наших својстава опасно је по нас (и по та својства, која нас и чине нама), одакле нам други

3 О чему ће бити реч касније у тексту.

4 Треба имати у виду да за разлику од друштвеног институционализовања, које се обавља кроз формализоване установе, културно институционализовање одвија се кроз различите, мање формалне или сасвим неформалне облике нормативизације или покушаја нормативизације свакодневног живота, попут обичаја, морала, правила јавног понашања итд, а што може да укључује религијске вредности, као и оговарање, в. Žikić 2015.

представљају претњу”. Узевши у обзир савремену западну цивилизацију која нормативно гледа на различитост и трпељив однос према њој као на своја битна својства, тако нешто води показивању апсурдности инсистирања на различитости као позитивно схваћеној културној вредности у случајевима у којима се изградња сопствене идентификацијске ознаке врши кроз конфликт са другима, што је тема која је предмет овог текста, заправо⁵. Шире посматрано, представљање различитости као претње сопству сасвим је супротно хуманистичким идеалима, односно моралним начелима различитих етичких система уграђених у светске културе и данашњу цивилизацију у целини, од античке Грчке и хиндуизма, преко конфучијанства, до хришћанства (упор. Bgazhnokov 2011).

Посматрање различитости као претње сопственом идентитету и „ослобађање” себе од емпатије да би се могло обрачунати са онима који се сврставају изван ми-групе није својство само великих група установљених на основу придавања кључног значаја дељењу одређене врсте културног идентитета, попут етничког или религијског. Као што показује пример на којем ће то бити разматрано у овом тексту, на тако нешто наилазимо и у случају најмање по величини ми-групе, нуклеарне породице. Сматрам, штавише, и поред тога што обим и сврха овог текста онемогућавају изношење тога у смислу хипотезе, да се нуклеарна породица, онако како је представљено њено установљаване као ми-групе у серији „Метална звезда”, може узети, по принципу хомологних струкутра, као својеврсни прототип мизантропичног конструисања другости установљаванем ми-групе на било којем нивоу, што и представља разлог због којег сам се определио за њено узмање као експланаторног модела предмета разматрања у овом тексту.

- 5 Такво стање може се сматрати мизантропичним и зато што је лицемерно, пошто културно перпетуирање дате теме из перспективе позитивног гледања на њу подржава свођење доживљавања себе на другост у смислу изједначавања самоодређења са борбом против наводне опасности сопственом постојању. Кад кажем позитивно гледање, мислим на чињеницу да се конзументи културних производа често поистовећују са мотивима, циљевима и поступцима оних ликова из чије перспективе прате радњу новеле, романа, филма, телевизијске серије и томе слично, одакле барем развијају разумевање за дате мотиве, циљеве и поступке чак и онда када су ти поступци у приличном несаслагасју са одређеним културним (пре свега моралним) нормама, ако их већ и не одобравају под утицајем ефекта наречене наративне перспективе. Таква ситуација упоредива је са битним елементом механизма одругојачења из стварног света: група која врши одругојачавање припадника неке друге групе монополизује начин њиховог представљања, односно социокултурног форматирања, чиме практично постварује на тај начин конструисане друге, одузимајући им могућност учествовања у њиховом јавном представљању, пошто је то представљање увек испуњено неким контекстуализованим културним вредностима, в. Regis 2007, 1–2. Различитост као културна вредност подржава се, иначе, од стране продуцената различитих покултурних производа, попут телевизијских серија, рецимо сценаристичким техникама које имају за циљ поништавање граница између себе (гледаоца) и других (ликова чију различитост треба приказати наративно позитивно, односно чију перспективу треба приближити гледаоцима), што (као нуспроизвод) доводи и до „позитивног гледања” на оне идеје или поступке ликова на које се у свакодневном животу не би гледало а одобравањем, в. Costa 2019.

Породица Ворт

Оно што видим као суштински мизантропично у свему томе, заправо, јесте легитимизација, односно оправдавање датог поступка одругојачавања: онда када се приказује као крајња мера, чије предузимање је наводно неопходно у сврху заштите или опстанка сопствене групе, представља се као нешто што се може сматрати прихватљивим и поред тога што излази изван постојећих етичких и моралних норми. Баш као што се оружани сукоб са другом државом или нацијом сматра и представља као оправдано (ако не и праведно) кршење оних културних узуса за које тврдимо да нас чине људима – а људи су у свакој култури по дефиницији они који завређују да буду сматрани моралним бићима (в. нпр. Laidlaw 2002, Goodale 2013), на исти начин се у производима популарне културе представља и породица: дозвољено и морално оправдано јесте учинити све што је неопходно да би се она заштитила, што на одређени начин одговара перспективи по којој оно што желимо може да постане препрека нашем развоју – као што то бива са мирним животом породице Ворт у градићу Литл Биг Бер, а који представља идеал културног норматива о уређеном породичном животу у (институционално) уређеном свету – те што, самим тим, мора бити одбачено, превазиђено или уништено да би се развој остварио, односно у случају Вортових: живот сам по себи одржао (упор. Berlant 2011, 1–3)..

Серија „Метална звезда“⁶ одвија се у наизглед идиличном градићу у канадском делу Стеновитих планина, недалеко од Калгарија⁷, у који се досељава породица Ворт коју чине Џим, бивши припадник лондонске полиције који је дуго радио на тајном задатку у енглеском подземљу, његова супруга Анђела, кћи Ана, тинејџерка, и петогодишњи син Питер. Џим је бивши алкохоличар који долази у град да преузме место шефа полиције, супруга се бави кућевним пословима и децом, кћи уобичајеним тинејџерским темама школе, уклапања у нову средину и томе слично, а син је миљеник породице. Испод површине, међутим, град муче последице економске рецесије и његови грађани одлучују да пристану да уступе земљиште за изградњу индустријског постројења великој нафтној компа-

6 Серију је произвела британска продукцијска кућа „Кудос“, оригинално је емитована 2017 (прва сезона) и 2019. година (друга сезона) на телевизијској мрежи „Скај Атлантик“ (део медијске и телекомуникацијске компаније „Скај“), а овдашњим гледаоцима доступна је путем ХБО канала (укључујући и *On-demand* као и *GO* услуге, посредством којих се могла пратити пре емитовања у редовном програму). Планирана је трећа сезона, која и требало да буде снимљена током 2020, емитована 2021. године, в. <https://www.kudos.co.uk/>, <https://www.sky.com/watch/title/series/2aaa81bb-facc-44cb-87b4-819b386a65f0>, <https://www.imdb.com/title/tt4607112/>, [https://en.wikipedia.org/wiki/Tin_Star_\(TV_series\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Tin_Star_(TV_series)).

7 Серија је заиста снимана у Алберти, али је Литл Биг Бер фиктиван градић, в. <https://www.bustle.com/p/is-little-big-bear-a-real-town-the-tin-star-setting-should-look-familiar-2474430>.

нији – чији су послови сумњиви, наравно, на његовом ободу налази се индијански резерват са казином од којег добробити немају сви припадници индијанске заједнице већ само они који *de facto* управљају њом, у граду је бројна и активна бајкерска заједница која се често понаша као организована банда, а недалеко од града је амонитска комуна⁸, чији проповедник је повезан са мексичким нарко-картелом.

Ни породица Ворт није оно за шта се издају. Убиство њеног најмлађег члана, Џимовог и Анђелиног сина Питера, покреће низ догађаја који су насилни на различите начине – дословно, психолошки или симболички – а који укључују Вортове, те припаднике свих категорија становника градића Литл Биг Бер (запослене у нафтној компанији, Индијанце, бајкере, припаднике полиције, амонитске заједнице итд.), као и енглеске криминалце који долазе у градић да би убили Џима, чиме се полако осветљавају односи унутар породице Ворт и прошлост њених чланова. Испоставља се да љубазни и помало смотани Џим има насилни и неурачунљиви алтер-его онда када је под утицајем алкохола или дроге, личност осмишљену за улогу полицајца на тајном задатку, те га енлеско подземље познаје као суровог Џека Девлина⁹, док му је супруга кћерка некада високопозиционираног криминалца у ирском подземљу Ливерпула.

У току свог дугогодишњег полицијског прикривеног рада и у склопу свог тајног задатка, Џим, то јест Џек живео је извесно време и са другом породицом и управо последице тога (онако како их виде у енглеском криминалном миљеу) доводе до покушаја његовог убиства које завршава убиством његовог сина. Породица Ворт од тада је у сталном скривању пред убицама из Енглеске, али је Џим, истовремено, иако шеф полиције у градићу, у потрази за њима, што почиње да бива суштина његовог посла и живота истовремено. Иако им је брак био у кризи након Џимовог тајног задатка због његовог алкохолизма, Анђела не само да га охрабрује, већ захтева од њега да опијањем „активира” његов алтер-его, Џека Девлина. Џек дословно уништава све који му стоје на путу откривања ко му је убио сина и ко прети породици, што се окончава убијањем готово свих енглеских криминалаца.

8 Фиктивна религијска група, названа по старозаветним Амонитима са источне обале Јордана, у серији уобличена по угледу на Амише или Меноните.

9 У тексту ће за исти лик, Џима Ворта, односно Џека Девлина, бити употребљавана имена „Џим” и „Џек” у зависности од ситуације у серији на коју реферишу: на пример, ознака Џим/Џек односи се на опште обележавање датог лика, а појединачно употребљени патроними на оне ситуације у којима се личност тог лика испољава у једном или другом виду, пошто се Џим и Џек понашају сасвим различито и као гледаоци понекад не можемо бити свесни тога о којој страни личности нареченог лика се ради док не дође до конфликтних околности са другим људима, које представљају истовремено лакмус за то да ли је реч о Џиму или Џеку, као и окидач за „појављивање” једног или другог. Свестан сам тога да ово може бити збуњујуће за читаоце који нису гледали серију, стога препоручујем њено гледање ☺

Невоља је у томе, међутим, што се Ана заљубљује у особу која јој је – нехотице, и која, испоставиће се, искрено жали због тога – убила брата, а та веза почива на откривању љубави, поверења, узајамности и томе слично, двоје младих који су одрасли у условима потпуног занемаривања од стране својих родитеља или старатеља. Та особа, Сајмон, дете је жене са којом је Џим живео као Џек док је био на тајном задатку, а којег је Џек изневерио на два начина: оставивши га у кримогеном окружењу и напуштајући његову мајку, након што јој је годинама помагао да превазиђе зависност од алкохола и дроге, што ту жену одводи у лудницу. У Џимовом процесу претварања у Џека полицијски посао не само да трпи, већ постаје параван за насиље које Џек спроводи према свима онима који му се нађу на путу освете због смрти сина или представљају стварну или умишљену претњу безбедности породице. Поврх свега, Анђела је умешана у убиство прљавог¹⁰ шефа обезбеђења нафтне компаније, а открива се да се нешто слично десило и у време њеног упознавања са Џимом, то јест Џеком.

Ана покушава да се обеси након Сајмоновог убиства, које почини Џек – јасно, али уз непосредно Анђелино подстрекивање. Не успева у томе и зваршава у амонитској кући, у породици проповедника који шверцује дрогу за мексички картел. Џек, у којем сад већ готово да нема ничег од Џима, покушава да је врати застрашујући Амоните, док Анђела, разумевајући кћеркине фрустрације, час покушава да је заштити од Џека, час да јој помогне. Онда када убице које шаље картел долазе по проповедника којем су украли дрогу (а која ће завршити код Џека и Анђеле, наравно), Џек и Анђела долазе у помоћ и Ана напokon одлази с њима, научивши, отприлике, да ниједна породица није онаква како изгледа на први поглед и да се треба држати оне која те сматра својом припадницом. Ана сазнаје, у међувремену, да јој Џим није биолошки отац (имплицира се да је Џек убио њеног биолошког оца да би заштитио Анђелу са којом је тад већ био у вези)¹¹, али недавне околности, као и чињеница да ју је одгајао, опредељују је да посматра себе као део породице Ворт и да се понаша тако.

Породица Ворт може се посматрати као проблематична, дисфункционална и на многе друге начине, али је предочена тако, да основна порука тог представљања одговара доминантном дискурсу западне цивилизације у којем породица не само што означава сродничку повезаност која се сматра примордијалном детерминантом интереса, емотивности, афинитета

10 Који уходи запослене, превентивно, али примењује тактику скривеног прикупљања података о свакоме ко му се супротстави, или би могао бити претња њему или компанији, на основу чега застрашује, уцењује и изнуђује, а током прве сезоне откривамо да је био умешан и у зааташкавање смрти изазваних лошом бригом о токсичним материјалима од стране компаније.

11 На крају друге сезоне сазнајемо да ће и тај дуг доћи на наплату Џиму/Џеку и породици Ворт – у трећој сезони која је најављена као последња, али како ће њено снимање започети тек 2020. године (в. фн. 6), наратив серије може се посматрати као (тренутно) заокружен.

итд, већ се у складу с њим постулира као животно упориште, односно веома значајна културна вредност сама по себи. Културна представа о породици опстаје у смислу културног когнитивног средства у оријентацији и навигацији управо због тога што јој у основи стоји есенцијалистички модел људског повезивања. Чак и онда када се не доживљава више као природна чињеница, породица се и даље доживљава као најбитнији вид припадања, односно најважнија одредница индивидуалног идентитета (упор. Pine 2010). Због тога и сматрам да породица представља основу конструисања свих других ми-група, а поготово оних које се теже изједначити са есенцијализованим поимањем идентитета, попут народа и нације на пример.

Културни идентитет увек је контекстуално одређен. Вредности којима се придаје посебна пажња у таквом произвођењу идентитета посматрају се у релационом односу према оним вредностима које се не сматрају сопственим и које представљају елемент искључивања из ми-групе, а први корак у томе јесте узајамна есенцијализација себе и другог: „оно што смо по својој природи није оно што су они” и „они су природно оно што нисмо ми” (Gingrich 2004). Инсиситирање на означавању и онога што се сматра суштински другачијим од себе у друштвеном и културном смислу и когнитивно разграничење од њега, потом, проистичу из датог поступка есенцијализације. У наредном кораку, напokon, емпатија се појављује као двосекло оруђе. Њено присуство у некој ми-групи омогућава механизам унутаргрупне солидарности, а одсуство оправдава третирање аутсајдера као оних који нису људи (упор. Bunzl and Penny 2003).

То је тачно оно што се дешава у случају породице Ворт и што представља нуклеарну породицу као епифеномен ми-групе: суштински декларисана, а декларативно природна међусобна повезаност њених чланова и чланица узима се као полазиште деловања у друштвеним ситуацијама које се, опет, процењују на основу претпостављеног односа према породици схваћеној као наиндивидуална целина, али као и оправдање за прекорачивање или занемаривање моралних и етичких норми у таквом деловању. Емпатија и слух за различитости можда би *шребало* да буду људске вредности у савременим западним друштвима, односно део су њиховог хуманиситичког дискурса (Werbner 2010, Salzman 2010), али такав норматив очигледно је у супротности са оним који имплицира небирање средстава у поступцима који долазе као последица стварне или процене не опасности по једног или више чланова нуклеарне породице, то јест по породицу схваћену као својеврсни социокултурни организам.

Тај организам, међутим, није једноставан скуп његових „органа”, то јест нуклеарна породица у „Металној звезди” није приказана као збир или скуп њених чланова и чланица које руководе заједнички интереси. Нуклеарна породица представља диспаритетни ентитет у стварном и симболичком смислу – претежно је оријентисана или ка родитељима (односно ка

једном од њих) или ка деци (поново, ка једном од њих). У случају Вортоних, средишња личност је Џим. Он зарађује и око његовог посла, тачније одсуства или присуства у дому организован је свакодневни живот породице. Он је разлог, такође, због којег се тај живот мења – најпре селидбом у Канаду, а потом и сукобљавањем са свима око њега, практично. Његова процена о угрожености породице, потреба да је заштити и поступци који следе одатле, напokon, одређују глобалну оријентацију породице према микросоцијалној средини у том смислу да се и њене преостале чланице налазе у оваквом или онаквом сукобу са њеним различитим елементима (од школских власти до највећег привредног субјекта у њој).

Однос Ане према родитељима на почетку серије сасвим је уобичајен, да би се променио два пута: након Сајмонове смрти, те поново након доласка плаћених убица у амонитску заједницу. У првом случају, огорчена је на родитеље и покушава да се убије, а затим да се сасвим одвоји од њих, прекине сваки контакт и постане део нове породице која на први поглед делује као модел средине засноване на узајамној љубави и поверењу. Сазнаје за Џимову, то јест Џекову прошлост и све више помишља да су Сајмонови разлози за освету Џеку били оправдани, а мајци пребацује повлађивање Џиму/Џеку и сматра да је изабрала њега а не њу као особу којој су потребни помоћ и заштита, а што у основи није тачно, пошто Анђела на целу ствар гледа на једноставан начин, у смислу да постоје породица и остали свет. Онда када открије да је оно што јој изгледа као савршен породични живот у амонитској породици такође лаж и када је суочена са чињеницом да заштита било које породице од физичке опасности укључује насиље, Ана почиње да схвата мотиве својих родитеља за „обрачун са светом”, показује разумевање за њихове поступке и жели да учествује активно у одбрани породице.

Анђелин однос према Џеку, са друге стране, неизмењен је у смислу стављања њиховог јединства, односно јединства и важности њихове породице испред свега другог, и поред Џимовог/Џековог двоструког живота као полицајца на тајном задатку у енглеском подземљу. Сва непочинства која је чинио на задатку – укључујући и зависност од алкохола и дроге, према чему је иначе дискурзивно критична – правда потребама посла и разрешава га обећања да ће живети трезвењачки, ненасиљан живот онда када жели да се освети за смрт сина. Џим као Џек и Анђела од тог тренутка почињу да делују као „нас двоје против остатка света”¹²: Анђела подстиче Џимов преображај у Џека захтевајући од њега да неконтролисано пије, учествује у сакривању доказа његових незаконитих радњи и сама прибегава насиљу када је то потребно, док Џек проваљује, застрашује, пребија, мучи, рањава и убија да би дошао до информација о томе ко му је убио сина и ко му прогони породицу, те да би се обрачунао са тим љу-

12 Формулација под знацима навода представља референцу на мотив подударана (најчешће трагичне) романтичне везе између мушкарца и жене са мотивом (њиховог заједничког) одметништва, в. Leong, Sell, and Thomas 1997.

дима, односно да би поново окупио породицу након Аниног бекства међу Амоните, а затим да би је заштитио од убица из нарко-картела.

Изнето упућује на то да се у случају нуклеарне породице представљене медијма популарне културе однос између мушкарца и жене¹³ појављује као основа конструисања ми-групе, у чему бих рекао да се такође огледа тежња ка њеној есенцијализацији. За дати однос може се рећи да то и јесте у неком примордијалном, односно биолошком смислу¹⁴: брак је заједница мушкарца и жене, пре свега, и то таква која представља предуслов постојању (нуклеарне) породице, при чему се може испоставити – као у серији о којој је реч – да није битно уопште биолошко родитељство деце у тој породици, већ то ко се (у културном, то јест друштвеном смислу, да-како) *смајтра* њиховим родитељима (Beattie 2004, 117–118). Сматрам битнијим то што се дати однос овде појављује као својеврсна „кинема” или „узем”, односно најмања функционална јединица успостављања ми-групе као социокултурне категорије која служи, између осталог, и за когнитивну навигацију у друштву, пошто од тог првог непосредног друштвено и културно нормираног, то јест санкционисаног производа односа између мушкарца и жене, нуклеарне породице, започиње наше оријентисање у смислу препознавања других људи као више или мање „наших” и равнање према њима у зависности од тога (упор. Eriksen 2015, 58, 147).

Другост се појављује, одатле, као све оно што нису Вортони и на различите начине страдају, редом, криминалци и полицајци, корпоративни службеници и Индијанци, шанкери и верски фанатици, бајкери и случајни пролазници. Начин на који је приказана породица Ворт у серији „Метална звезда” недвосмислено сугерише то да професионалне обавезе, грађанске дужности, установе, други људи итд. постају небитни онда када је угрожена породица. Целокупно постојање у датој микросоцијалној средини и све њене културне норме сажимају се у појам другости, тачније одругојачени су као небитни за људе из чије перспективе и уз чију мотивацију разумевамо причу, то јест наратив серије. Дати наратив поручује да потреба да се заштити породица може да представља морално оправдање за било који поступак који успешно доводи до остварења тог циља, а одругојачавање целог света, практично, у односу на породицу – ако је то потребно – представља саставни део његовог механизма.

Оно што Вортове чини аналитички занимљивим јесте то што начин њиховог наративног представљања обједињује три битна дискурса о нуклеарној породици у западној цивилизацији: о структури породице и културним вредностима садржаним у датој представи; о родним улогама мушкарца и жене на основу чијег односа она настаје; о месту породице у

13 Мислим да се, из перспективе тематске оријентације текста, може занемарити моме-нат претпостављене хетеронормативности као дела поруке културне комуникације која се остварује на такав начин, те да то, свакако, није од значаја за тему овог текста.

14 Физичка репродукција схваћена као предуслов социокултурној репродукцији, односно њена метафора.

савременом друштву. Ворти су, дакле, породица која је заснована истовремено на односу између њених одраслих чланова и њих као целине према деци, односно детету, а која одговара културном когнитивном моделу нуклеарне породице у западним културама који почива на концептима попут узајамности, привржености, сарадње и томе слично, представљеним као етичким и универзалним људским вредностима (упор. Killick 2009)¹⁵.

Такође су и породица у којој, попут и даље присутног дискурса о родним улогама у њој, нарочито у Северној Америци, посматрано из родне перспективе, родитељство представља неку врсту „збира” модела различитог очекиваног понашања од мајке и оца: од ње се очекује потпуно посвећење детету и његовим потребама, са нагласком на вођење рачуна о правилном когнитивном и емотивном развоју детета (шта год то тачно значило), док се од мушкарца очекује првенствено финансијска подршка и пружање стабилних услова за социокултурни развој детета (Fox 2009). Напори Џима Ворта, нарочито онда када се уместо њега појављује његово друго ја, Џек Девлин, у погледу тога екстремни су, наравно, али не може се порећи то да (физичка) безбедност спада у услов свих услова за одрастање детета. То важи поготово за савремена западна друштва у којима се формира наратив о томе да су данашње генерације младих прве за које њихови родитељи не верују да ће живети боље, удобније и безбедније од њих. Индивидуалистичка концепција сопства у неолибералном капитализму ставља појединца у противречну социјално онтолошку позицију: с једне стране је носилац личног суверенитета, на којем би требало да почива друштво, а са друге предмет нормативних интервенција тог истог друштва, оличеног у његовим правним, економским, здравственим, школским итд. установама. У таквој ситуацији, појединац је – а преко њега и његова ми-група – практично препуштен сам себи у регулацији дерегулисаног света, то јест сопственог места, односно опстанка у њему (Garrett, Jensen and Voela 2016, viii, x).

Акције Ворових могу се узети и као метафора покушаја регулације дерегулисаног у сврху сопственог безбедног позиционирања у датом социјалном миљеу. Они се не боре против система, иницијално, већ против конкретних претњи које потичу из сегмента такозваних друштвених маргина, али институционална немоћ, неспособност или незаинтересованост система да их заштити доводи до устројавања њихове нуклеарне породице као групе која постаје свесна себе онда када посматра свет преко

15 Представа о нуклеарној породици као о уникатном производу западне културе (порекло јој је антрополошко у основи, али се на њу наилази и у социологији, филозофији, економији, итд. што упућује на то да се може посматрати као својеврсна културна представа пре неголи као теоријски постулат) изазвала је Шапиров коментар да су многи аутори били убеђени да, онаква какву познајемо, нуклеарна породица представља нуспроизвод капитализма, а да је у датом облику била непозната већи део људске повести највећем броју људских заједница (Shapiro 2011).

сопствених граница (Cohen 1985, 329). Тај свет је хаотичан и опасан за њих пошто им не нуди никакву сигурност осим оне коју су сами у стању да створе. Осећају се као други у њему и он је извор другости за њих, а другост је оно што је скопчано са опасношћу и неизвесношћу, пре свега.

Другост и емпатија

Другост и одругојачавање појмови су који потичу из тзв. студија постколонијализма.¹⁶ Односе се, пре свега, на дискурзивно конструисање колонијалног субјекта у смислу успостављања односа политичке и културне надмоћи над њим – те самим тим когнитивног и емотивног одвајања од њега, а темеље се на поступцима формулисања и артикулисања различитости између хегемоног сопства и подређених, колонијалних других (Regis 2007, 14). Неки аутори сматрају, међутим, да теоријске корене тих појмова треба тражити у фројдовској и постфројдовској анализи формирања субјективитета, пошто одругојачавање, онако како га је формулисао Спивак у смислу дискурзивног процеса туђинског, потчињеног и инфериорног (колонијалног) другог почива на обртању идеје отуђења: други се онтолошки и социјално онтолошки отуђује од себе у поступку задобијања одругојаченог субјективитета (Ashcroft, Griffiths and Tiffin 1989, 169, 171, Spivak 1985).

Дати појмови изашли су, међутим, изван тог ужег¹⁷ субдисциплинарног опсега, поставши – уопштено гледано – начин означавања дискурзивног поступка представљања појединаца и друштвених група тако да се они културно доживљавају не само као различити и далеки, већ и туђи и девијантни у односу на својства која се придају сопственој групи и на којима се гради идентитет њених припадника. Поступак одругојачавања постаје тако вид произвођења негативно перципиране различитости у процесу културног когнитивног разграничавања између ми-групе и других (Coupland 2010, 244). Разграничавање се врши на основу арбитарних критеријума тога шта се има сматрати особитошћу или квалитетом ми-групе, а шта супротносту томе, и увек је контекстуално одређено, јасно, пошто непосредне социокултурне околности битисања одређују који ће елементи бити узети као битни за укључивање у такву групу, а који за искључивање из ње (Ardener 1989).

Вероватно због тога, поступак одругојачавања јесте снажно оруђе етничке идентификације. Као што показује пример конструисања ирског националног идентитета, рецимо, опозиција између домородаца и

16 Студије културног наслеђа колонијализма, пре свега на трагу радова Саида, Спивака, Бабе, Кумара, Чакрабартии, в. нпр. Ashcroft, Griffiths and Tiffin 1989.

17 Иако предметно релативно широког – ужег у односу на све оне области и теме у којима су пронашли примену.

насељеника изва̀на који „насрћу” на њих, истиче једно од најважнијих својстава ми-групе, ексклузивност – у смислу изразите окренутости према унутра, путем наглашавања да су практично сви други непријатељи или потенцијални непријатељи, што је током ирске повести омогућавало дискурзивно и симболичко искључивање из ирског идентитета не само свих оних који не говоре гелски, не живе на селу или нису католици, већ и масона, левичара, несклоних пружању подршке фенијанцима у Северној Ирској, итд. (Daly 2008). Некада контекстуализација може захтевати конкретизацију „претње” ми-групи као дела процеса конструкције њеног идентитета, као што показује антисемитаизам у Европи, у оквиру којих дискурса се Јевреји појављују као претећи други пољској, немачкој или било којој другој култури и нацији (упор. Michlic 2006).

Поступак одругојачења, као део конструкције културног идентитета, напokon, показује и како се идентитет испољава као релациона категорија, односно како се врши дискурзивно и симболичко успостављање себе путем вредновања (негативног, по правилу) њих. Оне особине других које се посматрају као негативне имају своју супротност у вредносним темељима успостављања ми-групе. Тако, на пример, западни социокултурни анимозитет према Русији потиче из времена конструисања француског националног идентитета на темељу „француских вредности” у постреволуционарној Француској раног деветнаестог века. Друштво и култура установљени на либералним тековинама просветитељства у руском кметству пронашли су супротност сопственим представама о човеку као друштвеном и културном бићу, организовању друштвених установа и установљавању културних норми и понашања итд, те у складу с тим усмеравали произвођење сопственог идентитета артикулисањем разлике између француског и руског индивидуалног, институционалног и економског начина живота (в. Lin 2003).

Суштина поступка одругојачавања јесте у успостављању сопствене перспективе гледања на стварност као једине меродавне. Мисионарски извештаји из седамнаестог века, рецимо, показују дати механизам на делу онда када холандски насељеници и коисански домороци конструишу једни друге на тај начин. Док су за прве Африканци примитивци због тога што се одевају оскудно, немају њима уочљиву друштвену организацију и стална насеља, за друге су Европљани бедници, зато што су робови земље (морају да је обрађују, док Кои скупљају њене плодове) и недовољно мужевни (кукавице су које се затварају у своје куће, док се Кои суочавају са опасностима и ђудима природе на отвореном) (van Wyk Smith 1996). То нас враћа на суштину поступка одругојачавања, а то је чињење људи (то јест, група које су му објекат) туђим и далеким у односу на себе, нечим што не припада сасвим нашој социјално онтолошкој равни, као што је то случај, на пример, са албино особама у централној и источној Африци, које датим поступком бивају конструисане као бића различита од (обич-

ног) човека, у суштини, односно као поседници натрпиродних моћи, те самим тим као кривци за временске непогоде и разне несреће, или као они чији делови тела поседују лековити квалитет, одакле бивају жртве различитих поступака симболичног и стварног одвајања, од изопштавања из заједнице до убијања (Cromer 2001, Relebohile, Bila and Ross 2015).

Последњи наведени пример указује на то, заправо, да коначна последица одругојачавања јесте дехуманизација других. Тако нешто не мора се дешавати само у изузетним случајевима, попут албинизма у подсахарској Африци, или са такозваним великим темама на уму, попут религије или етничитета. Једноставно постојање различитости у свакодневном животу – од језика или нагласка којим се говори до занимања којим се бави – може послужити као граничник за својеврсну дехуманизацију другог кроз одрицање му „душевности“, односно емотивности, животности (у смислу лагодности и животне радости, рецимо), дружељубивости и томе слично, а наглашавања (кроз приписивање тога или претеривање у уочавању те особине) усмерености на сопствени интерес као претеране промишљености, готово лукавости и манипулативности (упор. нпр. Endres 2015).

Дехуманизација се може вршити и кроз значењски обрнут поступак одрицања одређених својстава – њиховим одрицањем себи, а приписивањем другоме. Својство којег се одричемо, тачније у односу на чије негирање формирамо представу о самом себи, то јест о својој групи, мора се деконтекстуализовати у односу на ту групу и себе, а најлакше је то урадити приписивањем другоме. Поступак одругојачавања постаја тада и механизам консолидације сопственог идентитета. На пример, у „Металној звезди“ није Џон Ворт тај који је убица, то је Џек Девлин, његов алтер-его, али ни он није такав сам по себи, већ је постао такав као реакција на захтеве преживљавања међу „правим“ убицама, то јест енглеским наркодилерима. Насиље којег се подухвата није део његовог света, већ света у који је принуђен да ступи и са којим мора да се сукоби. У његовом свету, прибегавање насиљу представља социокултурну аберацију, зазорно је. У свету криминала, може се оправдати пошто је усмерено ка другима – који су зазорни. Другост према којој Вортови делују насилно, дакле, јесте оно што би у нормалним друштвеним и културним околностима било виђено као зло и неморално (упор. Kristeva 1989, 4).

Посматрано на такав начин, одругојачење може да функционише као афективни одговор изазван потребама дефинисања или редефинисања случајности, спонтаности, непредвиђених животних околности које чине људско искуство у моралној навигацији кроз различите социокултурне ситуације (Hallam and Street 2013). Дата афективност културни је конструкт, наравно, пошто у ствари представља последицу избора хоће ли се деловати у складу са очекиваним културним понашањем (на пример суздржаност у кризном тренутку и очекивање институционалне помоћи – на насиље одговорити позивањем полиције, рецимо) или ће изаћи

изван његових оквира, управо зато да би се таквим поступком помогло утврђивању неке вредности која се сматра угроженом и тиме допринети консолидацији сопственог идентитета (на пример, решити емотивну кризу у породици претерано насилним одговором на сваку претњу, као што то чине Џим/Џек и Анђела).

Од самог почетка својих живота, било институционализованом социјализацијом, било сопственим искуством, људи се уче томе да други људи представљају значајан чинилац њиховог окружења (Carrithers 1992, 57). Дехуманизовати некога из сопственог окружења није једноставан посао и он се врши обично тако што се најпре проналазе одређена својства – сопствена или туђа – која посредују раздвајању између нас, то јест ми-групе и њих, то јест других, а онда се такво разграничење конструише дискурзивно као граница људскости. Дехуманизација се спроведи на симболички начин, али њене последицу могу да буду итекако физичке. Један такав пример – а културолошки близак контексту настанка серије „Метална звезда” – јесте линчовање Афроамериканаца у САД у прошлом и претпрошлом веку. Осим као физичко насиље у свом крајњем виду, линч се појављује и као екстреман начин *симболичке* дехуманизације другог. Понижена, осакаћена и на различите начине унакажена црна тела појављују се као материјални симболи демонстрирање идеје да су црнци нешто друго, мање људско у односу на белце (в. нпр. Baker 2015).

Вортовима у нареченој серији раса није битна, као ни етницитет, религија или било који други маркер колективног идентитета. Њихово заједништво – за које смо видели да је утемељено на вези између одраслих, Џима и Анђеле, али да је у стању да апсорбује и бунтовну тинејџерку чак и онда када сазна истину о свом биолошком оцу – почива на два елемента, у основи, на којима почива и представа о етничким везама, односно заједништву. Та два елемента можемо посматрати и у смислу сукцесиивног следа културне когнитивне оријентације: у првом кораку, веза која спаја припаднике етноса, односно у овом случају Вортове, доживљава се као суштинска у примордијалистичком смислу, па је међусобна приврженост чланова групе „заснована на неизрецивости, ирационалности и дубокој доживљености осећања што их надахњује” (Putinja i Stref-Fenar 1997, 89). У другом кораку, идентитет тако схваћен као готово мистична међусобна повезаност припадника групе категоријално се супротставља у релационом смислу другим културним идентитетима да би се што јасније одвојио од њих и омогућио припадницима ми-групе осећање сопствене групне посебности у односу на све друге људе и групе које их окружују (Ibid., 160).

Као и код других културних идентитета, кључна реч је „доживљавање”: није битно верују ли људи заиста у то да сви припадници једног народа потичу од истог претка, онда када се идентифкују као припадници тог народа, они на одређени начин манифестују да то тако доживљавају.

Слично томе, Вортиви доживљавају себе као породицу која је животно угрожена са свих страна *зайо шйо је йородица*, односно зато што су њени чланови и чланице суштински повезани. За разлику од актера конструкције других врста културног идентитета, односно успостављања обимнијих ми-група, Вортиви се не баве дискурзивном дехуманизацијом других; томе приступају делатно, односно насиље које спроводе према било коме од кога се осећају угрожено сведочи о томе да за њих други не могу имати исте, људске квалитете, за које држе да их сами поседују – попут, рецимо, љубави, привржености, пожртвованости, самилости, сарадљивости итд. Истина је да сви ти квалитети јесу на делу међу члановима и чланицама породице, али је истина да се породица тако влада према другим људима онда када није суочена са егзистенцијалним претњама, тачније *докле йод* није суочена са њима.

Оно што се дешава, заправо, онда када Вортиви опредмеђују друге људе поступком њиховог одругојачавања – и за шта сматрам да се може претпоставити да се дешава и у другим случајевима одругојачавања – јесте то што основни актери одругојачавања лишавају себе једног битног људског квалитета да би могли да поступају тако како поступају, односно да на друге не гледају као да су људска бића попут њих самих. Одлука да се убије рањени непријатељ онда када је из њега извучена информација о идентитету осталих криминалаца који су дошли из Енглеске да убију Џека, или да се мучи шанкерка само зато што је тренутно у вези са једним од тих људи (не знајући истину о њему и Вортovima), намерно рањавање колеге полицајца и многи други поступци Џека и Анђеле последица су њиховог самоискључивања емпатије: њихово делање последица је мишљења у којем не постоји више емотивна резонанца са искуствима других и тежња да се учествује у културном саобраћању уважавањем њихове перспективе (Hollan and Throop 2011, 2). Оно чега се одричу на тај начин – да се тако изразим – јесте понашање у складу са нормом културног постојања у датом друштвеном контексту, пошто је она изграђена, између осталог, и на емпатији у смислу начела људске друштвености (в. Rumsey 2011).

Њихово прелажење граница друштвености није потпуно, са стано-вишта културне норме у погледу односа према другима, међутим. Емпатично доживљавање других и њихово неодругојачавање јесте декларативна културна вредност западне цивилизације. Упоредо са тим, слично као и у неким другим друштвима, представа о ближњем другом, то јест о људима који припадају нашој локалној, микросоцијалној, професионалној, регионалној итд. заједници, почива на чињеници да нисмо у стању да читамо мисли једни другима и да у процени других људи треба поћи од става да нам могу бити (социјално) онтолошки туђи, неухватљиви у погледу идеја и намера, те самим тим и потенцијално опасни, одакле нормативни културни захтев успостављања пристojног односа према другима у смислу прихватања њихових менталних, интелектуалних, емотивних

капацитета као паралелних својима (ако не баш једнаковредних) не мора да буде последица искреног емпатичног односа према њима, већ потребе да се заштитимо, односно да предупредимо евентуално наношење штете себи у било ком виду (в. Robbins and Rumsey 2008, Throop 2011).

Другим речима, узете заједно, перспектива породице Ворт из које пратимо серију (в. фн. 5) и чињеница постојања раскорака између културне норме и културног понашања у погледу других као социјално феноменолошке категорије омогућавају „проналажење пукотине” у хуманистичком дискурсу савремене западне цивилизације, односно толерисање, ако не баш и оправдавање тога да свако људско груписање, па самим тим и свака ми-група почивају на *моћућности* да су други зломислећи и злоделници, односно на конфликтном потенцијалу тако схваћене другости. На тај начин, у ствари, контекстуализује се прагматично одступање од дискурзивне нормалности: лишавање протагониста емпатије не чини све друге наративне ликове антагонистима, већ омогућава такво објашњење поступака Ворових које узима као „олакшавајућу околност” физичку, односно претњу њиховим животима у случајевима потпуне трансгресије моралних норми, то јест чињења насиља.

Мизантропичност – не наративно приказаних поступака Ворових самих по себи, већ поруке културног комуницирања чији је циљ да их „разумемо” – почива, дакле, у томе што се уместо санкционисања трансгресије културном нормом успостављене обавезе да се према другима понаша као према ближњима, омогућава „разумевање позиције” оних који врше трансгресију и њиховог поступка стављања сопствене ми-групе изнад свих других појединаца и група у друштву у којем живе. Најважније виђење емпатије као основе моралности јесте културна представа о људскости која почива на способности да се на друге људе реагује са саосећањем, и то пре свега онда када пате у физичком или психичком смислу, да се ствари сагледају из перспективе других људи онда када се доносе вредносни или морални судови о тим људима, а поготово онда када ће се деловати у складу са тим судовима, те да се успостави смислена културна когнитивна веза између себе и других људи (Zahavi and Overgaard 2012, Goldman 2006, 4, Gallese 2001).

Емпатија се појављује, тако, и као културна представа о наводном унутрашњем, то јест природном својству човека да изражава себе – као припадника биолошке врсте која је изузетно друштвена – у складу са захтевима које постављају такве предиспозиције, а они иду, свакако, за разумевањем других припадника своје врсте и сарадњом са њима, одакле свако одступања од таквог понашања бива карактерисано као антисоцијално и у суштини несвојствено човеку (Echols and Correll 2012). Дата културна представа функционише, дакле, као својеврсни посредник између људских умова у физичком свету, као оруђе моралне навигације у том свету¹⁸ који је – у супротности са малопре формулисаном културном

18 Подразумева се да је за човека то свет друштва, односно културе.

представом о људскости – изграђен на основама самоинтереса, значи надметања између људи, а надметање (као и самоинтерес) изискује когнитивне поступке разграничења и разврставања, односно препознавања неких људи као „својих”, а неких као „туђих” и деловање у складу са тиме (упор. Young 2012).

Чињеница да емпатија – попут екстремно приказаних околности у серији „Метална звезда” – не функционише у стварности онако како је нормативно постулирана довела је до теоријских расправа о томе да ли понашање у складу с њеном дискурзивном формом представља отежавајућу околност у друштвеном животу, можда, па чак и супротност еволутивном обликовању човека, те да ли су човеку заправо неопходни институционални носиоци моралности и емаптичног понашања, попут религије, рецимо (в. нпр. Deane-Drummond 2017, Van Slyke 2010). Дата чињеница и јесте оно што омогућава грађење малопре споменуте мизантропичне „пукотине” у ткиву хуманизма и њеног комуницирања формама популарне културе: инсиситрамо на томе да се према људима треба опходити *људски*, али онда када сматрамо да поступци других људи према нама нису такви, слободни смо да се лишимо сваке обзирности према њима и да поступамо у складу са сопственим интересом – а који најчешће делимо са још неким, са нама социокултурно дефинисано повезаним људима, припадницима ми-групе.

Заједништво Ворових, као што је изнето, почива на ономе што Лич назива декларативним везама¹⁹: породица су зато што тврде да јесу, те зато што мисле о себи на такав начин и понашају се у складу с тим, а не зато што биолошка веза између две генерације чланова и чланица породице произлази из друштвено признате афиналне везе припадника и припаднице старије генерације²⁰. Сукобљеност са светом који их угрожава – онако како то виде Џим/Џек и Анђела – и одсуство обзирности према том свету начини су делатног учвршћивања њиховог заједништва, односно успостављања породице као ми-групе, а што је посебно наглашено онда, рецимо, када Ана, сазнавши истину о амонитском проповеднику чија породица јој је пружила уточиште од њене, поново почиње да живи са оцем и мајком, те захтева да је уче пуцању из ватреног оружја да би се и сама могла укључити у сукоб са убицама из нарко-картела који им предстоји.

19 Лич говори о метафори, заправо, односно о несуштинским везама које су у основи категорије сигнума коју зовемо симболима (Lič 1983, 25). Пренето на Ворове, они се понашају као да је њихова повезаност метонимјског карактера, иако Џек и Анђела знају да је метафоричног, заправо.

20 Имајући у виду откривање свих контроверзи из живота Ворових одвијањем наратива серије, може се поставити питање да ли су Џим и Анђела заправо у браку или само тврде да јесу, пошто се нигде експлицитно не наводи ни да јесу ни да нису, а постоје назнаке и једнога и другог (првога у томе што знамо да су живели у Лондону као нормална четворочлана породица, а другог у томе што сазнајемо у завршним епизодама друге сезоне да је Џек заправо растурио претходну Анђелину партнерску везу (о чијој социјалној природи не знамо ништа), из које је рођена Ана).

Конституисање породице Ворт као ми-групе показује да је конструкција друштвене организације увек текући процес заснован на идејама, односно представама које о сопственој групи имају њени чланови: њихове узајамне везе, вредности које деле, однос према другима и томе слично, служе као когнитивни оријентир у практичном позиционирању групе као целине и њених припадника/ца – како у погледу њихових међусобних односа, тако и у погледу наступања према другим сличним групама, односно акције у различитим друштвеним околностима (упор. Leaf and Read 2012, 3, 93, Lu 2008, 32).

Флуидност односа унутар породице Ворт схваћене као ми-групе није супротстављена њеној структури, дакле. Може се рећи, радије, да опстанак породице Ворт као такве – и у идејном и у дословном, то јест физичком смислу – и поред трзавица (најблаже речено) као битне одлике динамике међусобних односа њених припадница и припадника, представља илустрацију става по којем је западна цивилизација придавала и придаје значај људској припадности као прилично јасно одређеној и омеђеној категорији. Људска група којој се припада мора бити оделита од других сличних група да би та припадност могла да има дистинктивне квалитете у односу на оно што су унутрашња својства других таквих припадања, па самим тим и других група. Један од најважнијих квалитета, или својстава, јесте постојаност – а нарочито у релационом смислу: човек може припадати различитим групама, али не таквима које имају међусобно супротстављене интересе, вредности и томе слично, пошто критеријуми одређења унутрашњег садржаја припадности, то јест особина групе, извиру често из такве супротстављености интереса, вредности итд (в. Wagner 1974, Dwyer and Minnegal 2018). У случају Вортових, кључ за њихово успостављање и опстајање као (ми-)групе јесте, најпре, препознавање одупирања свету и сукобљавања са њим као формулације заједничког интереса – преживљавања, а потом и изједначавања тог самоинтереса са вредношћу на којој се темељи заједништво групе. У идејном смислу одатле произлази одругојачавање свих оних који су процењени као претња ми-групи, а у практичном смислу (у серији, наравно), прва делатна последица свега тога јесте понашање Вортових у складу са сартровском максимом да су пакао други²¹.

Нуклеарна породица сматра се тзв. малом друштвеном групом – где је критеријум означавања квантитативни, број њених припадника/ца. Мале друштвене групе, у ствари, управљају људским животом на одређени начин, пошто представљају истовремено основни принцип људског организовања и призму преламања глобалних друштвених и културних

21 Контекст дате максиме јесте онтолошка рефлексија на конституисање сопства као објекта посматрања, то јест онтолошке перспективе других (људи) у драми оригинално објављеној 1947, а први пут сценски постављеној 1944. године (преведено: Sartr 1984).

односа на непосредно животно окружење сваког појединца. Друштво се, на основном нивоу људског социокултурног постојања, састоји од мреже таквих група и оне представљају примарне домene когнитивне, афективне и бихејвиоралне оријентације и навигације за сваку особу: сопствено место и улога у друштву, културне нормe и томе слично – учи се на основу искуства стеченог у оквиру таквих група и пренетог у оквиру њих. Мале друштвене групе почивају, често, на дијадским односима, односно зависе од међусобних односа њихових припадника и припадница једних према другима, што их може чинити мање или више стабилним, у зависности од принципа на којем су успостављени такви односи (Fine 2012, 1, 21, 22). Као што је то речено раније, ми-група Вуртових почива и функционише управо на основу односа између Цима/Цека и Анђеле, на мизантропичном виђењу себе као једино битних особа у целокупном људском континууму као и на мизантропичном родитељству чији је циљ преношење таквог става као групне вредности на наредну генерацију, те на мизантропичном насилном деловању према том континууму када год сматрају да околности то захтевају. Мизантропични идеолошки предуслов свему томе јесте могућност одругојачавања било које особе или људске групе на основу њеног социјално онтолошког контрапозиционирања сопственој ми-групи.

Завршна разматрања: ка институционализацији денунцијације хуманистичког дискурса?

Мизантропичност конструисања другости лежала би у самом том поступку – произлазило би из анализе таквог конструисања у серији „Метална звезда”, али и из конотација које је појам „другост” имао у свом оригиналном теоријском контексту настанка, постколонијалним студијама. Такав закључак био би претеран из барем два разлога (не рачунајући непостојање опсежне анализе *свих* начина конструисања другости): међусобно разграничавање и разврставање људи на основу уочених, претпостављених или замишљених, а категоријално појмљених сличности или разлика међу њима когнитивно је својство човека. Као што разврстава појмове из света природе и културе, човек разврстава и људе (в. нпр Leach 1988, Žikić 2009). Само постојање доброг или полног разврставања – дакле, културног когнитивног разврставања на основу уочавања одређених физичких својстава, или пак сродничких класификација, истоврсног поступка на основу замишљања физичких и социокултурних својстава не мора бити мизантропично само по себи. Оно што га може учинити таквим јесте употреба датог когнитивног поступка и њене последице у свакодневном животу.

Мизантропичност конструисања другости у телевизијској серији „Метална звезда” почива на томе што се испоставља да је то, заправо, сврха успостављања ми-групе чији су припадници и припаднице наративни протагонисти серије. Функционисање породице Ворт и само њено физичко постојање доведени су у питање различитим животним одлукама њених чланова и чланица, односно последицама тих одлука по друге људе. Онда када изгледа да је све то, како се каже – дошло на наплату, Вортиви лишавају себе емпатије и моралних обзира, конституишу се као јасно омеђена мала друштвена група на начелу себе против свих оних који је угрожавају, па био то и цео свет, конституишући другост свих појединаца, група, па и установа које доживљавају као претњу кроз њихову симболичку дехуманизацију, која се у стварности испољава кроз насиље према другима, односно кроз насилно решавање сукоба.

Оно што чине Вортиви – подједнако у идејном и практичном смислу – неспојиво је са доминантним друштвеним дискурсима о породици, моралу, друштвеном понашању итд. у западним културама: отац и мајка не би требало да иду унаоколо претећи, пребијајући и убијајући људе да би одржали породицу на окупу, а деца би требало да науче да се воле са родитељима и онда када се она сама, или њихови пријатељи, не налазе у смртној опасности. Све то у серији је приказано, ипак, тако да гледаоци могу да схвате, па чак и прихвате мишљење и понашање Вортивих. Мизантропичност другости коју конструишу Вортиви испољава се ту на два начина: најпре, сама по себи, као владање које противречи темељним хуманистичким, па и религијским начелима²² нормативно на делу у друштвима која представљају референтни оквир догађајима из серије, а затим и у погледу „навођења” гледалаца да се „сложе” са избором средстава која Вортиви користе у успостављању себе као ми-групе и обрачунавању са другима који им представљају стварну или потенцијалну претњу. Прво је средство другог, у суштини: вероватно лакше усвајамо да постоје околности у којима бисмо допустили превазилажење граница моралности и занематили оно што сматрамо људскошћу онда када знамо да су те околности измаштане.

Слично као и други производи популарне културе, међутим, телевизијске серије, ма колико им наративи били фиктивни, говоре о стварном, свету у којем живимо²³. Преношење таквих порука културне комуника-

22 Несебичност и стављање потреба других испред својих, односно алтруизам, поштовање других као себе самог, уважавање различитости, обзир према физичком, психичком и симболичком интегритету људи око нас итд, све то спада у хуманистичку епистему западне цивилизације, подједнако као и у хришћански морал, на пример, где потоњи – макар декларативно – спада у вредност којом знатан број људи на Западу тврди да се руководи и данас.

23 О принципијелном антрополошком бављењу телевизијским серијама в. Kovačević i Bruić 2014 и литературу тамо наведену. Треба обратити пажњу на то да је српска антропологија показала знатно више занимања за тај вид популарне културе него што је то случај у другим срединама, па се тако може рећи да и даље важи то да се ма-

ције која се остварује њима, а чији су садржаји у супротности са моралним, односно културним нормативом уопште представља, на одређени начин, преиспитивање тог норматива. Може се претпоставити да у сваком друштву људи изнова постављају питања ко је и у каквим околностима, те до каквих граница и са каквим последицама, овлашћен да узима закон у своје руке онда када се испостави да су друштвене установе неспособне да спроведу у дело дати културни норматив²⁴. „Шта бисте урадили да се то деси вашем детету?” средишње је питање таквог преиспитивања²⁵. Мизантропичност конструисања другости на примеру најмање ми-групе, нуклеарне породице, не појављује се, одатле, као феномен сам за себе. Осим што има аналогију са истим поступком онда када су у питању бројчано веће ми-групе, попут етничких или религијских, нуспроизвод је својеврсне културне институционализације преиспитивања хуманистичких начела.

Средства популарне културе, па самим тим и телевизијске серије, појављују се ту као друштвене технологије културног обликовања (у овом случају) гледалаца, односно произвођења њиховог доживљавања, оцењивања и формирања мишљења према проблематичној стварности (Ginzburg 2005, 19)²⁶. Нисам сигуран колико далекосежно, дубоко или чврсто може бити такво обликовање, али у свету у којем популарна култура постаје „преовлађујући део опште свести” (Leventman 2006, 27), снага таквог вида културног комуницирања добија, можда, потенцијал који се приближава ономе којег имају формалнији видови социјализације и енкултурације, попут школског или политичког система. Порука је јаснија што је пример једноставнији; иако не верујем да је могуће у потпуности доказати или оповргнути, мислим да је оправдано то сматрати разлогом због којег се као актер конструкције другости у серији „Метална звезда” појављује

совним медијима и популарном културом у свету бави мало „правих” антрополога, а да су постојеће студије на те теме често означене као „етнографије” или засноване на етнографији као на методу, спроведене од стране оних који се баве другим дисциплинарним областима, често донеле резултате које би антропологија сматрала дискутабилним у методолошком, односно аналитичком смислу (Coman, and Rothenbuhler 2005, 13).

- 24 Што је посебно видљиво и болно онда када страдају деца, било да се ради о жртвама вршњачког насиља, особа које описујемо као манијаке, или институционалног занемаривања, а што као наративни предложак за мизантропичну конструкцију других користе и сценаристи серије „Метална звезда”.
- 25 Не треба заборавити да мизантропична конструкција другости (у симболичком и практичном смислу) од стране Вортових започиње (случајним, додуше – како ће се испоставити) убиством Џимовог и Анђелиног сина Питера, а да се све то дешава у средини која, једноставно, нема довољно ресурса да се носи са насилним злочинима: Џим је шеф полицијске станице у којој су, поред њега, запослени још полицајка и полицајац.
- 26 Прву антрополошку анализу тога, усмерену на показивање како се врши утицај не египатске гледаоце који има за циљ њихово усвајање савремених, западу ближих вредности (пре свега у погледу давања примата индивидуалности наспрам сродству), дала је Абу-Лугод, в. Abu-Lughod 1998.

нуклеарна породица. Дати облик мале друштвене групе најмањи је вид ми-групе, а од породичног окружења започињу процеси социјализације и енкултурације, односно учење друштвеним и културним вредностима, нормама, понашању, као и препознавању околности у којима неко понашање може бити оцењено и санкционирано као пожељно или непожељно.

Угроженост породице, ма чиме да је изазвана, представља околност у којој номинално усвојен у смислу културне, али и личне вредности, хуманистички наратив може постати непримењив у пракси. Алтернатива му је понашање које је засновано на потреби да се породица заштити свим могућим средствима, а први корак у таквом нечему јесте њено конституисање као ми-групе која стоји наспрам онога што је угрожава, односно целог света, ако је то потребно. Последица тога јесте посматрање свих оних који не припадају породици као потенцијално опасних, што значи да поступак одругојачавања узима у обзир само то да ли неко или нешто јесте, није, или може бити претња по ми-групу. У таквој ситуацији, о другима се не може мислити као о себи или о ближњима, а мора се поступати тако да се или одврате од удара на групу, или да им се нанесе што већа физичка штета. Други морају бити дехуманизовани, дакле, у симболичком и стварном смислу, а то изискује, опет, лишавање себе емпатије, односно ослобађање себе од важећих моралних норми. Мизантропичност свега тога – како је већ речено – у томе је што је обзирност према другима битан елемент хуманистичке парадигме као темеља савремених западних друштава, али и у томе што легитимизује цинизам као културну вредност, на извештан начин.

Преиспитивање хуманистичких начела, наиме, последица је поремећаја у стварном и симболичком ткиву друштва – речено је да се јавља у околностима у којима не постоји делотворан нормативно прихватљив социокултурни одговор. Такве околности су привремене, међутим, и можда би се могло рећи да представљају неку врсту социокултурне лиминалности. Претпоставка је да ће једном бити окончане – начинима који излазе изван хуманистичког дискурса (Вортови отклањају претњу убијајући њене носиоце, рецимо) – те да ће се друштвени, односно живот оних који су (били) погођени тим околностима вратити у нормалне социокултурне оквире. Како је мишљење и понашање у складу са хуманистичким начелима основа социокултурне нормалности, њено постизање оним што је супротно тој основи, мизантропичним мишљењем и деловањем, може се посматрати циничним видом превођења из лиминалности у агрегацију, односно „лечењем” социокултурне аномалије аномалним средствима.

То личи на максимум да циљ оправдава средство, која сама по себи тешко да би могла да прође као део хуманистичког дискурса. Њено контекстуално ублажавање, међутим, то јест „разводњавање” дате формуле у, на пример, „циљ оправдава средства онда када треба заштити себе или друге, а не постоји други начин осим тога” даје привид могућег склада између нормативног и номиналног функционисања хуманизма као темеља западне цивилизације и практичних прављења изузетака у околностима

у којима би се придржавањем, рецимо, начела о нечињењу зла другима ни по коју цену, угрозио сопствени и опстанак ближњих. Тако нешто представља добро покриће за поступак који је својствен готово свакој друштвеној групи – и самим тим широко разумљив – да се сопствено одређење врши и на основу препознавања других који збиља или наводно угрожавају „оно што смо ми”. Дато препознавање других често је њихово конструисање, заправо, а онда када постоји сукоб на релацији оних који конструишу и оних који бивају конструисани, потоње је најзгодније формулисати тако да им недостају квалитети које препознајемо као људске и/или себе лишити обзира према њима, да би се сукоб могао разрешити свим средствима, укључујући и насилна.

Серија „Метална звезда” чини тако нешто формално јасним и контекстуално прихватљивим, доприносећи тиме културној институционализацији преиспитивања хуманистичких начела. Може се поставити питање, напokon, да ли се на тај начин доприноси и релативизовању моралне епистеме западне цивилизације, али то је питање за неки други рад и за знатно ширу расправу.

Референце:

- Abu-Lughod, Lila. 1998. „Television and the virtues of education”. In *Directions of change in rural Egypt*, eds. Nicholas Hopkins and Kirsten Westergaard, 147–165. Cairo: American University in Cairo Press.
- Ardener, Edwin. 1989. „Social Anthropology and Population.” In *Edwin Ardener: The Voice of Prophecy and Other Essays*, ed. Malcolm Chapman, 108–26. Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin. 1998. *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. London: Routledge.
- Baker, Courtney. 2015. *Humane Insight: Looking at Images of African American Suffering and Death*. Urbana: University of Illinois Press.
- Beattie, John. 2004. *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*. London: Routledge.
- Berlant, Lauren. 2011. *Cruel Optimism*. Durham and London: Duke University Press.
- Bunzl, Matti, H. Glenn Penny. 2003. „Introduction: Rethinking German Anthropology, Colonialism, and Race”. In *Worldly Provincialism: German Anthropology in the Age of Empire (Social History, Popular Culture, and Politics in Germany)*, eds. H. Glenn Penny and Matti Bunzl, 1–30. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bgazhnikov, Barasbi Kh. 2011. Moral Principles. *Anthropology & Archeology of Eurasia* 50 (2): 8–38.
- Carrithers, Michael. 1992. *Why Humans Have Cultures. Explaining Anthropology and Social Diversity*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Cohen, Anthony P. 1985. *The Symbolic Construction of Community*. London: Routledge.
- Coman, Mihai, Eric W. Rothenbuhler. 2005. „The Promise of Media Anthropology: Histories and Debates”. In *Media Anthropology*, eds. Mihai Coman, and Eric W. Rothenbuhler, 1–15. Thousand Oaks, Ca: SAGE Publications.

- Costa, Stevi. 2019. American Horror Story: Capital, counterculture, and the freak. *European Journal of American Culture* 38 (1): 71–82.
- Coupland, Nikolas. 2010. „Other’ Representation”. In *Society and Language Use, Handbook of Pragmatics Highlights* Vol. 7, eds. Jurgen Jaspers, Jan-Ola Ostman, and Jef Verschueren, 241–260. Amsterdam: Benjamins.
- Cromer, Gerald. 2001. Amalek as other, other as Amalek: Interpreting a violent biblical narrative. *Qualitative Sociology* 24 (2): 191–202.
- Daly, Mary E. 2008. „Cultural and Economic Protection and Xenophobia in Independent Ireland, 1920s–1970s. In *Facing the Other: Interdisciplinary Studies on Race, Gender and Social Justice in Ireland*, eds. Moynagh Sullivan, Borbála Faragó, 6–18. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing 2008.
- De Nardi, Sarah. 2015. The Enemy as Confounding Other: Interpersonal Perception and Displacement in Italian Memories of the Resistance and German Occupation of 1943–1945. *History and Anthropology* 26 (2): 234–254.
- Deane-Drummond, Celia 2017. Is Empathy Immoral? *Zygon* 52 (1): 258–278.
- Dwyer, Peter D, Monica Minnegal. 2018. ‘We Are Fire Clan’: Groups, Names and Identity in Papua New Guinea *Oceania* 88 (1): 90–106.
- Echols, Stephanie, Joshua Correll. 2012. „It’s More than Skin Deep: Empathy and Helping Behavior across Social Groups”. In *Empathy: From Bench to Bedside*, ed. Jean Decety, 57–71. Cambridge, Mass: The MIT Press.
- Endres, Kirsten W. 2015. Constructing the Neighbourly „Other”: Trade Relations and Mutual Perceptions across the Vietnam-China Border. *SOJOURN: Journal of Social Issues in Southeast Asia* 30 (3): 710–741.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2015. *Small Places, Large Issues – Fourth Edition: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, 4th ed. London: Pluto Press.
- Fine, Gary Alan. 2012. *Tiny Publics: A Theory of Group Action and Culture*. New York: Russell Sage Foundation.
- Fox, Bonnie. 2009. *When Couples Become Parents: The Creation of Gender in the Transition to Parenthood*. Toronto: University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division.
- Gallese, Vittorio. 2001 . The „shared manifold” hypothesis: From mirror neurons to empathy. *Journal of Consciousness Studies* 8 (5 – 7): 33 – 50.
- Garrett, Roberta, Tracey Jensen and Angie Voela. 2016. „Introduction: „The Fantasies are Fraying”: Neoliberalism and the Collapse of a Progressive Politics of the Family”. In *We Need to Talk About Family: Essays on Neoliberalism, the Family and Popular Culture*, eds. Roberta Garrett, Tracie Jensen, Angie Voela, viii–xx. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Gingrich, Andre. 2004. „Conceptualising Identities: Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralizing about Othering”. In *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*, eds. Gerd Baumann and Andre Gingrich, 3–17. Oxford: Berghahn.
- Ginzburg, Faye. 2005. „Media Anthropology: An Introduction”. In *Media Anthropology*, eds. Mihai Coman, and Eric W. Rothenbuhler, 17–25. Thousand Oaks, Ca: SAGE Publications.
- Goldman, Alvin I. 2006 . *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*. New York: Oxford University Press.

- Goodale, Mark. 2013. „Between Facts and Norms: Towards an Anthropology of Ethical Practice”. In *The Anthropology of Moralities*, ed. Monica Heintz, 182–200. New York/ Oxford: Berghahn.
- Hallam, Elizabeth, Brian V. Street. 2013. „Introduction”. To *Cultural Encounters: Representing Otherness*, eds. Elizabeth Hallam and Brian V. Street, 1–10. London: Routledge.
- Hollan Douglas W, C. Jason Throop. 2011. „The Anthropology of Empathy: Introduction”. In *The Anthropology of Empathy: Experiencing the Lives of Others in Pacific Societies*, eds. Douglas W. Hollan and C. Jason Throop, 1–22. New York: Berghahn.
- Killick, Evan. 2009. Ashéninka amity: a study of social relations in an Amazonian society. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 15: 701–718.
- Kovačević, Ivan, Marija Brujić. 2014. „Ljubav na prvi pogled” – TV serije: uvod u antropološku analizu. *Etnoantropološki problemi* 9 (2): 395–415.
- Kristeva, Julia. 1989. *Moći užasa. Ogled o zazornosti*. Zagreb: Naprijed.
- Laidlaw, James. 2002. For an Anthropology of Ethics and Freedom. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8 (2): 311–332.
- Leach, Edmund. 1988. Antropološki aspekti jezika: kategorija životinja i jezično nasilje, *Quorum* 2: 83–106.
- Leaf, Murray J, Dwight W. Read. 2012. *Human Thought and Social Organization: Anthropology on a New Plane*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth UK: Lexington Books.
- Leong, Ian, Mike Sell, and Kelly Thomas. 1997. „Mad Love, Mobile Homes, and Dysfunctional Dicks. On the road with Bonnie and Clyde”. In *The Road Movie Book*, ed. Steven Cohan and Ina Rae Hark 70–89. New York: Routledge.
- Leventman, Seymour. 2006. „Introduction to Part II. Using Popular Culture Sources in the Classroom”. In *American Popular Culture: Historical and Pedagogical Perspectives*, ed. Seymour Leventman, 27. N.p.: Cambridge Scholars Publishing.
- Lič, Edmund. 1983. *Kultura i komunikacija. Logika povezivanja simbola. Uvod u primenu strukturalističke analize u socijalnoj antropologiji*. Beograd: Prosveta/XX vek.
- Lin, Stephanie. 2003. Image (and) Nation: The Russian Exotic in 19th-Century French Travel Narratives. *Dialectical Anthropology* 27: 121–139.
- Lu, Mei-huan. 2008. Constructing the „Community” and its Shifting Boundary: A Study on the Mazu Pilgrimage of Baishatun. *Taiwan Journal of Anthropology* 6 (1): 31–76.
- Michlic, Joanna B. 2006. *Poland's Threatening Other: The Image of the Jew From 1880 to the Present*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Phatoli, Relebohile, Nontembeko Bila, Eleanor Ross. 2015. Being black in a white skin: Beliefs and stereotypes around albinism at a South African university. *African Journal of Disability* 4 (1), Art. #106, 10 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/ajod.v4i1.106>
- Pine, Frances. 2010. „Family”. In *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, eds. Alan Barnard and Jonathan Spencer, 277–283. London and New York: Routledge.
- Putinja, Filip, Žoslin Stref-Fenar. 1997. *Teorije o etnicitetu*. Beograd: XX vek.
- Regis, Stella N. 2007. *Imagining the Other: The Representation of the Papua New Guinean Subject*. Pacific Islands Monograph Series, Vol. 20, Honolulu: University of Hawaii Press.

- Robbins, Joel, Alan Rumsey. 2008. Cultural and Linguistic Anthropology and the Opacity of Other Minds. *Anthropological Quarterly* 81: 407–420.
- Rumsey, Alan. 2011. „Empathy and Anthropology: An Afterword”. In *The Anthropology of Empathy: Experiencing the Lives of Others in Pacific Societies*, eds. Douglas W. Hollan and C. Jason Throop, 215–224. New York: Berghahn.
- Salzman, Carl Philip. 2010. „Methodology”. In *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, eds. Alan Barnard and Jonathan Spencer, 462–466. London and New York: Routledge.
- Sartr, Žan-Pol. 1984. „Iza zatvorenih vrata”. U *Drame. Sabrana dela, knj. 5*, 57–87. Beograd: Nolit.
- Shapiro, Warren. 2011. The Nuclear Family versus the Men’s House? A re-examination of Mundurucú Sociality. *Anthropological Forum* 21 (1): 57–75.
- Shapiro, Warren. 2012. Anti-Family Fantasies in „Cutting-Edge” Anthropological Kinship Studies. *Academic Questions* 25: 394–402.
- Spivak, Gayatri C. 1985. The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives. *History and Theory* 24 (3): 247–72.
- Throop, C. Jason 2011. „Suffering, Empathy, and Ethical Modalities of Being in Yap (Waqab), Federated States of Micronesia „. In *The Anthropology of Empathy: Experiencing the Lives of Others in Pacific Societies*, eds. Douglas W. Hollan and C. Jason Throop, 119–149. New York: Berghahn.
- Van Slyke, James A. 2010. Cognitive and Evolutionary Factors in the Emergence of Human Altruism. *Zygon* 45 (4): 842–859.
- van Wyk Smith, Malvern. 1996. The Metadiscourses of Postcolonialism: ‘Strong Othering’ and European Images of Africa. *History and Anthropology* 9 (2–3): 267–291.
- Wagner, Roy. 1974. „Are there social groups in the New Guinea highlands?” In *Frontiers of Anthropology: An Introduction to Anthropological Thinking*, eds. Murray J. Leaf and Bernard Grant Campbell, 95–122. New York: Van Nostrand.
- Werbner, Pnina. 2010. „Cosmopolitanism”. In *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, eds. Alan Barnard and Jonathan Spencer, 160–161. London and New York: Routledge.
- Young, Allan. 2012. „Empathy, Evolution, and Human Nature”. In *Empathy: From Bench to Bedside*, ed. Jean Decety, 21–37. Cambridge, Mass: The MIT Press.
- Zahavi, Dan, Søren Overgaard. 2012. „Empathy without Isomorphism: A Phenomenological Account”. In *Empathy: From Bench to Bedside*, ed. Jean Decety, 3–20. Cambridge, Mass: The MIT Press.
- Žikić, Bojan. 2009. A quoi servent les genres? Partage, délimitation et classification dans l’anthropologie structurale et cognitive, sur l’exemple de la culture musicale. *Etnoantropološki problemi* 4 (2): 219–240.
- Жикић, Бојан. 2011. Друштвени чиниоци здравствене вулнерабилности маргинализованих друштвених група. *Етноантрополошки проблеми* 6 (3): 783–805.
- Žikić, Bojan. 2015. What Makes People Good or Bad? (Mis)Anthropological Essay on Searching for Social/ Cultural Reasons on Judging the Other People. *Issues in Ethnology and Anthropology. Etnoantropološki problemi* 10 (4): 927–943.

Žikić, Bojan. 2016. Why Do We Need Misanthropy in Anthropology? An Exploratory Essay in Deliberating the Research Subfield. *Etnoantropološki problemi* 11 (4): 967–988.

Primljeno: 19.07.2019.

Odobreno: 10.09.2019.

Bojan Žikić

Misanthropic Othering in the TV series „Tin Star”

Abstract: Otherness appears as a reflexive category in the process of identity ascription and description. Cultural identities are often constructed through cognitive, emotional and practical opposing to something, most frequently in terms of what we ourselves are not. This is particularly true for ethnic identities, but it also remains present in many other instances of identity building, from local to fan-based identities. The basis of such a procedure is to establish a *we-group* as a reference in relation to which othering is carried out. What stands for small groups applies also to larger groups: they establish a system of values which serve as a cohesive factor in the existence of a given group and which allows its members to determine themselves in relation to the rest of the world in general, as well in relation to some other similar group. Conflict with others appears as an essential feature of such a value system. Taken to the extreme, the conflict as a means to an end can be considered as a fundamental element of misanthropy in the process of construction of *we-groups*. It works by way of deliberate depriving of its members of empathy through dehumanization of the other, which makes the backbone of othering. The establishment of a nuclear family as a *we-group* in the British-Canadian television series „Tin Star” is the example where this process of othering is employed as a misanthropic device.

Key words: otherness, anthropology, *we-group*, nuclear family, empathy, misanthropy, cultural identity, morality.