

Antropologija

Časopis Instituta za etnologiju
i antropologiju (IEA)
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

Anthropology

Journal of the Institute of Ethnology
and Anthropology (IEA)
Faculty of Philosophy, University of Belgrade

ANTROPOLOGIJA/ANTHROPOLOGY

Broj 19, sveska 2, 2019. godina / Vol. 19, No. 2, 2019.

Primljeno na sednici Izdavačkog saveta održanoj 03. 10. 2019. godine

Accepted by Advisory board on 3^h of October 2019.

Izdavači

Institut za etnologiju i antropologiju Odeljenja za etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu
Institute of Ethnology and Anthropology Department of Ethnology and Anthropology
Faculty of Philosophy University of Belgrade

Dosije studio, Beograd

Urednici / Editors

Prof. dr Danijel Sinani, Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu
doc. dr Marko Pišev, Institut za etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

Sekretar Redakcije / Secretary

dr Nina Kulenović, Institut za etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

Redakcija / Editorial board

Prof. dr Adam Kuper, Boston University / LSE; *Prof. dr Tim Rhodes*, London School of Hygiene and Tropical Medicine, University of London; *Prof. dr Goran Pavel Šantek*, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu; *Dr Gordana Đerić*, viša naučna saradnica, Institut za evropske studije, Beograd; *Prof. dr Antonadia Monteiro Borges*, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília; *Dr Petko Hristov*, naučni savetnik, Etnografski institut Bugarske akademije nauka, Sofija; *Dr Laura Jiga Iliescu*, Institutului de Etnografie si Folclor „Constantin Brailoiu“, Academia Româna, Bucuresti; *Dr Stef Jansen*, senior lecturer, School of Social Sciences, University of Manchester; *Dr Saša Nedeljković*, redovni profesor, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu; *dr Ljubica Milosavljević*, naučni saradnik, Institut za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu; *dr Marija Brujić*, naučni saradnik, Institut za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu; *dr Marija Ajduk*, naučni saradnik, Institut za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu; *Dr Mira Radojević*, vanredni profesor, Odeljenje za istoriju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu; *Dr Lidija Radulović*, vanredni profesor, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu; *Dr Jadranka Đorđević Crnobrnja*, viši naučni saradnik, Etnografski institut SANU, Beograd; *Dr Aleksandar Krel*, viši naučni saradnik, Etnografski institut SANU, Beograd

Predsednik izdavačkog saveta / Chair of the Advisory board

Prof. dr Ivan Kovačević, Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta u Beogradu

Izdavački savet / Advisory board

Prof. dr Aleksandar Bošković, Institut društvenih nauka Beograd; Odeljenje za
etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

Prof. dr Vesna Vučinić, Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

Prof. dr Bojan Žikić, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Uni-
verzitetu u Beogradu

dr Ljiljana Gavrilović, naučni savetnik, Etnografski institut SANU, Beograd

Prevod na engleski / Translation to English: *dr Sonja Žakula*

Kompjuterska obrada/ Technical support: Dosije studio

Lektor i korektor / Proof reading: *dr Nina Kulenović*

Logo: *mr Miroslav Niškanović*, SGC

Časopis izlazi tri puta godišnje/ Journal is published three times a year

**Članci izlaze na srpskom ili engleskom jeziku / The articles are published
in Serbian or English language**

**Časopis se sufinansira sredstvima Ministarstva za prosvetu i nauku / Journal is
co-funded by Ministry of Education and Science of Republic of Serbia**

Tiraž: 300

Časopis se neprofitno distribuira naučnim i drugim bibliotekama, ustanovama kulture
i istraživačima u zemlji i inostranstvu / Journal is freely distributed to institutions of
science and culture, public libraries, and individual researchers in Serbia and abroad

Časopis se besplatno može preuzeti sa sajta www.anthroserbia.org
Journal is free to download from the Web site www.anthroserbia.org

ISSN 1452-7243

COBISS.SR-ID 136468492

Elektronsko izdanje ISSN 2334-881X

Adresa redakcije:

Filozofski fakultet, Čika Ljubina 18-20

11000 Beograd

011/3206-298

antropologija@f.bg.ac.rs

www.anthroserbia.org

Članci:

- 9–35 | **Бојан Жикић,**
Конструисање другости као мизантропичан поступак: пример телевизијске серије „Метална звезда”
- 37–56 | **Nevena Milanović,**
Konstrukcija pijenja kao društvenog problema
- 57–75 | **Иван Бирта, Саша Недељковић,**
Сесилност као историјскоантрополошки проблем: писма Апостолског пенитенцијара о брачној диспензацији из XVII и XVIII века као повод за преиспитивање ограничења дискурса о миграцијама
- 77–94 | **Elena Maksimović,**
Urbani mitovi MSM scene u Beogradu
- 95–108 | **Milan Vukomanović**
Ekstremna hermeneutika tominog jevanđelja
- 109–131 | **Gordana Gorunović,**
Nastavak priče o Išiju: promene značenja narativa u američkoj antropologiji i popularnoj kulturi
- 133–154 | **Vladana Ilić**
Američka jeremijada filma *Mreža* (1976)
- 155–175 | **Fausat Motunrayo Ibrahim,**
Àgbèlọba: Optimism in livelihood dynamics among Yorùbá farmers of Southwestern Nigeria
- 177–199 | **Nevena Milanović,**
Mesta, „nemesta“ i prilike pijenja: prostorni i situacijski aspekti kulture pijenja mladih u Beogradu

Članci i studije

Articles

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 одругојававање. 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, *различитости* 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 наносење патње људима посредством друштвено и културно институционализованих механизма (Žikić 2016)⁴. На самом крају спектра значења истовремено штуре и генерализујуће формулације „наносења 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 установљавање као ми-групе у серији „Метална звезда”, може узети, по принципу хомологних струкутра, као својеврсни прототип мизантропичног конструисања другости установљавањем ми-групе на било којем нивоу, што и представља разлог због којег сам се определио за њено узимање 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 несагласју 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 продуцентата различитих попкултурних производа, попут телевизијских серија, реџимо 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 енглеско подземље познаје као суровог Џека Девлина⁹, док му је супруга кћерка некада високопозиционог 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 напослетку 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 заглашавање 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 диспаратетни 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 Вортови 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 Вортивих 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 хегемонског сопства и подређених, колонијалних других (Regis 2007, 14). Неки аутори сматрају, међутим, да теоријске корене тих појмова треба тражити у фрејдовској и постфрејдовској 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, Чакрабартија, 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 установањени на либералним тековинама просветитељства у руском кметству пронашли су супротност сопственим представама о човеку као друштвеном и културном бићу, организовању друштвених установа и установаљавању 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 ћудима 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 натрприродних 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 Дејлин, 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, неподвижених 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, Вортови доживљавају себе као породицу која је животно угрожена са свих страна *зато што је њихова породица*, односно зато што су њени чланови и чланице суштински повезани. За разлику од актера конструкције других врста културног идентитета, односно успостављања обимнијих ми-група, Вортови 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 год* није суочена са њима.

Оно што се дешава, заправо, онда када Вортови 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 Вортовима), 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 становишта 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 пристојног 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 наносење 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 *моућности* 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 Вортових 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 Вортових 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 Вортових, 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 несупстинским везама које су у основи категорије сигнума коју зовемо симболима (Lič 1983, 25). Пренето на Вортове, 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 Вортових одвијањем наратива серије, може се поставити питање да ли су Џим и Анђела заправо у браку ил исамо 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 рефлексивна конституисања сопства као објекта посматрања, то јест онтолошке перспективе других (људи) у драми оригинално објављеној 1947, а први пут сценски постављеној 1944. године (преведено: Sartre 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 домене когнитивне, афективне и бихејвиоралне оријентације и навигације за сваку особу: сопствено место и улога у друштву, културне норме 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 Вортових 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, Вортони 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 Вортони – 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 Вортоних. Мизантропичност другости коју конструишу Вортони 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 „навђења” гледалаца да се „сложе” са избором средстава која Вортони 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. Ковачевић и Врђић 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 предлојак 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 изванредан 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 Pinciples. *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.
- Sartre, 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.

KONSTRUKCIJA PIJENJA KAO DRUŠTVENOG PROBLEMA**

Apstrakt: U radu se, putem promatranja konstrukcije pijenja kao društvenog problema iz socio-konstruktivističke perspektive, nude objašnjenja koncepcija alkoholizma kao bolesti zavisnosti, pijenja i opijanja kao društveno poželjnog/nepoželjnog obrasca ponašanja, kao i korelacija ovih fenomena sa drugim društvenim procesima koji su se odvijali u konvergenciji sa sazdanjem pijenja kao društvenog problema, poput stvaranja države-nacije, koncepta odgovornog građanina/građanke, podele na privatnu i javnu sferu, invencijom koncepta zavisnosti i koncepta adiktivne ličnosti. Pomenuti proces smešten je u okvire konstrukcije društvenog problema prema Spektoru i Kicusu, ali takođe predstavlja i krnji konstrukt. Osnovna teza u radu jeste da je iz prepoznavanja pijenja kao štetnog, i samim time društvenog problema, te, sledstveno, poželjne ili nepoželjne društvene prakse, proistekao i ambivalentni odnos prema pijenju i alkoholnim pićima, globalno prisutan i implementiran u „društveni moral” posredstvom javnih politika.

Cljučne reči: konstrukcija društvenog problema, pijenje, alkoholizam, prohibicija, antropologija alkohola.

Govoreći o istorijskom, socijalnom i kulturnom kontekstu tokom istraživanja nekog društvenog fenomena, zapravo težimo da u obzir uzmemo sve one faktore neke epohe i društva na makro i mikronivou koji su uticali (i utiču) na oblikovanje i artikulaciju datog problema. Kontekstualizacija pijenja, i problematizacija pijenja i opijanja kao društvenog problema, esencijalno je neodvojiva u tom pogledu od socio-konstruktivističke perspektive koja će biti za-

* nevena.milanovic@f.bg.ac.rs

** Tekst je rezultat rada na projektu br. 177035 koji u celosti finansira Ministarstvo nauke, prosvete i tehnološkog razvoja.

stupljena u ovom radu. Iako su alkoholna pića, proizvodnja i konzumacija pića, kao i samo pijenje i opijanje, te zakonske i društvene/moralne regulative koje se odnose na to ko, kada, gde, kako i koliko pije spektar međusobno srodnih ali i različitih fenomena, činjenica je da alkoholno piće učestvuje u svakodnevnom životu, kao i svim ritualima životnog ciklusa (od rođenja do smrti) u gotovo svim kulturama (Jennings et al. 2015; Dietler i Hayden 2001; Wilson 2005; Douglas 1987)¹; *istovremeno*, ono podleže nizu rečenih zakonskih regulativa i društvenih normi, što otvara mogućnost za promatranje pića i pijenja kao *stožera značenja*.

Najpre ću napraviti kratak uvod u kojem ću se osvrnuti na osnovne postulate socio-konstruktivizma. Iako nije „ekskluzivno” antropološka alatka i prizma kroz koju se, u svom diskurzivnom obliku, promatraju socijalni procesi i fenomeni, već predstavlja teorijsku orijentaciju koju, u većoj ili manjoj meri, usvajaju i društvene nauke poput psihologije i sociologije kroz tzv. „kritičku psihologiju”, diskurzivnu analizu i različite metode dekonstrukcije društvenih fenomena, socio-konstruktivizam postao je česta, a neretko i podrazumevajuća polazna osnova u antropologiji. U najširem smislu, socijalni konstruktivizam insistira na kritičkoj distanci i kritičkom odnosu prema svetu koji nas okružuje. Osnovna propozicija jeste da su naše individualne i deljene percepcije sveta, uzimane zdravo-za-gotovo, kao neproblematične, prirodne i stvarno postojeće, zapravo proizvod društvenih konvencija i konstrukcija. Ovo dalje implicira da se „stvarni svet oko nas” ne može spoznati u svojoj „istinitosti” putem puke opservacije, kao i da naše uvreženo znanje o svetu ne može biti zasnovano na objektivnom, nepristrasnom posmatranju tog sveta (Burr 2003, 3). Radije, socijalni konstruktivizam znanje posmatra kao kumulativno i stečeno, kao ishodište prihvaćenih i naučenih društvenih normi. Kategorije kojima se služimo kako bi opisali društvene pojave i prakse svojih svakodnevnica pogodne su za oblikovanje sveta u „logičke” operativne jedinice putem i pomoću kojih dajemo svetu oko sebe značenje i pozicioniramo se kao funkcionalne društvene individue.

Kada govorimo o konceptu društvene funkcionalnosti pojedinca, a koji je za ovaj rad od posebne važnosti, možemo reći da se pojedinac uči „dobrom” ponašanju putem socijalizacije i kretanjem kroz mikro i makro društvene mreže odnosa. Ove mreže odnosa sačinjavaju društvene institucije, zatim različiti socijalni „krugovi” okruženja pojedinca. „Dobra”, odnosno normativna ponašanja koja se tiču pijenja, beleže se u pojedinčevom znanju kao sklop koji obuhvata ne samo pretpostavljene (u nekom društvu podrazumevane) i naučene običaje vezane za obrasce pijenja u nekoj kulturi, već i aspekte društvene kontrole, kao i njoj suprotne tj. izazovne odgovore. Norme se definišu kao „kulturološka pravila, odnosno društveni sporazumi/konvencije koji utiču na obrasce ponašanja, koje su, u manjoj ili većoj meri, osnažene sankcijama” (Room 1975,

1 Među kulturama za koje se sa velikom sigurnošću smatra da nisu proizvodile sopstvena alkoholna pića nalaze se Inuiti (Hornsey 2012), narodi arhipelaga Ognjene Zemlje u Južnoj Americi (Hornsey 2012), australijski Aboridžini (Hornsey 2012), Aleuti (Berreman 1956), narodi Okeanije (Giesbrecht 2003) kao i većina nativnog stanovništva Severne Amerike (Hornsey 2012).

prema: Savic et al. 2016, 6). Takođe, norme predstavljaju pravila kulture i „pripadaju” nekoj zajednici – u smislu da nisu „vlasništvo” ili izum pojedinca, već su relativno postojana, etablirana pravila koja su *deljena* i između onih članova jednog (ili više) društva koji nemaju nužno zajedničkih veza; na taj način, norme su važeće i primenljive na nivou celokupnog društva/kulture, neke zajednice koja deli interese i/ili status, ili subkulturne grupe (Savic et al. 2016, 6). Norma je, dakle, deljeno razumevanje o određenoj društvenoj pojavi/praksi koju grupa ljudi klasifikuje kao poželjno tj. normativno ili nepoželjno ponašanje, ali isto tako može biti uobličena (i najlčešće jeste) zakonom ili drugom državnom regulacijom. Ovo je slučaj i sa pićem i pijenjem, koji podležu formalnim pravilima, te je u celu „igru” uključen i državni aparat. Današnje važeće i opšteprihvaćene norme i percepcije opijanja (ili bilo kog vida ekscesivnog pijenja) u nepravo vreme, na nepravi način i/ili na nepravim mestima jesu krajnji proizvodi *uobličavanja društvene prakse u društveni problem*.

Samim time, konstrukcija pijenja i opijanja kao društvenog problema predstavlja vid kulturne i socijalne konceptualizacije pijenja: uobličavanje i upisivanje značenja „u” supstancu koja, sama po sebi, ne poseduje ista (Milanović 2016, 91). Ove dimenzije pijenja predstavljaju društvene konstrukte koji su se formirali oko smene naučnih trendova i diskursa vezanih za ugao gledanja kao i vrednovanje pijenja u određenim istorijskim periodima. Iz konstrukcije pijenja kao društvenog problema, koja podrazumeva da ono može biti sagledano kao poželjna ili nepoželjna društvena praksa (te da potonja figurira kao društveni *problem*), proističe i ambivalentni odnos prema pijenju i alkoholnim pićima, globalno prisutan i duboko utkan i u milje našeg društva i kulture.

Kako bismo razumeli socijalne i kulturne konceptualizacije pijenja, neophodno je poći od „osnove”, od same proizvodnje i konzumacije alkohola, koja je stara gotovo koliko i samo čovečanstvo. Ovo podrazumeva da će u ovom radu fokus biti usmeren na dva žarišta: **prvo**, pokazaću na koji način je društvena praksa ispijanja većih količina alkohola (ekscesivno pijenje, ili opijanje) konstruisana kao društveni problem u određenom istorijskom trenutku. Konstrukcija društvenog problema, prema Spektoru i Kicusu, podrazumeva shematski model koji autori nazivaju prirodnom istorijom društvenih problema; međutim, kako Ljubica Milosavljević napominje, izvesni društveni problemi prečesto izlaze iz datih okvira koje su postulirali Spektor i Kicus (Milosavljević 2013, 71), te se mogu posmatrati kao *krnji konstrukti*, čija je konkretizacija kao društvenog problema kakvog poznajemo, produkt istovremenog oblikovanja i drugih društvenih problema (Milosavljević 2013, 71). Ovo je slučaj i sa konstrukcijom pijenja i opijanja kao društvenih problema, koji su sazdavani u sadejstvu sa drugim korpusom društvenih problema (nastankom nacije i građanstva te podele na privatnu i javnu sferu, invencijom koncepta zavisnosti i koncepta adiktivne ličnosti). Konstrukcija ekscesivnog pijenja kao društvenog problema poslužiće kao osnov za potvrdu gorepomenute teze da je konzumacija alkohola kao takva isprazna značenjima dok se ona u nju ne „upišu”, te da je, iščitavanjem tih pridodatih značenja, moguće govoriti i o kulturnim konceptualizacijama pijenja u nekom društvu (Douglas 1987; Mandelbaum 1965; He-

ath 1987; Phillips 2014; McDonald 1994). **Drugo**, ambivalentni odnos (poželjno:nepoželjno pijenje) koji kultura i društvo gaje prema alkoholu proizilazi iz činjenice da se alkoholno piće tretira kao simbolički stožer koji poseduje izvrsni socijalni kapital, te kojim je moguće manipulirati. Ovaj ambivalentni odnos prisutan je bezmalo u svim društvima koja poznaju proces proizvodnje alkoholnih pića, a jedna od najuočljivijih artikulacija tog odnosa ogleda se u tome na koji način, kada, i koje društvene grupe su posedovale moć ili pretendovale da neku praksu/formu pijenja (ili pak samu vrstu/tip alkoholnog pića²) okarakterišu kao poželjnu ili nepoželjnu. Takva manipulacija simboličkim kapitalom pića i pijenja služila je za afirmaciju, manipulaciju ili dekonstrukciju određenih ideala i ideja, a time i društvenih (individualnih i kolektivnih) identiteta. Smatram da je rečeni ambivalentni odnos proistekao direktno iz konstrukcije pijenja kao društvenog problema i činjenice da se piće posmatra istovremeno kao „prirodni” proizvod, ali i kao kulturni artefakt.

Polazeći sa rečenog socio-konstruktivističkog stanovišta i, u skladu sa time i moralnog relativizma³, prvo će biti dat istorijski pregled razvoja i kontekstualizacija termina „alkoholizam” i „zavisnost” koji figuriraju u osnovi pijenja posmatranog kao društveni problem, i pokazaću koji su sve faktori imali uticaja na oblikovanje jednog obrasca „poželjnog i dobrog ponašanja”, a koji se ogledao u promociji trezvenosti, odnosno – uzdržavanja od konzumacije alkohola. Zatim će opisani proces biti smešten u pomenute okvire konstrukcije društvenog problema.

Istorijski „tok” pića

Od 18. veka naovamo, alkohol i pijenje neprestano prožimaju i vrše uticaj na politički, društveni, kulturološki i ekonomski život modernog sveta (Martin 2005, 7). U narednom delu teksta, osvrnućemo se na devetnaestovekovne koncepcije o promociji trezvenosti i trezvenjačkim pokretima u svetu, koji su doveli do prohibicije alkohola u 20. veku (najpre u SAD, a zatim i drugim delo-

2 Kao primer da tipovi pića u različitim epohama mogu nositi različita značenja i imati različite upotrebe dobro ilustruje priča o pivu, odnosno eju. Pivo se u srednjevekovnoj Evropi pre pojave industrijske proizvodnje destilovanih pića koristilo umesto vode i kao deo svakodnevnih ishrane, odraslih i dece; preferirano je kao izvor pijaće tečnosti, budući da je bilo sigurno i bakteriološki ispravno, za razliku od vode (Anderson i Baumberg 2006, 37).

3 Stanovište da su moralne vrednosti i norme relativne, odnosno, da ne postoji univerzalna i svevažeća istina koja ih prožima i opstaje kao nepromenljiva, već da su norme proizvodi društvenih konvencija i tekućeg socio-političkog diskursa, socijal-konstruktivizam „duguje” teorijsko-intelektualnom pokretu na koji najčešće referišemo kao na post-modernizam. Za razliku od modernizma, koji svoje korene vuče iz doba Prosvetiteljstva i teži da ustanovi arbitre objektivne istine, te time „svali” na pojedinca kao odgovornog moralni teret i krivicu, moralni relativizam ne posmatra i ne teži da kodira moralna načela kao „istinita” ili „neistinita”, već da ih, upravo, relativizuje kao svojstvene nekoj teorijskoj paradigmi, istorijskom periodu ili društvu/kulturi.

vima sveta) i koji su potakli i etablirali globalne trendove zakonskih regulacija proizvodnje i konzumacije alkohola. Zakonodavne mere i njihovo sprovođenje (ili nesprovođenje) tesno su isprepletani sa kulturološkim odnosom neke zajednice prema konzumaciji alkoholnih pića. Ali, da bismo „stigli” do 19. veka, prvobitno ćemo ukratko izložiti pregled sankcija i normi vezanih za pijenje od njegovih samih početaka.

Imajući u vidu sveprisutnost i dostupnost alkoholnih pića, regulacione norme vezane za konzumaciju su stare koliko i samo piće: u Egiptu su značajni nadzornici vodili računa o kvalitetu vina koje se točilo u tavernama, a u Hamurabijevom zakoniku (oko 1754. godine p.n.e.) do tančina su navedene propisane mere koje se tiču cena, kreditnih politika, ali i ponašanja vlasnika taverni, od kojih se očekivalo da prijave bilo kakva izdajnička „šuškanja” svojih gostiju koja bi uzela mesta u njihovim prostorijama. Zapise sličnije nama bližem i poznatijem odnosu prema ekscesivnoj konzumaciji alkohola nalazimo i u Bibliji, gde su navedeni moralni, etički i duhovni „prekori” vezani za loše posledice prekomerne konzumacije vina (Martin 2015, 4), ali i pozitivne reference u vezi sa vinom kao ritualnim i sakralnim pićem; dok se u mnogim manastirima širom Evrope (na Balkanu takođe) proizvodilo vino, sveštenstvo je osuđivalo javna pijanstva kao greh, odnosno halapljivost/proždrljivost.

U Evropi, alkohol se proizvodi i troši hiljadama godina, od gotovo svih pogodnih „materijala”; pića nastala fermentacijom, a od 13. veka i procesom destilacije (čime je otpočela proizvodnja žestokih alkoholnih pića sa visokim udelom alkohola, najpre džina i viskija), često su korišćena u narodnoj medicini kao lek, a fermentisana pića sa niskim udelom alkohola neretko su preferirana i kao izvori pijaće tečnosti, budući da su bila sigurna i bakteriološki ispravna za razliku od vode (Anderson i Baumberg 2006, 37). Tokom celog srednjeg veka u Evropi, javna pijanstva bila su česta pojava i, iako su osuđivana ili čak i zakonski sankcionisana, cilj je bio regulacija javnog reda ili tržišta, bez težnji ili naznaka ka uspostavljanju koncepta javnog zdravlja, kakvog poznajemo danas.

Ovakva postavka stvari rapidno počinje da se menja sa industrijalizacijskim bumom prvih decenija 19. veka u zapadnom svetu, kao i intenziviranjem komunikacijskih i trgovinskih veza (sledstveno, trgovina jakim pićima, poput džina i viskija postaje jedna od najprofitabilnijih trgovinskih grana). Industrijska, masovna proizvodnja jakih destilovanih pića (najviše džina) u Evropi (Anderson i Baumberg 2006, 37) i sa njom do tada nezapamćen skok ekscesivne konzumacije u vidu opijanja na javnim mestima počinju korenito da preoblikuju urbane prostore i mesta ljudske interakcije i kretanja, transformišući ulicu i javne prostore u „nadrealni pozorišni spektakl” (Hackley et al. 2012, 3). „Loš” moral, i s njim u vezi neprimereno ponašanje na javnim mestima – nikada do tada u istoriji zabeleženi brožčani porast javnih pijančenja – počinju da se pripisuju dejstvima koje alkohol ima na pojedinca, njegovu ličnost i, šire uzev, zajednicu i naciju. „Prirodno” ishodište ovakvih događaja bilo je da se ova pitanja lagano počinju pomaljati kao *društveni problemi*, kako u onovremenom naučnom, tako i u svakodnevnom diskursu. Dolazi do mobilizacije građana i

građanki u organizovane *trezvenjačke pokrete*, koji su promocijama svojih načela putem javnih politika postigli akt zabrane proizvodnje, trgovine i konzumacije alkoholnih pića, odnosno – prohibiciju (najpre u Kanadi i SAD, a ubrzo i u drugim delovima sveta). Opisani proces, u okviru kojeg pijenje i opijanje postaje predmetom društvenog interesovanja i osude, razložićemo i provući kroz, kao što je već rečeno, koncept konstrukcije društvenog problema, prema Spektoru i Kicusu (Spector i Kitsuse 1973). Cilj ovakve analize jeste da pokaže tok i konstruisanje procesa i njegovih faza u okviru kojeg članovi jednog društva/zajednice definišu neko (već) postojeće stanje kao društveni problem, pri čemu „istinitost tvrdnje da li je neki problem *zapravo* i društveni za ovaj naučni koncept nema značaja” (Milosavljević 2010, 166). Treba još jednom istaći da će fokus biti na rekonstrukciji pijenja i opijanja kao društvenog problema u tzv. modernom zapadnom svetu, odnosno, u Evropi, Velikoj Britaniji i SAD od 18. veka naovamo. Upravo su tekovine modernizacije i urbanizacije ovih društava iznedrile naučne diskurse i teorijske pozicije koje će oformiti dalje globalne trendove, svakodnevne diskurse, javne i zdravstvene politike vezane za konzumaciju alkohola u svetu i kod nas. Isto tako, kako bih izbegla preambiciozne pretpostavke da su pijenje i opijanje „oduvek” predstavljali neki vid društvenog problema (iako postoje navedeni pisani dokazi da su piće i pijenje bili predmet javnih rasprava, zakonskih regulativa i različitih vidova sankcionisanja u Starom Egiptu i Vavilonskom carstvu, kao što je već napomenuto).

Uspon ideje o alkoholizmu kao bolesti zavisnosti i invencija novog koncepta ličnosti: konstrukcija problema

Promišljanje konstrukcije društvenih problema započelo je Blumerom i njegovom kritikom objektivističkog pristupa analizi društvenih problema koja je, do tada, bila opšteprihvaćena u sociologiji (Blumer 1971); sociolozi su pretpostavljali da društveni problem postoji kao „objektivan uslov ili aranžman u tkivu nekog društva”, koji je, u okvirima vladajuće objektivističke doktrine, shvatan kao izvor urođene štete, i suprotstavljen je „zdravom društvu” (Milosavljević 2013, 11–12). Prema Blumeru, ovaj proces odvija se u pet ustaljenih faza i to po tačno koncipiranom obrascu:

1. Pitanje nastanka društvenog problema
2. Službeno utvrđivanje – davanje legitimiteta
3. Mobilisanje na akciju
4. Službeni plan akcije
5. Faza implementacije.

Spektor i Kicus podcrtavaju blumerovsku poziciju da je društveni problem proces koji određeni članovi ili grupe u društvu definišu kao „opšti uslov” tako što upućuju zahteve kroz delatnost/akciju različitim organizacijama/instituci-

jama. Ono što je, pak, najvažnije prepoznati jeste da je društveni problem već postojeće stanje koje biva tumačeno kao problem onda kada pojedinci/grupe prepoznaju to stanje kao loše; drugim rečima, društveni problemi se *otkrivaju* tek nakon što ih društvo prepozna kao takve, a to u kojoj „meri” je rečeno stanje prisutno, kao i njegov „rast” ili intenziviranje u društvu, nije bitno, jer „objektivni” elementi koji čine socijalni problem kao „objektivno stanje” proističu prevashodno iz termina kojima se u nekom društvu definiše i koncipira problem; upravo ta društvena definicija, a ne objektivni karakter datog stanja određuju da li će, ili ne, nešto biti društveni problem (Spector i Kitsuse 1973). Sledeći Blumera, Spector i Kicus nude eksplanaciju subjektivnih elemenata društvenog problema, odnosno, procesa putem kojeg članovi grupa/zajednice definišu postojeće stanje kao problem. Autori su društveni problem definisali kao aktivnosti grupa putem iznošenja tvrdnji o „nedoličnom” stanju i upućivanja žalbi drugim organizacijama i institucijama sa preporukom da se postojeće stanje definiše kao društveni problem (Spector i Kitsuse 1973). Smernice za istraživanje nekog stanja kao društvenog problema mogu se sažeti na sledeći način:

1. Pojavljivanje društvenog problema – neko stanje je izabrano i identifikovano kao društveni problem
2. Službeno, odnosno zvanično utvrđivanje društvenog problema
3. Mobilisanje na akciju u vezi sa društvenim problemom
4. Zvanični plan akcije
5. Transformacija tog plana u realnom sprovođenju (Spector i Kitsuse 1973).

Kako napominje Ljubica Milosavljević, veliki broj društvenih problema izlazi iz okvira razvojnih faza koje su postulirali Spector i Kicus (Milosavljević 2013, 71), te u tom smislu i konstrukcija pijenja kao društvenog problema predstavlja *krnji konstrukt*, kojeg odlikuje sazdanje u sadejstvu sa drugim korpusom društvenih problema, koji će biti opisani u delu teksta koji sledi.

Iako se ne može reći da je postojao jedinstveni, univerzalan obrazac konzumacije alkohola u zapadnom svetu tokom 18. i 19. veka – u nekim zemljama zabeležen je porast dok je u drugima zabeležen pad u konzumaciji, zajedno sa regionalnim i demografskim varijacijama u svakoj pojedinačnoj državi – postojala je jedna zajednička nit u diskursu o alkoholu u Evropi i Severnoj Americi: povezivanje zloupotrebe alkoholnih pića (odnosno – opijanja) sa usponom industrijske radničke klase (Phillips 2014, 288). Alkoholna pića postala su referentna tačka i uporište mnogih društvenih nespokojstava, bilo da su se onitkala socijalnih i ekonomskih fluktuacija, bilo promena u normama vrednosti i obrazaca ponašanja. Istini za volju, zabrinutost u vezi sa štetnim dejstvima alkohola po zdravlje čoveka i opstanak „normalnog” i uređenog društvenog poretka može se pratiti stolecima unazad, ali je u poređenju sa žestinom i obimom „napada” na alkohol tokom 19. veka prava sitnica. Trezvenjački pokreti, koji uspon doživljavaju tokom treće decenije 19. veka, za samo pedeset godina tran-

sformali su se u masovne, mnogoljudne organizacije koje su sve svoje resurse posvetile ograničavanju dostupnosti alkoholnih pića, i potpunoj eliminaciji istih iz čovekovog života. Mnogi od ovih pokreta delovali su u sadejstvu sa religijskim kongregacijama, čime su privukli još veći broj sledbenika; takođe, ove organizacije i pokreti povezivali su se na intranacionalnom i internacionalnom nivou, publikovali svoje ideje u novinskim člancima, pamfletima, knjigama, organizovali predavanja i javne govore. Do tog momenta na liniji ljudske istorije, trezvenjački pokret smatra se najmasovnijom građanskom mobilizacijom sa jednim jedinstvenim ciljem, ikada: prohibicijom alkoholnih pića (Phillips 2014, 319). Rezultat je bio jasan – politike prohibicije i njoj srodnih zakonskih regulacija doživele su ekspanziju u mnogim državama tokom i nakon Prvog svetskog rata.

Iako su istoričari i sociolozi posvetili dosta pažnje trezvenjačkim organizacijama, kao i javnim politikama vezanim za konzumaciju alkohola koje uzimaju maha u 19. veku, Filips nas upućuje da bi fokus takođe trebalo usmeriti na društvene, kulturološke i materijalne uslove koji su „obezbedili” osnov za formiranje ovih pokreta, kao i šire promene koje su obuhvatale procese urbanizacije i industrijalizacije: pojavu hrišćanskih reformističkih pokreta i rodne politike (Phillips 2014, 320). Alkohol postaje odgovoran za „razboljevanje” (psihičko tj. duševno ili fizičko), pa čak i za smrt svojih konzumenata, postaje razarač i uništitelj porodice i društva, kao i „izazivač” čitavog niza društveno nepoželjnih obrazaca ponašanja poput prostitucije, samoubistava, ludila, kriminaliteta (Phillips 2014, 288). U 19. veku dolazi do odbacivanja stava da je umerena konzumacija alkohola „ključ” za produktivan život, i ovaj stav zamenjuje uspon ideje o potpunoj apstinenciji – voljnoj ili, pak, prisilnoj. Novina koja je potakla razvoj ove ideje bilo je, svakako, opskrbljenje velikog broja urbanih populacija bakteriološki ispravnom pijaćom vodom, a uz ubrzani tehnološki i materijalni razvoj, čija su pokretačka sila bile rastuća briga za javno zdravlje i predstave o ličnoj i kolektivnoj higijeni i moralu, oformljena je baza za nastanak radikalnih trezvenjačkih pokreta. Ovi pokreti iznedrili su mnogobrojne akcije, naučne debate (članovi pokreta često su bili društveni aktivisti, političari, književnici, doktori...) i mobilisali su ogroman broj ljudi u zajedničkoj borbi protiv nove nacionalne pošasti – alkohola. Može se reći da su praksa i ideja prohibicije, odnosno zabrane konzumacije i proizvodnje alkohola, kojoj su prethodili trezvenjački pokreti, na određeni način, pokušaji investicije u bolje društvo i bolji, kvalitetniji život pojedinca i građanina/građanke u njemu. Međutim, treba postaviti pitanje: šta u konkretnom istorijskom trenutku, koji kroji određeni socijalni, politički i ekonomski kontekst datog vremena, rečeno „bolje” društvo treba da predstavlja? Tragati za uzrocima promena i društvenih fluktuacija znači, između ostalog, razumeti i zašto neki problem *postaje problemom*. Kakvim značenjima se „ispunjava” taj fenomen, da bi bio prepoznat i percipiran kao problem? Ko ima pravo da o tom problemu govori, odnosno, zašto se određeni glasovi čuju, dok drugi ostaju „nemi”? Upravo zbog toga, usmeravamo fokus ka rekonstrukciji ekscisivnog pijenja (opijanja, kao i alkoholizma) kao društvenog problema, odnosno, definisanog kao takvog u jednom specifičnom istorijskom trenutku.

Kada govorimo o pokretima i inicijativama koji teže da kreiraju „bolje” društvo, polazim od osnovne pretpostavke da taj proces kreacije počiva na sprovođenju poželjnih, normativnih obrazaca i praksi („normalnog”) ponašanja, ali, isto tako, na sankcionisanju negativnih (Fuko 2007). S obzirom na to da usvajam premisu o društvenoj konstrukciji rečenih obrazaca, jedan od faktora u toj konstrukciji jesu akteri, odnosno, ko diktira kriterijume prema kojem određene obrasce ponašanja možemo svrstati u dobre, a druge u loše; ukoliko za osnov uzmemo univerzalistički princip da *dobro* počiva na određenom moralu koji je opštevažeci, prirodan⁴, inherentan čoveku, obrećemo se na vrlo klizavom tlu: veliki broj aktera pretenduje da upravo svoja viđenja *dobrog* i *moralnog* predstavi kao ona koja *to jesu*; oni mogu imati cilj koji doprinosi boljitku uslova života pojedinaca i društva kao kolektiva, ali to *nije nužno*; ono što je, pak, činjenica, jeste da svi ti akteri, koji pretenduju na povlašćenu poziciju u društvenoj stvarnosti i društvenom životu, putem određenih tehnika istine pokušavaju da upravo svoje viđenje predstave kao *dobro* i/ili *moralno*. Načini na koje su naučnici, lekari, političari i uopšte trezvenjački pokreti u 18, 19. i 20. veku definisali pijenje, opijanje i alkoholizam i kako su takvi „naučni uvidi” transformisani u reforme državnih zakona, javne politike i ideologije utabali su put današnjim globalnim trendovima kada je o konzumaciji alkohola reć.

Prohibicija, kao društveni, zakonski akt, koji je prožimao sve sfere života, proizašla je iz protestantskog i puritanskog načela o *umerenosti*; ovo načelo je bilo srž i temelj niza društvenih pokreta čiji su glasovi rezultirali zakonskom regulativom, ali, u isto vreme, i mnogo više od toga. Dvadesetovekovna prohibicija kakvu znamo iz literature, udžbenika ili štampe, usko je povezana sa onovremenim stremljenjima ka uspostavljanju odnosno sa invencijom *države-nacije* i *građanina/građanke*, kao i nacionalnim društvenim pokretima koji su se razvijali iz konflikta oko koncepta moralnih obaveza, zajednice i identiteta (Youngh 2002, 663). Kontekstualizacija nastanaka ovih pokreta (među kojima je i pokret trezvenosti) otkriva specifični društveni, ekonomski, istorijski i politički okvire koji su oblikovali i omogućili povoj ideje (i prakse) o prohibiciji. Sama prohibicija nije okosnica i srž problema sama po sebi; radije, prikazaću promene u viđenju odnosa prema alkoholu i ispijanju alkoholnih pića koje su dovele i do sprovođenja prohibicije. Moje polazište je da je ovakav izmenjeni odnos prema alkoholu i uspostavljanje alkoholizma kao *društvenog* i *medicinskog problema* i *stanja bolesti* zapravo posledica promena u shvatanju koncepcije ličnosti, i nastanka koncepta *zavisnosti*, koji nije postojao pre 19. veka, upravo putem formulacije nekog problema kao društveno relevantnog. Krajnji cilj u

4 Stanovište koje, recimo, zastupa Noam Čomski (vidi: https://chomsky.info/199811__-2/). Kao suprotno ovom stanovištu može se uzeti Fukoovo viđenje moralnog relativizma: Fuko moral definiše kao set vrednosti i pravila za delanje/ponašanje, koja su promovisana od strane individua i grupa kroz kanale društvenih institucija, poput porodice, obrazovnog sistema, crkve, itd. Prema ovom stanovištu, „dobro” nije nešto što postoji i čeka da bude otkriveno; ono je naučeno i kao takvo se praktikuje i sprovodi, doprinoseći održanju društvenog poretka.

oblikovanju „boljeg” društva ogledao se kroz uspostavljanje primata države nad pojedincima (građanima i građankama), i sprovođenjem regulacija putem kružnih društvenih institucija: kroz obrazovanje i školstvo, putem crkve i njenih aktivnosti, kroz instituciju porodice, bolnice i mentalnih institucija. Usvajanjem ovakvih javnih politika, pojedinac se uči dobrom i poželjnom ponašanju, a sveukupni društveni poredak zavisio je od moralne odgovornosti, od sposobnosti samokontrole tog pojedinca.

Trezvenjački pokreti pravu ekspanziju doživeli su posle 1830. godine (Yong 2002, 675); stotine hiljada Amerikanaca i Amerikanki mobilizovalo se u naporima da spreče „grehove” proistekle iz pijanstva. Neretko su se grupe ljudi zajedno, javno odriicali konzumacije alkohola, polažući zakletve da će biti *teetotals*⁵; kroz ovakav simbolički (a javni) vid potvrde kolektivnog identiteta, osnaživao se osećaj zajedništva u već gorućem nacionalnom žaru. Legitimno se može postaviti sledeće pitanje: da li je alkoholizam u to vreme predstavljao masovnu pojavu, s obzirom na to da se toliki broj ljudi zalagao za „istrebljenje” istog? I ako jeste, kakva je bila percepcija i kako se objašnjavalo to „stanje” alkoholizma u društvenom životu? Za početak, osvrnimo se na sam pojam „alkoholizma”. Termin „alkoholizam” prvi put je upotrebljen 1849. godine, a skovao ga je švedski lekar Magnus Hus kako bi opisao štetne posledice upotrebe alkohola; istorijski gledano, termin „dipsomanija” prethodio je terminu „alkoholizam”, a prvi ga je upotrebio je nemački lekar Hufeland, 1819. godine (Martin 2005). Ekscesivna (zlo)upotreba alkohola i pijanstvo kao uzroci društvenih problema prepoznati su u različitim vremenima i kulturama, ali definisanje i uobličavanje ovog problema u medicinskim terminima, zajedno ustanovljavanjem štetnih posledica, zaživelo je tek u 19. veku. U tom smislu, počeci posmatranja ekscesivne konzumacije alkohola i pijanstava kao prakse koja izaziva neželjene i štetne posledice po pojedinca i društvo označava i **prvu fazu** konstrukcije društvenog problema – prepoznavanje „postojanja stanja” u društvu.

Najraniji dokument koji karakteriše ekscesivno pijenje kao bolest je *An Essay, Medical, Philosophical, and Chemical on Drunkenness and Its Effects on the Human Body* Tomasa Trotera (1804. godine) u Ujedinjenom Kraljevstvu⁶. Pa ipak, Troterova zamisao godinama je ostala nerazvijena. U Americi, Bendažamin Raš, lekar, reformista i političar, ali i jedan od potpisnika Deklaracije nezavisnosti, zajedno sa Džeremi Belknapom, sveštenikom iz Bostona, 1805. u Filadelfiji objavljuju Uticaj žestokih pića na čoveka (*The Effects of Ardent Spirits among Men*⁷). Raš je osećao da javnost treba da bude upoznata i upozorena na zdravstvene opasnosti konzumacije alkohola. Na kraju svog eseja, Raš opisuje kakva sve „moralna zla” proističu iz upotrebe alkoholnih pića: prevara, krađa, nehigijena, čak i ubistvo. Međutim, Rašovo delo bilo je ono koje je „krunisa-

5 Osoba koja nikada ne pije alkohol, ni u iznimnim situacijama.

6 Dostupno na linku: <http://www.williamwhitepapers.com/pr/1813%20Trotter%20On%20Drunkenness.pdf>

7 Dostupno na linku: <https://wejoy.org/pdf/BenjaminRushInquiry.pdf>

lo” novo viđenje i percepciju ekscesivnog pijenja, i postalo osnov devetnaestovekovne ideologije trezvenjačkih pokreta. Rašovi prethodnici, a zatim i Rašovo kapitalno delo, oformili su temelj za promene u koncepcijama uzroka pijančenja, a koje se izmeštaju od slobodnog izbora ka nemogućnosti izbora: pomenu-te promene jesu zapravo promene u koncepcijama shvatanja čovekove ličnosti.

U sedamnaestovekovnoj (a posebno osamnaestovekovnoj) Americi, količina konzumiranog alkohola i rasprostranjenost upotrebe u najrazličitijim prilikama bile su na zavidnom nivou: piće je bilo hrana, ali i lek, i društveni „lubrikant”, a neki puritanski sveštenici (Koton Mater, recimo) su ga čak nazivali „dobrom božijom kreacijom” (Levine 1978, 2). Alkohol je bio sveprisutni činilac društvenih dešavanja i prilika, od venčanja, preko izgradnje crkava, krštenja, do sahrana. Levin navodi nekoliko istorijskih primera: na sahrani žene jednog bostonskog sveštenika 1678. godine, ožalošćeni su popili 51.5 galona vina; na inauguraciji sveštenika Edvina Džeksona, gosti su popili 6.5 buradi cidera, zajedno sa 25 galona vina, 2 galona brendija i 4 galona ruma (Levine 1978, 3). Ovaj megalomanski pir, i ostale prilike koje je pratilo prekomerno pijenje bile su takođe neizostavni deo specijalnih društvenih događaja/okupljanja poput krunjenja kukuruza, podizanja štala, a posebno policijskih vežbi. Radnici su dobijali svoje dnevne preraspodele ruma, a posebni dani bili su rezervisani za takmičenje u napijanju, kada se dešavalo čak i da poslodavci plaćaju popijeno piće. Taverne i saloni bili su ključne institucije u svakom gradu, centri političkog života i društvenih dešavanja, a izbor pića bio je širok: Amerikanci su pili vino, pivo, cidere, destilovana pića (tzv. *liquors*) sa visokim udelom alkohola (posebno rum). Pili su kod kuće, na poslu, tokom putovanja; pili su ujutru, u podne, uveče, i napijali se. Tokom kolonijalnog perioda, većina američkog življa nije se preokupirala problemom ekscesivnog pijenja, odnosno, ovakvo ponašanje nije osuđivano, kažnjavano, niti je nosilo teret društvene stigme. Čak je i Bendžamin Raš, prominentni zagovornik trezvenosti, pozivajući na umerenost 1772. godine, primetio u kojoj je meri pijanstvo uobičajena i društveno prihvaćena stvar: „Čemu sva ta buka oko vina i jakih pića”, pisao je u iščekivanju žalbi svojih čitalaca,

„Zar nismo svedoci da se stotine ljudi svakodnevno opija, po trideset ili četrdeset godina, i koji, odolevajući, doživljavaju dobre godine, a uživaju isto zdravlje kao i oni koji se vode strogim merilima trezvenosti?” (Rush 1772, 22)⁸.

Glede obrazaca ponašanja, teško je napraviti razliku između savremene predstave o alkoholičaru i tradicionalnog, puritanskog viđenja pijanice. Bihevioralno posmatrano, opisi pijanica odgovaraju onome što se u savremenom društvu smatra alkoholičarem; ali naša viđenja i viđenja i razumevanja osamnaestovekovnih učenjaka razlikuju se u jednoj važnoj, takoreći „unutarnjoj” percepciji: o unutrašnjem doživljaju i stanju svesti onoga ko pije. Sa početkom 19. veka, opisi poput „neodoljiva”, „nadmoćna”, „primamljiva” počinju da se pojavljuju kao opisi želja pijanice za alkoholom. U kolonijalnom periodu, odnosno

8 Dostupno na linku: <https://wejoy.org/pdf/BenjaminRushInquiry.pdf>

17. i 18. veku, ovakvi termini nisu bili prisutni; umesto njih, najzastupljeniji su bili „sklonost”, čak i „ljubav” pijanice prema alkoholnim pićima. U savremenoj definiciji alkoholizma, problem ne leži u tome što alkoholičar *voli* da se napije; problem je u tome što on/ona tome ne može da odoli – nije u stanju da se iskontrolira. Ta osoba može, sasvim izvesno, mrzeti napijanje, i želeći da bude u „stanju” da pije umereno, ili društveno prihvatljivo; u tradicionalnim shvatanjima, pak, greh pijanice leži u njegovoj/njenoj ljubavi prema ekscesivnom pijenju do granice odnosno trenutka napijanja, i ne postoji ništa inherentno pojedincu ili supstanci što bi ga/je moglo sprečiti da pije umereno; pijenje je posmatrano kao čin nad kojim individua „drži” prevlast i moć, a opijanje je bilo izbor (svakako grešan) koji su određeni pojedinci rešili da naprave.

Moderna koncepcija *zavisnosti* prvi put je ustanovljena od strane lekara, čija je orijentacija bila usmerena ka tome da objašnjenje za ponašanje ili simptome iznađu u „polju” koje se nalazi van nečije svesne kontrole volje: njihovo polje interesovanja i istraživanja ležalo je upravo u razumevanju distinkcije između *želje* i *volje*. Upravo u radovima pomenutog Bendžamina Raša, nalazimo prvu jasno razvijenu modernu koncepciju *zavisnosti od alkohola*. Raš je ponudio novu paradigmu, koja se ubrzano oblikovala unutar polja medicine u povoju. Prema njemu, pijanice su bile zavisne od žestokih pića, a u tom stanju zavisnosti su se obreli postepeno i progresivno:

„Ostaje da bude zabeleženo u istoriji pijanstva, da se njegovi naleti dešavaju, kao što je to slučaj sa naletima mnogih bolesti, u određenim periodima, i nakon dužih ili kraćih vremenskih intervala. Oni obično prvo nailaze godišnje, zatim se javljaju jednom u 3 meseca, zatim mesečno, nedeljno i na kraju dnevno...” (Rush, prema: Henderson 1934, 192).

Opisane „nalete” Raš je nazvao „paroksizmima”. Paroksizmi predstavljaju „napade” želje za pićem, koje karakteriše nemogućnost da se od pijenja uzdrži. Ovo stanje opisano je kao „bolest volje”, i u suštini predstavlja ekvivalent današnjem „gubitku kontrole” (Keller 1972, 8). Konačno, pošto je uspostavio dijagnozu bolesti, Raš je ponudio i lek: „Moje istraživanje mi daje ovlašćenje da smatram da osobe koje su postale zavisne od pića, smesta i u potpunosti apstiniraju”. (Rush, prema: Henderson 1934, 221).

Rašov doprinos novom pristupu u viđenju i tretiranju pijančenja bio je četvorostruk: prvo, identifikovao je uzročni agens – alkoholno piće; drugo, opisao je stanje u kojem se pijanica nalazi kao gubitak kontrole nad ponašanjem tokom pijenja – kao kompulsivnu aktivnost; treće, proglasio je to stanje bolešću; i četvrto, propisao je potpunu apstinenciju kao jedini način izlečenja. Međutim, u ovom radu, i moru drugih o alkoholu, Raš nije bio preokupiran i zabrinut zbog dijagnoze novog *stanja* koju je uspostavio, niti prepisivanjem lekova; ono što je želeo da postigne jeste da upozori (i osvesti) populaciju Amerike i ostatak sveta na čitav niz nepoželjnih posledica koje prate konzumaciju alkoholnih pića – posebno bolesti, siromaštvo, kriminal, mentalne poremećaje i razaranje porodice i društva (Levine 1978, 8). Trezvenjački pokreti opravdano su prihvatili Raša

kao svog osnivača. Njegova dela o vezi između „neumerenosti” i žestokih pića i opisi posledica konzumacije alkohola na individualnom i socijalnom planu, kao i njegov predlog potpune apstinencije, postali su srž trezvenjačke ideologije kroz celi 19. vek, a rezultovali zakonskim propisima. Ova faza, neposredno pre nastanka, kao i početak osnivanja trezvenjačkih pokreta, može se okarakterisati kao **druga faza** konstrukcije društvenog problema – faza zvaničnog utvrđivanja postojanja problematičnog stanja u društvu.

U 19. veku, dakle, po prvi put dolazi do konstituisanja alkoholizma kao društvenog problema sa medicinskog aspekta, i pokušaja da se ta vrsta ponašanja sankcioniše zakonskim merama koje važe na nacionalnom planu.⁹ Objašnjeno je konstituisanje novog pojma, zavisnosti (*addiction*), uz koji će neodvojivo stajati i novo viđenje ličnosti (Keller 1972). Ovo ontološko shvatanje ličnosti zasniva se na spektru naučnih oblasti – psihologije, biologije, neurologije i medicine, i ostaće tokom 20. veka pogodna „baza” za objašnjenje najrazličitijih vidova psiholoških poremećaja. Delovanje i ideologija trezvenjačkih pokreta, u sprezi sa naučnom potporom koju su dobijali od strane lekara (eksperata), a koji su većinom bili i svešteni ljudi, odnosno elita na visokim političkim pozicijama, doprineli su formiranju novog koncepta ličnosti. Ovaj koncept biće centralan za oblikovanje ideje o prohibiciji. Trezvenjački pokreti su upućivali apele državnom aparatu i time zahtevali zvaničan odgovor na svoje zahteve; početak prohibicije može se označiti kao duga faza konstrukcije društvenog problema, odnosno, zvanični odgovor nadležnih institucija.

Mora se naglasiti da ovi pokreti nisu bili nešto što „iskače” iz svojih vremenskih okvira. Modernizacija i industrijalizacija društva, koja je nastupila u 19. veku, a mobilisala ogroman broj ljudi u različitim sferama rada, iziskivala je nešto što do tada nikada u tolikoj meri nije uzimano kao merilo vrednosti: produktivnost. Sa ovim novim osećajem odgovornosti, prava i obaveze građanina i/ili građanke su se umnožavale, restrukturirajući dotadašnje shvatanje subjektiviteta i individue, i proizvodeći **nov koncept ličnosti** – radne, odgovorne, *umerene*. Samim time, građanin/građanka nije prosto mogao biti „sveden” na pravo glasa i pripadnost nekoj državi-naciji (Zaharijević 2014, 15); on/ona je individua kojoj se pripisuju obaveze, odgovornosti, a neispunjenje istih rezultira neproduktivnošću cele zajednice. Po prvi put država preuzima primat nad pojedincem, oblikujući njegov radni dan, nedelju, godinu, i tražeći od njega nešto zauzvrat. Uverenje da svaki pojedinac, svojim radom, trudom i zalaganjem radi na održanju nacije, počinje da se na, upravo tom, nacionalnom nivou, uređuje i sankcioniše. Uspostavljanje nacije, odnosno invencija nacionalne države, posmatrana je kao prirodna stvar, a prirodni tok stvari u toj „košnici” podrazumevao je da svaka pojedinka doprinosi njenom napretku i opstanku. Trezvenjački pokreti, koji su bili masovni i mnogoljudni, a svojim delatnostima

9 Svakako da je i ranije, u srednjem veku, postojala osuda pijanica i bančenja. Međutim, krajem 19. veka prvi put se konstituiše medicinski diskurs o alkoholizmu kao *bolesti zavisnosti*, koji će opstati do dan-danas.

su ideju o konceptu zavisnosti i nove ličnosti doveli do samog „vrha” implementacije u zakonsku regulativu – prohibiciju, mogu se smatrati **trećom fazom i četvrtom fazom** konstrukcije društvenog problema, odnosno, mobilisanjem na akciju u vezi sa problemom, kao i usvajanjem zvaničnog plana akcije.

U poslednjoj deceniji 19. veka, trezvenjačka ideologija počela je polako da se udaljava od svoje šire reformističke orijentacije, ka jednom, svrsishodnom cilju – prohibiciji. Starije organizacije počinjale su da slabe, a pomaljale su se nove, koje su se ponosile svojom praktičnošću i naučnošću. Na početku 20. veka, pod vođstvom Pokreta protiv točionica (*Anti-Saloon League*), sve aktivnosti postaju sekundarne u odnosu na sprovođenje prohibicije (Sinclair, prema Levine 1978). Kao što Gasfield primećuje, trezvenjački pokreti izmestili su svoj fokus od reforme ka prinudi (Gusfield 1966). Jedan od razloga ovakve transformacije bila je činjenica da je toliko zagovarana zavisnost postala sekundarna u ideologiji pokreta: prohibicijska kampanja na početku 20. veka fokusirala se na druge, još važnije posledice konzumacije alkohola: uticaje pijanstava na nesreće u industriji, fabrikama, sudare vozova; uticaje na radnu produktivnost i poslovni uspeh, i, posebno, na uloge točionica kao stecišta kriminala, lošeg morala, neradništva i korupcije. Jedan od aspekata slabljenja fokusa na zavisnost jeste gubitak saosećanja i razumevanja za pijanice. Sve manje se posmatraju kao žrtve, a sve više kao pošast, pretnja, opasnost.

Berk izdvaja pet glavnih vidova propagande tokom ere prohibicije: naučni pamfleti, religijski pamfleti, poster, dečiji pamfleti i peti vid – pesme¹⁰. U naučnim pamfletima prezentuju se činjenice i logički argumenti protiv konzumacije alkohola, dok se religijski crpe direktno iz hrišćanske doktrine, citirajući delove iz Biblije. U naučnim pamfletima često se koriste i statistički podaci koji pokazuju „istinu u brojevima”, odnosno objašnjavanju individualne i društvene troškove pijenja. Veliki broj naučnih pamfleta sastoji se od retoričkih pitanja poput: „da li želite da budete uspešni?”, „da li želite da budete moćni?”, i tome slično. Ovde se direktna paralela može povući sa razvojem novog koncepta ličnosti čiji je oslonac protestantska radna etika po kojoj pojedinac treba da bude poslovno uspešan, i da svojim zalaganjem doprinosi dobrobiti i boljitku cele zajednice¹¹. Kada se u uzajamni odnos dovedu alkohol, ličnost, i zavisnost, dobija se značenjski splet koji u datom istorijskom trenutku predstavlja nepoželjan, devijantan obrazac ponašanja koji treba sankcionisati. Ova tri pojma u međusobnoj su korelaciji, a prohibicijska propaganda, koja je u svojim krugovima okupljala prominente lekare, naučnike i „eksperte”, zastupala je stav da slabe, bezvoljne i amoralne ličnosti podležu pošastima kao što je alkohol, a koje nužno vode u zavisnost.

Masovna javna pijančenja bila su prisutna stotinama godina u različitim kulturama, ali su sasvim sporadično izazivala moralnu osudu i sramotu. U Americi, konzumiranje alkoholnih pića sa visokim procentom alkohola (*liquors*

10 <http://library.brown.edu/cds/temperance/essay.html>

11 <http://library.brown.edu/cds/temperance/essay.html>

i *spirits*), a koje je vodilo u pijanstvo, postojalo je barem stotinu godina pre pojave trezvenjačkih pokreta i ideologije. Kao što je primećeno, trezvenjački pokret bio je, zapravo, deo mnogo šire kulturne transformacije: one koja svoju referentnu tačku i uporište iznalazi u društvenim i moralnim vrednostima. Usvajanje akta o prohibiciji kao krunisanje ideje o alkoholizmu kao bolesti zavisnosti jeste **peta faza** konstrukcije društvenog problema – transformaciju plana akcije u realnom sprovođenju.

Čak i ako bismo, bez zadržske, prihvatili „naučnu istinitost” o opasnosti alkohola i poremećajima koje on izaziva, ostajemo bez odgovora na pitanje zašto su ljudi u konkretnom istorijskom trenutku (19. veku) konačno uvideli „istinu” o alkoholnim pićima. Ukratko, prepoznavanje da ekscesivna i kontinuirana konzumacija pića lako vodi u pijanstva koja rezultiraju zavisnošću, nije dovoljno da eliminiše potrebu za društvenim ili kulturnim objašnjenjem novih percepcija o piću, i novih moralnih standarda o stanju pijanstva. Bez sumnje, postoji mnoštvo faktora koji su doprineli da trezvenjački pokreti poprime široke razmere. Kao što je navedeno, u 19. veku, invencija države-nacije i uspostavljanje novog političko-ekonomskog poretka, doprinelo je viđenju da, u cilju napretka i sveopšteg boljitka, svaki pojedinac ima udela u tome; i ne samo da on/ona poseduje tu mogućnost – on/ona bi trebalo da oseća moralnu obavezu prema svojoj zajednici; te moralne obaveze imaju svoje uporište u protestanskoj, odnosno puritanskoj radnoj etici, a njihov glavni preduslov jeste samokontrola. Ni u najmanju ruku ne čudi da su religijske ideje proizvele osnov novog društvenog odnosa prema pojedincu; u puritanskom viđenju individualizma, načelo da je svaka osoba odgovorna za sebe i društvo, visoko je vrednovano.

Pitanje samokontrole i samoregulacije jedno je od ključnih u okvirima socioloških i antropoloških razmišljanja o javnim politikama. Javne politike predstavljaju amalgam zakonskih regulativa putem kojih različiti društveni akteri teže da utiču na oblikovanje ponašanja pojedinca u različitim društvenim sferama. U ove aktere spadaju svi oni pojedinci i institucije koje u svoje programe inkorporiraju predloge i/ili regulacije poželjnog, normiranog društvenog ponašanja. U tom smislu, set religijskih verovanja propisan od strane crkve (ili pak drugih institucija koje se „služe” tim setom normi) može se smatrati jednim od agenasa koji teže da utiču na stvaranje obrazaca ponašanja. Religijski individualizam koji je zastupao puritanizam proizveo je, u neku ruku, kulturu u kojoj je naglasak normi bio na samodovoljnosti i samokontroli i naglašavao važnost ovih „vrlina”.

Veber je, recimo, ovaj naglasak na samokontrolu smatrao opštom karakteristikom modernih društava, a posebno protestantskih. Naglašavao je povezanost protestantizma i modernog kapitalizma; i protestantizam i kapitalizam zahtevali su od pojedinca da se podvrgne „(nad)moći svrsishodne volje kako bi svoje postupke držao pod konstantnom (samo)kontrolom” (Levine 1993, 9). Protestantizam je posedovao, naravno, određenu ideologiju ali i organizacioni potencijal, putem kojeg je delovao na društveni poredak, i mobilizovao ljude da

se „okrenu” samodisciplini i regulaciji. Trezvenjački pokreti i njihova ideologija proizveli su, dakle, nove normirane vrednosti koje su, imajući prethodno u vidu, alkohol definisale kao opasan, kao problem, kao nešto što može uništiti tu samokontrolu. U svemu ovome, odgovornost je ležala isključivo na pojedincu. On je bio taj koji je morao osećati moralnu odgovornost da se ovakvim „pošastima” odupre.

Fuko iznosi da su uspostavljanje novog viđenja bolesti omogućili ekonomski uspon i politička moć buržoazije; ukorenjena u prosvetiteljskom viđenju sveta, srednja klasa je „shvatila” da zlo ne mora da postoji – društveni problemi bili su rešivi, odnosno izlečivi (Fuko 1997). Pa ipak, uslov za postojanje „slobodnog” društva – što je podrazumevalo da postoji individualna sloboda za stremljenjem ka sopstvenim interesima – zahtevalo je izmeštanje društvene kontrole na individualni nivo. Društveni poredak zavisio je od samokontrole. Bolest (pa i zavisnost) postala je izlečiva, a njen glavni uzročnik bio je upravo gubitak samokontrole; psihijatrijske ustanove postale su mesta na kojima se „vraćala” samokontrola onima koji su je, na ovaj ili onaj način, izgubili. U Americi, poseban akcenat je naravno stavljan na individualnu odgovornost, u skladu sa protestantskim i puritanskim nasleđem.

Zaključak: o konvergenciji društvenih problema i javnih politika

Iako za vreme same prohibicije nikada nije bilo zabranjeno samo pijeње, već proizvodnja i distribucija (što se najstrože kažnjavalo, ali rezultovalo i crnim tržištem), trezvenjački pokreti promovisali su jedan vid društvenog perfekcionizma. Njihov fokus bio je na organizovanju/uređivanju života i svakodnevice, kroz ono što danas nazivamo svakodnevnim (javnim) politikama. Pomaljanje tzv. javnih politika (*policy*) kroz kanale društvenih institucija postaće osnov za koncept javnog zdravlja, koji toliko polaže na sprovođenju različitih mera akcije i prevencije ekscesivnog pijenja danas. Javne politike ogledaju se u načinima konstituisanja individualnog i kolektivnog subjektiviteta, od strane niza institucija, političkih i društvenih entiteta i pokreta i državnog aparata. Šor i Rajt navode da je upravo *policy*¹² postao centralni koncept i instrument u organizaciji modernih društava (Shore i Wright 1997). Baš u 18. i 19. veku dolazi do uspostavljanja nacionalnih društvenih pokreta, od kojih je jedan i trezvenjački pokret, i od tog trenutka možemo govoriti o pojmu javnih politika. One postaju način na koji građani/građanke konstruišu sebe kao subjekte; kroz njih se individua kategorizuje i dobija određene statuse i uloge, počevši od kategorije građanstva, preko profesije, nacionalnosti, definicije kriminalnog ponašanja, devijantnosti... Od rođenja do smrti, učimo se razli-

12 *Policy* se prevodi kao javne politike, praktične politike, svakodnevne politike.

čitim klasifikacijama, oblikujemo se i ponašamo shodno javnim politikama, a da najvećim delom toga nismo ni svesni kao delujućih procesa. Stoga, navode Šor i Rajt, analiza javnih politika vodi pravo u srž humanističkih nauka: analizu normi i institucija, ideologije i (samo)svesnosti, znanja i moći, diskursa, značenja i interpretacija, lokalnog i globalnog, javnog i privatnog, a može se reći i da su one jedan od centralnih delova habitusa (Bourdieu 2010, 440). U okvirima novonastalih nacionalnih pokreta (sifražetski pokret, abolicionistički i trezvenjački pokreti), odnosno u okvirima novih društvenih previranja i borbi, centralnu ulogu odigrale su religijske institucije, novonastala srednja klasa, ali i žene¹³ (Young 2002, 663). Ovi pokreti u velikoj meri su oblikovali sve ono na šta se referiše kada se misli na „nacionalni karakter” zapadnjačkih društava. Mnogi od mejnstrim „kvaliteta” u zapadnjačkom društvu i danas se oslanjaju i baziraju na konceptu „jake ličnosti”, koji obuhvata niz vrednosnih i značenskih odrednica: individualizam, snagu volje, samosvesnost, samokontroli, štedljivost i utilitarnost, umerenost, radnu etiku tj. posvećenost radu i unapređivanju. Upravo ovaj koncept ličnosti koji se u 18. i 19. veku javlja i poprima različite konotacije bio je od ključnog značaja za razumevanje ideje o prohibiciji. Konkretizacija pijenja kao problema i uobličavanje u zakonsku regulativu prohibicije je proizvod istovremenog oblikovanja i drugih društvenih problema: nastankom nacije i građanstva te podele na privatnu i javnu sferu, invencijom koncepta zavisnosti i koncepta adiktivne ličnosti. U ovom radu bio je izložen uspon ideje o pijenju u tzv. „zapadnjačkoj” misli, s obzirom na to da su globalni koncepti i trendovi o štetnosti pijenja, kao i koncepcije o nepoželjnom ponašanju koje prate konzumaciju alkohola proistekli direktno iz konvergencije nauke, društvenih pokreta te zakona i javnih politika prvenstveno u SAD, a zatim i ostatku zapadnog sveta; o komparativnoj analizi pomaljanja pijenja i istorijskoj rekonstrukciji kao društvenog problema i percepcija poželjnih i nepoželjnih obrazaca pijenja u drugim državama, bilo bi zanimljivo promisliti u nekom narednom radu.

13 U Engleskoj, debata o ženskom pijenju bila je prisutna u naučnim časopisima, popularnoj literaturi i trezvenjačkim proglasima tokom cele druge polovine 19. veka i prvih godina 20. veka. Debata je bila direktno povezana sa najznačajnijim pitanjima ovog perioda – padom stope fertiliteta populacije, visokom stopom smrtnosti pri porođaju, i generalno lošim sveukupnim zdravstvenim stanjem pripadnika radničke klase. Sve ovo pretilo je da unazadi kvalitet „nacionalnog soja” (Thom 1994, 34). U potrazi za objašnjenjem i rešenjem u eugenističkom ključu, žene su postale referentna tačka i „polje” na kojem treba primeniti propisane mere kako bi se sprečila dalja „degeneracija” nacije. Ženske navike u pijenju, žensko ponašanje u javnosti i stil života radničke klase postali su predmet željenih reformi. Promocija trezvenjačkih vrednosti ogledala se u nizu propisanih mera kojima je trebalo naučiti žene – pravilna ishrana i odgoj novorođenčadi, pravilna higijena, fizička aktivnost, obavezno poznavanje kulinarstva.

Literatura i izvori

- Anderson, Peter and Ben, Baumberg. 2006. *Alcohol in Europe: a Public Health Perspective*. Luxembourg: European Commission (OIL)
- Berreman, D. Gerald. 1956. „Drinking Patterns of the Aleuts”, *The Quarterly Journal of Studies on Alcohol*, Volume 17: 503–514.
- Blumer, Herbert. 1971. Social Problems as Collective Behavior. *Social Problems* 18(3): 298–306.
- Bourdieu, Pierre. 2010. *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*, London and New York: Routledge.
- Burr, Vivien. 2003. *Social Constructionism*, Taylor & Francis: Routledge.
- Fuko, Mišel. 2007. *Poredak diskursa*. Loznica: Karpos.
- Giesbrecht, Norman (ed.). 2003. *Drinking and Casualties. Accidents, poisonings and violence in an international perspective*, London: Routledge.
- Gusfield, Joseph. 1966. *Symbolic Crusade; Status Politics And the American Temperance Movement*, Urbana, University of Illinois Press.
- Hackley, C., Bengry-Howell, A., Griffin, C., Mistral, W., Szmigin, I. and Tiwsakul, R.A., 2012. (in press). „Young Adults and ‘Binge’ Drinking: A Bakhtinian Analysis”, *Journal of Marketing Management* (<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0267257X.2012.729074>)
- Heath, Dwight. 1987. „Anthropology and Alcohol Studies: Current Issues”, *Annual Review of Anthropology* (16): 99–120.
- Henderson, A. Y. 1934. *A New Deal in Liquor; A Plea for Delution*, New York: Doubleday
- Hornsey, S. Ian. 2012. *Alcohol and its Role in the Evolution of Human Society*, Cambridge: RDC Publishing.
- Keller, M. 1972. „On the Loss-of control Phenomenon in Alcoholism”, *Brit J. Addict* 67: 153–166.
- Jennings, Justin, Antrobus L. Kathleen, Atencio J. Sam, Glavich, Erin, Johnson, Rebecca, Loffler, German and Luu, Christine. 2005. „Drinking Beer in a Blissfull Mood”, *Current Anthropology* 46 (2): 275–303.
- Dietler, Michael, and Hayden, Brian. 2001. *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics and Power*, Washington DC: Smithsonian
- Levine, Harry. 1978. „The Discovery of Addiction: Changing Conceptions of Habitual Drunkenness in America”, *Journal of Social Studies on Alcohol*, 15: 493–506.
- Levine, Harry. 1993. „Temperance Cultures: Alcohol as a Problem in Nordic and English-Speaking Cultures” in: Malcom Lader, Griffith Edwards, and D. Colin Drummond (ed). *The Nature of Alcohol and Drug-Related Problems*, New York: Oxford University Press: 16–36.
- Michael Savic, Robin Room, Janette Mugavin, Amy Pennay i Michael Livingston, 2016. „Defining „drinking culture”: A critical review of its meaning and connotation in social research on alcohol problems”, *Drugs: Education, Prevention and Policy*: 1–14.
- Mandelbaum, David G. 1965. „Alcohol and Culture”. *Current Anthropology*. 6(3): 281–288.
- Martin, C. Scott (ed). 2005. *The Sage Encyclopedia of Alcohol. Social, Cultural and Historical Perspectives*. The SAGE Publications, Inc.

- McDonald, Maryon (ed). 1994. *Gender, Drink and Drugs*. Oxford, New York: Berg.
- Milanović, Nevena. 2016. „O alkoholu i pijenju sa „društvene” strane: od socio-medinskog pristupa do kulture pijenja”, *Antropologija* 16(1): 89–102.
- Milosavljević, Ljubica. 2013. *Konstruisanje starosti kao društvenog problema*, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu.
- Milosavljević, Ljubica. 2010. „Namćori” iz komšiluka: predstavljanje starosti u domaćoj televizijskoj reklami, *Etnoantropološki problemi* n.s. god. 5, sv 3 (2010), Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, Beograd: 75–97.
- Phillips, Roderick. 2014. *Alcohol. A history*. The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Rush, Benjamin. 1772. *Sermons to Gentlemen upon Temperance*, Philadelphia. UBACITI WEB ADRESU
- Shore, Chris and Wright, Susan (eds). 1997. „Policy: a new field of anthropology”, *Anthropology of Policy. Critical perspectives on governance and power*: 3–34. London, New York: Routledge.
- Spector, Malcolm and John I. Kitsuse. 1973. Social Problems: A Re-Formulation. *Social Problems* 21(2): 145–159.
- Wilson, Thomas. (ed.). 2005. *Drinking Cultures: Alcohol and Identity*. Oxford, New York: Berg.
- Douglas, Mary, (ed.). 1987. *Constructive Drinking*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zaharijević, Adriana. 2014. *Ko je pojedinac? Genealoško propitivanje ideje građanina*. Karpos.

Linkovi:

https://chomsky.info/199811__-2/

<http://www.williamwhitepapers.com/pr/1813%20Trotter%20On%20Drunkenness.pdf>

<https://wejoy.org/pdf/BenjaminRushInquiry.pdf>

<http://library.brown.edu/cds/temperance/essay.html>

Primljeno: 15.08.2019

Odobreno: 12.09.2019.

Nevena Milanović

Constructing Drinking as a Social Problem

Abstract: In this article I tackle the issue of construction of drinking as a social problem from social-constructivist perspective, and also offer insights into how conceptions of alcoholism as addiction, drinking and getting drunk as socially acceptable/unacceptable behavior practices correlated to other social processes that took place simulta-

neously and intersected with construction of drinking as a social problem, such as: the invention of state-nation, concept of responsible citizen, invention of addiction and addictive personality. The process discussed is placed into the frame of construction of social problems as Spector and Kitsuse proposed, but is also noted that it is an incomplete social problem. The basic proposition in this article is that, by acknowledging the drinking as harmful, and thus a social problem, drinking is viewed either as an acceptable or contested social practice; this was the basis for ambivalent relation to alcohol and drinking that is widely adopted and implemented into the social morale through public policy.

Keywords: construction of social problems, drinking, alcoholism, prohibition, anthropology of alcohol.

Originalni naučni rad
UDK 272-45(450)“16/17”
272:392.5(450) “16/17”

Иван Бирга
Архив Бирџа, Решица

Саша Недељковић
*Филозофски факултет у Београду
Одељење за етнологију и антропологију*

СЕСИЛНОСТ КАО ИСТОРИЈСКОАНТРОПОЛОШКИ ПРОБЛЕМ: ПИСМА АПОСТОЛСКОГ ПЕНИТЕНЦИЈАРА О БРАЧНОЈ ДИСПЕНЗАЦИЈИ ИЗ XVII И XVIII ВЕКА КАО ПОВОД ЗА ПРЕИСПИТИВАЊЕ ОГРАНИЧЕЊА ДИСКУРСА О МИГРАЦИЈАМА

Апстракт: У Италији је у XVII и XVIII веку брачна диспензација (ослобађање од црквених забрана за бракове између одређених категорија људи) била уобичајена појава. Посебну групу ових диспензација чине оне које се односе на бракове између блиских сродника. Потенцијал ове институције Католичке цркве у погледу пружања доприноса разумевању људске мобилности до сада углавном није био разматран, иако ефекти које она производи можда највише долазе до изражаја управо кроз дискурс о просторној покретљивости. Тачније, овој се институцији или пракси може приступити као виду дестимулисања брачних миграција, односно као виду стимулисања просторне статичности. За потребе овог огледа учињен је покушај да се, путем дискурзивне анализе писама Апостолског пенитенцијара бискупима широм Италије у вези са брачном диспензацијом из наведеног периода, утврди којим су се дискурзивним праксама надлежни органи служили како би ову појаву оправдали. Потврда постојања везе између брачне диспензације и антиемиграционих тенденција на неки је начин индиректно већ наговештена бројним студијама из биофизичке антропологије, али није до сада била предмет истраживања социокултурних антрополога, који би овом проблему могли дати дубљу културолошку димензију.

Кључне речи: сесилност, Италија, XVII и XVIII век, дискурси, брачна диспензација, брачне миграције, Апостолски пенитенцијар

Масован тренд бављења миграцијама у антропологији последњих деценија донео је, поред значајног унапређивања наших знања о људској мобилности, и свест о ограничењима како миграција као оквира решавања друштвених проблема, тако и појма миграција као аналитичког средства. Афирмисањем и форсирањем миграција као научног проблема извршено је извесно упрошћавање друштвених процеса. Истовремено, суптилно се почело сугерисати да је миграција позитиван и активан одговор на велике животне изазове, док је непокретност или упорна везаност за одређену територију пасиван и негативан одговор. Просторна покретљивост почела је да се посматра као једина стварност, нормалност и стандард, миграције су почеле да се славе као услов преживљавања и развоја, док је проучавање мобилности постало императив.¹

Као реакција на такав тренд почели су пре десетак година да се појављују радови који обрћу перспективу, полазећи од тога да се друштвеним процесима може приступити и путем антитезе миграција, што нас води ка донекле другачијој слици света. Иде се дотле да се сматра да је реч о сукобу миграционе метафизике и метафизике статичности (види Kirby 2009; Salazar/Smart 2011). Ова промена парадигме начелно се наслања на методолошки национализам, и ствара појачани осећај за регионализам и локализам, али и за чињеницу да се мобилност не мора одвијати само кроз реалну просторну покретљивост (Glick Schiller/Salazar 2013). Миграције су и даље пре изузетак него правило, а наше доба није у већој мери обележено значајним миграционим токовима него што су то биле неке прошле епохе. Оно што наше доба карактерише, и што проучавање миграција чини занимљивим или интригантним, јесте могућност појачане контроле миграција, због постојања националних држава са чврстим границама (Salazar/Smart 2011). Те границе, међутим, нису антитеза миграција, већ се често конструишу уз помоћ идеје да су миграције њихов приоритет (Chalfin 2008: 525).

Отварање питања о сесилности/мировању/статичности/имобилности није изазвало посебну реакцију међу антрополозима у Србији, тако да се са критичким преиспитањем студија миграција у том смислу још није ни започело.² Бавећи се претходних година сређивањем материјала у архиву Бирта у Решици (Румунија)³, наишли смо на историјске списе који су нас суочили са одређеним теоријским проблемима који захтевају конфронтирање дискурса о мобилности (миграција), с једне, и дискурса

1 Ту линију размишљања можемо у српској антропологији пратити још од Цвијића, који је писао да онај ко је „зрео за сеобу он је већ зрео и за еволуцију” (Cvijić 1982, 162).

2 Док се у неким студијама предност даје појму статичности или мировања (Glick Schiller/Salazar 2013), дотле се у археологији и биологији препознаје само појам сесилности (Mesić 1992).

3 О процесу стварања архива „Бирта” и о његовом садржају види Nedeljković 2018; такође и Birta/Nedeljković 2018.

о имобилности (сесилности), с друге стране, те захтевају релаксирање и релативизацију класичног приступа миграцијама.⁴

Материјал који смо нашли односи се на брачну диспензацију и састоји се од писама Апостолског пенитенцијара у Ватикану из XVII и XVIII века, која су упућена различитим локалним бискупима.⁵ Та су писма била део уобичајеног круга комуникације између оних који траже диспензацију (молиоци), Свете столице, односно њених органа који су се тим питањем непосредно бавили (Апостолски пенитенцијар), и бискупа који су водили бискупије из којих су молиоци долазили, тј. у којима су живели. Молиоци су предавали молбу Апостолском пенитенцијару у Ватикану, у којој су образлагали своју жељу да ступе у брак који није у складу са прописима Католичке цркве (у овом случају реч је о људима који су желели да ступе у брак са блиским сродником/цом), а Апостолски пенитенцијар се, у име папе, обраћао локалним бискупима, налажући им да случај испитају и донесу адекватну одлуку: да брак дозволе или забране. Локални бискупи су тада, уколико би се молба позитивно решила, проглашавали брак законитим.⁶ Ми смо, дакле, дошли у посед једног сегмента или нивоа те комуникације, која се одвијала између две инстанце Католичке цркве. Упркос својим ограничењима, она носи веома интересантне информације, чији научни потенцијал тек треба да буде проучен.⁷ Њен претпостављени потенцијал лежи у томе што се она односи на унутрашњу комуникацију између различитих црквених инстанци, у оквиру које би се, пре него у јавним документима, могла ишчитати стварна намера иза одређених поступака.

Брачна диспензација је институција хришћанских цркава којом се привремено суспендују одређене црквеноправне забране у вези са браком. У овом случају, као што је већ поменуто, реч је о брачним диспензацијама које се односе на склапање брака између блиских сродника. Из разних разлога, од којих су економски можда најчешће помињани (види Do et al. 2006),⁸ појединци бивају упућени на брак са блиским сродницима.⁹ Црквено право то не дозвољава, па се мора молити за диспензацију,

4 Далеко је разноврснија продукција радова о миграцијама у другим дисциплинама, мада и ту постоји дисбаланс. За пример радова о антиимиграционим политикама и тенденцијама у литератури на нашем језику види Drakić Grgur 2016. Дobar пример студија које се баве узроцима миграција и могућим политичким решењима за појачано емигрирање је Bobić et. al 2015.

5 О деловању Апостолског пенитенцијара види Salonen/Schmugge 2009.

6 О општим питањима у вези са диспензацијом из угла Католичке цркве види у Католичкој енциклопедији (<http://www.newadvent.org/cathen/05041a.htm>). За увид у научни приступ проучавању диспензације види Congost et al 2012.

7 Критика ових писама као извора дата је у Birta/Nedeljković 2019.

8 О некономским узроцима консангвинитета и сексуалној привлачности међу рођацима види Powell/DiPlacidi 2018.

9 Анализе показују да је мираз у том периоду био један од важних издатака и утицао на сиромашење становништва (Siddle 1997). Зато је економски логично што су се поједине породице одлучивале да мираз задрже у оквиру шире породице. За тезу

тј. дозволу Цркве да се, упркос неприхватљивости таквог брака, он ипак призна или дозволи. Међутим, иако би Црква такве молбе могла одбити, сложени друштвени односи стварају ситуацију у којој одбијање може произвести далекосежне последице које би се преточиле у друштвену кризу, како на индивидуалном или породичном, тако и на плану друштва. Зато је брачна диспензација била регулатор друштвене стабилности, вентил за отпуштање нагомиланих друштвених напетости путем превазилажења ограничења економских и људских ресурса.¹⁰ Такође, брачна диспензација је била механизам којим је наслеђе традиционалне културе и локалне припадности стављано под контролу централне државне и црквене власти. Питање брачне диспензације открива занимљиву динамику односа између супротстављених тенденција у друштву, тенденција ка сесилности или просторном мировању, с једне, и тенденција ка кретању или миграцијама, с друге стране, и уводи нас у расправу о механизмима контроле миграционих токова у прошлости.

Резултати истраживања биофизичке и медицинске антропологије оправдавају стварање платформе о сесилности унутар студија о миграцијама, и указују на повремену оправданост примене методолошког национализма и/или регионализма (види Guerresi et al 2001; Fuster/Colantonia 2004; Blanco Villegas et al 2004). У тим се истраживањима, на новим основама, приступа старим питањима односа између учесталости и степена ендогамије и/или консангвинитета (укрштања у сродству), с једне стране, и степена географске изолације, с друге стране. У поменутиим студијама се као важни опозитни механизми јављају брачна диспензација и брачна миграција; када имамо оријентацију ка миграцијама, смањује се степен ендогамије и број консангвиналних бракова, а када имамо тенденцију ка сесилности и реалну могућност добијања брачне диспензације, добијамо у већој мери непокретну и затворену заједницу са великим бројем сродничких бракова. Нажалост, ове вредне студије немају одговарајући пандан у историјској и социокултурној антропологији. Немамо истраживања која статистичке податке о склапању бракова између сродника, и о биофизичким последицама таквих процеса, повезују са одређеним културним процесима. Недовољно је разјашњено, на пример, каквим се дискурзивним праксама оправдава тражење и давање брачних диспензација. Оно што је ипак јасно јесте да се брачна диспензација мора довести у везу са неком врстом антитезе брачних миграција, јер омогућава становницима малих и затворених средина да

да је недостатак одговарајућих кандидата за брак један од најважнијих узрока за миграцију, поготово кад су жене у питању, постоје аргументоване тврдње (види Stark 1988).

10 О свесности носиоца власти о опасностима које произлазе из миграција у Европи у XVIII веку види Siddle 1997. Фицџералд (Fitzgerald 2009) показује сву теоријску сложеност односа Католичке цркве према питању миграција, при чему ипак примећује да Црква преферирала мировање становништва.

нају брачне партнере без промене места пребивања¹¹. Међутим, остаје отворено питање да ли је брачна диспензација изнуђено решење, тј. покушај да се санирају негативне последице одређене праксе која се надовезује на неспремност људи да мигрирају, или се диспензација јавља као алтернатива миграцијама, као покушај активног предупредивања миграција које би могле дестабилизovati друштво.¹²

Често се процесу тражења брачног партнера који подразумева промену средине због дисбаланса на домаћем „тржишту” приступа као да нема алтернативу, односно као да је то једино прихватљиво решење. Међутим, емигрирање за брак сазрелих људи само је један од активних или позитивних одговора на слабу „понуду” брачних партнера на једном простору. Постоје наговештаји да за ванрегионалне индивидуалне миграције у том периоду није постојало довољно капацитета (психолошких, културолошких и др).¹³ Други позитиван одговор је стварање услова за привлачење имиграната одређених карактеристика, који би могли попунити недостатке на тржишту. Ово решење носило је са собом бројне недоумице, зато што је „квалитет” досељеног становништва у многим областима био незадовољавајући (види Siddle 1997; Fitzgerald 2009; Alfani 2010). Трећи позитиван одговор не подразумева кретање становништва, већ захтева, на изванредан начин, промену парадигме. Он захтева промену критеријума за избор партнера и реструктурирање постојећег тржишта, променом, ублажавањем или суспендовањем одређених правних или културних норми, чиме се тржиште проширује укључујући и оне групе људи које до тада нису могле бити узете у обзир. То, у теорији, може да значи да је могуће да дође до повећања толеранције на разлику у годинама између супружника, до повећања толеранције на припадност различитим конфесијама, до повећаног разумевања за неплодност и за бракове без деце, као и до повећања толеранције према браковима између сродника. Ова група решења, међутим, нарушава постојећи поредак јер се коси са многим традиционалним институцијама и културним обрасцима, као и са неким црквеноправним нормама, уносећи неред у постојећи систем класификације људи, међусобно сучељавајући различите вредносне и/или идеолошке системе који истовремено егзистирају унутар друштва. Постоји, наравно, и негативна или пасивна реакција на слабу понуду, која подразумева прихватање стања онаквог какво јесте, без предузимања било какве акције (види McDonald 1958).

11 О брачним миграцијама види у Stark 1988.

12 Емигрирање популације није било пожељна опција за носиоце власти и ауторитете, зато што су имигранти који су у таквим случајевима заузимали места одсељених увек били лошијег „квалитета”, сиромашнији и мање образовани или мање културни од емиграната (види Alfani 2010).

13 О извесним размишљањима у том правцу види у Zelinsky 1971. Миграциони капацитети на које овде мислимо тичу се пре свега могућности и спремности на прилагођавање новој социокултурној средини.

Полазећи од појма миграционог капацитета, који, иако нема опште-прихваћену дефиницију, подразумева постојање сета одговарајућих особина које се ослањају на велику мотивисаност и вољу за пресељењем, покушаћемо да испитамо може ли црквена архивска грађа о сродничким браковима бити користан извор за проучавање динамике односа између тенденција ка сесилности и тенденција ка мобилности. Она ће се показати као корисна уколико из ње успемо да прикупимо довољно информација у вези са миграционим капацитетом молилаца диспензације, тј. у вези са начином и степеном њиховог реаговања на стимулансе у вези са просторном статичношћу или покретљивошћу који су долазили од различитих друштвених фактора. Покушаћемо да препознамо те факторе, и да утврдимо њихове интересе, као и дискурзивне праксе којим су те интересе хтели да остваре.

Презентација грађе

До сада је обрађено 16 писама из Архива Бирта, која су настала у периоду између 1618. и 1731. године. Обухватају период у коме су столовале папе Павле V (1605–1621), Климент XI (1700–1721), Иноћентије XIII (1721–1724), Бенедикт XIII (1724–1730) и Климент XII (1730–1740) (Birta/Nedeljković 2019). Може се закључити да се ставови и формулације Католичке цркве у вези са посматраним проблемом нису мењали више од једног века, а вероватно и знатно дуже, будући да су писма готово исте садржине и форме. Писма су писана на пергаменту димензија отприлике 40 x 30 цм, и различите су дужине: најкраће има 337, а најдуже 735 речи. Због оштећења изворног текста није било могуће утврдити тачно пребивалиште већине молилаца, али је за један број њих утврђено да су живели у оквирима Напуљског краљевства (Birta/Nedeljković 2019).

Очекивали смо да нам анализа писама омогући да сагледамо који су били стварни циљеви Свете столице у поменутом смислу, у којој мери је она ствари могла држати под контролом и на који начин, којим је утицајима била изложена, и како је покушавала да помири различите друштвене интересе. Та њена стратегија, чији је један део понекад називан „интерна секуларизација”, омогућавала јој је да сачува свој друштвени утицај по цену извесног привременог или трајног занемаривања основних принципа и удаљавања од њих (види Zängle 2014).

Сва писма, на први поглед, веома личе једно на друго. Пажљивим читањем, међутим, могуће је утврдити да међу њима има малих али битних садржинских разлика које говоре о важним друштвеним чињеницама. Понекад су писма краћа, а тиме и информативно сиромашнија, због тога што је дотични случај једноставнији (мање одступа од норми), односно због тога што је молилац припадао аристократији, па је тиме био осло-

бођен неких обавеза који се намећу обичним грађанима. Нека се писма односе на веома специфичне случајеве, за које је потребно додатно објашњење. Овде ћемо навести једно од писама које спада у дужа и специфичнија писма.

„Бискуп Иноћентије, слуга слугу Божјих поздравља свог вољеног сина, викара у духовним стварима нашег пречасног брата, архиепископа [...] и благослови га апостолски. Молба која нам је недавно представљена од стране нашег вољеног сина, лаика Помпеиус Јоханес Цестаро и наше у Христу вољене ћерке, госпође Хиполита ди Натале из бискупије [...] садржи да они – који иначе знају да су у сродству или у тазбинском сродству трећег степена – настоје да не згреше, што би почињавањем овог греха био случај, те су се одмах обратили нама као и Светој столици, како би им милосрђем и милошћу према њима помогли. Између њих није дошло до телесног упознавања, али је и поред тога дошло до сумње – иако до погрешне, да се они међусобно телесно познају. Али ако они не закључе брак, поменуто Хиполита – како они у овој молби наводе – била би обешчашћена и остала би неудата, а вероватно би могли да настану и још већи скандали. Наведени подносиоци молбе желе да буду сједињени у браку, али своју жељу у овој тачки без диспензације Свете столице не могу да остваре, с обзиром на постојање ове брачне препреке. Због тога нас они понизно моле да, из апостолског добротинства, за њих преузмемо повољну бригу. Мишљења смо да би они требало да се ослободе од било ког вида екскомуникације, интердикције и других пресуда и црквених казни, које би евентуално над њима могле да се примене, и то правно делотворно и као последица нашег дописа. Овим путем, апостолским дописом налажемо твојој скромности да, без било какве наде за каквим поклонима или наградом, и у случају да су добровољно донете – опомињемо те да се од тога држиш подаље – да се о горе наведеном садржају темељно информираш, и ако том приликом установиш да молба одговара истини – за чега је твоја савест одговорна –, да поменуте, који су сиромашни и бедни и који живе само из сопственог рада и труда, као прво раздвојиш и да им тада – након што су те понизно молили за милост – наметнеш црквену покору, која ће друге спречити од почињавања сличних дела – као и након обављања занатских или других радова од стране поменутог Помпеиус Јоханеса, у трајању од четири месеца, при некој цркви или неком другом скромном месту – и да им наметнеш и друге ствари, које се законом могу наметнути. Након што су ту црквену покору испунили и након што су се заклели да горе наведене ствари нису починили у нади да лакше дођу до диспензације, разреши их грехова таквих ексцеса на оба нивоа судске надлежности, али тек након што су извршили благотворну црквену покору коју си ти доделио по свом увиду. И након што ти коначно буде деловало благотворно да доделиш такву диспензију, и ако то не проузрокује скандал – и за то је одговорна твоја савест –, и након што су истрајали у поменутој и по твом увиду прописаној раздвојености, и ако жена због тога није отета, и ако живе сиромашно и бедно и само од сопственог рада и труда, и ако та брачна препрека сродства или

тазбинског сродства трећег степена и апостолска правила и упутства или друге препреке више не стоје на путу, тада им дозволи путем нашег ауторитета, јавно и уз уважавање форме Концила у Тренту да закључе брак, да се тај брак црквено потврди и да у том браку могу потом слободно и уз допуштење да живе. Дете које ће се зачети на основу тога проглашавамо брачним дететом. Одређујемо екскомуникацију као казну за случај да нашу опомену планираш да презреш, да том приликом захтеваш или прихватиш било какав поклон или награду коју они донесу, и бићеш екскомунициран онолико дуго, док од Свете столице не заслужиш добротинство апсолуције, али апсолуција и диспензија које ти одредиш неће ни тада имати правно дејство и неће бити важеће. Сачињено у Риму, при базилици свете Марије Велике, у години Господњег отелотворења 1723, на идима јуна, у трећој години нашег понтификата.” (625/13.06.1723)¹⁴

- 14 „Innocentius episcopus servus servorum Dei dilecto filio, vicario venerabilis fratris nostri, archiepiscopi [...] in spiritualibus generalisalutem et apostolicam benedictionem. Oblata nobis nuper pro parte dilecti filii, Pompei Ioannis Cestaro laici et dilectae in Christo filiae, Hippolitae di Natale mulieris [...] diocesis petitiocontinebat, quod ipsas alias scientes se tertio consanguinitatis vel affinitatis gradu invicem esse coniunctos vel attinere, non quidem peccandi data opera, ut crimine admissio haec causa foret nos et Sedem Apostolicam ad misericordiam et gratiam erga ipsos faciliores reddendi, insimul conversati sunt carnali tamen copula inter eos minime subsequuta et nihilominus orta est suspitio, licet falsa, quod se carnaliter cognoverint. Cum autem, sicut eadem petitio subiungebat, nisi matrimonium inter ipsos contrahatur, dicta Hipolita diffamata et innumpta remaneret, gravique exinde scandala possent verisimiliter exoriri, cupiunt predicti invicem matrimonialiter copulari, sed stante impedimento huiusmodi desiderium eorum hac in parte adimplere non possunt absque Sedis Apostolicae dispensatione. Quare iidem nobis humiliter supplicari fecerunt, quatenus eis in premissis opportune providere de benignitate apostolica dignaremur. Nos igitur, eosdem ac eorum quemlibet a quibusvis excommunicationis et interdicti, aliisque ecclesiasticis sententiis, censuris et poenis si quibus quomodolibet innodati existunt, ad effectum presentium tamen consequendum harum serie absolventes et absolutos fore censentes discretionem tuae apostolicae scripta mandamus, quatenus deposita per te omni spe cuiuscumque muneris aut premii etiam sponte oblata, a quo te omnino abstinere debere monemus, de premissis te diligenter informes, et si per informationem eandem preces veritate niti repereris, super quo conscientiam tuam oneramus, tunc eosdem, qui pauperes et miserabiles existunt ac ex suis labore et industria tantum vivunt in primis ab invicem separe deinde si veniam a te petierint humiliter eam illis penitentiam publicam imponas, que alios deterreat a similibus committendis, utque dictus Pompeus Ioannes operam suam fabricae aut in aliud servitium alicuius ecclesiae vel loci pii quatuor saltem mensibus conferat, aliaque iniungas, que de iure fuerint iniungenda, qua penitentia publica peracta et recepto ab eis iuramento, quod sub spe facilius habendae dispensationis huiusmodi premissa non commiserint ipsos ab excessibus huiusmodi imposita prius eis propter premissa arbitrio tuo penitentia salutari in utroque foro hac vice tantum auctoritate nostra absolvas in forma ecclesiae consueta. Demum si tibi expediens videbitur, quod dispensatio huiusmodi sit eis concedenda neque scandalum sit ex ea oriturum, super quo conscientiam tuam etiam exoneramus, tunc cum ipsis postquam in separatione predicta arbitrio tuo perseveraverint et dummodo illa propter hoc raptam non fuerit, ipsique pauperes et miserabiles existant ac ex suis labore et industria tantum vivunt, quod impedimento tertii consanguinitatis vel affinitatis gradus huiusmodi ac constitutionibus et ordinationibus apostolicis ceterisque contrariis nequaquam obstantibus matrimonium inter se publice servata forma Concilii Tridentini contrahere illudque in facie ecclesiae solemnizare, ac in eo postmodum remanere

Анализа

Будући да о миграцијама, као ни о сесилности, у писмима нема директних помена, анализа је требало да покаже постоје ли индиректни наговештаји који могу указати на динамику односа између оријентације ка мобилности и оријентације ка имобилности. У том се смислу по значају издвајају два питања на која смо у писмима покушали да нађемо одговоре: 1) који су интереси различитих актера у процесу тражења и добијања диспензације? Које су то потребе за које диспензација представља задовољење? 2) Да ли ће се, како и зашто међусобни односи између актера променити уколико до диспензације не дође?

Према тону и садржини писма може се закључити да Света столица није ни на који начин иницирала процес давања диспензације, и да је била оштро против консангвинитета, односно против бракова између тазбинских сродника. У писму се јасно каже да прекршиоци треба да буду изложени покори (раздвајање и рад), како би се проверило да ли је њихова жеља за браком чврста, како би се проверило да њихов предбрачни грех није смишљена стратегија за лакше добијање диспензације, и како би се тиме други, којима би то могло пасти на памет, одвратили од сличних покушаја. Ипак, Света столица налаже локалним бискупима да молиоце (грешнике) ослободе од црквеноправних санкција (екскомуникације и интердикције).

Упркос томе, интерес Цркве је у овом случају вишеструк, и то на различитим нивоима црквене надлежности. На најнижем нивоу, постоји интерес од давања диспензације због одређених материјалних користи. Индикативно је да у писму попут овог више црквене инстанце осећају потребу да упозоре локалне бискупе да се држе даље од примања било каквих поклона. Процес давања диспензације био је, нема сумње, погодан оквир за развој корупције. Корупција се јавља увек када људи показују велики интерес за нешто што је забрањено, и када поседовање тога имају потребу да легализују. Битна ставка у том процесу је да они који желе да се превазиђе одређено правило или закон не виде у том правилу или закону дубљи смисао, односно виде смисао у ономе што се добија кршењем или заобилажењем правила или закона. То значи да имамо два супротстављена система вредности, два супротстављена дискурса, при чему један доминира у приватном животу, у илегалу или сивој зони, док је други

libere et licite valeant, auctoritate nostra dispensas, prolem suscipiendam exinde legitimam nunciando. Volumus autem, quod si spreta monitione nostra huiusmodi aliquid muneris aut premii occasione premissorum exigere aut oblatum recipere temere presumpseris, excommunicationis latae sententiae poenam incurras, eaque tandiu innodatus existas, donec a sede predicta absolutionis beneficium merueris obtinere et nihilominus absolutio et dispensatio per te faciendae predictae nullius sint roboris vel momenti. Datum Romae apus Sanctam Mariam Maiorem, anno incarnationis dominicae millesimo septingentesimo vigesimo tertio, Idus Iunii, pontificatus nostri anno tertio.” (625/13.06.1723)

доминантан у јавној сфери. Брак између сродника за молиоце, по свему судећи, није неприродан, а до таквог су уверења вероватно дошли кроз одговарајућу социјализацију, односно кроз учење сопственог културног обрасца. Будући да је Црква чврсто против тога, очигледно је да подршка или стимулација долази из саме заједнице, тј. из њене традиције.¹⁵ С једне стране, молиоцима је очигледно било јако стало да добију диспензацију, па у том смислу нису жалили средства, а, с друге стране, свештенство је било свесно те јаке жеље молилаца, па су мито могли тражити или охрабривати људе да га дају. Брачна диспензација је била тачка око које су се ломила копља, како унутар, тако и изван Цркве. Ту су се, по свему судећи, међусобно сучељавали различити системи вредности, културни обрасци, политички и економски интереси.¹⁶ Црква није била одустала од схватања да су бракови између сродника начелно недопустиви. Међутим, врховни црквени ауторитети су схватили контекст у коме се све то дешава и показивали разумевање за патње и жеље молилаца. Чином диспензације Црква се у ствари опредељује за „мање зло”, и показује приличну осетљивост за индивидуалну судбину и друштвену стабилност. Тиме она задобија оданост верника, јер не иде против њихових потреба и жеља. Дакле, осим материјалног интереса, Црква има и интересе очувања друштвене стабилности и очувања сопственог утицаја.

Веома је овде важно приметити да у великом броју писама постоји јасан наговештај да би Света столица веома лако, и веома радо, одбила давање диспензације да није дошло до једног од два могућа неповољна развоја ситуације унутар локалне заједнице: као прво, у једном је броју писама наведено да је дошло телесног упознавања будућих супружника,¹⁷ а, као друго, у једном броју писама је изнето да је настала озбиљна сумња да се то догодило, иако то није случај.¹⁸ Света столица је свесна да молиоци телесно упознавање могу да искористе као вид притиска на њу, те посебно скреће пажњу локалним бискупима да испитају да ли је то био случај. Молиоци су играли на карту бриге Свете столице за мир и стабилност, као и на карту бриге за судбину својих верника, па су изношењем телесног упознавања као аргумента указивали на чињеницу да су иза њих спаљени сви мостови, те да је диспензација једино решење које их може поново учинити нормалним или пуноправним члановима заједнице.

15 О раширености сродничких бракова, о културној условљености усмерења ка сродницима као брачним пратнерима и брачним преференцијама у Италији види Cavalli Sforza et al. 2004.

16 О могућим утицајима племићких кругова на политику Цркве види Ranke 1901, и Hills 1994.

17 „... иако иначе знају да обоје потичу од истих предака трећег и четвртог степена сродства одн. тазбинског сродства – се поменути Андреас труди да не згреша, што би почињавањем овог греха био случај, те се он одмах обратио нама као и Светој столици, како би им, милосрђем и милешћу према њима помогли, али је он поменути Луцију упознао телесно само из разлога што га је обузела луда пожуда.” 628/13.05.1727.

18 „Између њих није дошло до телесног упознавања, али је и поред тога дошло до сумње – иако до погрешне, да се они међусобно телесно познају.” (625/13.06.1723)

Из писама се види да је за Цркву подједнако недопустиво да се бракови склапају између крвних сродника, као и између сродника по браку. У том смислу они не сматрају за сходно да прецизирају о којем се тачно типу сродства ради, мада прецизно наводе у ком су степену сродства молиоци. То би могло да иде у прилог тези да је нарушавање друштвених конвенција, које би овакви бракови изазвали, по важности испред њихове „неприродности”.

На неколико места се индиректно напомиње да је „тржиште” одговарајућих кандидата за брак веома слабо, односно оно је, без диспензације, готово затворено пре свега за две категорије људи: за жене које су ступиле у недозвољене односе пре брака, и за жене из племићких породица. Родни аспект овог проблема, међутим, због ограниченог простора, у овом раду ипак неће моћи да буде размотрен. Размотрићемо га у једном од наредних радова.

У једном броју писама налазимо наратив о стигматизацији, што нас упућује да стварни или централни интерес од давања диспензације не тражимо у Цркви, него на другој страни. Говори се о томе како ће жене које су ступиле у недозвољене односе са својим сродницима пре брака, уколико се не додели брачна диспензација, бити обешчашћене, обележене, тј. да ће остати неударене. Поред тога, наводи се како би могли да настану и већи скандали, при чему се вероватно мисли на проблеме у локалној заједници који би могли произаћи из ускраћивања диспензације. Јасно је да постоји реална претпоставка да ће жена која је имала сексуалне односе пре брака остати неударена због губитка части. Међутим, концепт части у овом случају зависи од међудејства већег броја чинилаца. Зато остаје отворено питање да ли би се њен статус у том смислу задржао и ако би прешла у неку другу средину, у којој је не познају ни њу, ни њену породицу, ни оног са којим је изгубила невиност.

Врло је важно питање ко и зашто дотичну сматра обешчашћеном. Из писама произлази да жену осуђује њена заједница, околина, а не Црква. Давање диспензације, можемо са прилично поуздања да закључимо, усмерено је ка промени њеног статуса у локалној заједници, а не у Цркви, и не пред законом. С друге стране, нема сумње да заједница дотичну жену не сматра обешчашћеном и непогодном за брак због тога што је ступила у односе са својим сродником, него зато што је у односе ступила пре брака. Брак међу сродницима, дакле, није био незамислив и недопустив, односно о томе, по много чему судећи, није се много водило рачуна. Или, другачије посматрано, јако се водило рачуна да се такав брак склопи.¹⁹ То видимо из једног броја писама у којима се јављају молиоци који су практично већ уговорили брак, који је прошао све инстанце провере унутар

19 О специфичностима консангиналних бракова у Италији и регионалним разликама по броју консангиналних бракова у Италији види Gini/Caranti 1954; Cavalli Sforza et al. 2004; Salonen/Schmugge 2009.

локалне заједнице, и против кога нико није имао било какве примедбе, да би се касније испоставило да су супружници блиски сродници.²⁰ Овај нам податак открива занимљиву чињеницу би без Цркве та ствар прошла, и да је само Црква препознавала брак између сродника као проблем. Из овога можемо наслутити да сама заједница није перципирала и вредновала проблем сродничких бракова на исти начин као и Црква, односно она га је видела као проблем само због постојања црквених закона.²¹ У неким је случајевима заједница то сматрала небитним, а у другим је случајевима то сматрала битним, али у позитивном смислу: такав брак је био потребан. У том моменту наилазимо на први наговештени сукоб, или бар непоклапање, између традиционалних културних институција, с једне, и Цркве, с друге стране.

Такође је очигледно да се невиност, односно губитак невиности, овде не јавља као апсолутни критеријум који би дотичну жену могао квалификовати или дисквалификовати као прихватљиву особу за брак. То се види из чињенице да се у једном броју писама (попут овога које смо навели као пример) јавља мотив предрасуде о понашању потенцијалне удаваче, која не одговара стварности: молиоци нису ступили у недозвољене односе али заједница верује да јесу, на основу чега жена, уколико се та веза не озваничи, постаје обешчашћена. Оно што ту ситуацију чини проблематичном јесте да се, као прво, знају виновници тог чина, а, као друго, да ће ти виновници највероватније наставити да живе у тој заједници без обзира на исход случаја. То би могао бити индиректан показатељ да су многе младе жене у то време губиле невиност пре брака, с тим да се водило рачуна да тај податак не постане јаван, односно да није познат виновник. Наиме, „поштење” удаваче се могло веома поуздано утврдити пре брака, као што се то у многим културама и чини. Међутим, таква провера, на основу садржаја писама, није узимана у обзир а резултат такве провере, како изгледа, није никога занимао и није играо велику улогу у процесу осуде и стигматизације, можда и због тога што је невиност пре брака, поготово за нешто зрелије удаваче, и тада била релативно ретка појава. Докле год девојка није

20 „Молба која нам је недавно представљена од стране нашег вољеног сина, лаика Симон Скиаретаа и наше у Христу вољене ћерке, госпође Хијерониме Сгнеглиа [...] садржи да, након што је поменути Симон постигао споразум са ћерком, поменутом Хијеронимом, о будућем браку и након што је венчање Симона и ћерке Хијерониме уз сведоке допуштено, при чему је Хијеронима, без било каквог покушаја завођења остала нетакнута у било ком погледу, али од слабости тела нађачани, Симон и Хијеронима су се телесно упознали, али су мислили да између њих не постоји препрека ..., због које не би могли да се венчају. Они су тек касније сазнали да за њих, због наведених околности, постоји препрека јавног угледа првог степена.” 631/05.09.1731.

21 О поступцима путем којих се предупређивао брак између сродника види Birta/Nedeljković 2018. Свештеници су имали упитнике које су користили у том смислу, а постојала је и институција објављивања зарука три седмице заредом на црквеним службама, како би се сви чланови заједнице могли упознати са намерама будућих супружника, и евентуално изнети своју примедбу.

изгубила невиност са конкретном особом, која је заједници позната, и која ће и након тога наставити да живи у заједници, изгледа да не постоји претерана тешкоћа у превазилажењу чињенице да девојка није невина.

Мобилност је могла бити узета у обзир при тражењу решења за проблем у две фазе овог процеса, али актери не дају повода за закључак да су тога били свесни. Писма су извесно сведочанство да је мобилност од самих актера била још увек непрепозната или недостижна као начин налажења брачних партнера сваког од њих појединачно, односно, мобилност је била непрепозната и као средство да молиоци, након почињеног греха, заједно, своју нелегалну и неприхватљиву везу, уколико је она заиста произашла из страсти или љубави, наставе на неком другом месту где не би били под толиким притиском локалне заједнице и Цркве. Молиоци, као и црквени ауторитети, као да не могу себи да представе могућност пресељења, те решење за своје потребе траже искључиво у локалној заједници.

Изостанак узимања миграција у обзир приликом тражења решења никако не може бити резултат несвесности о њиховом постојању. Индивидуалне миграције нису биле непознате у то време, и свакако су могле бити једна од логичних опција. Удаја за неког становника другог села или региона није била реткост. Постојале су, осим тога, и појединачне миграције које нису имале везе са браком, чак и у случају младих и неудатих жена.²² Пресељење у други регион је, вероватно, била могућност доступна у већој мери становницима градова и припадницима племства, док је за већину сиромашних становника села миграција била могућа само унутар ужег региона.²³ Разлоге за већу затвореност села морамо приписивати како економским, тако и културним чињеницама. Све нам то указује да нису постојали само концептуални и културни предуслови за статичност, него да су иза тога можда постојали и одређени политички интереси.

Срамота или дисфункционалност није морала да доведе до миграције која ће као исход имати задржавање мигранткиње у истом степену „друштвене нормалности”. Одлазак из свог краја често није значио само прелазак у другу средину, са новим или једнаким могућностима, него и прелазак у другу класу или корениту промену животног стила, приликом чега је мигранткиња своје могућности да живи нормално знатно сужавала. Наиме, један број жена је спас из поменуте ситуације могао пронаћи ступањем у монашке редове (о женском монаштву у том периоду види Hills 1994).²⁴ Монаштво је била институција која је, осим религиоз-

22 О демографским подацима у Напуљском краљевству, одакле, по свему судећи, потичу проучавана писма, види више у Marino 1982. О миграционим тенденцијама међу сиромашним грађанима Италије у прошлости види више MacDonald 1963. О специфичним индивидуалним миграцијама у то време у Италији види Dubow 2016.

23 О професионалним миграцијама у то време у Италији, на основу којих се много тога може закључити и о могућностима брачне миграције, види Dubow 2016.

24 Жене су у том периоду у поменутим случајевима углавном имале неколико опција. Прва је била да покушају да се удају за далеко слабију прилику од оне која им је прихватљива по статусу. Друга је била одлазак у манастир, што је имало вишеструке

них, имала и бројне друге функције, а једна од њих је била и смањивање друштвених напетости, као и чување економске моћи и статуса породице из које жена одлази (Ranke 1901).

Други моменат који налазимо, поред стигматизације, а који би могао индиректно указивати да мотива за мигрирање, уколико је то могло бити понуђено или доживљено као опција, није мањкало, тиче се немогућности да се пронађе брачни партнер одговарајућег социјалног статуса. У неким писмима јасно се каже да поједине племкиње, иако давно сазреле за удају, нису до сада упознале човека истог статуса за кога би се могле удати, те да из тог разлога моле за диспензацију како би се удале за свог рођака.²⁵ Овај се навод уклапа у већ познату слику тадашњег доба, према којој је аристократска заједница константно била у опадању, тако да су се на локалном или регионалном нивоу непрекидно јављали проблеми проналажења одговарајуће „прилике” за удају или женидбу (види Buylaert 2012). Пресељење у други регион није увек била пожељна, али је ипак била реална могућност којој су многе младе жене из аристократских кругова могле прибећи, односећи са собом, у виду мираза, много материјалног богатства и културне атмосфере (види Bertucci 2013). Ово често није ишло у прилог локалним аристократским кластерима, чија је моћ на тај начин опадала. Будући да су имали велики утицај на политику Цркве (Ranke 1901), они су могли да утичу на њу и у погледу дестимулисања особа и породица са миграционим аспирацијама. Зато бисмо могли поновити да је, осим концептуалних ограничења, цео процес давања диспензације сасвим сигурно могао бити оптерећен и интересима утицајних кругова, због чега питање миграција није било заиста актуелно, па самим тим ни изречено.

Иако поменути моменти у писмима не омогућавају да донесемо чврсте закључке о свим друштвеним односима и процесима који доводе до диспензације, као ни о стварним и конкретним намерама угрожених категорија становника, нема никакве сумње да је криза „тржишта” брачних партнера постојала, и да су за то постојала два крупна разлога: један је разлог везан за сиромашне становнике сеоских заједница, а други за припаднике племства. Први разлог тиче се затворености локалних заједница, како у физичком тако и у идеолошком смислу, односно тиче се веза-

позитивне последице, како за породицу, тако за саме актере, па и за друштво у целини. И, на крају, постојала је могућност да се жене потпуно повуку из друштвеног живота. У односу на све поменуто, уколико је постојала могућност, миграција је деловала као прилично прихватљиво решење (о конкретним примерима тражења решења на ове изазове види више у Bertucci 2013).

25 „Молба која нам је недавно представљена од стране нашег вољеног сина, лаика Андреаса Буонхера и наше у Христу вољене ћерке, госпође Франциске Аполоније ла Роче [...] садржи да поменути Франциска Аполонија, која је у својој 24. години живота, до сада није пронашла човека истог статуса за ког би могла да се уда, те поменути желе да буду сједињени у браку, али с обзиром на то да потичу од заједничког претка те да су у сродству трећег и четвртог степена, они своју жељу у тој тачки без диспензације Свете столице не могу да остваре.” (618/05.11.1717)

ности за територију или ужу сродничку заједницу. Други разлог везан је за покушај чувања сопствених поседа и задржавања моћи и утицаја. Први разлог условно бисмо могли назвати културно-економским, а други политичко-економским. То значи да постоји интерес за диспензацијом у самој заједници из које долазе молиоци. Другим речима, можемо код могилаца диспензације да препознамо озбиљна ограничења у погледу миграционог капацитета, односно да препознамо постојање оријентације ка статичности, сесилности или имобилности. Миграције, углавном појединачне, поменути би кризу свакако могле донекле да реше, и тешко је веровати да ауторитети или носиоци власти то нису могли да увиде. Међутим, код појединаца као да није постојао ни емотивни, ни когнитивни, ни вољни моменат, као ни подршка околине, да се миграцијама приступи. Овај оглед имао је за циљ да покаже да је на датом простору и у датом периоду капацитет за сесилност или непокретност био прилично велики, те да је тај капацитет, користећи се једном црквеном институцијом као средством, могао да изроди одређени модел понашања у погледу тражења брачних партнера, који не би био превише прихватљив да тог капацитета није било.

Закључак

Суочивши се са, за социокултурну антропологију у Србији, неуобичајеном архивском грађом о брачној диспензацији у Италији XVII и XVIII века, били смо упућени на интерпретативни оквир који омогућава превазилажење ограничења дискурса о миграцијама. Реч је о оквиру који људској мобилности не приступа као готовој и недвосмисленој чињеници, него је посматра кроз динамику односа између супротстављених тежњи и политика које се међусобно не искључују, већ се допуњују: тежње ка мобилности и тежње ка статичности. Анализа је показала да је изабрани теоријски оквир, као допуна или коректив дискурсу о миграцијама, оправдан, јер нам је омогућио да материјалу приђемо са „отворенијом блендом”, препознавајући слабо уочљиве процесе, који на нов начин осветљавају питање људске мобилности. Истовремено, материјал који смо користили показао се као корисна, али не и довољно исцрпна грађа за разумевање односа тадашњих становника Напуљског краљевства према просторној покретљивости, односно према статичности.

Полазна хипотеза била је да се брачна диспензација може посматрати као инструмент за контролу брачних миграција, односно за контролу сесилности. Међутим, требало је дискурзивном анализом проверити да ли тадашње дискурзивне праксе подржавају ову претпоставку. Зашто се за брачним диспензацијама посеже? Из анализе произлази закључак да је Црква званично имала отпор према давању брачне диспензације, док је код самог становништва постојала снажна оријентисаност ка сроднич-

ким браковима.²⁶ То би могло да иде у прилог тези да је код становништва постојала јака везаност за територију на којој живе, као и за заједницу којој припадају, што указује на непостојање капацитета за мигрирање. Брачна диспензација би се, сходно томе, могла сматрати само надовезивањем на тежње становништва да просторно мирују, а никако смишљеном интервенцијом у циљу сузбијања тежњи ка миграцијама. Ипак, то не искључује могућност да је Црква, или неки друштвени фактор иза ње, могла имати интереса да до развијања идеје о миграцији уопште и не дође, па је брачна диспензација могла бити механизам предупредивања миграција.

Показало се да су црквени великодостојници били свесни оскудице потенцијалних брачних партнера, те да су, у одређеној мери, посматрали брачну диспензацију као једно од средстава за избегавање друштвене нестабилности која би из те чињенице могла произаћи. Посредно смо закључили да оријентација ка сесилности расте из два корена (економско-културног и економско-политичког), који оба настају из једног семена: из субјективно доживљених интереса локалне заједнице, која то види као једини реални развојни оквир. Брачна диспензација је тако, на манифестном нивоу, чин којим се грешницима омогућава да се врате нормалном животу, док се, на латентном нивоу, тиме омогућава заједници да остане затворена чувајући своје материјалне ресурсе. Огроман потенцијал за мигрирање становништва Италије, исказан у каснијим епохама, јасно указује да је он, макар у заметку, постојао и у периоду који нас занима, али да се он разним механизмима, укључујући и брачну диспензацију, на известан начин држао изнад прага свести становништва.

Извори

<http://www.newadvent.org/cathen/05041a.htm>

Архив Бирта, Католічки фонд, Збирка писана Апостолског пенитенцијара, архивистичка ознака 618/05.11.1717.

Архив Бирта, Католічки фонд, Збирка писана Апостолског пенитенцијара, архивистичка ознака 625/13.06.1723.

Архив Бирта, Католічки фонд, Збирка писана Апостолског пенитенцијара, архивистичка ознака 628/13.05.1727.

Архив Бирта, Католічки фонд, Збирка писана Апостолског пенитенцијара, архивистичка ознака 631/05.09.1731.

Литература

Alfani, Guido. 2010. Wealth Inequalities and Population Dynamics in Early Modern Northern Italy. *The Journal of Interdisciplinary History*, 40 (4): 513–549.

²⁶ У сваком веку је у Европи давано је на стотине хиљада брачних диспензација (види Salonen/Schmugge 2009).

- Bertucci, Paola. 2013. The In/visible Woman: Mariangela Ardinghelli and the Circulation of Knowledge between Paris and Naples in the Eighteenth Century. *Isis* 104 (2): 226–249.
- Birta, I. i S. Nedeljković. 2018. Bračna dispencijacija u XVII i XVIII veku. *Antropologija* 18 (3): 123–143.
- Birta, I. i S. Nedeljković. 2019. Papski nalozi za istragu u vezi sa bračnom dispencijacijom kao istorijskoantropološki izvori. *Etnoantropološki problemi* (u štampi).
- Blanco Villegas, Maria Jose & Boattini, Alessio & Rodriguez Otero, Humildad & Pette-ner, Davide. 2004. Inbreeding Patterns in La Cabrera, Spain: Dispensations, Multiple Consanguinity Analysis, and Isonymy. *Human Biology*, 76 (2): 191–210.
- Bobić, Mirjana, Milica Vesković Anđelković, Vlasta Kokotović Kanazir. 2015. Studija o spoljnim i unutrašnjim migracijama građana Srbije sa posebnim osvrtom na mlade. International organization for migration – Swiss Agency for Development and Cooperation SDC.
- Buylaert, Frederik. 2012. The Late Medieval „Crisis of the Nobility” Reconsidered: The Case of Flanders. *Journal of Social History*, 45 (4): 1117–1134.
- Cavalli Sforza, Luigi Luca, Antonio Moroni and Gianna Zei 2004. Consanguinity, Inbreeding and Genetic Drift in Italy. *Monographs in Population Biology* 39, Princeton University Press
- Chalfin, Brenda 2008. Sovereigns and citizens in close encounter: Airport anthropology and customs regimes in neoliberal Ghana. *American Ethnologist* 35: 519–538.
- Cvijić, J. 1987. Antropogeografski spisi. Beograd. SANU – NIRO „Književne novine” –Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Do, Quy Toan and Iyer, Sriya and Joshi, Shareen. 2006. The Economics of Consanguineous Marriages. World Bank Policy Research Working Paper No. 4085. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=950455>
- Drakić Grgur, M. 2016. Efikasnost anti-imigracione politike. U: Seobe i razvoj, dr Veselin Vukotić et al. ur. 69–76. Centar za ekonomska istraživanja Instituta društvenih nauka.
- Dubowy, Norbert. 2016. „Musical Travels. Sources of Musicians’ Tours and Migrations in the Seventeenth and Eighteenth Century”. In: *Musicians’ Mobilities and Music Migrations in Early Modern Europe: Biographical Patterns and Cultural Exchanges*. Gesa zur Nieden, Berthold Over (eds.), 207–226. Transcript Verlag.
- Đurđev, B. 1995. Posleratno naseljavanje Vojvodine: metodi i rezultati demogeografske analize naseljavanja Vojvodine u periodu 1945 – 1981. Novi Sad. Matica Srpska.
- Fitzgerald, D. 2009. „Following the Flock: The Mexican Catholic Church Confronts Emigration”. In: *Nuevas tendencias y nuevos desafíos de la migración internacional: Memorias del Seminario Permanente sobre Migración Internacional*. Vol. 3. Manuel Ángel Castillo García, Rodolfo Cruz Piñeiro, Jorge Santibáñez Romellón (eds.), 423–464. Colegio de Mexico.
- Fuster, Vicente & Colantonio, Sonia. 2004. Socioeconomic, Demographic, and Geographic Variables Affecting the Diverse Degrees of Consanguineous Marriages in Spain. *Human Biology*, 76 (1): 1–14.
- Gini, C. and E. Caranti (1954). Marriage and Family Living. International Issue on the Family Vol. 16, No. 4., National Council on Family Relations: 350–361.

- Glick Schiller, N. and Noel B. Salazar. 2013. Regimes of Mobility Across the Globe, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39 (2): 183–200.
- Gueresi, Paola, Davide Pettener, Fosca Martuzzi Veronesi. 2001). Marriage behaviour in the Alpine Non Valley from 1825 to 1923, *Annals of Human Biology* 28 (2): 157–171.
- Hills, H. 1994. Iconography and Ideology: Aristocracy, Immaculacy and Virginity in Seventeenth-Century Palermo. *Oxford Art Journal*, 17 (2): 16–31.
- Powell, Hunter, Jenny DiPlacidi. 2018. Gothic Incest: Gender, Sexuality and Transgression. Manchester University Press.
- Kirby Peter Wynn 2009. „Lost in Space’: Anthropological Approach to Movement”. In: *Boundless World. An Anthropological Approach to Movement*, Peter Wynn Kirby (ed.), 1–27. New York – Oxford: Berghahn Books.
- Congost, Rosa, Josep Portell, Enric Sauger, Albert Serramontmany. 2012. Dispensation from Banns. A Data Source for Historical Demography and Social History, *Population-E* 67 (3): 465–478.
- Marino, John A. 1982. Economic Idylls and Pastoral Realities: The „Trickster Economy” in the Kingdom of Naples. *Comparative Studies in Society and History* 24 (2): 211–234.
- McDonald, J. S. 1958. Some Socio-Economic Emigration Differentials in Rural Italy, 1902–1913 Economic Development and Cultural Change, 7 (1): 55–72.
- McDonald, J. S. 1963. Agricultural Organization, Migration and Labour Militancy in Rural Italy. *The Economic History Review, New Series*, 16 (1): 61–75.
- Mesić, M. 1992. Ekološke migracije, *Socijalna Ekologija* 1 (2): 167–177.
- Nedeljković, S. 2018. Privatni etnički arhiv između politike identiteta i sredstva društvene kontrole: primer arhiva „B” u Rumuniji. *Antropologija* 18 (2): 83–102.
- Ranke, L. 1901. History of popes: their church and state. New York. Colonial Press.
- Salazar Noel B. and Alan Smart. 2011. „Anthropological Takes on (Im)mobility”. In: *Identities: global Studies in Culture and Power*, 18 (6): i–ix.
- Salonen, K. and L.Schmugge. 2009. A Sip from the „Well of Grace”: Medieval Texts from the Apostolic Penitentiary, The Catholic University of America Press.
- Siddle D. J. 1997. Migration as a Strategy of Accumulation: Social and Economic Change in Eighteenth Century Savoy, *The Economic History Review, New Series*, 50 (1): 1–20.
- Stark, Oded. 1988. On Marriage and Migration, *European Journal of Population* 1988 (4): 23–37.
- Zängle, M. 2014. Trends in Papal Communication: A Content Analysis of Encyclicals, from Leo XIII to Pope Francis, *Historical Social Research* 39 (4): 329–364.
- Zelinsky, Wilbur. 1971. The Hypothesis of the Mobility Transition. *Geographical Review*, 61 (2): 219–249.

Primljeno: 01.07.2019.

Odobreno: 14.09.2019.

Saša Nedeljković and Ivan Birta

**Succulence as an anthropological problem:
The letters of the Apostolic Penitentiary
on the marital dispensation from the 17th and 18th centuries
as an inducement for re-examining the limitations
of discourse on migration**

Abstract: In Italy, in the 17th and 18th centuries, marital dispensation was a common phenomenon. A special group of these dispensations consists of those related to marriages between close relatives. The potential of this institution of the Catholic Church, in terms of contributing to the understanding of human mobility, has been largely ignored, although the effects it produces may be most evident in the discourse on spatial mobility. More precisely, this institution or practice can be approached as a form of discouraging marital migrations, or as a form of stimulating spatial stateness. For the purpose of this essay, an attempt was made, through a discursive analysis of the letters of the Apostolic Penitentiary to the bishops throughout Italy from that period, to determine which discursive practices the authorities used to justify this phenomenon. A link between marital dispensation and anti-emigration tendencies has already been indirectly indicated by numerous studies in biophysical anthropology, but has not been the subject of research of sociocultural anthropologists, which could give this problem a deeper cultural dimension.

Keywords: succulence, Italy, 17th and 18th centuries, discourse, marital dispensation, marital migrations.

URBANI MITOVI MSM SCENE U BEOGRADU

Apstrakt: *Kroz analizu različitih narativa koje krže među pripadnicima MSM – muške gej populacije rad pokušava da pokaže na koji način jedna skrivena populacija gradi i utvrđuje svoje supklturane norme u odnosu na šire društvo, ali i samu „scenu” kao prostorno vremenski (pojavn) oblik ove populacije. Ovi narativi imaju funkciju definisanja scene i normi u njenoj osnovi koje postoje da bi se ostvarila osnovna identitetska i pragmatična svrha populacije scene – pronalaženje seksualnih partnera. Različiti narativi koji kruže u MSM populaciji na taj način grade i ponovno potvrđuju odnos između društva, MSM populacije u okviru koje se ostvaruju homoseksualni odnosi, scene kao njenog javnog oblika i pojedinca koji iz bilo kog razloga upražnjava te odnose.*

Ključne reči: MSM, scena, urbani mit, narativ, društvo, norma, gej, populacija, supkultura, obrasci ponašanja

Uvod

Predmet rada su urbani mitovi i drugi narativi koji kruže u populaciji muškaraca koji odnos sa drugim muškarcima u Beogradu. Obzirom da je ova populacija spada u tzv. skrivene populacije, da je stigmatizovana i društveno neprihvaćena, ona ima tendenciju stvaranja supkulture kreiranjem posebnih društvenih normi usmerenih ka cilju ostvarivanja za šire društvo neprihvaćenih društvenih praksi uz razvijanje sistema „zaštite” identiteta pojedinaca koji joj pripadaju pa i cele potkulture. Pojavni prostorno vremenski oblik ove potkulture u radu je definisan kao scena. Cilj rada je da pokaže kako urbani mitovi kao narativni oblik kreiranja, ponovnog utvrđivanja društvenih normi, pravila, upozorenja na njihovo kršenje i odnos prema širem društvu i strahova koji toga prozilaze (Kovačević 2008) postaje važan mehanizam društvenog organizovanja u datom kontekstu. Obzirom na važnost uloge različitih narativa koji kruže u ovoj populaciji u kontekstu skrivenosti i kontekstu bazičnog elementa kreiranja i očuvanja normi, narativi su usmereni su na prenošenje informacije kao

* elena.maximovic@gmail.com

takve. Tema ovog rada je da pokaže na koji način MSM populacija u Beogradu skrivena i nejasno definisana čak i samim svojim pripadnicima, koristi funkciju urbanih mitova za potrebe uređenja sistema i jačanja poštovanja supružničkih normi bez kojih supkultura, kada je jednom formirana, ne bi opstala.

U razmatranju funkcija i značenja narativa koje kruže u MSM populaciji u okviru šireg socijalnog konteksta u ovom radu korišćeni su analitička postupci i metoda dekodiranja skrivenih poruka u kojoj se izdvajanje manje jedinica analize (Fine 1992; Crane 1977). Sve varijante narativa se rasčlanjuju na sastavne delove, te na osnovu takvog izdvajanja, pravi se poređenje i međudodnos elemenata, paradigmatički niz i ubacuje u širi kontekst (Kovačević 2007b).

Material za rad sakupljen je dubinskim intervjuima 35 MSM ispitanika obavljenog za potrebe doktorske disertacije E. Maksimović „Društvena i prostorna organizacija MSM populacije u Beograd”, 2011. Intervjui su obavljeni u Beogradu 2010 i 2011 godine. Istraživanje je rađeno u samostalnoj organizaciji. Prvih nekoliko kontakata uspostavljeni su preko nevladinih organizacija koje se bave programom smanjenja štete i HIV prevencije među MSM i populacijom osoba koje žive sa HIV-om kao i ličnih poznanstava, dok su u narednim talasima informanti regrutovani na osnovu preporuke već intervjuisanih i volje i zainteresovanosti novih regruta da učestvuju u istraživanju. Među trideset pet intervjuisanih MSM osoba nije bilo maloletnika. Najmlađi intervjuisani imao je 22 a najstariji 46 godina.

O MSM populaciji i sceni

MSM (men who have sex with another man) je populacija muškaraca koji imaju seksualne odnose sa drugim muškarcima. Ovaj termin uveli su epidemiolozi kako bi precizno definisali homoseksualnu populaciju ugroženu od HIV-a i polnopenosivih bolesti jer obuhvata sve muškarce koji iz bilo kojeg razloga upražnjavaju seksualne odnose sa drugim muškarcima. Time se pravi jasna granica u odnosu na „gejeve”, homoseksulce”, „biseksulce” pa i LGBT koji podrazumevaju i osobe ženskog pola kao i afinitet prema osobama istog pola (Glick 1994; Young and Meyer 2005). Termin MSM je uveden kao naziv kategorije koja se odnosi na ponašanje, a ne na sam identitet (jer neko ko upražnjava seks s drugim muškarcem ne mora sebe identifikovati kao geja, biseksulca, dok s druge strane, neko ko se definiše kao gej ne mora biti seksualno aktivan). Samim tim što nije identitetska kategorija, MSM ne može da bude vidljiva populacija jer u zavisnosti od toga kako se pojedinac izjašnjava u odnosu na svoj seksualni identitet može se ustanoviti kulturološka dodirna tačka među ovim pojedincima. MSM kao termin ne obuhvata osobe koje nisu seksualno aktivne, a obzirom da se MSM potkultura zasniva prevashodno na potrazi seksualnih partnera, seksualno neaktivne osobe nemaju potrebu da pripadaju ovom potkulturni.

MSM populacije je skrivena populacija. Obzirom da MSM podrazumeva sve kategorije muškaraca koje imaju odnose sa muškarcima, usled brojnih društvenih normi i velike stigmatizacije najveći broj MSM ostaje „skriveni”. Ipak, ova populacija je razvila brojne supkulturne norme i obrasce ponašanja koja uređuju njihov subkulturni sistem (Gams 1990) kako bi upražavanje skrivenih, ili delimično skrivenih ali opšte društveno neprihvaćene seksualne prakse. Uz to otkrivanje MSM identiteta postoji i čitav niz drugih funkcija koje norme ispunjavaju, a koje su usko vezane za seksualne odnose, skrivenost, diskretnost, polne bolesti, spoljno društvene opasnosti i sl. Da bi ostvarila razlog svog postojanja, MSM populacija ima svoj pojavni oblik – javne prostore koji se koriste u „tajno” vreme – scenu kao važan element potkulturne. Scenu u ovom kontekstu definišemo kao oblik supkulture, kao prostorni i društveni oblik organizovanja ove populacije. U definisanju koncepta scene, M. Kozorog i D Stanojević (Kozorog and Stanojević 2013) daju pregled aktuelnih teorija i na osnovu njih izvode vlastitu definiciju scene koja se bazira pre svega na komunikaciji u čijoj kao osnovu se nalazi „stvar koja znači”. Pored ova dva osnovna elementa koji čine scenu, autori kao značajne u definisanju koncepta scene i ostvarivanja komunikacije prepoznaju mesto na kojoj se komunikacija odvija, identifikaciju sa scenom i manjem ili većem obimu, aktere i vreme. MSM scena u Beogradu, bazirana oko zajedničke „stvari” pronalaženja seksualnih partnera ne samo da putem usmenih narativa koje kruže među njenim pripadnicima potvrđuje svoje postojanje kroz mesto, vreme, aktere, identifikaciju već kreira supdruštvene norme neophodne za njen opstanak. Skrivenost kao specifičan element osnove oko koje se scena formira, zahteva formiranje specifičnih normi koje postaju deo subkulture i scene.

O urbanim mitovima u skrivenim populacijama

Kao što se često dešava u skrivenim populacijama, urbani mitovi imaju mnogo veću ulogu u prenošenju informacija, pravila ponašanja i kontrolisanja normi nego što je imaju u onim identitetskim grupama koje nisu skrivene. Obično su oni čak i jedini izvor prenošenja informacija, kao u slučaju IVKD¹ ili seksualnih radnica. Iako skrivena i društveno neprihvaćena grupa, MSM nije nelegalna kao recimo IVKD i seksualne radnice, te znatno koristi sve blagodeti kako interneta tako i drugih komunikacijskih i društvenih mehanizama širenja informacija i pravila ponašanja, ali i urbanih mitova ove populacije. Mitovi nisu jedini ali su značajni mehanizam prenošenja obaveštenja o kršenju normi, što nikako ne znači da im je značaj mali. Takođe, oni nemaju čvrstu i jasnu strukturu jer sve legnede, pa i savremene, teže da nemaju formu. Kao što je to slučaj u široj populaciji, tako i na MSM sceni mitovi služe uređenju onog dela sistema

1 Intravenski korisnici droga

koji nije uređen, te se odnosi na one društvene norme koje se najviše krše u populaciji (Fine 2001). Iako podeljeni u posebne tematske grupe, ovi mitovi se međusobno prepliću. Mitologija MSM populacije pokriva one oblasti scene u čijim društvenim normama i pridržavanjima normi nije moguće uspostaviti kontrolu na neposredan način, odnosi se na one životne situacije za koje šire društvo niti bilo koja nauka nema odgovora, kao i na granične oblasti života u odnosu na šire društvo koje su neistražene, nepredvidive i normama šireg društva neuređene.

Antroploško proučavanje urbanih legendi u Srbiji

U domaćoj antropologiji urbane legende pročitavaju se i „globalno” i „lokalno”. Granica globalnog i lokalnog nije tako jasna, te kad kažemo globano mislimo na legende koje se prepričavaju svuda u svetu. Primeri analize takvih legendi su legenda o Poršeu i receptu za kolače (Kovačević 2007b), Betoniranom kadilaku (Kovačević 2007d), o dedi i Jaffa keksu (Kovačević 2010a), o mišu u flaši koka-kole (Kovačević 2008). Autori legende posmatraju i u aktuelnom kontekstu u Srbiji, tranziciji kao najupečatljivijoj društvenoj promeni od kraja 20 veka. Ovakve legende Kovačević naziva tranzicionim legendama (Kovačević 2009b, Kovačević 2006b): legenda o starom obučaru i metro kartici (Kovačević 2010b), legenda o gubitnicima u tranziciji (Antonijević 2009), Legenda o poštaru lopovu i biznismenu (Kovačević 2006a). Proučavane su i legende koje su „lokalizovane” i „domestifikovane” strane legende – npr. legenda o krađi organa (Antonijević 2007) i legenda o duhu u jagodinskom Zavičjanom muzeju (Stajić 2010), ali i legendi koje nisu ni stigle u Srbiju u formi legende regularnim putem (Kovačević 2007a), kakva je analiza legende o Džou magarcu (Kovačević 2007c), Kuki i dečkovoj smrti (Kovačević 2009a). U legendi o Cigi i kafani (Kovačević 2009b), legende se tumače u kontekstu etničkog identiteta, dok je kontekst užih društvenih grupa (dobne, subdruštvene) primenjen u analizama legendi o kuki i dečkovoj smrti (Kovačević 2009a) i studentskih urbanih legendi (Bačević 2007).

Analiza raličitih narativa koji kruže MSM scenom u Beograd

Narative koji kruže MSM populacijom u Beogradu grubo možemo podeliti na sledeći način:

1. Mitovi o neobičnim gejevima ili mitovi o bezgranično velikoj MSM populaciji:
 - Oženjeni gej
 - Neostvareni gej

- Gej iniciran u kasnijem dobu
 - Incijacija strejt osobe
 - Poznate ličnosti koje su gej
2. Mitovi o odnosu sa širim društvom ili mitovi o snalaženju u društvu:
 - Mit o nasilju
 - Mit o pozitivnom autovanju roditeljima
 - Mit o stalnim partnerima
 3. Mitovi o HIV-u
 - Osoba koja namerno širi HIV
 4. Mitovi o sceni i kruzingu mestima, mitovi o gej prošlosti
 5. Mitovi društva o gej osobama

U ovom radu nećemo analizirati svaki mit pojedinačno, više ćemo se dotaći tematskih oblasti u celini, te osvetliti društvene norme u njihovoj osnovi i značaj mit na nivou scene.

Mitovi o neobičnim gejevima i mitovi o bezgranično velikoj MSM populaciji

U ovu grupu mitova spadaju oni mitovi koji razjašnjavaju ono što se ne zna: ko je sve MSM i koliko je scena zapravo velika. U ovu grupu ne spadaju oni koju su vidljivi (recimo transvestiti kao neobične gej osobe) već oni koji nisu vidljivi i nisu prepoznatljivi, ovi mitovi otkrivaju skrivene. Mitologija zalazi u krajnje nepoznato i pomaže MSM osobama da opipaju fizičke granice populacije. Ovu oblast života nije moguće osvetliti na drugi način od strane populacije niti od strane društva, osim putem predanja i priča koje kruže.

Imam prijatelja tog koji mi je bio komšija i sa kojim sam imao odnose, on nikada sebi nije priznao da je gej, ni dan danas on nije ni javno ni za bilo koga gej, čak ima i devojkicu već tri godine. [...] Od kad sam ja postao gej otvoren i od kad je on saznao da sam gej i kad me je video sa dečkom, onda je on prekinuo komunikaciju i postao jako agresivan u svojoj komunikaciji sa mnom. Upravo zbog toga kažem, to su latentni homoseksualci koji se plaše da neko ne otkrije, pogotovo gej ljudi, da ne otkriju njihovu homoseksualnost jer ako neko otkrije sve im pada u vodu, ono što su gradili godinama, njihova heteroseksualnost koju oni grade, tako da iz tog ličnog primera znam da su najagresivniji ti koji se plaše... (M.S.)

Glavni akteri mitova o nerealizovanom geju, koji je ostao na početnom stepenu incijacije² su obično komšije ili bliski prijatelji sa kojim je narator mita imao prvi seksualni kontakt. Tumačeći sa stanovišta šire populacije, oni su ispunili društvene norme realizujući heteroseksualne navike. Međutim, to nije

2 O fazama incijacije pogledati: Van Genep 2005

mit koji kruži u široj populaciji te van konteksta MSM populacije on nema veći značaj, može biti glasina ili trač. S druge strane, MSM scena pridaje veliki značaj ovakvim osobama i ovakvim pričama. Glavni junak je zalutali i izgubljeni pripadnik plemena, nerealizovani gej. Na relaciji početnih i krajnjih istanci:

(hetero) – homo – hetero.

Junak pravi izbor vraćajući se na početnu instancu, sa stanovišta društva on se vraća u prvobitni položaj i vraća red stvari na svoje mesto, čime se kružna struktura priče zatvara. Kazne za prekršaj norme nema jer priča nije mit. Sa stanovišta MSM populacije sam povratak u hetero, povratak na početak stvari je kazna: akter je osuđen da do kraja života ne ispuni svoje seksualne fantazije, svoj nagon. Ipak, to što priča kruži među MSM populacijom a ne među mladima koji su potencijalni homoseksualci upućuje na normu MSM populacije: kršenje norme heteroseksualnosti prirodna je potreba. Otrgnuti se prirodnom nagonu veće je kršenje norme od društvene norme heteroseksualnosti, što nas vodi do glavne, skrivene relacije narativa:

društvo – priroda

Mit nosi poruku da su prirodni zakoni važniji i jači od zakona društva. Ispunjavanje društvenih normi protivno prirodnim nagonima vodi nesrećnom životu. MSM populacija i njene norme na strani su prirodnog zakona. S druge strane, nepraćenje prirodnih nagona direktno utiče na veličinu populacije, te scena kao pošiljalac poruke svojim pripadnicima ukazuje ne samo na to da je populacija znatno veća nego što se na prvi pogled čini i da je svako potencijalni gej već i na to da su njeni zakoni prirodni i da nepoštavanje normi scene vodi nesrećnom životu, ukazuje na pravi izbor normi te umanjuje mogućnost dodatnog gubitka pripadnika scene.

Slična je situacija i sa mitovima o realizovanju u kasnijem životnom dobu:

Znam ljude koji su bili sa devojkama ranije i ceo svoj život, do recimo neke dvadeset tri, dvadeset četiri godine, tako znam jedan primer drug od jednog mog druga najbolji je upravo tako, bio sa devojkama i bio potpuno sa suprotnim polom do svoje dvadeset tri, dvadeset četiri godine i onda... (G.G.)

„U poznim godinama...Pa kažem ti, ja sam samo našuo da toga ima, uglavnom po manjim mestima. Mada nisu se oni realizovali kasno, oni nemaju priliku da imaju...”

S obzirom da žive po manjim mestima pa onda prođe po nekoliko godina da nemaju nikakvih kontakata. Ili dođu na službeni put pa iskoriste priliku da odu na štajgu na primer na tih petnaest sekundi pod znacima navoda uživanja. „ (V.C.)

Nadovezujući se na prethodni mit, ova priča predstavlja njegovu dopunu i nastavak. Glavni akter doživljavanja magičnog trenutka oslobođanja od društvenih stega u relaciji:

hetero – homo – hetero – homo

Junak ove verzije mita morao je imati početni impuls koji se podrazumeva bez obzira da li ga je realizovao (sa komšijom). Ipak, dugotrajno opiranje zakonu prirode dovoljna je kazna. U nekim slučajevima (što je opiranje duže) kazna se nastavlja u vidu društvene prinude nastavljanja života pod maskom. Međutim, zakon prirode pobeđuje, čime mit šalje poruku da je on jači od svakog zakona društva. Norme MSM scene jače su od društvenih. Ovakvi mitovi omogućuju sceni i njenim pripadnicima kao primaocima mita da dodatno opipaju granice scene, te potvrđuje da je svaka osoba potencijalni MSM, da scena nije zatvorena grupa pojedinaca ali za razliku od prethodne verzije pruža i osećaj potencijalne mogućnosti uvećanja tržišta novim MSM osobama, koje ne moraju biti mlade, tj. inicirane uobičajenim tokom. Primaoci ovog mita su stoga prevashodno starije MSM osobe. Prostice rečeno, starijim MSM osobama koje nisu preterano privlačne mlađim MSM osobama, podatak da neko može postati gej u recimo svojim pedesetim godinama života znači povećanje mogućnosti ostvarenja seksualnog odnosa i daje osećaj otvorenosti scene za pripadnike „njegove kategorije”.

U ovu porodicu mitova spada i priča o gej osobama koje vode dvostruki život, odnosno upražnjavaju i homo i heteroseksualne odnose pri čemu je homoseksualni identitet tajan. Ovakvih priča ima najviše, te se na osnovu toga od strane intervjuisanih procenjuje da je u populaciji njihov broj i najzastupljeniji. Mit o osobama koje vode dvostruki život najčešće se prepričava u verziji oženjenog geja, odnosno geja koji ima devojkicu. Ovaj mit delom se podudara sa mitom o kasnom realizovanju, te se vrlo često prenošenjem i cirkulacijom prepliću. MSM osobe koje vode dvostruki život realizuju svoju dvostrukost na dva načina: stvarno (biseksualno) i paravanski (homoseksualno, održavanjem lažne hetroseksualne veze):

Da, da znam! Znam konkretno osobu, i više osoba koje jednostavno imaju takav način života da za roditelje imaju devojkicu koja im je najbolja drugarica i zna za njih, ali im je devojkica pred roditeljima, a oni su u stvari homoseksualci – nemaju odnose sa tim devojkicama. To su osobe koje nisu autovane čak ni roditeljima... (A.Ž.)

Pa to je jedan dečko koga dosta dugo znam i mi smo u toj nekoj kao vezi... Nije to baš klasična veza jer on vodi taj dvostruki život, on je biseksualac i ima devojkicu. I viđamo se vrlo retko, dva puta u mesec dana... Lepo mi je sa njim...Kod njega u stanu. On ima devojkicu i živi sa njom, ali kad ona nije kući... Jeste malo loše ali... (M.T.)

Nismo baš sad pričali kao otkud sad, kako to... ali prosto on nije hteo sebi da prizna ko je i šta je, oženio se, što je meni sa jedne strane ok, zarad porodice i tog potomstva i tako dalje, ali eto s vremena na vreme oseti potrebu da zadovolji tu neku svoju potrebu... (D.M.)

Ima, ima... Jednom sam se, na samom početku kad sam upoznavao mnogo ljudi, upoznao sam se sa jednim oženjenim muškarcem i bio sam kod njega u stanu dok mu je žena bila na poslu. (Đ.P.)

Oženjeni i gejevi koji vode dvostruki život pružaju slušaocima ideju kompromisne alternative između društvenih i prirodnih zakona. Iako deluje kao da rešava sve probleme, biti gej a opet ispuniti društvene norme u slučaju paravanskog odnosa sa ženskom osobom nije trajno rešenje te se osuđuje. Međutim, biti u biseksualnom odnosu može biti trajno i čini se kao optimalno rešenje za one osobe koje osećaju homoseksualne impulse. Beogradska scena potencira skrivenost, jer je ispunjenje društvenih normi ideal kome se teži, bez obzira na seksualni identitet. Populacija je skrivena, a skrivanje vođenjem dvostrukog života i biseksualnost koja iz toga proizilazi jedan je najboljih i najsigurnijih načina prikrivanja. Ovakve osobe hodaju po tankoj žici između društva i prirode, a ta žica se od strane populacije procenjuje kao najbrojnija na sceni.

hetero – homo – (homo i hetero)

društvo – priroda

priroda – društvo

Mit šalje poruku o ravnoteži između prirode i društva. Ta ravnoteža je veštačka, nosi određene teškoće koje imaju funkciju kazne. Ovaj mit upozorava na te teškoće.

U ovu grupu mitova spada i mit o inicijaciji strejt osoba.

E da, sad sam se setio. Imam druga, druga... On je od mog druga drug, ali on mi nije lično pričao nego mi je taj moj drug pričao. On navodno navatava na železničkoj stanici tipa recimo dođe žena da se porodi iz unutrašnjosti u Beograd, iz ovog ili onog razloga ne može da se porodi u svom mestu, i onda čoveku pobjegne voz, prevoz šta god, i on mora da čeka do ujutru do prvog prevoza, muž od te žene. I on tako te likove uspeva da navatava, da li oni imaju ranijeg iskustva ili nemaju to ne znam...takvih je situacija bilo... Ključna rečenica u tom realizovanju, on ga dovede kući na spavanje, kao i on je eto iz unutrašnjosti pa zna tu muku, bla, bla, bla... I onda bude kao on: „Jeli brate, jesi ti karao nešto skoro?” „Jao, žena mi je trudna evo već deveti mesec a nije mi dala od kako je ušla u treći!” bla, bla, bla, bla... „Muda su mi ovolika!” ... Mislim ono: ljudi koji su iz neke selendre, iz nekog pičkovca, napamet im ne pada da to postoji, navodno... Polazim od toga, ne znam da li je to tačno, to je samo priča koju sam ja čuo, i naravno tu padne neki žešći alkohol... (V.C.)

Za razliku od prethodnih, u ovoj verziji postoje dva junaka: inicijator i inicirani. Inicijator je vrlo često sam narator mita. Inicirana osoba doživljava homoseksualno iskustvo ali ne nastavlja homoseksualnu praksu te je početna instance opet jednaka krajnjoj, ali obrnuto od onih u prethodnim verzijama:

hetero – homo – hetero

Glavni junak ovog mita ipak nije onaj ko je iniciran već onaj ko je inicijator. Društveni status inicirane osobe vraća se u prvobitni, čak mu i intervjui-sani daju status „eksperimentisanja seksualnošću” te ga ne stiže kazna. S druge

strane, inicijator je doživeo veliki seksualni uspeh i dobija veći ugled na sceni. U ovoj verziji mita kazne nema, slušaocima se šalje poruka da neko ne mora biti gej da bi imao homoseksualno iskustvo, granica populacije predstavlja se širokom, što daje velike mogućnosti ostvarenja seksualnih odnosa.

Sve navedene verzije iz ove grupe narativa koji kruže u MSM populaciji upućuju na granične, marginalne slučajeve MSM osoba koje u populaciju ulaze i iz nje izlaze, menjaju ili ne svoj ili tuđi status u društvu pomerajući granice scene u odnosu na prostor i norme, te pomaže osobama koje su na sceni (potpuno ili delom svog identiteta) da ih razumeju. Takva situacija graničnih slučajeva, za koje se procenjuje da ih ima mnogo, upućuje ne samo na veličinu scene već i na to da je ona deo društva, nije izolovana tvorevina gej osoba, ona živi i razvija se uporedo sa društvom kao njegov deo. Preći društvenu marginu ne znači biti marginalan, imati homoseksualno iskustvo ne znači biti gej, ali takvi prelasci margine osnova su oko koje se scena, njene prostorne i društvene norme formiraju.

*Mit o odnosu sa širim društvom*³

Ovi mitovi predstavljaju drugu veliku grupu MSM mitološkog sistema. Oni tematski opisuju svakodnevne situacije, odnosno probleme na koje se mora naići ukoliko osoba napravi sledeći korak u inicijaciji, odnosno nastavi upražnjavanje homoseksualne prakse. One opisuju situacije u kojima se MSM osoba mora ili može naći u svakodnevnoj komunikaciji sa širim društvom i njegovim normama. Iako takvih situacija ima mnogo, mitovi pokrivaju samo one situacije koje nisu iskustveno doživljene. Tako recimo, mit ne pokriva situaciju „autovao sam se najboljem drugu i on je to prihvatio” jer autovanje najboljem drugu podrazumeva prethodnu dobru pripremu te je pozitivna reakcija gotovo izvesna. Za razliku od toga, mit o pozitivnom autovanju roditeljima postoji jer nije uobičajeno da roditelji, shodno društvenim normama, imaju pozitivan stav o gej osobama. Zapravo, pozitivno autovanje roditeljima sa svojim srećnim završetkom ima elemente bajke, govori o pobedi dobrog (prirode) nad zlim (društvom).

Znam, recimo od toga mog dečka sadašnjeg, njegov bivši dečko je rekao roditeljima i njegova majka je potpuno nezainteresovano prihvatila, ali ono kao, žena je takva, flegma je inače, i ono kao: „Pa dobro, ok, nije baš idealno, htela sam unuke ali šta je tu je...”; čale baš nije prihvatio, sad kako prolazi vreme sad već je malo ok po tom pitanju. Doduše oni ne žive zajedno, on živi u

3 Urbani mitovi u široj populaciji često kao temu imaju odnose prema „drugima” koje idu od ksenofobije do potpunog prihvatanja (Videti u Kovačević 2009). U Enciklopediji urbanih legendi Brunvand opisujući homoseksualnost u urabnim legendama ukazuje na postojanje nekoliko urabnih legendi koje se odnose isključivo na muške homoseksualce i nose negativnu konotaciju, sasvim često i bespotrebno i bez ikakve kontekstualne veze narativa sa seksualnom orijentacijom aktera (Brunvand 2012).

Beogradu a roditelji mu žive negde van Beograda. Tako da nije tu pa se ne susreću i nemaju kad da polemishu nešto oko toga preterano, kad se vide normalno funkcionishu. Čak je i moj taj dečko dok je bio sa njim dolazio kod roditelja, meni je to malo smešno.. tada su bile tako neke provale, zezali su se i tako... (N.P.)

Glavni junak, onaj koji je rekao roditeljima da je gej, biva nagrađen za svoju iskrenost, što MSM populaciji šalje poruku da se roditeljima treba autovati, jer autovanje roditeljima ne utiče na skrivenost populacije (ona ostaje skrivena za društvo) ali vodi olakšanju svakodnevnog života pojedinca s obzirom da kao što i navedeni mit to kaže homoseksualna osoba ne može ispuniti društvena očekivanja (brak i porodicu) te će jednog trenutka problem morati izaći na videlo (osim ako se osoba ne odluči na dvostruki život, paravanski ili stvarni heteroseksualni brak). Roditelji su nevoljno i sa mukom prihvatili činjenicu da im je sin gej, što znači da podržavaju šire društvene norme, oslikavaju stavove društva i simbolišu društvo. Ko je onda kažnjen? Kažnjeno je društvo. Društvo ne samo da je pobeđeno od strane prirode, već je poraženo i od strane onih koji su njegova esencija – roditelji, odnosno porodica kao osnova društva. Roditelji se suprotstavljaju zakonima društva i društvenim normama, a jesu njegovi sledbenici. Mit u sebi nosi poruku da društveni zakoni nisu dobri i nisu nepobedivi, a prirodni zakon postaje društveni. Mit ima kružnu strukturu koja se zatvara izvrtnjem realnosti: pretvaranjem prirodnog zakona u zakon društva.

priroda – društvo

dobro – loše

Rekli smo da se odnos sa širim društvom kreira na nivou mita s obzirom da MSM populacija u celini nije iskustveno doživela sve njegove posledice⁴. Mitovi popunjavaju praznine u onim delovima života i životnih situacija u kojima iskustvo ne postoji, te su mitovi iz ove grupe jako razvijeni u MSM populaciji. Stav društva šalje se MSM sceni putem medija ali i putem mitova šire populacije koje u ovom radu nećemo razmatrati. Takođe, intervjuisani gotovo da nisu iskusili fizičko nasilje čiji bi uzrok bio seksualna orijentacija. Kako nasilje kao pretnja proizašla iz stava društva izaziva stalni strah kod pripadnika MSM populacije, mitovi o nasilju najčešće odnose na fizičko nasilje koji je manji deo populacije doživelo a čije posledice mogu biti ozbiljne. Tako su najviše zastupljeni mitovi koji upozoravaju na lokacije nasilja i nasilnike, manje na okolnost nasilja (na primer neko je nekome dobacio) i njegove posledice (na primer razbio mu je glavu i polomio ruku, bio je u bolnici tri dana). Razlog tome je što se na okolnosti i posledice ne može uticati, dok se na nasilnike i najčešća mesta na kojima se agresija događa može preventivno uticati. Takođe, upozorenja se odnose i na kršenje normi koje se odnose na prevenciju nasilja od strane MSM osoba. S obzirom da se narativi o nasilju odnose na konkretne i važne životne

4 Stoga legenda pomera rešenje na specijalni slučaj čije se posledice mogu preduprediti bez obzira na zanemarljivu verovatnoću da će se ikome dogoditi (Kovačević 2009c).

situacije, te da su tema koju mediji dosta pokrивaju, tema sa gej sajtova, ovi narativi sve više dobijaju jasnu, preciznu formu bez detalja i suvišnih relacija, jer za cilj imaju tačno i nedvosmisleno prenošenje poruke. Tako mitovi koji upućuju na lokaciju („Znam jednog što su ga prebili ispred gej kluba neki navijač”) imaju svrhu isključivog prenošenja poruke o najčešćem mestu nasilja do te mere da gubi formu mita. Ono po čemu ovakvu priču i dalje možemo smatrati mitom je prenošenje iskustva iz prve, druge ruke čime se postiže efekat verodostojnosti kao i funkcija upozorenja. „Čuo sam za jednog što su ga prebili” je forma koja nema isti efekat, to je forma glasine⁵.

Mitovi o nasilnicima takođe su skraćeni. Mesto nasilja se može izbeći ali nasilnici ne, oni se mogu sresti bilo kad i bilo gde. Tako ovi mitovi upućuju pre svega na prepoznavanje nasilnika ali i na normu društvene nevidljivosti MSM osoba. Prebijeni junak je kažnjen jer se nije pridržavao norme društvene nevidljivosti (bilo uživo bilo preko Interneta) pa je kažnjen.

Pa znam, ne znam nikoga direktno, znam pošto sada izlazim u klubove, znam da su ljudi koji su izlazili, koji izlaze u klubove dobijali su batine ispred kluba. To je bio čitav skandal kada su organizovano po pet, šest momaka ispred kluba, gej kluba u Beogradu čekali ljude da se vrate u tri, četiri sata ujutru iz kluba i tukli ih. (B.S.)

Ipak, postoji mali broj „neskraćenih” verzija mitova:

Pa znam jednog dečka koji je, doduše kao baš mali, mali, mali dolazio sa svojim drugom da bude pedere sad ti je najgora pasivša... Na Ušće. Sad ti je najgora moguća pasivša⁶. Ja znam za njega konkretno i on mi je i otvoreno rekao, on mi je otvoreno rekao, a što je najgore on baš stanuje u tom kraju, baš preko puta Ušća. I on krene, to je bila fora još dok je bio u srednjoj školi, a onda se već realizovao, u to vreme sam ja izlazio često na Ušće, kad kažem često to je bilo svaki dan... (V.C.)

Kako se ovaj mit odnosi na društvo, jer je društvo to koje fizički napada gej osobe, nasilnik (društvo) se kažnjava time što postaje homoseksualac, i to pasivni homoseksualac kao manje poželjni i „više gej” obrazac ponašanja i seksualne uloge. Relacija ovog mita su:

nasilnik – žrtva

(društvo) – gej populacija

strejt – gej

5 Jasna granica između legende i glasine ne postoji, međutim izvesna razlika bila bi u strukturi: legenda ima ekstenzivnu strukturu sa tradicionalnim delovima, dok glasina ne mora imati ni strukturu ni tradicionalne elemente, njena forma je znatno slobodnija. . Ukoliko priča nema jasne naracije radi se o glasini ili verovanju dok urbana legenda mora imati preciznu formu. (G.A.Fine 1992)

6 Pasivni partner u homoseksualnom odnosu.

(društvo) – (Priroda)

latentni – aktivni

Ovaj mit zapravo je potekao iz jednog mitološkog stava da su sve osobe koje su agresivne prema gejevima latentni homoseksualci. Gotovo da nema intervjuisanog koji nije potvrdio ovaj stav.

Pa opisu kako izgledaju ja mogu negde da... generalno mogu da zaključim ko su pošto se svi oblače manje više isto: to su neke crne, kožne jakne, kratko ošišani – ćelavi, malo su deblji kako se to obično priča, tako da ... ja .. negde je moj zaključak da su to uglavnom, neki pijani navijači koji se vraćaju sa utakmice, tako neku imam predstavu... ili ljudi koji su jednostavno frustrirani, možda čak i latentni homoseksualci... Najčešće tako bude – da su latentni homoseksualci kojima najviše smetaju oni koji su homoseksualci otvorenog tipa, jer bi tukli nekog drugog... Moja iskustva ovako iz okruženja, nikada nisam doživeo fizičko nasilje, ali imao sam naravno društvo iz bloka tamo koji su strejt. Mislim, najagresivniji i oni koji uvek se nađu prozvani da komentarišu nešto protiv gej ljudi, homoseksualaca i gej ljudi čak i kad nisu nešto pitani su oni koji su... za koje ja mogu reći, recimo da sumnjam da su negde latentni, imaju tu homoseksualnu crtu... Upravo zbog toga kažem, to su latentni homoseksualci koji se plaše da neko ne otkrije, pogotovo gej ljudi, ne otkriju njihovu homoseksualnost jer ako neko otkrije sve im pada u vodu, ono što su gradili godinama, njihova heteroseksualnost koju oni grade, tako da iz tog ličnog primera znam da su najagresivniji ti koji se plaše... (D.B.)

Stvarno ne znam, ne diramo mi njih, što oni diraju nas...Postoji kao navodna priča da su oni kao podsvesno homoseksualci i da imaju potrebu da probaju pa svoj bes iskaljuju na taj način...ne znam... Stvarno ne znam... (M.N.)

Relacije mita su sledeće:

strej – gej

društvo – priroda

nasilnik – žrtva

skriveno (latentno) – javno

norma – prekršenje norme

Na relaciji strej – gej kao glavnoj u ovom mitu, nasilnik kao očigledni prekršilac normi zakona prirode kažnjava se na najgori mogući način: on postaje sam svoja meta, postaje gej; društvo postaje samo svoja žrtva. Skriveni momenat obrnute realnosti je na relaciji javno – skriveno gde je nasilnik u stvari skriveni gej, on je prekršilac norme, ekstrem, što postaje time što se pridržava heteroseksualne norme. To upućuje na neprirodnost društvenog zakona. Sa strane scene, granica populacije se širi a mit opet ostavlja poruku članovima populacije da zakon prirode pobeđuje i onda kada je potiskivan agresijom. Žrtva – gej osoba nije glavni junak, njeno prebijanje kao nevine žrtve nije kazna. Mit nema svrhu kao što smo rekli da upozori na nasilje već na nasilnike.

Mit o HIV-u

Društvo doživljava HIV kao bolest marginalnih grupa, dok ga MSM populacija doživljava kao spoljnu pretnju. U svakom slučaju, HIV u velikoj mери utiče na odnos i komunikaciju gej populacije u društvu, kao barijera i sporna istovremeno. U poglavlju koje se odnosi na HIV naglašeno je da mitovi o HIV-u najviše pokrivaju temu osoba koje šire HIV, upozoravaju ne na ozbiljnost bolesti, način prenošenja, već na izvor prenošenja. Razlog tome je što su ostali podaci o HIV-u dostupni iz drugih izvora (mediji, preventivni programi, internet sajtovi) jer sam HIV nije ni tabuisana ni skrivena informacija.

Ne znam, ali kruže priče da postoji osoba koja kruži po klubovima i namerno zaražava ljude... Zna se koja je to osoba, zna se čak i kako se zove, koja namerno ćuti o svom HIV statusu i ima nezaštićene odnose sa osobama i tako širi virus. Ne znam da je nekoga konkretno zarazio, čak i te osobe koje pričaju ne znaju nikoga koga je on zarazio nego tako pričaju... dvadeset pet, šest, sedam godina... Da, priča ide ovako: pošto je ta osoba imala svog stalnog partnera sa kojim je spavala i to bez kondoma zato što mu je verovala a taj partner je ustvari bio zaražen zato što je varao njega sa nekim drugim osobama i onda se tako njega zarazio, i on je tu doživeo veliko razočarenje i onda se u njemu probudila neka agresija i rešio je da prenosi dalje... (M.D.)

Pa ja bar ne znam da je imenujem, ali znam da postoji osoba, ne znam je imenom... Pa ti ljudi valjda koji govore, ne znam – ne uključujem se mnogo u priču, verovatno da znaju, ali prosto se ograđujem, ta osoba može da širi koliko hoće HIV, ali ako osoba ume da se štiti i ponaša se odgovorno onda ta osoba može džabe da širi... jeste da osoba radi lošu stvar, to je samo po sebi loše što se tako ponaša i ima takve porive u sebi da nekoga inficira, ali nije samo ta osoba odgovorna tako da se zbog toga ne upuštam u razmišljanje u to... (N.V.)

Mit o namerno prenošenju HIV-a rasprostranjen je i u široj populaciji (Fine1987, 69–76), a u MSM populaciji zaživela je njegova modifikovana i normama scene prilagođena verzija. Za razliku od mita o HIV-u koji kruži u široj populaciji u kojoj je kažnjen junak koji je zaražen jer se nije pridržavao normi, onaj ko je u MSM verziji kažnjen (pored MSM junaka koji je zaražen zbog nekorišćenja kondoma i brzog stupanja u seksualni odnos kao sekundarne HIV prevencije u populaciji) je lik koji namerno širi zarazu, namerni prenosilac HIV-a. MSM populacija je zaokružena, iako su joj granice fluidne, ona ima svoje mesto, vreme i norme, ona je „scena”. Onaj ko prekrši osnovno pravilo scene, neautovanje seksualnom partneru o svom HIV statusu biva izopšten iz scene, on je prekršilac najznačajnije norme populacije. Prekršenjem normi on postaje odmetnik, scena ga obeležava i vremenom on postaje prepoznatljiv, gubi svoje mesto na sceni kao identiteskoj grupi. Scena ga odbacuje i to je njegova kazna. Ovaj mit upućen je onima koji su HIV pozitivni: ako namerno širiš HIV scena će to prepoznati i izopštice te.

Mitovi o sceni i kruzing mestima, mitovi o gej prošlosti

Ovi mitovi beogradske gej scene odnose se na gej scenu pre kopiranja obrasca sa Zapada, pre otvaranja gej klubova i pojave interneta. Kada je to tačno bilo nebitno je naspram činjenice da je bilo i da još postoji. To su narativi o javnim kruzing mestima: Ušću, javnim toaletima, bioskopu Partizan, železničkoj stanici, Adi Ciganliji... Intervjuisani nisu potpuno sigurni da li ta mesta i dalje postoje kao kruzing mesta jer svedoka nema. Ko su ljudi koji tamo odlaze predmet je nagađanja. To je mit o najskrivenijima među skrivenima, te se delimično prepliće sa mitom o oženjenom geju. Da su takva mesta postojala kao mesta kulturne razmene i stvaranja kulturnog obrasca svedoče oni koji su na toj sceni bili u to vreme, te svoja „iskustva” prenose u formi idiličnog mita o prošlim vremenima novoformiranoj gej populaciji i gej obrascu, ali šta se danas događa na tim mestima drugi je urbani mit. Retko ko od intervjuisan je posećivao javna mesta u cilju pronalaženja seksualnog partnera, ali svi do jednog znaju obrazac ponašanja na javnim mestima. Ovi mitovi, kao što je slučaj i sa prethodno nabrojanim, retko imaju punu mitološku strukturu. Za razliku od klubova i gej četova, javna kruzing mesta nisu potpuno „legalna” te se o njima mora pričati u obliku mita i glasina (dok gej klub može da se reklamira na sajtu, televiziji...). S druge strane, mitovi o idiličnoj prošlosti imaju karakteristike stvarnog mita koji u populaciji izaziva ideju o zajedničkoj prošlosti čime se jača osećaj jedinstva grupe.

U to vreme sam ja izlazio često na Ušće, kad kažem često to je bilo svaki dan... Išli smo na poselo, to je nama bilo poselo, to je nama bilo druženje! Nije to vezano za seks, bude seksa ali jednom u tri meseca! Ma kakav seks! Pa frka mi je...Ne znam, ne znam! Sad...Pravo da ti kažem meni je sad frka da odem tamo...Iskreno da ti kažem baš mi je frka! Ne osećam se prijatno kao nekad, nekad sam znao da imam drugove, sa jednom likom se čak i dan danas družim od tih...(V.C.)

Kako se partner nalazi? Partner se nalazi tako što jednostavno tu ljudi šetaju pa se u mraku nešto zagledaju, šetaju se kao u nekom kačketu, kao inkognito, mislim.. neki tako ulaze i izlaze iz nekog žbunja... Pa ima toga i na Adi Ciganliji, jedan deo između rukavca Ade, Ade Medice i Ade Ciganlije, ima jedna šumica i tako ima tu nekih ljudi sede na nekim panjevima, šetaju i zagledaju, ulaze i izlaze, stoje ispred neke stazice koja vodi u neki šumarak i tako...Iskreno da ti kažem, ja nemam neka iskustva lično kao šta, kako... Nije mi problem da pridem nekoj osobi... (Ž.J.)

Štaviše, pričali su nam strašne priče da partneri koji tu dolaze insistiraju da se ne koriste kondomi, pa se dešavaju silovanja, čovek mi pričao da su ga opili, drogirali i silovali tu, tu ima svakavih priča i uglavnom su rizična ponašanja. Pa oni uglavnom nalaze partnere na javnim mestima, u parkovima i wc-ima, nalaze partnere za jedno veče i kao da se ništa nije dogodilo, vraćaju se kući svojoj deci i ženama... to je to... (M.M.)

Pa jesu, ali to su specifične okolnosti kada se to dešava, dakle da li je to uveče... I to su određene lokacije, nije to bilo koja lokacija, onda ljudi dođu, šetaju recimo na primer u parku, neko duže vreme provode tu, vrte se, korziraju što bi se reklo, periodično se...Običu petnaest krugova po parku što nije tipično za slučajne prolaznike, dakle vidi se da nisu slučajni prolaznici, onda postoji taj neki dres kod, stil oblačenja po kojima se ljudi prepoznaju, ne znam: da li je tašnica na ovom ramenu ili na onom ramenu, ili se više vrcka, ili se cigara drži na ovaj način... (J.K.)

Pa kako sam čuo, dovoljno da se samo dopadnu jedan drugom, i samo klimneš glavom i kao: „Ajmo!”, i odu i urade to, iza žbuna! To je to...(U.J.)

Što kaže jedan moj drug kad je ušao pre neki dan u javni toalet tu u Staklencu, kaže kao da se svi znaju, pričaju o jagodama, o trešnjama.. I on je istog trenutka Mislím, pričaju i onanišu, masturbiraju, kao da su kod kuće, ono: piju kafu i masturbiraju... (B.P.)

Mitovi o javnim mestima zapravo su priče na granici urbanog mita i trača u funkciji prenošenja saznanja. Informisanost o pravilima ponašanja na javnim mestima MSM scene koja pripovedač mita ne posećuje ali o tome sve detalje zna, u stvari upućuje na pripovedača kao glavnog junaka, verodostojnost se postiže iskustvom iz prve, odnosno druge ruke („išao sam da vidim”, „rekao mi je drug koji je bio”) koja ne podrazumeva da je narator bio akter, on nije učinio ništa loše, nije prekršio pravilo „legalnosti”, nije upražnjavao seks na javnom mestu kao nepoželjnom obrascu, čime izbegava kaznu. Kao u prethodnim verzijama, kazna i drugi elementi se izbegavaju nauštrb strukture mita a radi preciznog prenošenja informacija. Kada bi pripovedač ovaj mit ispričao kao daleko prenesenu informaciju, ne bi se pokazao kao poznavalac beogradske scene, tako da vrlo često mitovi sadrže sledeću priču: „Prvo sam čuo pa sam otišao da vidim”. Verzija iz prošlosti kao i verzija iz sadašnjosti imaju funkciju jačanja osećaja jedinstva, odnosno povezuju delove scene u celinu. Mit ima funkciju na nivou scene: kada oni koji ne idu u parkove ne bi znali da takva mesta postoje, scena ne bi bila jedinstvena celina, ne bi imala svoju društvenu i prostornu strukturu, bila bi grupa MSM osoba. Relacije mita slične su kao u prethodno analiziranim:

skriveno – javno

MSM – hetero

dobro – loše

priroda – društvo

Zakon prirode opstaje na društvenoj margini, a tanka granica između skrivenog i javnog zapravo predstavlja marginu: skriveni vrše homoseksualnu radnju na javnim mestima, sakrivanje u masi najstariji je obrazac prikrivanja koje skrivene populacije poznaju.

Zaključak

Različiti narativi MSM scene kao skrivene populacije imaju specifičnu ulogu u odnosu na urbane mitove šire populacije. Iako su u njenoj osnovni bazične norme šireg društva i tematski pokrivaju relacije „mi” i „oni” što ih čini mitovima, skrivenost scene ne dozvoljava uobičajeni proces razmene informacija kako među pripadnicima scene međusobno, tako ni sa društvom u celini. Pored uobičajenih funkcija prenošenja poruka i ukazivanja na norme, odnosno na posledice njihovog kršenja (Kovačević 2009a), oni ukazuju na granice, kvalitativni i kvantitativni sastav scene. One pomažu svojim pripadnicima da spoznaju svoj skriveni identitet i pravila ponašanja, norme i obrasce koje će kao pripadnicima scene omogućiti da lakše ostvare homoseksualne odnose. Različiti narativi koji kruže među pripadnicima MSM populacije čine vidljivim i opipljivim ono što je skriveno, kao i mitovi šireg društva one upozoravaju, kažnjavaju i objašnjavaju, te MSM populaciji ukazuju na njene društvene i prostorne karakteristike. Tako ovi narativi predstavljaju važan mehanizam povezivanja prostornih delova scene u celinu i usklađivanja društvenih i kulturnih normi. Bez postojanja svojih društvenih granica, prostora i normi scena ne bi bila scena, već skup osoba koji upražnjavaju MSM praksu. Narativi koji kruže MSM scenom, takođe, kroz svoj dvostruki efekat crpljenja motiva iz realnih događaja i ujedno uticaja na realne događaje (Kapferer 1989, Stine 1999) određuju granice supkulture i scene u odnosu na šire društvo, potvrđuju ustanovljene granice i odnos. U osnovi, kao u svim urbanim mitovima, osnovne norme su norme šireg društva (Fine 1992, Kovačević 2010a), što je i logično jer je svaka potkultura deo šire kulture, ne egzistira van nje niti nezavisno od nje. Odnos potkulture i kulture potvrđuje se narativima i time omogućava opstanak MSM osobe sa svojim MSM identitetom (omogućava upražavanje istopolnih seksualnih odnosa), kao i MSM potkulture i njenog pojavnog oblika – scene uz jasne norme, obrasce ponašanja i granice. Različiti narativi koji kruže među MSM populacijom na taj način zaokružuju odnos između usamljene MSM jedinice sa njenim društveno neprihvaćenim seksualnim ponašanjem, MSM skrivene populacije i MSM potkulture koja formira norme i obrasce. Norme i obrasci ponašanja koji se grade i ponovno utvrđuju putem narativa neophodni su ne samo za opstanak MSM pojedinca u njegove seksualne prakse, već i same MSM potkulture i scene. Obzirom da je populacija skrivena, društveno neprihvaćena, da nema jasnu kvantitativnu pa ni kvalitativnu dimenziju, dok su njeni pripadnici u odnosu na svoje druge identitete i položaje u društvu vrlo različiti, narativi koji kruže među ovom populacijom su važan mehanizam koji objašnjava, upozorava i definiše pravila ponašanja, prostorni i vremenski okvir neophodan za ispoljavnje seksualnog identiteta kao jedinog koji MSM osobe povezuje u supkulturu. Urbani mitovi prate socio – kulturna dešavanja jednog društva u skladu njemu se menjaju, isto se dešava i sa narativima supkultura koje prate realno stanje u društvu i služe prilagođavanju se kako normama društva tako i svoje supkulture.

Literatura:

- Antonijević, Dragana. 2007. „Legenda o krađi organa: moralna dilemma savremenog društva”. *Etnoantropološki problemi* 2(2): 35–69
- Bačević, Jana. 2007. „Studentske legend o polaganju ispita: kritika ili afirmacija obrazovnog sistema”. *Etnoantropološki problemi* 2 (2): 87–102
- Brunvand, Jan Harold. 2002. „Encyclopedia of Urban Legends”, W.W. Norton & Company
- Crane, Beverly. 1977. „The Structure of Value in „Roommates Death”: A Methodology for Interpretative Analysis of Folk Legends”. *Journal of Folklore Institute* Vol. 14
- Fine, Gary Alan. 1992. *Manufacturing Tales: Sex and Money in Contemporary Legends*: University of Tennessee Press
- Fine, Gary Alan, Patricia A. Turner. 2001 *Whispers on the Color Line, Rumor and Race in America*. Berkeley: University of California press
- Fine, Gary Alan. 1987. „Welcome to the World of AIDS: Fantasies of Female Revenge”. *Western Folklore* 46 (3): 192–197
- Gams, Andrija. 1990. *Društvena norma – pojava, nastanak i značaj*. Beograd: Savremena administracija
- Glick M., B.C. Muzyka, D. Luri, L.M.Salkin. 1994. „Oral manifestations associated with HIV – related diseases as markers for immune suppression and AIDS” *Oral Surg Med Oral Pathol*, 77 (4): 334–9
- Kapferer, J.N. 1989. „A Mass poisoning Rumor in Europe”. *Public Opinion Quarterly* 53 (4): 467–481
- Kovačević, Ivan. 2006a. „Legenda o poštaru – lopovu I biznismenu”. *Antropologija* 1: 9–18
- Kovačević, Ivan. 2006b. „Tranziciona legenda o dobitnicima”. *Etnoantropološki problemi* 1 (1): 11 –25
- Kovačević, Ivan. 2007a. Urbane legende: američki i/ili globalni folklor. *Etnoantropološki problemi* 2 (2): 11–23
- Kovačević, Ivan. 2007b. „Porše I kolači – advokatski advertajzing ili etnojurisprudent-ski saveti”. *Antropologija* 3: 7–21
- Kovačević, Ivan. 2007c. „Ko je ubio Džoa Magarca?”. *Etnoantropološki problem* 2 (2): 104–120
- Kovačević, Ivan. 2007d „Betoniran „Kadilak”„. *Antropologija* 4: 9–24
- Kovačević, Ivan. 2008. „Cokelore (Fine and Best)”. *Etnoantropološki problem* 3 (1): 71–84
- Kovačević, Ivan. 2009a. „Kuka ili sekira – epilog ljubavne scene na Lover’s Lane. *Etnoantropološki problem* 4 (1): 38–61
- Kovačević Ivan. 2009b. „Tolerancija ili asimilacija: legende o kineskom restoranu i „Cigijnoj kafani”. *Etnoantropološki problemi*. 4 (3): 67– 80
- Kovačević, Ivan.2010a. „Legenda o dedi i Jaffa keksu”. *Etnoantropološki problemi* 5 (3): 43–55
- Kovačević, Ivan. 2010b. „Legenda o starom obučaru I Metro kartici”. *Etnoantropološki problemi* 5(1): 69 –83
- Kozorog, Miha, Dragan Stanojević. 2013. „Towards a Definition of the Concept of Scene: Communication on the Basis og Things That Matter”. *Sociologija* LV (3): 353–374

- Stajić, Mladen. „Urbana legenda o duhu u jagodinskom Zavičajnom muzeju”. *Etnološko-antropološke sveske* 16 (5): 9–25
- Stine, Scot Aron. 1999. „The Snuff film: The Making of an Urban Legend”. *Skeptical Inquirer*
- Van Genep, Arnold. 2005. *Obredi prelaza*. Beograd: Srpska književna zadruga
- Young R.M. and I.H.Meyer. 2005. „The trouble with „MSM” and „WSW”: erasure of the sexual-minority person in public health discourse”. *American Journal of Public Health* 95 (7): 1144–9

Primljeno: 04.09.2019.

Odobreno: 01.10.2019.

Elena Maksimović

Belgrade MSM scene's urban myths

Abstract: The attempt of this paper is to show the ways in which a particular hidden population, namely, MSM – male gay population – builds and defines its subcultural norms vis-à-vis the wider society, as well as in relation to its „scene” as a special-temporal form peculiar to this population. The different narratives circulating around the MSM scene have the function of defining the scene and its norms in order to attain the basic and pragmatic purpose of the scene – meeting the sexual partners. The scene's different narratives thereby build and further affirm the relations between society, MSM population and the individual.

Keywords: MSM scene, urban myth, narrative, society, norm, gay, subculture, behavioural patterns.

EKSTREMNA HERMENEUTIKA TOMINOG JEVANĐELJA

Apstrakt: U ovom radu se zastupa teza da adekvatno tumačenje *Jevanđelja po Tomi*, jednog od najznačajnijih i najzagonetnijih nekanonskih dokumenata ranog hrišćanstva, nije moguće do kraja obaviti bez prihvatanja svojevrsnog hermeneutičkog izazova koji je čitaocima i svojim sledbenicima uputio pseudonimni autor ovog spisa. Pravi odgovor na taj interpretativni izazov jeste svojevrsna „ekstremna hermeneutika”, jer je još u uvodu Tominog jevanđelja njegovo adekvatno objašnjenje, tumačenje (*hermeneia*) predstavljeno kao pitanje života i smrti. Otuda se neka vrsta verbalnog „iskrivljavanja”, metajezičke transformacije ili predavanja paradoksu, tu javlja kao zagonetni ključ otkrivenja, kao način da se obelodani velika misterija, duboko utkana u strukturu one stvarnosti koju razotkriva Tomin ‘Živi Isus’. Poput učitelja rinzai škole zen budizma, koji su u svojoj praksi primenjivali koane, i Tomin Isus je nešto *činio* s rečima. Njegove duboke, paradoksalne objave imaju stoga osobenu performativno-soteriološku funkciju, odnosno efekat koji kanonska jevanđelja samo delimično uspevaju da proizvedu uz pomoć metajezičkih sredstava, kao što su čuda ili ‘znaci’. U radu su, najzad, istaknute i paralele sa nekim drugim filozofskim i religijskim učenjima (zen budizam, advaita vedanta i dr.) u kojima je, na sličan način kao u *Tomi*, istaknut doživljaj probuđenja, tj. uvida u pravi karakter jedinstvene i nedeljive prirode vrhunске realnosti.

Ključne reči: Jevanđelje po Tomi, gnosticizam, rano hrišćanstvo, hermeneutika.

I

Jevanđelje po Tomi, jedan od najznačajnijih i najzagonetnijih nekanonskih dokumenata ranog hrišćanstva, podstaklo je više od pola veka vrlo uzbudljivog istraživanja u oblasti novozavetnih, gnostičkih i religioloških studija. Nakon njegovog pronalaska u pesku Gornjeg Egipta pri završetku Drugog svet-skog rata, taj jezgroviti, ali vibrantni tekst i dalje, međutim, zbunjuje stručnjake mnoštvom teorijskih i metodoloških problema. Teško je proceniti da li je neki širi naučni konsenzus ikada bio uspostavljen u oblasti Tominih studija, jer

dogovor naučnika je tu, u najvećoj meri, zavisio od tipa pitanja koja se postavljaju u sve obimnijoj građi o ovom dokumentu (Vukomanović 2007).

Čak i letimičan uvid u literaturu pokazuje da se najobuhvatnije od tih studija obično bave opštim pitanjem *Tomine* eventualne zavisnosti od sinoptičke tradicije⁷, ili, pak, njegovim gnostičkim, odnosno negnostičkim poreklom. Ono što je tu prilično očigledno jeste da *Jevanđelje po Tomi* predstavlja zbirku heterogenih izreka, s mnoštvom paralela u drugim delima ranohrišćanske literature. Ali pitanje odnosa, zavisnosti i, što je najvažnije, prioriteta nekih od tih paralelizama opterećuje tumače dodatnim redakcionim i tradicijsko-istorijskim problemima (od novijih studija vidi Patterson 2011, Uro 2003, De Conick 1996, Goodacre 2012, Gathercole 2012, Denzey-Lewis 2014). Osim toga, poreklo gnosticizma, njegova definicija i tipologija, kao šire metodološko pitanje, dodatno usložnjava raspravu o povesti Tominog jevanđelja (od već klasičnih studija vidi Bauer 1979, Jonas 1993, Rudolph 1987, a od novijih naslova: Williams 1996, King 2005, Broek 2013, Dillon 2016).

Na jednom opštijem planu tumačenja, *Tomin* tekst otvara vrlo neobične hermeneutičke dileme. Da bi se lakše razumela sama priroda tog „hermeneutičkog izazova”, treba istaći bar dve osobene odlike ovog jevanđelja. Prvo, ne samo da dinamični svet u kome je *Toma* nastao predstavlja intelektualno nadahnuće za svakog odvažnog „arheologa” hrišćanskih korena, nego i sam tekst, svojom programskom uvodnom izrekom, poziva tumača da preduzme jednu nesvakidašnju *hermenei*-u koja se tu najavljuje, ni manje ni više, nego kao pitanje života i smrti. Jer već prvi logion tog spisa glasi: „Ovo su tajne reči koje je izgovorio Živi Isus, a zapisao Didimo Juda Toma” (Jevanđelje po Tomi 1992). Pravi hermeneutički izazov Tominog jevanđelja treba, dakle, prepoznati u njegovoj moći da podstakne nesvakidašnje traganje za smislom Isusovih reči, koje je zabeležio Juda Toma, pseudonimni autor tog nevelikog spisa.

O kakvoj vrsti diskursa, o kakvom tipu teksta je ovde, zapravo, reč? Isusovi govori sakupljeni u *Jevanđelju po Tomi* čine zbirku mudroslovnih, religijsko-filozofskih izreka, bez jasne formalne strukture ili plana. Prisetimo se grčkog fragmenta Tominog prologa (P. Oxy. 654.1) u kome se izričito tvrdi da su izreke o kojima je tu reč, u stvari, *hoi logoi hoi apokryphoi*, tj. „tajne” ili „apokrifne” reči ‘Živog Isusa’. Znači li to da u takozvanom ‘jevanđelju’ po Tomi, doista imamo posla s izvornom zbirkom Isusovih tajnih *izreka*, ili je verovatnije da je zajednica koja je prikupila te izreke smatrala sebe posednikom, naslednikom neke apokrifne, ezoteričke *tradicije*? Drugim rečima, u kom smislu su ti *logoi – apokryphoi* (Vukomanović 2007)?

Čak i ako prihvatimo prvu alternativu, odnosno žanrovsko određenje *Tome* kao jedinstvene antologije Isusovih tajnih ili ezoteričkih govora, ne mo-

7 Reč je o tradiciji koja je sačuvana u tzv. sinoptičkim jevanđeljima Novoga zaveta (Matej, Marko i Luka). Ta tri jevanđelja sadrže vrlo sličnu narativnu građu, izloženu sličnim redosledom, pri čemu je odavno u nauci utvrđeno da je Markovo jevanđelje bilo jedan od izvora za Mateja i Luku, što objašnjava veći deo tih preklapanja i podudarnosti.

žemo tako lako da pređemo preko inherentnog paradoksa sadržanog u samoj anatomiji tog teksta: naime, to su *tajne* izreke koje *otkrivaju* zagonetku života i smrti. Čak i letimičan uvid u sadržinu tih izreka potvrđuje da je religijski jezik *Jevanđelja po Tomi* sam po sebi paradoksalan: kao zasebne celine, Tomine izreke otkrivaju tajne tako što ih – skrivaju.

Hermetična priroda nekih Tominih izreka donekle podseća na sličnu ulogu zen koana u mahajanističkoj budističkoj tradiciji.⁸ Sigurno nije slučajno što je svet paradoksa tog gnostičkog teksta nastao gotovo isključivo upotrebom parabola, poslovice, aforizama, kraćih dijaloga, kao i kratkih, poučnih priča, jer to su neki od najsazetijih oblika religijskog govora koji na primeren način iskazuju sasvim osobenu napetost u jeziku koja proishodi iz stvaralačkog susreta s neverbalnim područjem vrhunske stvarnosti. U tom domenu, retorički i ontološki aspekti religijskog diskursa teže preklapanju, stapanju. Na sličan način bi se moglo reći da i dobra poezija obelodanjuje neke aspekte *bića*, tako što izvrće standarde ili granice svakodnevnog *jezika*. Ta vrsta verbalne distorzije ili predavanja paradoksu, javlja se u *Jevanđelju po Tomi* kao zagonetni ključ otkrivenja. Možemo se čuditi, ili, pak, ostati nemi pred golemom silom pomoću koje se taj nesvakidašnji uvid u realnost (Carstva božjeg) iznova manifestuje. Drukčije rečeno, Tomin Isus je nešto *činio* s rečima i to na jednom više ontološkom planu. Njegove duboke, paradoksalne objave imaju osobenu performativno-soteriološku funkciju, efekat koji kanonska jevanđelja samo delimično uspevaju da proizvedu uz pomoć metajezičkih sredstava kao što su čuda ili 'znaci'.

Dovoljno je zasad istaći da *Jevanđelje po Tomi* izaziva svoje tumače na bar dva tekstualna nivoa. Na prvom nivou, nivou nauke, treba biti pripremljen za različite spoljašnje, tj. istorijske, tekstualno-kritičke, redakcione i formalno-kritičke probleme. Adekvatno rešenje tih problema može u izvesnoj meri da olakša hermeneutički pristup svakom pojedinačnom logionu. Tim problemom se i sam autor ovoga teksta detaljnije bavio još pre 25 godina (Vukomanović 1993). Na drugom, unutrašnjem planu tog dela, čitalac je, pak, pozvan da učestvuje u nesvakidašnjem jezičkom događaju, u paradoksalnom svetu Tomine zajednice u kojoj je *reč* 'život Isusa' smatrana *dèlom* što vodi konačnom otkrivenju ili savršenstvu. Za takav pristup potrebna je, međutim, i vrlo osobena metoda „ekstremne” hermeneutike (nalik na ekstremne sportove u jednoj drugoj oblasti ljudskog podvižništva), jer ovaj tajanstveni dokument – pronađen pre sedam decenija u skrivenom ćupu zakopanom na drevnom manastirskom groblju pored sela Hamra Dom u Egiptu – s lakoćom može da obmane svoje čitaocce obiljem dvosmislenih poruka i simbola, koji se javljaju u beskonačnom holografskom polju potencijalnih značenja za koja čitalac u samom tekstu, bez odgovarajućeg fenomenološkog koda, teško pronalazi odgovarajuću hermeneutičku šifru.

8 Mahajana (bukv. „veliko vozilo”) jeste mlađa škola budizma, koja se opredelila za slobodniju interpretaciju Budinog učenja. Mahajanski budizam je danas rasprostranjen severno i istočno od Indije: u Nepal, Butanu, Kini, Mongoliji, Vijetnamu, Južnoj Koreji, Japanu.

Otuda je centralna teza u ovom radu to da je lično, unutrašnje iskustvo autora *Jevanđelja po Tomi* (ili, preciznije, njegovo specifično stanje svesti nalik na iskustvo probuđenja, prosvetljenja u istočnjačkim tradicijama) glavni preduslov za razumevanje simboličkog, kriptičkog univerzuma značenja tog dokumenta. Kako, dakle, razumeti nečiji granični doživljaj ako ga već niste imali u vlastitom iskustvu? Iskustva, doista, možemo pretočiti u pojmove, ali pojmove ne možemo, obratno, pretočiti u iskustva, jer mapa nije isto što i teritorija. Na to je, uostalom, još pre skoro jednog veka, upozoravao poljsko-američki semantičar Alfred Kožipski (Korzybski 1995). Ali na kakvu to teritoriju upućuje mapa *Jevanđelja po Tomi*? U narednom odeljku ovoga rada videćemo da je ta oblast, ni manje ni više, nego mistični perimetar Carstva božjeg.

II

Tomino jevanđelje sadrži ukupno 114 logija koje inače nisu numerisane u izvornom tekstu na koptskom jeziku (vidi faksimil dokumenta u Labib 1956). Ta numeracija predstavlja, naime, rezultat rada prvih prevodilaca i stručnih redaktora ovog jevanđelja. Od nevelikog korpusa izreka, parabola i kratkih dijaloga, u ovom radu će biti analizirano oko jedne trećine te ukupne građe. Pažnju ćemo, naime, posvetiti upravo onim logijama u kojima verbalni iskaz upućuje na jedan ekstralingvistički, iskustveni domen za koji autor jevanđelja vezuje centralnu temu ovoga spisa i ujedno glavni topos Isusovog učenja u sinoptičkim, kanonskim jevanđeljima – Carstvo božje. Krenimo stoga redom.

Nakon što je autor jevanđelja (pseudonimni Juda Toma) najavio svoj spis kao „tajne reči koje je izgovorio Živi Isus”, u prvom logionu se ističe da „ko god nađe objašnjenje ovih reči neće okusiti smrt”. Drugim rečima, *hermeneia* teksta Tominog jevanđelja predstavlja se kao jedno egzistencijalno, štaviše ontološko pitanje – pitanje života i smrti. A odmah zatim: „Neka onaj koji traži ne prestane da traži dok ne pronađe, a kad pronađe, biće uznemiren, a pošto bude uznemiren, diviće se i vlašće nad Svima” (log. 2). O kakvom traganju je ovde reč, i o kakvoj uznemirenosti, nakon što traženo na kraju biva i pronađeno? Kakva je priroda tog iskustva koje prevazilazi smrt i ima, kao svoju krajnu implikaciju, neograničenu „vlast” (grč. *exousia* – harizma, moć, autoritet; cf. Mk 1.22). I gde se, najзад, odvija to iskustvo, budući da je tu reč, pre svega, o procesu razumevanja, o jednom uvidu koji izmešta tumača Tominih/Isusovih izreka iz zemaljske egzistencije koja, u krajnjoj liniji, vodi u smrt. Ono što autor tu, svakako, ne bi mogao da tvrdi jeste da smrt može da se neutrališe kao egzistencijalno stanje. Više je tu, pak, reč o tome da smrt gubi važnost, značaj, smisao za onoga ko pravilno razume tajne reči Živog Isusa. I zaista, ovakvo razumevanje prvog logiona potvrđuju neke druge izreke na koje se nailazi nešto dalje u istom jevanđelju. Navedimo te iskaze u integralnom obliku:

„Učenici upitaše Isusa: Reci nam kakav će biti naš kraj. Isus odgovori: Zar ste već otkrili početak kada pitate o kraju? Jer, gde je početak, tu će biti kraj. Blažen je onaj koji će stajati na početku, i on će znati kraj i *neće okusiti smrt* (log. 18).

Isus reče: Blažen je onaj koji je bio pre nego što je postao. Ako postanete moji učenici i čujete moje reči, ovo kamenje će vas služiti. Jer, imate pet stabala u Raju koja se ne pomeraju leti (ili) zimi i njihovo lišće ne opada. Ko god ih zna *neće okusiti smrt* (log. 19).

Isus reče: Nebesa će se presaviti i zemlja u vašem prisustvu, a onaj ko živi od Živoga *neće videti ni smrt ni [strah]*; jer, Isus kaže: Ko god pronade sebe, njega ovaj svet nije dostojan” (log. 111)” (kurziv M.V.).

Primetimo ovde da se iskustvo smrti u logionu 111 neposredno vezuje uz doživljaj straha. U Tominom hermeneutičkom univerzumu pravilno tumačenje Isusovih reči neutrališe, zapravo, strah od smrti, jer tolika je njihova performativna snaga, moć. Iskustvo samog tumača je, dakle, osećanje životne uznemirenosti koja, u konačnom, pozitivnom ishodu, vodi prestanku straha od smrti. Štaviše, momenat spoznaje rađa najpre uznemirenost, a potom izaziva divljenje i savlađivanje straha od smrti (log. 2). Jer tu gde nema početka ni kraja (log. 18), nema ni straha od konačnosti, smrti. Otuda „blažen je onaj koji je bio pre nego što je postao”. Ili pak: „Isus reče: Kada vidite sebi sličnoga, vi se veselite. Ali kada vidite vaše likove koji su stvoreni pre vas, (koji) niti umiru niti se pokazuju, koliko ćete podneti!” (log. 84). Ako bismo ovde upotrebili jednu zen metaforu, reč je tu, zapravo, o onome koji zna kako je izgledalo njegovo lice pre rođenja. A već u narednom pasusu (log. 3) ta vrsta saznanja predstavljena je kao samospoznaja koja generiše iskustvo Carstva božjeg. Jer poznavati sebe, znači poznavati svoju pravu prirodu. A ta priroda je, u Tominom jevanđelju, simbolički predstavljena kao Carstvo božje:

„Isus reče: Ako vam oni koji vas predvode kažu: „Gle, Carstvo je na nebu”, tada će ptice nebeske biti ispred vas. Ako vam kažu: „Ono je u moru”, tada će ribe biti ispred vas. Ali, Carstvo je u vama i izvan vas. Ako spoznate sebe, tada ćete biti spoznati i znaćete da ste sinovi Živog Oca. Ali, ako ne spoznate sebe, tada ste u siromaštvu i vi ste sirotinja” (log. 3).

Ovaj stav se potvrđuje i dalje u istom tekstu: „Isus reče: Ko god zna Sve, ali ne uspe (da spozna) sebe samog nema ništa” (log. 67). „Njegovi učenici upitaše ga: Kada će doći Carstvo? [Isus odgovori]: Neće doći kada se očekuje; niko neće reći ‘Gle, tu je’ ili ‘Gle, tamo je’. Ali, carstvo Očevog razastrto je na zemlji, a ljudi ga ne vide” (log. 111).

Ono što odmah privlači pažnju u ovim logijama o Carstvu jeste da ono nije nigde jasno *lokalizovano*. Ono je, naime, i unutar, i izvan čitaoca Tominog jevanđelja ili, tačnije, zajednice koja ovo jevanđelje prihvata kao svoj izvor saznanja o Živom Isusu. *Put* do tog Carstva je, međutim, preciznije utvrđen: on vodi preko samospoznaje, odnosno spoznaje (*gnosis*) samoga sebe. U jednom

od kanonskih jevanđelja, u *Jevanđelju po Luki*, takođe nailazimo na Isusovu izreku koja upućuje na pounutrenje Carstva: „A upitan od fariseja, kada će doći Carstvo Božije, on im odgovori i reče: Carstvo Božije ne dolazi na vidljiv način. Niti će se reći: Evo ga ovdje, ili: eno ga ondje; jer gle, Carstvo Božije unutra je u vama” (Lk 17.20–21).

U Tominom jevanđelju, termin *carstvo* (u različitim odrednicama: ‘Carstvo’, ‘Očevo carstvo’ ili ‘carstvo nebesko’) spominje se ukupno dvadeset dva puta i predstavlja ubedljivo najrazrađeniji motiv ovoga spisa. Na njega nailazimo bar četiri puta u kontekstu asketskog simbolizma. Taj podatak ukazuje na jednu od značajnijih poruka ovog spisa: ko god želi da uđe u carstvo, treba da ‘posti na ovome svetu’ i postane kao dete, samotnik i izabrani. Da bi u tome uspela, žena treba da postane ‘muško’, a svi koji tragaju treba da dostignu stanje samotništva (log. 4, 16, 22, 23, 49, 114). Nasuprot sinoptičkim jevanđeljima, *Toma* ne pokazuje nikakvo interesovanje za teme o dolasku i slavljenju carstva. S druge strane, teme ulaska i traganja podjednako su zastupljene u logijama o carstvu (log. 3, 22, 27, 49, 82, 99, 113, 114). To, opet, može da ukaže na gnostičke i neeshatološke sklonosti ovog jevanđelja. Polarizacija između ‘sveta’ i ‘carstva’ nije, naime, izražena ni u kakvom apokaliptičkom ili eshatološkom kontekstu. Pored toga, nikakav konkretni mit ne čini osnovu te polarizacije. ‘Carstvo’ se ovde pojavljuje kao „napeti” simbol, protumačen u krajnje iskustvenom kontekstu. Ako Isusove izreke o Carstvu božjem iz kanonskih jevanđelja, u izvesnom smislu, odražavaju tenziju između eshatološke i egzistencijalne dimenzije čovekovog života, Tomina *basileia* je gotovo isključivo stvar unutrašnjeg, unikatnog doživljaja i probuđenja.

U *Tom*i, štaviše, nema ni jaza između carstva koje je prisutno i onog koje se iščekuje ili, još konkretnije, između sadašnjosti i budućnosti. Očevo carstvo je večno i svuda prisutno, ali ga ljudi ne vide, ne primećuju (log. 3, 13). Oni stoga treba da spoznaju sami sebe kako bi to razumeli. A do momenta tog unutrašnjeg, pomalo uznemirujućeg otkrivenja, svi žive u ‘siromaštvu’ (log. 3). Međutim, nakon toga, gnostik i dalje živi u svetu, ali više nije *od* sveta.

Zašto, međutim, autor ovog jevanđelja smatra da se Carstvo lako previđa, odnosno da je uvid, spoznaja (*gnosis*) toliko retka, a previd, neznanje (*agnosia*) tako uobičajen, čest slučaj, pa ljudi imaju sklonost da traže Carstvo svugde, osim tu gde se ono uistinu nalazi. U zen budizmu se, u sličnom kontekstu, navodi izreka: „Traži magarca, a jaše na magarcu”. Svi smo, dakle, na neki način, carevi u tom carstvu, ali ga naprosto ne primećujemo, jer ono nije *objektivirano* u dualnom, obelodanjenom poretku stvari. Ni sam um tu nema pristupa, jer um, kao aktivnost svesti u dualnom poretku, kao subjekt, može da usmeri svoju pažnju jedino prema prostorno-vremenski definisanom objektu spoznaje. Drugim rečima, on nikako ne može da načini iskorak ka samome sebi i prepozna svoj izvor, jer je uvek usmeren prema spolja. To „istezanje” pažnje (lat. *attentio, a-tendere*) od sebe ka spoljašnjem sprečava tragaoca da prepozna svoj vlastiti izvor.

U logionu 20 nalazimo jednu parabolu, metaforu, koja može predstavljati ključ za razumevanje simbola Carstva, kako u Tominom jevanđelju, tako i u kanonskim izrekama koje se pripisuju istorijskom Isusu: „Učenici rekoše Isusu: Reci nam kakvo je Carsko Nebesko. Isus im odgovori: Ono je nalik semenu gorušice, manje je od sveg ostalog semena. Ali, kada padne na obrađenu zemlju, iz njega niče velika grana i postaje utočište za ptice nebeske” (log. 20).

Paradoks je u tome što je carstvo svugde rasprostranjeno, a opet, toliko sićušno (poput zrna gorušičinog) da se lako *previđa*. Ono, zapravo, nije objekat u uobičajenom smislu reči, pa se ne može naći ni na nebu, ni u moru, ni na zemlji, pošto je bezdimenzionalno i nelokalizovano. Ali, tvrdi Tomin Isus, ono se može iskusiti, njega se može biti svestan, i to iskustvo rađa najpre uznemirenost, a potom divljenje i prestanak straha od smrti. Baš takvo tumačenje sugerise, mislim, i sledeća izreka: „Isus reče: Poznaj ono što je pred tvojim očima, i ono što je skriveno od tebe biće ti obznanjeno. Jer, ništa nije skriveno što neće biti obznanjeno” (log. 5). A nešto dalje: „Njegovi učenici upitaše ga: Kada će se desiti počinak mrtvih i kada će doći novi svet? On im odgovori: Ono što iščekujete je došlo, ali vi to ne znate” (log. 51). Reč je tu, dakle, o jednoj *ostvarenoj eshatologiji*, o nečemu što je već tu, pred nama, ali se zbog svoje bezdimenzionalnosti i posledične ‘skrivenosti’, takoreći gubi iz vida. Filozofskim rečnikom govoreći, reč je o imanenciji, a ne o transcendenciji. Otuda i Tomin Isus zagonetno tvrdi: „Mnogi su oko cisterne, ali niko u cisterni... Mnogi stoje na vratima, ali samotni su oni koji će ući u bračnu ložnicu (log. 74–75). Blaženi su samotni i odabrani, jer vi ćete pronaći Carstvo; jer vi iz njega dolazite, (i) ponovo ćete se tamo vratiti (log. 49)”.

Pa ipak, jasno je da je u fizičkom smislu izvor potrage, ali i uznemirenosti (i, najzad, samog divljenja) upravo Živi Isus oko koga je u Tominom, kao i u kanonskim jevanđeljima, satkan veo tajne, misterije, koja je onda povezana i sa misterijom Carstva božjeg. Ali tu odmah treba istaći i jednu važnu osobenost Tome u odnosu na sinoptičare, kao i druge ranohrišćanske dokumente poput Pavlovih pisama. Reč je, naime, o potpunom odsustvu gotovo bilo kakve hristologije. U jevanđelju iz Nag Hamadija nećemo, naime, pronaći narative o Isusovom raspeću, smrti, vaskrsenju, niti hristološke termine Sin Božji, Gospod, Spasitelj, Logos. Moguće je da autor ovog jevanđelja uopšte nije bio zainteresovan za tu vrstu hristologije, ili, pak, da ti teološki pojmovi nisu bili uobičajeni u vreme kada je nastajalo Tomino jevanđelje. Oni, možda, nisu ni bili poznati zajednici kojoj se njegov autor obraća. Ta druga pretpostavka podrazumevala bi onda i ranije datiranje samog jevanđelja. Odsustvo prepoznatljive hristologije otvorilo je, s druge strane, u *Tomi* prostor za jednu vrlo originalnu sofilogiju (Davies, 1983: 82), pri čemu Isus, u svojim besedama učenicima i drugim sagovornicima, progovara kao nekakav *sophos* ili *jñani*, oličenje mudraca iz poznoantičkog, odnosno vedantinskog perioda. Taj mudrac, znalac je, štaviše, Živi Isus, jedan od sinova ‘živog Oca’, čije reči imaju posebnu težinu i značaj u zajednici: te reči nadživljavaju i samog istorijskog Isusa.

U više Tominih izreka nailazimo na pravi hermeneutički izazov odgonetanja tajne Živog Isusa, njegovog stvarnog identiteta. Nigde to nije eksplicitnije naglašeno nego u logionu 13:

„Isus reče svojim učenicima: Uporedite me i recite mi kome sam nalik. Simon Petar reče mu: Ti si nalik pravednom anđelu. Matej mu reče: Ti si nalik mudrom čoveku punom razumevanja. Toma mu reče: Gospodaru, moje usne neće uopšte biti u stanju da iskažu kome si nalik. Isus reče: Ja nisam tvoj gospodar, jer ti si pio, opio si se sa penušavog izvora koji sam odmerio. On ga uze k sebi, udalji se, reče mu tri reči. A kada se Toma vratio svojim drugovima, oni ga upitaše: Šta ti je Isus rekao? Toma im odgovori: Ako vam kažem jednu od reči koje mi je On rekao, vi ćete uzeti kamenje i baciti ga na mene; a iz kamenja će suknuti vatra i spržiti vas” (log. 13).

Tajna, dakle, ostaje skrivena pod pretnjom kamenovanjem što je, među Jevrejima Isusovog doba, bio vid surovog kažnjavanja bogohulnikâ, onih koji su načinili težak religijski prestup. Misterija Isusovog identiteta i porekla naglašena je i u nekim drugim izrekama. U Tominom jevanđelju ona kao da nadomešćuje mesijansku tajnu prisutnu u sinoptičkim jevanđeljima. Isus je, dakle, penušavi izvor, a samo Toma je, prema ovoj epizodi, uspeo da se na tom izvoru napoji. Međutim, nema puta ili tehnike pomoću kojih se dospeva tamo, jer je *tamo* naprosto uvek *tu*. Odgovor se nikad ne nalazi u umu, već u samom iskustvu. Um to ne saznaje, jer se ne pojavljuje u tome: on je uvek u prošlom i budućem, nikad u *sada i ovde* gde obitava Živi Isus. Otuda taj izvor nema ni uobičajenu prostorno-vremensku lokalizaciju. On je uvek u bezdimenzionalnom, pa tako ni ne stari, niti umire i ničim nije afektiran. U istorijskom, dualnom poretku stvari, taj lokus, taj centar je, pak, sam Isus. Iskorak ka Isusu je stoga i iskorak ka samome sebi, a važi i obratno, koliko god sve to paradoksalno izgledalo. Uostalom, i u kanonskim jevanđeljima Isus nedvosmisleno veli: „Ja i otac jedno smo” (Jn 10.30). Ovakvo negiranje dualnosti, dvojstva⁹, iskazano je i u sledećim Tominim logijama:

„Kada od dva napravite jedan i kada učinite da unutrašnje bude kao spoljašnje, a spoljašnje kao unutrašnje, i gore kao dole, i kada muško i žensko spojite u jedno, tako da muško ne bude muško a žensko (ne) bude žensko, kada stvorite oči umesto oka, i ruku umesto ruke, i stopalo umesto stopala, (i) lik umesto lika, tada ćete ući [u Carstvo] (log. 22).

Isus reče: Zašto perete pehar spolja? Zar ne shvatate da je onaj ko je stvorio unutrašnjost takođe i onaj koji je stvorio spoljašnjost? (log. 89).

Isus reče: Kada od dva napravite jedno, postaćete sinovi Čoveka, i kada kažete: ‘Goro, pomeri se’, ona će se pomeriti (log. 106)”.

Upravo takav hermeneutički pristup potvrđuju i neke druge izreke u Tomi u kojima se naglašava važnost i imanentnost Isusovog prisustva *sada i ovde*.

9 Ne-dvojstvo (*advaita*, bukv. „ne dva”) je termin koji se upotrebljava u upanišadama (klasična vedanta) da označi upravo ovakvo negiranje dualnih distinkcija u kontekstu ideje o jedinstvenoj, nepodeljenoj i nedeljivoj stvarnosti.

Ovo ovde i sada nije momenat u vremenu, jer nema početka ni kraja. Ovo *sada* je jedino *sada* koje postoji. I to je onaj domen u kojem boravi Živi Isus. Iskustvo Živog Isusa se stoga postavlja kao test realnosti, kao „neprolazni prolaz” putem kojeg se stupa u Carstvo božje. Upravo u tom kontekstu bi trebalo sagledavati i čitav niz logija u *Jevanđelju po Tomi* u kojima se Isus neposredno predstavlja svojim sledbenicima kao jedno živo prisustvo (cf. „život, put i istina” u Jn 14.6):

„Isus reče: Posmatrajte Živoga dokle god živite, da ga ne biste posle smrti uzaludno tražili (59).

Oni rekoše Hristosu: Reci nam ko si Ti da bismo mogli verovati u Tebe. On im odgovori: Vi iskušavate lice neba i zemlje, a onoga ko je pred vašim licem niste poznali, i ne umete da iskušate ovaj trenutak (91).

Isus reče: Kada ugledate njega koji ne beše rođen od žene, padnite ničice pred njim i obožavajte ga: On je vaš Otac (15).

Isus reče: Ko god je meni blizu, taj je blizu vatre; ko god je daleko od mene, taj je daleko od Carstva (82).

Isus reče: Ko god pije sa mojih usana postaće kao ja, a ja ću postati on, i skrivene stvari biće mu obznanjene (108)”.

Nema, dakle, razlike i granice između mene i tebe, moga i tvoga, jer sve to je, u krajnjoj liniji – jedno, jedino. Prisetimo se ovde znamenitog sufijskog učitelja iz Andaluzije Ibn Arabija (1165–1240) koji je poznat po sličnoj proklamaciji: „Na nivou šerijata [zakona] moje je moje, i tvoje je tvoje. Na nivou tarikata [bratstva], moje je tvoje i tvoje je moje. Na nivou istine [*hakika*] nema ni mene ni tebe, a na nivou *marifeta* [najviše spoznaje] – nema ni mene, ni tebe”. A komentarišući hadis *Rasul*, drugi sufijski mistik, Avhad al-din Baljani (13.v.) navodi reči verovesnika Muhameda: „Ko god poznaje sebe, poznaje Gospoda”. Isto tako: „Poznao sam Gospoda kroz Gospoda” (Balyani 2011). U *Kuranu* se, pak, slična misao formuliše na sledeći način: „Jer mi smo njemu bliži od vratne žile kucavice” (50:16). Na ovakvu ideju nailazimo, opet, i u delima znamenitih mističara Istoka i Zapada, poput Rumija („Tragao sam za sobom i našao samo Boga; tragao sam za Bogom i našao samo sebe”) ili Majster Ekharta („Okolo kojim vidim Boga je oko kojim Bog vidi mene”).

U Tominog jevanđelju Isusov stvarni identitet se predstavlja kao predmet misterije čije je proziranje ravno odgonetanju tajne Carstva božjeg:

„Isus reče: Ja svoje tajne govorim onima [koji su dostojni mojih] tajni. Neka tvoja leva (ruka) ne zna šta radi desna (ruka). (log. 62)

Isus reče: Ja ću vam dati ono što oko nije videlo i što uho nije čulo i što ruka nije dotakla i (što) nije izniklo u srcu čovekovom (log. 17).

Njegovi učenici upitaše: Kada ćeš nam se otkriti i kada ćemo te videti? Isus odgovori: Kada skinete odeću bez stida i stavite je pod noge poput male dece i gazite po njoj, [tada ćete ugledati] Sina Živog (Oca) i nećete se plašiti (log. 37).

Njegovi učenici upitaše ga: Ko si ti da nam govoriš ove stvari? [Isus im odgovori]: Iz onoga što vam govorim vi ne znate ko sam ja, ali vi ste postali nalik Jevrejima, jer oni vole drvo (a) mrze njegov plod, vole plod (a) mrze drvo (log. 43).

Njegovi učenici rekoše mu: Dvadeset četiri proroka govorili su u Izraelu, i svi su govorili o Tebi. On im odgovori: Zanimarili ste Živoga koji je pred vama, a govorili ste o mrtvima (log. 52).

Isus reče: Tražite i pronaći ćete, ali one stvari koje ste me tada pitali nisam vam rekao; sada želim da ih kažem, ali vi za njih ne pitate (log. 92)."

Za potpuno prihvatanje tog živog prisustva potrebno je, međutim, jedno posebno stanje svesti koje je svojstvenije maloj deci: to je jasnoća čistog iskustva bez paralelnog ili naknadnog ometanja individualnog ega; kao neka vrsta drugog detinjstva. Jedino tako se, mislim, mogu objasniti Isusove poruke učenicima u kojima se mentalno stanje deteta ističe kao preduslov za ulazak u Carstvo božje:

„Isus ugleda decu koja su sisala. On reče svojim učenicima: Ova deca što sisaju nalik su onima koji ulaze u Carstvo. Oni ga upitaše: Hoćemo li mi onda, budući da smo deca, ući u Carstvo? (22) Isus reče: Čovek star mnogo dana neće oklevati da upita detence od sedam dana o mestu Života, i on će živeti. Jer, mnogi koji su prvi postaće poslednji i oni će postati jedan jedini (4). Isus reče: Od Adama do Jovana Krstitelja, među onima koje su rodile žene nema uzvišenijeg od Jovana Krstitelja, tako da njegove oči neće biti uništene. Ali, ja sam rekao da će svaki među vama koji postane nalik detetu spoznati Carstvo, i on će postati uzvišeniji od Jovana” (46).

Zbivanja zanimaju dete uglavnom samo dok traju, tako da je sasvim malo dete, po pravilu, potpuno prisutno u sadašnjem trenutku i ono tom prilikom ne podleže nikakvim ometanjima usled paralelnih refleksija o prošlosti i budućnosti. U tom smislu ne dolazi ni do kakvog mentalnog „kontaminiranja”, stvaranja „unutrašnje buke” koja bi eventualno odvojila detetovu pažnju od pune, svesne prisutnosti u *sada i ovde*. Poznato je iz dečje psihologije da po rođenju i u prvim mesecima svoga života, mala deca ne prave sasvim jasnu razliku između sebe i sveta oko sebe. Tek kroz proces socijalizacije dete postepeno nauči da sebe identifikuje sa svojim telom i da se mentalno odvoji od drugih aspekata svoje svesti (spoljašnjeg ne-ja). Razlika između spoljašnjeg i unutrašnjeg tu je, međutim, još uvek maglovita. I jedno i drugo se doživljava kao da pripada jedinstvenom, nedvojstvenom i kontinuiranom polju iskustva. Upravo putem naučenog vida odnošenja prema svetlu oko sebe, to jedinstveno iskustvo deteta fragmentira se u personalizovani, lični, individualni doživljaj i svesnost. Deo tog novog iskustva je, svakako, izmenjena percepcija ne samo subjekta i objekta, nego i vremena, prostora i kauzaliteta.

Najzad, istakli bismo u ovom kontekstu i one fragmente u *Jevanđelju po Tomi* gde se Isusov pravi *locus* određuje kao izvor primordijalne Svetlosti. Evo tih odlomaka:

„Njegovi učenici rekoše: Pokaži nam mesto gde se nalaziš, jer neophodno nam je da ga pronađemo. On im odgovori: Ko god ima uši neka sasluša. Unutar čoveka od svetlosti nalazi se svetlost i on osvetljava čitav svet. Kada on ne sija, vlada tama (log. 24).

Isus reče: Ako vas upitaju: ‘Odakle dolazite?’, odgovorite im: ‘Došli smo iz Svetlosti, gde je Svetlost postala kroz sebe samu. Ona [je stala] i pokazala se u njihovom obličju.’ Ako vam kažu: ‘(Ko) ste vi?’, recite: ‘Mi smo njegovi sinovi i odabrani Živog Oca.’ Ako vas upitaju: ‘Koji je znak vašeg Oca u vama?’, recite im: ‘To je pokret i spokoj’ (log. 50).

Isus reče: Ja sam Svetlost koja je iznad svih njih, ja sam Sve, Sve je poteklo od mene i Sve je došlo k meni. Odlomite (komad) drveta, ja sam tu; podignite kamen, i naći ćete me tu (log. 77).

Isus reče: Likovi su vidljivi čoveku, a Svetlost koja je u njima skrivena je u Liku Svetlosti Očeve. On će se pokazati, a njegov Lik skriva njegova Svetlost (log. 83).¹⁰

Svetlost o kojoj govori Tomin Isus je samoosvetljujuća i ona postaje ‘kroz sebe samu’. Ona je nešto poput Sopstva, Atmana, opisanog u hinduističkim svetim spisima. Tako, na primer, u *Mandukja upanišadi* nailazimo na sledeći opis najvišeg stanja svesti: „Četvrto stanje je Atman u svom čistom obliku: probuđeni život vrhovne svesti. To nije ni unutrašnja ni spoljna svest, ni polusvest, ni svest koja spava, ni svest ni ne-svest. To je Atman, Duh lično, koji se ne može videti ni dodirnuti, koji je iznad svih razlika, izvan misli, neiskaziv. U jedinstvu s njim je vrhunski dokaz njegovog postojanja. On je kraj razvoja i nedvojstva. On je mir i ljubav” (The Upanishads 1979: 83).

Na sličan način, Tomin Isus opisuje znak Oca u svojim sledbenicima: „To je pokret i spokoj”. I dok je energija pokret, vibracija, spokoj je mir u koji se sva ta aktivnost na kraju povlači i iz njega se opet pokreće u neku novu delatnost. Hinduistički *jñani*, ostvareno, probuđeno biće, u stanju je da neprekidno boravi u tom spokoju, da se, štavši s njim identifikuje: „U jedinstvu s njim je vrhunski dokaz njegovog postojanja”. Videli smo da se sličan iskaz može čuti i od Isusa, kako u kanonskim jevanđeljima, tako i u *Tomu*.¹⁰ Iz takvog stanja svesti proizašle su onda i velike proklamacije (*mahāvākya*) koje predstavljaju kulminaciju tog iskustva u tradiciji vedante, kao što su *Aham Brahmasmi* (Ja sam Brahman), *Tat tvam asi* (Ti si to) ili mantra *Soham* (Ja sam to). Na sličan način i u Tominom jevanđelju pitanje – ko je Isus – za sobom povlači i prateću dilemu: ko sam ja? Ili – šta je to Hristos u meni? Jedan od najupečatljivijih odgovora na takva pitanja pružen je, još dosta davno, u Hebrejskoj Bibliji, gde se, prema knjizi *Izlazak* (3.14), Bog na sledeći način obznanjuje svom narodu: „Ja sam Onaj što jeste” (heb. *ehjeh ašer ehjeh*).

III

Prema Tominom jevanđelju, Carstvo božje nema ni početka ni kraja, niti je vezano za prostor-vreme. Ono je bezdimenzionalno, manje od zrna gorušičinog (više je nalik na elementarnu česticu, npr. foton), pa ipak, ono obuhvata

10 „Ja i otac jedno smo” (Jn 10.30); „Ko god pije sa mojih usana postaće kao ja, a ja ću postati on, i skrivene stvari biće mu obznanjene” (log. 108).

sve što jeste. O njemu se može imati svest, ali se ono ne može umno sagledati, jer i sam um potiče iz tog izvora, iako ga ne može idejno koncipirati. Carstvo je tu pred nama, u nama, sa nama; treba ga, međutim, prepoznati, iskusiti, za njega se probuditi. Ali čim o tome počne da se razmišlja, ono već izmiče, jer usne to ne mogu da iskažu (log. 13). S druge strane, Carstvo je i sam Isus, a Isus je nekakav pralik svojih sledbenika, čije je zajedničko poreklo u Svetlosti (otuda je tu, mislim, prikladna metafora fotona).

Tomin Živi Isus je prisutan u svakom živom biću: ima ga, štaviše, u drvetu, ali i pod kamenom (log. 77). On doista predstavlja „svima sve” (1 Kor 9.22). Tražiti Carstvo i Isusa van sebe, znači biti zarobljen, vezan samo za spoljašnju religijsku praksu – post, molitvu, davanje milostinje (log. 14). Utonuli u opažanje objekata i prepušteni samo svojim mislima i predrasudama, svom egu, učenici to ne mogu do kraja da shvate – kako u *Tomu*, tako ni u sinoptičkim jevanđeljima. A upravo takve misli i predrasude, očekivanja, zaklanjaju, prigušuju Svetlost, Izvor koji je u osnovi svekolike stvarnosti. Taj Izvor jeste, zapravo, sama realnost (jedino što je nepromenljivo u svetu promena) i treba se samo probuditi za tu vrstu uvida. Ili, Tominom rečnikom, prepoznati ono što je pred očima, da bi se otkrilo ono što je skriveno (log. 5). Jer, uostalom, ono što tražiš jeste ono što traži (Franja Asiški).

Nakon takvog probuđenja, život i dalje teče uobičajenim tokom, ali dolazi do promene perspektive, neke vrste izmene „frekvencije” u prijemu iskustva. Problem s kojim se um tu susreće je što to ne može da se objasni, već treba da se doživi, a reč je tu doista o jednom unikatnom iskustvu. Put je to od uslovljenog uma ka bezuslovnoj svesti, svesti o ‘Carstvu’. Tajanstveno neizrecivo razumevanje i ništa više, kako bi sam Buda ravnodušno rekao. Prepoznavanje naše prave prirode i boravak u tome. Kraj osećaja manjkavosti, nedostatnosti. Praznina koja je punina, početak koji je kraj ali i večnost, samo trajanje. ‘Živi Isus’, koji je realnost, predstavlja se sam sebi u ljudima. Sve to, dakako, za posledicu ima i prestanak straha od smrti, konačnosti, što je najveći izazov za fragmentisani ego, koji sebe jednostavno ne vidi kao deo Carstva, pa se zapliće u lavirint individualnih i prolaznih imena i oblika.

Tomina ekstremna hermeneutika je *hermeneia* vrhunske stvarnosti, proizišla iz potrebe da se razotkrije velika misterija, duboko utkana u strukturu onog poretka stvari koji obelodanjuje ‘Živi Isus’. Autentično tumačenje Isusovih poruka zabeleženih u Tominom jevanđelju može otuda dati samo onaj ko ih je prethodno proživeo u vlastitom iskustvu.

Literatura

- Balyani, A. (2011). Know Yourself: An Explanation of the Oneness of Being. Transl. Cecilia Twinch. Beshara Publications.
- Bauer, W. (1979). Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity. Fortress Press.
- Broek, R. (2013). Gnostic Religion in Antiquity. Cambridge U.P.
- De Conick, A. (1996). Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas. Leiden. Brill.

- Denzey-Lewis, N. (2014). A New Gnosticism: Why Simon Gathercole and Mark Goodacre on the Gospel of Thomas Change the Field. *JNTS*, vol. 36, no. 3 (2014): 240–250.
- Dillon, M. J. (2016). Gnosticism Theorized: Major Trends and Approaches to the Study of Gnosticism. In DeConick, A. Religion: Secret Religion. MacMillan.
- Goodacre, M. (2012). Thomas and the Gospels. Eerdmans.
- Gathercole, S. (2012). The Composition of the Gospel of Thomas. Cambridge U.P.
- Jevanđelje po Tomi (1992). Gnostički tekstovi. Alef. Gradac.
- Jonas, H. (1993). Gnosis und spätantiker Geist vol. 2:1–2. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht.
- King, K. (2005). What is Gnosticism? Harvard University Press.
- Korzybski, A. (1995). Science and Sanity: An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics. Institute of General Semantics. New York.
- Kur'an s prevodom (1412 h.). Prev. B. Korkut, Medina.
- Labib, Pahor, ed. (1956). Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo. (Vol. 1, plates 80–99). Cairo: Government Press.
- Patterson S. et al. (2011). The Fifth Gospel. London. T&T Clark.
- Rudolph, K. (1987). Gnosis: The Nature & Structure of Gnosticism. Harper & Row.
- The Upanishads (1979). Transl. by Juan Mascaro. Penguin Classics.
- Uro, R. (2003). Thomas: Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas. London. T&T Clark.
- Vukomanović, Milan (2007). Svet Tominog jevanđelja. Beograd. Čigoja štampa.
- Vukomanović, Milan (1993). An Inquiry into the Origin and Transmission of the Gospel of Thomas. University of Pittsburgh, Pittsburgh, PA.
- Williams, M. (1996). Rethinking Gnosticism: An Argument for Dismantling a Dubious Category. Princeton U. P.

Primljeno: 23.08.2019.

Odobreno: 27.09.2019.

Milan Vukomanović

Extreme Hermeneutics of Thomas' Gospel

Abstract: The main thesis of this article is that an appropriate interpretation of the Gospel of Thomas, one of the most important and most enigmatic non-canonical documents of Early Christianity, has not been thoroughly carried out without accepting a unique hermeneutical challenge of its pseudonymous author directed to his readers and followers. A true response to this interpretative challenge is a unique „extreme hermeneutics”, because in the incipit of the Gospel of Thomas, its appropriate interpretation has been announced as the matter of life and death. Therefore, a sort of verbal

„distortion”, a meta-linguistic transformation or commitment to paradox appears as a mysterious key to revelation, i.e. as a way to reveal a great mystery deeply embedded in the structure of reality manifested by the ‘Living Jesus’. Like the Buddhist (Rinzai) Zen masters, who applied the koans in their practice, Thomas’ Jesus *did* something with his words. His profound, paradoxical proclamations perform a distinct performative-soteriological function, an effect partly produced by canonical gospels through their meta-linguistic techniques, such as miracles or ‘signs’. Finally, the author has pointed out the parallels with some other philosophical and religious teachings (Zen Buddhism, Advaita Vedanta, etc.) in which the Thomasine experience of awakening, i.e. the insight into the true character of a unique and indivisible nature of ultimate reality, has also been emphasized.

Key words: Gospel of Thomas, Gnosticism, Early Christianity, hermeneutics

Originalni naučni rad

UDK 316.356.4(=81/=82):929 Ishi
39(=81/=82)(73)

Gordana Gorunović

Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu

NASTAVAK PRIČE O IŠIJU: PROMENE ZNAČENJA NARATIVA U AMERIČKOJ ANTROPOLOGIJI I POPULARNOJ KULTURI*

Apstrakt: Priča o Išiju i njegovom istrebljenom narodu utkana je u istoriju antropoloških disciplina, biografije naučnika učesnika i istoriju moderne američke kulture. S protokom vremena, ona je prerasla u egzemplarnu povest o stradanju i otporu Prvih naroda, odgovornosti i potisnutoj krivici kolonizatora, kao i pokušaju isceljenja traume u susretu s antropolozima Boasove škole uoči Prvog svetskog rata i pre nego što su potomci starosedelaca dobili građanska prava u SAD. U ovom članku, govori se o zlatnoj groznici i kolonizaciji koje su dovele do etničkog čišćenja i genocida u Kaliforniji tokom XIX veka; o tome kako je pisanje Teodore Kreber o dotad zaboravljenom čoveku Išiju i plemenskom narodu Jana stvorilo „veliku američku priču”; i kako je narativ o Išiju dobio nastavak, sa novim zapletom i značenjima, na kraju XX i početku XXI veka.

Ključne reči: Jana i Jahi Indijanci, Kalifornija u XIX veku, evro-američka kolonizacija i genocid, Teodora Kreber i boasovska antropologija, narativ o Išiju i njegova značenja

Kontekst nastanka i prvobitnog prijema knjige *Ishi in Two Worlds*: moralne i političke implikacije pisanja Teodore Kreber

Knjiga Teodore Kreber *Ishi in Two Worlds: A Biography of the Last Wild Indian in North America* iz 1961. bila je proizvod kasnih pedesetih, kada su Indijanci počeli da se oporavljaju od sveopšteg razaranja i demografskog propadanja. Ona je više nego bilo koja druga knjiga učinila da skrene pažnju javnosti na zločine počinjene u Kaliforniji i na odgovornost za ljudske gubitke po cenu

* Ovaj članak se nadovezuje na prethodni, v. G. Gorunović, Priča o Išiju. *Antropologija* 3 (2018): 145–171.

kojih je američki daleki zapad bio osvojen i naseljen (Starn 2004). Doprinela je i popularizaciji boasovske antropologije, a to nije beznačajno kada se ima u vidu „bolna” istorija odnosa između američkih starosedelaca i belaca (Kroeber K. 2002) i animozitet mnogih nativnih naroda prema antropolozima i drugim „prijateljima Indijanaca”. Boasovska antropologija je nastala na kraju XIX veka kao reakcija na ekspanziju Evropljana i Angloamerikanaca i sistematsko uništavanje starosedelačkih naroda. Rezultat napredovanja SAD na zapadnim teritorijama, koje je okončano 1890, bilo je uništenje oko 400 različitih etničkih kultura iz prekolonijalnog doba. Prema izveštaju Čarlsa Kelsija, specijalnog agenta Biroa za indijanske poslove u San Hoseu, od oko 260.000 Indijanaca koliko se procenjivalo da je bilo u Kaliforniji na početku XIX veka, do 1906. je ostalo malo više od 17.000, a od toga je 5.200 živelo u rezervatima (u Kroeber K. and C. Kroeber 2003, 397).

Alfred Kreber koji se dugo i promišljeno držao izvan politike, poput većine antropologa Boasove škole nevoljnih da se angažuju u rešavanju savremenih indijanskih problema na bilo kojoj strani, sredinom 1950-ih (1954–1956) pristao je da učestvuje kao svedok u saslušanjima pred specijalnom državnom komisijom koja je razmatrala zemljišne zahteve Indijanaca. Štaviše, pristupio je tome „energično i od sveg srca”. Kreber i njegove kolege Robert Hajzer, Edward Giford, Semjuel Baret i dr. podneli su naučne dokaze o svim poznatim domorodačkim plemenima i skupinama u Kaliforniji, njihovim jezicima, dijalektima i lingvističkim porodicama¹, teritorijalnim granicama, demografiji, ekologiji itd. Svi svedoci su pokazali veliku erudiciju, ali je Kreberovo učešće bilo najznačajnije; pokazao se kao „idealni svedok” (Stewart 1961, 186). Kreber je, međutim, bio nezadovoljan svojim učinkom (Kroeber T. 1970, 223), iako je njegovo ekspertsko svedočenje nadjačalo argumente predstavnika tzv. ekološke teorije (kulturnog ekologa Džulijana Stjuarda i drugih naučnika svedoka), koju je zagovarala savezna vlada. Saslušanja su trajala godinama i sudska presuda je doneta tek 1968. (osam godina nakon Kreberove smrti) – *Docket 31–37, Indians of California vs. The United States of America*. Dokumentom o odšteti koji je potpisao predsednik Lindon Džonson bilo je predviđeno da svaki muškarac, žena i dete koji su bili u životu u septembru te godine dobije po 800 dolara.

Najveći deo onoga što znamo o samom Išiju i njegovoj istrebljenoj grupi dugujemo pisanju Theodore Kreber (Kroeber T. 1967 [1961]) koja ga nikada nije upoznala, niti je posetila njegov zavičaj. Kulturni antropolog Orin Starn koji je 1999. dobio priliku da obiđe celo to područje u okrugu Tehama, istočno od reke Sacramento, bio je zadivljen kako je uspela da stvori tako uverljiv opis plemenske teritorije Jana i Jahija i da rekonstruiše istoriju masakra (Starn 2004). Njena rekonstrukcija glavnih događaja u sukobu između belih doseljenika i malih plemena Jana (*tribelets*, prema Kreberovom izrazu koji se danas smatra pejorativnim) u XIX veku zasniva se najviše na monografiji Tomasa Votermana, *The Yana Indians* (Waterman 1918), ali i na drugim izvorima koji nisu bili

1 V. mapu na <http://www.californiaprehistory.com/tribemap.html>

dostupni Votermanu. Ceo taj korpus izvora, koji obuhvata novinsku štampu, vojne izveštaje, medicinska dokumenta, prepisku, privatne dnevnike i memoare, učinila je dostupnim javnosti pred kraj života, kada je zajedno s arheologom Robertom Hajzerom priredila zbirku izvoda iz istorijskih dokumenata i naučne literature, *Ishi the Last Yahi: A Documentary History* (1979), sa njihovim Uvodom i kritičkim komentarima (Heizer and Kroeber 1981). Iz današnje perspektive, čini se da je jedini, eventualno veći, propust koji je načinila bio taj što nije pokazala interesovanje za narativne izvore Majdua i drugih Indijanaca u Išijevom susedstvu (Kroeber K. 2002, xviii; Clifford 2013, 96–97). Oni su mogli da ponude dopunsku ili alternativnu perspektivu u proučavanju domorodačkih istorija u Kaliforniji. Ali, Teodora Kreber nije bila terenski etnograf-praktičar; osim toga, u 1950-im, doba politike „likvidacije” indijanskih rezervata i dominacije objektivističke paradigme u američkoj mejnstrim antropologiji koju je predvodio Alfred Kreber, verovatno je još bilo rano za iskorak iz dominantnog usmerenja u jedan više emski i polivokalno orijentisan pristup drugima.

Uprkos nizu sitnih faktografskih grešaka pri navođenju izvora, katkad previše uprošćenom ili dramatičnom prikazivanju istorijskih događaja, te idealizaciji odnosa između Alfreda Krebera i Išija i prećutkivanju jedne kompromitujuće epizode (o čemu će kasnije biti više reči), pisanje Theodore Kreber je u najvećoj meri bilo savesno i pošteno. Bilo je odvažno i odgovorno i u moralnom pogledu, nakon užasa Aušvica, Gulaga i Hirošime i sto godina nakon počinjenog genocida u Kaliforniji, kada je ova mračna epizoda severnoameričke istorije bila izbrisana iz sećanja belaca. Za razliku od mnogih današnjih antropologa, sociologa, istoričara i dr. (npr. Scheper-Hughes 2003; Sackman 2010; Campbell 2015), ona nije koristila reč genocid. Nije imala nameru da optužuje i osuđuje; bila je svesna da istorija njene porodice i mnogih drugih kolonista na zapadnim, indijanskim teritorijama čini deo mnogo složenije nacionalne povesti. „*Istorija Išija i njegovog naroda je, neumoljivo, deo naše sopstvene istorije. Mi smo apsorbavali njihovu zemlju u naš posed. Upravo zato moramo biti odgovorni čuvari njihove tragedije i inkorporirati je u našu tradiciju i moralnost*” (ital. T.K.). Težila je tome da narativ o Išiju uobličiti kao „alegoriju o rasnom pomirenju i poštovanju, toleranciji i isceljenju” (Starn 2004, 28, 161).

Kolonizacija, zlato i puške

Kalifornija je bila poslednja teritorija koju su Evropljani kolonizovali; za Špance i Meksikance, to je bila zemlja na dalekom severu, a za Amerikance sa istočne obale – mitska „Nova Arkadija” na krajnjem zapadu i obali Tihog okeana. Španci su stigli prvi na kraju XVII veka, osnovali katoličke misije radi pokrštavanja Indijanaca u Donjoj Kaliforniji (Baja California), a postepeno i ceo sistem misija u Gornjoj Kaliforniji (Alta California). Domoroce su smatrali za inferiorne i pagane, ali je njihov glavni cilj bio da ih preobrate u hrišćanstvo, pretvore u radnu snagu i poslušne podanike Krune, a ne da ih zatru ili rasele.

Rusi su 1812. podigli utvrđenje Fort Ros i osnovali poljoprivrednu koloniju nekoliko stotina kilometara severno od San Franciska, u današnjem okrugu Sonoma, najviše radi poljoprivrede, lova na morske vidre i trgovine krznima. Kolonija je naposljetku bankrotirala i 1842. rasprodala Fort Ros i imovinu Rusko-američke kompanije kapetanu Džonu (Johanu) Suteru, švajcarskom doseljeniku, koji je 1838. došao u Kaliforniju iz Misurija.

Jahi i Jana Indijanci bili su izolovani od tih prvih uticaja Španaca i drugih Evropljana u domorodačkoj Kaliforniji. Njima najbliža misija, Solano de Sonoma kod San Franciska, bila je daleko, preko 300 km na jugozapadu. Velika udaljenost štitila ih je i od Rusa u Fort Rosu. Belce su možda prvi put videli na početku 1840-ih, a to su mogli biti traperi, lovci na krzna iz kanadske kompanije Hadson Bej koji su se premestili na jug, ili meksički vojnici.

Prema naučnicima iz XIX veka, etnografu Stivenu Pauersu (Powers 1877) i folkloristi Džeremaji Kertinu (Curtin 1898), Indijanci u Kaliforniji, a posebno oni u dolini Sakramenta, bili su „najmiroljubivija” ljudska bića. Nisu predstavljali nikakvu opasnost za prve doseljenike i saradivali su sa njima. Pauers navodi da je neki pionir Džon Lav imao čak stotinu radnika „Nozija”, tj. Jana, koji su marljivo radili na njegovom ranču. Jane su se isticale po svojoj spremnosti da rade i zarade, pa su ih farmeri redovno unajmljivali kao sezonsku radnu snagu. Imali su reputaciju časnih i poštenih, ali to nije sprečilo njihovo istrebljenje.

Meksički i američki naseljenici u Gornjoj Kaliforniji sledili su stari obrazac španskog kolonijalizma, bar u početku kolonizacije. Nakon što je Meksiko stekao nezavisnost od Španije (1821), meksičke vlasti su iz straha da bi im Rusi, Francuzi, Angloamerikanci ili Britanci mogli preoteti Kaliforniju odlučile da podstaknu kolonizaciju besplatnim ustupanjem zemljišta meksičkim državljanima. Do 1840-ih skoro niko nije bio zainteresovan za zemljište u brdima iznad doline Sakramento, osim nekolicine Angloamerikanaca. Meksička vlada je 1844. izdala 6 tapija naseljenicima – Pirsonu B. Redingu, Džobu Daju, Albertu Tumsu, Peteru Lasenu i dr. – na individualne zemljišne posede koji su se graničili sa plemenskom teritorijom Jana i Jahi Indijanaca.² Danac Lasen je stigao sa istoka SAD 1839, u doba kada meksička vlada još nije bila spremna da otvori zemlju za naseljavanje Amerikanaca. Radio je za Suteru i druge belce kao putujući kovač do 1844, kada je dobio meksičko državljanstvo i tapiju na komad zemljišta pod nazivom *Bosquejo* na ušću Dir Krika u Sakramento, južno od mesta Vajna. Uspostavio je prijateljske odnose sa poglavicom lokalnih Pajute Indijanaca, koji su ga zvali „Ujka Pit”, i zaposlio ih je na izgradnji kuće i krčenju zemljišta (Johnson Swartzow 1939). Njegov ranč je bio krajnja tačka na putu koji su doseljenici koristili na početku zlatne groznice i zato je nazvan po njemu, Stari Lasenov put.

2 Mapa poseda može se videti na internet stranici antropologa Ričarda Barila – Richard Burrill M.A., *Adventures in Anthropology*, http://www.ishifacts.com/higoodreport/html/HI_Good_Chap2Opht.html

Kada su objavljene vesti o zlatu u Kaliforniji, evropski i američki pioniri sa istoka SAD počeli su stizati u velikom broju Oregonskim putem i do leta 1849. doselilo se 80.000 ljudi, tj. muškaraca jer se broj žena i dece mogao izbrojati na prste jedne ruke. Prema Teodori Kroeber, početak zlatne groznice je bio i „početak kraja” Jana. Glavni put do kalifornijskih „zlatnih polja” vodio je preko teritorije Jana i Jahija, gde je Lasenov put bio jedina relativno prohodna staza. Svedočanstvo o uslovima putovanja 1849. godine ostavio je Džozef Goldsboro Braf, tehnički crtač i kartograf iz Vašingtona, koji je predvodio grupu od 66 ljudi. Braf je tokom celog putovanja vodio dnevnik i njegovi zapisi su postali vredan dokumentarni izvor (v. Kroeber T. 1967, 51–55). Na krševitom i strmom terenu, konji i natovarene mule klizali su se i lomili noge, a volovi propadali u bezdan vukući za sobom celu zapregu. Kolona zaprega se ponekad protezala kilometrima, pa bi kvar na jednim kolima izazvao zastoj koji je mogao da potraje danima. Posle godinu-dve, ova ruta za prelazak preko Sijera Nevade i Lasenov put napušteni su kao nepogodni.

Prema francuskoj autorki Lisjen Strive (2012, 421), Išijev „uznemirujući slučaj zapadanja u divljaštvo” bio je „posledica genocida”. Iako je ova tvrdnja o regresiji u divljaštvo preterana i netačna, Išijev slučaj jeste svedočanstvo o masovnoj kolonizaciji i agresivnom naseljeničkom kolonijalizmu nakon otkrića zlata 1848. u Kaliforniji, što će se pretvoriti u porobljavanje domorodaca³, organizovan progon, etničko čišćenje i genocid koji su počinili mahom naoružani civili. „Konačno rešenje indijanskog problema” generisala je nacionalna ideologija „Očite sudbine” (Stephanson 1996), dok se istrebljenje odvijalo prema „jednačini” evropskog i američkog kolonijalizma – ubilačkoj kombinaciji „mikroba, pušaka i čelika” (v. Dajmond 2004). Belci su doneli male i velike boginje, tuberkulozu⁴, tifus, dizenteriju, venerične bolesti⁵, virusne infekcije i druge bolesti na koje domoroci nisu imali razvijen imunitet. Indijanci u misijama, koji su ranije primili ove bolesti od Španaca, bili su istrebljeni ili desetkovani pre 1848. (Kroeber T. 1967, 46–47). Infektivne bolesti i pandemije su generacijama ubijale domorodačko stanovništvo, ali je najgore propadanje bilo u prvih deset godina zlatne groznice.

Od 1850-ih, doseljenici u Kaliforniji i Oregonu vodili su „rat do istrebljenja” indijanskih plemena (Dippie 1999, 15). Do 1860, deset godina nakon što je Kalifornija pripojena SAD kao 31. država, broj kolonista (Kineza, Slovena, Latinoamerikanaca i dr.) popeo se na 390.000. Nakon Građanskog rata (1861–1865) i ukidanja ropstva, novi talasi ratnih veterana, oslobođenih crnaca

3 Broj otete indijanske dece u Kaliforniji (1852–1867), koju su belci prodali u ropstvo i držali kao jeftinu radnu snagu, služavke ili konkubine, bio je tri do četiri hiljade. Svaka indijanska devojka ili devojčica je potencijalno bila žrtva silovanja, otmice i prostitucije, koja je inače bila nepoznata u domorodačkoj Kaliforniji (Kroeber T. 1967, 46).

4 Međutim, novija arheološka proučavanja humanih ostataka na preistorijskim lokalitetima potvrdila su postojanje turberkuloze i u prekolumbovskoj Americi (Shackley 2003, 163).

5 Od njih je umrlo 4–8 odsto Indijanaca samo u prvih dvadeset godina od početka zlatne groznice (Kroeber T. 1967, 46).

i drugih doseljenika preplavili su dolinu. Vrhunac sukoba je bio u periodu od sredine 1860-ih do početka 1870-ih.

Setimo se, [...] da je Republika, nakon što je dovela do zrenja svoju ogromnu snagu i razvila svoje veličanstvene resurse, izlila tamo stotinu hiljada odabranih mladića nacije [...], naoružanih najsmrtonosnijim čeličnim oružjem moderne proizvodnje i pokrenutih onom žestokom energijom koju je bezgranična žudnja za zlatom podstakla kod Amerikanaca [...].

Nikada ranije u istoriji nijedan narod nije bio zbrisan takvom strahovitom brzinom [...] (Powers 1877, 404).

Istrebljenje Jukija i Jana su dva tipična slučaja genocida u Kaliforniji, čije društvene uzroke analizira i objašnjava Bredli Kembel u svojoj sociološkoj studiji *The Geometry of Genocide* (Campbell 2015). Juki Indijanci, ili *Ukomoňm*, kako su oni sebe nazivali („u dolini“), zauzimali su teritoriju u plodnoj Okrugloj dolini i obližnjim planinama u današnjem okrugu Mendosino. Bili su lovci i sakupljači, ali ne i nomadi; živeli su u selima, zvanim *rančerijske*, a nekoliko rančerijske je činilo malo pleme. Do sredine XIX veka bilo je šest Juki plemena sa ukupno 12.000 osoba; deset godina kasnije, nakon dolaska prvih belaca kolonista, bilo je samo 600 preživelih.

Kad je reč o uništenju južnih plemenâ Jana, za to su bile dovoljne deportacije u vojne rezervate Nomlaki (1859) i Noum Kalt⁶ (1863) u Okrugloj dolini. Naseljenici su histerično tražili da se lokalni Indijanci presele na drugo mesto, pa je na brzinu pripremljen rezervat Nomlaki, tridesetak kilometara zapadno od Tehame. Tamo su saterane manje i veće grupe Indijanaca, a među njima i oko 180 južnih Jana; većina Jana je umrla od bolesti i šoka za vreme prisilnog marša i preseljenja. Rezervat je raspušten još 1861. jer su svi tamošnji Indijanci u međuvremenu pomrli od gladi i bolesti, ili pobjegli (Kroeber T. 1967, 62–63). Mali broj preživelih Jana pridružio se nekoj skupini ili porodici iz drugog plemena. Potom je usledio niz pokolja severnih i centralnih Jana (1864) i pet akcija protiv Jahija (1865, 1866, 1867, 1868, 1871) na njihovoj teritoriji. Osim deportacija u rezervate koje je izvršila vojska, sve druge akcije čišćenja sproveli su naoružani civili, pripadnici samozvanih narodnih milicija („čuvari“ ili „gardisti“, kako su se u to doba nazivali dobrovoljci), najpre pod vođstvom lokalnog rančera Pensa (1851, 1853), a potom Harmona A. Guda, Roberta A. Andersona i dr.

Tipičan obrazac takvih oružanih akcija je bila potera koja bi usledila nakon vesti o gerilskom napadu Mil Krik Indijanaca ili drugih „crvenokožaca“ – zapleni grla stoke⁷, otmici i/ili ubistvu, paljevini i sl. Potera za Indijancima

6 Oznaka za Juki Indijance.

7 Npr., u svom dnevniku (14. decembar 1850), Dž. Braf piše o sukobu između belaca i Indijanaca zbog stoke sa Lasenovog ranča koju su zaplenili Jahiji. Lasenovi kauboji su pratili tragove stoke sve do ždrele klanca Mil Krika, pobili Indijance koje su tamo zatekli i spalili njihovo selo. Braf pominje samo jednog ubijenog vola „punog strela“, ali ne piše da li je ukradena stoka pronađena ili ne i koliko je Indijanaca poginulo (Kroeber T. 1967, 59).

na njihovom terenu mogla je da traje jedan dan, nekoliko nedelja ili čak meseci, ponekad bez ikakvog uspeha, ali se češće završavala tako što bi osvetnici okružili indijanski logor ili selo i koristeći faktor iznenađenja osuli paljbu iz više pravaca. Obračuni s Indijancima su uključivali ubijanje vatrenim oružjem, vešanje, skalpiranje i kasapljenje tela, pljačkanje, masovno čišćenje i spaljivanje sela i zarobljavanje preživelih žena i dece, ako su osvetnici bili voljni da im poštede život. Anderson i Gud su se često prepirali oko toga: prema Andersonovim rečima, „On [Gud] smatrao je da treba ubiti svakog muškarca i odraslog dečaka, ali da žene treba ostaviti na miru. Meni je bilo jasno da se moramo rešiti i žena” (Anderson 1909, 80).

Jahi i Mil Krik Indijanci su uzvraćali napade tako što su se svetili pre svega organizatorima potera: krali su stoku sa njihovih rančeva i palili njihove ambare sa žitom, otimali i ubijali belce da bi osvetili svoje otete i ubijene žene i decu. Prema podacima antropologa Tomasa Votermana, ukupan broj takvih zločina (ubistava) koji su se sa sigurnošću mogli pripisati Janama, odnosno Jahijima bio je 12. Istoričar Šerburn Kuk je izračunao da su civili poput Andersona, Guda i drugih „graničara” u periodu 1847–1865. ubili 4.267 Indijanaca u Kaliforniji, dok su slabo naoružani i malobrojniji Indijanci ubili manje od 300 naseljenika (nav. u Starn 2004, 112).

Predvodnici i učesnici potera često su bili mladići željni dokazivanja, „akcije” i avanture i uvereni da su obračuni sa „lošim” Indijancima i njihovo pretvaranje u „dobre”⁸ „pravedni” činovi u samoodbrani i zaštiti beločkih zajednica. Prema Bredliju Kembelu, jedna od najvažnijih činjenica u vezi sa genocidom jeste da njegovi počinioци tipično definišu svoje žrtve kao „zle”. Sa stanovišta „čiste [naučne] sociologije”, koja se bavi isključivo društvenim uzrocima i posledicama genocida, genocid je ekstremni vid društvene kontrole, reakcija na devijantno ponašanje drugih; za egzekutore, njihove mete nisu žrtve nego „otpadnici” i „zli” ljudi koji zaslužuju da budu kažnjeni (Campbell 2015, loc. 197).

Robert Anderson je imao samo 19 godina⁹ kada je učestvovao u svojoj prvoj „kampanji” (1859), kojom su komandovali izabrani „kapetan” Džek Spolding i „poručnik” Harmon Augustus Gud sa nadimkom Haj (Hajram kod T. Kreber). Gud je došao u Kaliforniju iz Ohaja 1854. kao osamnaestogodišnjak. Belci su ga smatrali harizmatičnim zato što je imao impozantnu pojavu, osobine vođe i držanje junaka sa granice, pa su ga prozvali „Bun Sijera” (po Danijelu Bunu). Kao neustrašivi „lovac” na Indijance¹⁰ i ljubitelj indijanskih skalpova, koje je lično uzimao i dodavao svojoj pozamašnoj kolekciji umesto da ih

8 Američki „aforizam” „Samo je mrtav Indijanac dobar Indijanac” pripisuje se generalu Filipu Šeridenu, koji je izjavio „Jedini dobri Indijanci koje sam ja video bili su mrtvi Indijanci” (Braun 2010, 154).

9 „Moji saborci su bili samo nekoliko godina stariji. Ako se ne varam, bio sam najmlađi član naše male družine u svim našim glavnim kampanjama protiv Indijanaca” (Anderson 1909, 49).

10 Prema popularnoj priči, njegovu verenicu su tokom putovanja kroz prerije navodno ubili neki Indijanci, za šta nema potvrde u drugim istorijskim izvorima (Richard Burrill, „Hi Good Cabin Report”, 265, 295). <http://www.ishifacts.com/higood.asp>

naplaćuje (državna „stimulacija” za ubijanje Indijanaca je bila 5\$ po skalpu), ušao je u legende sa Zapada poput onih o Bunu i Kitu Karsonu verovatno još za života, a pogotovo nakon pogibije u trideset četvrtoj godini.

Pod komandom Andersona i Guda, grupa od šesnaestorice belaca je u ranu zoru 14. avgusta 1865. izvršila munjeviti napad iz zasede na uspravano indijansko selo kod Tri brežuljka u Mil Kriku. Za Teodoru Kreber izraz „Mil Krik Indijanci” je nedvosmisleno označavao Išijevu grupu Jahija, pa je i selo moralo biti jedno od njihovih većih sela u kojem je živela Išijeva porodica. To je verovatno tačno, iako je njen opis događaja fikcionalizovan i dopunjen nagađanjima: da je Iši kao trogodišnjak ili petogodišnjak zapamtio taj dan, ali da o njemu dugo nije hteo da priča (!), možda i zato što je tog dana izgubio oca (Kroeber T. 1967, 81–82). Ako je Iši tada bio stariji nego što je Teodora Kreber mislila, što je verovatnija pretpostavka, sasvim je moguće da je zapamtio događaje i doživeo traumu, ali podatak da je tog dana ubijen i njegov otac nikada nije mogao biti potvrđen na osnovu raspoloživih izvora. Podjednako je verovatno da je u logoru bilo i drugih Indijanaca, izbeglica iz plemena Jana, Vintua, Majdua i dr. (možda čak i Apača, prema kazivanju Majdu Indijanke Meri Pots) i mešanaca kao mladić Bili Sil. Njega su napadači dobro poznavali jer je od detinjstva živio na ranču Dena Sila i čuvao njegove ovce pre no što se „pridružio Mil Krik Indijancima” (Anderson 80). Za belce u tom kraju, Mil Krik Indijanci su bili prosto grupa odmetnika i kriminalaca koje je trebalo kazniti i uništiti. Podaci učesnika o broju ubijenih Indijanaca tog dana međusobno se ne slažu: pet, devet ili čak četrdeset, prema Andersonovoj hvalisavoj i verovatno preteranoj proceni (Starn 2004, 103).

Mala grupa preživelih iz Mil Krika je 1870. pokušala da uspostavi kontakt sa belcima u susedstvu. To je verovatno bio pokušaj, možda prvi i svakako poslednji, da pregovaraju i da vrate svoje otete žene, a možda i da se predaju i dobrovoljno presele u rezervat. Naime, lokalnom rančeru Vilijamu Sigrejvsu su bila nestala neka grla stoke pa je organizovana potera na osumnjičene Indijance u Mil Kriku. Tom prilikom su Harmon Gud i Sendi Jang zarobili tri Jahi Indijanke, staricu, mladu trudnu ženu i devojčicu. Posle nekoliko nedelja, grupa od petorice muškaraca i sedam žena došla je po noći do Sigrejvsove kolibe. Predvodio ih je starac, za koga su belci učesnici događaja kasnije govorili da je bio Išijev otac, što nikada nije potvrđeno. (Iši je tad mogao imati oko 16 godina; Sigrejvs ga je kasnije posetio u Berkliju i tvrdio da ga je prepoznao na osnovu toga što je bio svetlije puti od ostalih iz njegove grupe.) Starac je formalno prikazao 5 lukova i ponudio ih Sigrejvsu, koji je malo toga razumeo, ali je prihvatio dar. Potom se cela grupa zaputila do kolibe Harmona Guda, koji je bio odsutan. Dok su čekali da se on vrati iz Tehame, jedan dokoni *vakero* je u ponoć došao na ideju da se izmeri na stočnoj vagi i prebacio je konopac preko drveta. Videvši to, Jahi su poskakali kao jedan i pobešli, misleći da će ih sve obesiti. Iste godine, Harmona Guda je ubio „njegov momak” sa ranča, mešanac Ned, koji je možda bio poreklom Jahi. Da bi osvetio Guda, Sendi Jang, tada

glavni *vakero* na Bidelmanovom ranču u Čiku, lično je presudio Nedu i obesio ga na drvetu pored kojeg je mladić ubio svog gazdu.

Nakon poslednjeg masovnog ubijanja Jahija u Kingslijevoj pećini 1871, usledio je period njihovog skrivanja i izolacije. Život male grupe preživelih Jahija morao je da se ograniči samo na one delove njihove teritorije u koje stoka sa okolnih rančeva i kauboji na konjima nisu mogli dopreti. Većina belaca i drugih Indijanaca verovala je da su nestali sa lica zemlje, sve do 1908. kada je otkriven njihov tajni logor *Wowunupo mu tetna* u Dir Krik kanjonu. Godinu dana kasnije Robert Anderson, bivši šerif okruga Bjut (1888–92), objavio je memoare o svojoj junačkoj prošlosti pod naslovom *Fighting the Mill Creeks*, koji se završavaju ovim rečima:

Ostatak Indijanaca koji su izazvali toliko nevolja u onim ranim danima još se krije u mračnim pećinama brda. Oni su razvili veštinu skrivanja do savršenstva većeg nego kod šumskih zveri, i, mada nisu ni malo opasni, danas su verovatno najdivljiji ljudi u Americi (Anderson 1909, 86).

Posle samo dve godine, kada se pročula vest o hapšenju „divljeg” Indijanca u Orovilu, Anderson ga je posetio 2. septembra 1911. u zatvoru i tvrdio da ga je prepoznao. Iši je navodno bio dvanaestogodišnji dečak kome je poštedeo život prilikom masakra u selu „Tri brežuljka” 1865. godine. Anderson je umro 1915, godinu dana pre Išija.

Velika američka priča: istina i fikcija

S protokom vremena, tradicionalno humanistička i moralna priča o Išiju i njegovom istrebljenom narodu prerasla je u egzemplarnu povest o stradanju i otporu američkih domorodaca, odgovornosti i potisnutoj krivici kolonizatora, kao i pokušaju isceljenja traume u susretu s antropolozima uoči Prvog svetskog rata i pre no što su potomci starosedelaca dobili građanska prava (1924). Biografsko-istorijski narativ Teodore Kreber potvrdio se kao *masterplot* – „jedna od velikih američkih priča, doprinos ne samo našoj istoriji već i našoj književnosti” (Gannett, „Foreword”, u Kroeber T. 1967) – i neiscrpna tema u okviru američke kulture, nauke i umetnosti. Samo do 1976. godine, američko izdanje knjige „koju svi Amerikanci treba da pročitaju”, po rečima jednog književnog kritičara, dostiglo je tiraž od preko pola miliona primeraka, a otada je prevedena na dvadesetak jezika. Zahvaljujući autorkinom „jedinstvenom daru za komunikaciju”, nešto o američkim domorocima i antropolozima koji su ih proučavali „preneseno je širokoj publici u mnogim delovima sveta” (Mandelbaum 1979, 238). Teodora Kreber je napisala „remek-delo” (Clifford 2013, 96).

U doba kontrakulture i retribalizacije, uspona indijanskih pokreta i političkog aktivizma AIM i *Red Power* (zauzimanja ostrva Alkatraz 1969. i Ranjenog

kolena 1973), naučno-popularna dela poput *The Patriots Chiefs* Alvina Džozefija (1961, 2008) i *Bury my Heart at Wounded Knee: An Indian History of American West* Di Brauna (1970, 2010) postala su takođe bestseleri. U poređenju sa slavnim poglavcima i ratnicima, Bikom Koji Sedi, Ludim Konjem i Džeronimom, kao uzorima za novu generaciju indijanskih aktivista i militanata, Iši je loše prošao: mnogi nisu ni čuli za njega, a oni koji jesu smatrali su ga za „indijansku verziju Čiča Tome” (Starn 2004, 18). Istina je, međutim, da se Išijeva mala nepokorena grupa, prezrena i omrzruta od belaca koliko i Čirikava Apači, najduže odupirala i skrivala, dvadesetak godina duže nego Sijuksi ili Džeronimo, koji je umro 1909. kao ratni zarobljenik u vojnom rezervatu Fort Sil u Oklahomi (Geronimo 1996). U indijanskom diskursu, „Ishi rediscovered” postao je simbol otpora i opstanka kao i prisustva i obnove, „storier of survivalance”, kako ga naziva Džerald Vizenor (2008), tek kasnije, na kraju XX veka. Dotada je i Išijev folklorni materijal, koji je Alfred Kreber iz nekog razloga zapечатio, postao dostupan naučnicima.

Mnogi Amerikanci koji su odrastali u šezdesetim i sedamdesetim godinama prošlog veka čitali su ilustrovani roman Teodore Kreber namenjen deci, *Ishi: Last of His Tribe* (1964). Priča o Išiju je ušla u nastavni program osnovnih škola u Kaliforniji kao lektira za učenike IV razreda, popularnu kulturu, ekološki pokret, ideologiju i kultove „novog doba” itd. Inspirisala je nekoliko filmskih adaptacija za TV NBC i HBO, igrane filmove *Ishi: The Last of His Tribe* (1978, 1992¹¹) i pet dokumentarnih uključujući *Ishi the Last Yahi* (1992) Džeda Rifa, pozorišne drame poput *Ishi and Wood Duck*¹² Džeralda Vizenora i mnogobrojne istorijske i pustolovne romane. Najnoviji je metaistorijska fikcija Džejmsa Kalahana pod epskim naslovom, *The Killing of Ishi: The Death of the Last American Stone-Age Warrior and the Accidental Discovery of His Family Members Still In Hiding* (2016), koji sažima ne samo tu vrstu popularnog interesovanja za alternativnu istoriju i epsku fantastiku, već i želju za nastavkom priče o Išijevom istrebljenom narodu koja će imati drugačiji ishod od stvarnog, istorijskog. Radnja romana je smeštena u savremeni Oregon, gde su preživeli pripadnici Išijeve grupe, nakon njegove predaje belcima, našli skrovište zahvaljujući prijateljskim Modok Indijancima. Kalahan je tako stvorio fiktivnu vezu između ostataka Jahija i plemena Kapetana Džeka, tj. poglavice Kintpuaša (v. Braun 2010, 193–210).

11 Film *The Last of His Tribe* (snimljen za HBO kanal) reditelja Harija Huka, sa Džonom Vojtom u ulozi Krebera i Grejama Grina u ulozi Išija, analizirao je i interpretirao Džejms Hansford Vest (2013). Viktor Gola navodi da je rečenice koje na jana jeziku izgovara Grejam Grin specijalno za tu priliku preveo lingvista Vilijam Šipli, stručnjak za domorodačke jezike u severnoj Kaliforniji. „Rezultat ove marljivosti je bilo nekoliko minuta filmskog dijaloga koji bi, verovatno, sam Iši mogao da razume sa malo teškoća” (Golla 2003, 220).

12 Šaljivu priču o mitskom junaku po imenu Wood Duck Man, Šumski Patak, i njegovim ljubavnim zgodama i nezgodama Iši je ispričao Tomasu Votermanu još u prvim nedeljama svog boravka u Antropološkom muzeju u San Francisku. Na osnovu fragmentarnog zapisa u Votermanovoj beležnici, Teodora Kreber ju je sažeto prepričala i komentarisala u svojoj knjizi (1967, 199–201).

Da naučno interesovanje za Išija i njegov izumrli narod ne jenjava svedoče i tomovi knjiga antropološkog autora i nezavisnog izdavača Ričarda Barila¹³, koji se pasionirano bavi ovim temama i vrši sopstvena etnografska, arhivska i arheološka istraživanja još od 1980-ih. Karakteristični naslovi njegovih etnografsko-istorijskih dela poput *Ishi: America's Last Stone Age Indian* (1990), *Ishi Rediscovered* (2001), *Ishi in His Second World: The Untold Story of Ishi in Oroville* (2004), *Ishi's Untold Story in His First World* (2011) i *Ishi's Return Home: The 1914 Anthropological Expedition Story* (2013), ukazuju da potencijal priče leži u njenoj intrinzičnoj nepotpunosti i nedovršenosti ili, kao što bi naratolozi rekli, nepostojanju stvarnog završavanja (v. Abot 2009, 109). Klasična, prihvaćena verzija sadrži narativne procepe, praznine i protivrečnosti, koje angažovani čitaoci prirodno žele da popune i reše. To daje „gorivo” potrazi za „pravom” istinom i „potpunom” verzijom. Išijev slučaj frustrira američki epistemološki „optimizam” ili veru u neiscrpane mogućnosti spoznaje i razumevanja.

Teško je ovaj put složiti se sa Klifordom Gercom da je priča o Išiju u suštini „jednostavna” kao i sve moralne priče, parabole i alegorije, a da je komplikovanom čine motivi čitalaca i intepretatora (Geertz 2004). Jer, pored svega što znamo ili mislimo da znamo o Išiju, još je više onog što ne znamo i što nikada nećemo znati: njegovo ime i starost – prema Votermanu, Iši je rođen oko 1854, dok je Teodora Kreber smatrala, verovatno na osnovu podatka dobijenog od Krebera, da je to bilo kasnije, između 1860. i 1862. godine. Ko su mu bili roditelji? Braća i sestre? Da li je imao ženu i dete? Kreber je samo jednom čuo od Išija (ili je tako razumeo) da su se njegova žena i dete udavili u reci. Iši nikada više nije pričao o tome. Prema istoričaru Vilijamu Hačinsonu, udavili su se stariji muškarac i žena u nabujaloj reci u zimu 1908. Naredne jeseni je mlađa žena, Išijeva „sestra”, umrla od gladi i kojoti su pojeli njeno telo pre nego što je Iši mogao da je kremira (Hutchinson 1949, 130). Prema dr Sakstonu Poupu, Iši nikada nije bio oženjen zato što, kako je sam rekao, nije bilo žena za udaju u njegovom malom plemenu (Pope 1920, 191).

Da li je Iši poslednje tri godine skrivanja (1908–1911) proveo sam ili je imao saputnika? Samouki slikar Frenk Dej, Majdu Indijanac iz Orovila, ispričao je 1973. u intervjuu da su on i njegov otac Bil 2. avgusta 1911. slučajno naišli na dvojicu nepoznatih Indijanaca u okolini Orovila, u mestu koje Konkau Majdai nazivaju Jamin Mul. Jedan je sedeo na kamenu i lečio druga koji je ležao, verovatno sa ranom u predelu abdomena, ispod drveta. Devetogodišnji Frenk i njegov otac prošli su bez i jedne reči, razmenivši samo poglede sa neznancima. Kasnije su se vraćali na isto mesto, ali nikada nisu otkrili trag njihovog prisustva. Početkom septembra, maršal Orovila je pozvao Bila Deja, koji je govorio majdu i nekoliko drugih domorodačkih jezika, da pokuša da uspostavi kontakt sa uhapšenim Indijancem. Pokušaj komunikacije je bio neuspešan, ali je mali Frenk prepoznao Išija i zaključio da je i Iši prećutno prepoznao njega (Dobkins 2003).

13 Richard Burrill M.A., *Adventures in Anthropology*, <http://www.ishifacts.com/books.php>

Kuda je Iši krenuo u avgustu 1911. i s kojim ciljem? Da li je bio toliko usamljen, očajan ili suicidalan da je rešio da se preda *saldu*-ima? Možda je samo tražio društvo i hranu (Voterman)? Ili je ravnodušan prema životu i smrti lutao bez cilja i stigao u nepoznatu oblast (T. Kreber), gde su ga noge izdale. Tu je pao i skupivši se na prašnjavom tlu obora za stoku, dok su psi lajali i njuškali njegovo umorno mršavo telo, možda čekao da već jednom dođe kraj.

Da li se Iši namerno zaputio na jug da bi potražio svoje rođake među lokalnim Majdu Indijancima u okolini Orovila? Moguće je i to, ali verovatno nikada nećemo znati. Čovek je bio i ostao zagonetka, „Ishi Obscura” (Vizenor 1994), koja uporno opседа i iznova fascinira mnoge Amerikance, pretežno belce: „Činjenica je da nas Iši nikada nije napustio” (Starn 2004, 30–31).

Novo „poglavlje” u narativu o Išiju: repatrijacija telesnih ostataka

Kada je Kreber čuo, putem izveštaja u štampi, za tajanstvenog zatvorenika, odmah je poslao odsečan telegram okružnom šerifu – profesori su bili ugledne ličnosti u to doba – koji ga je zatvorio (DRŽITE INDIJANCA DO DOLASKA ... PREUZEĆE ODGOVORNOST I BRIGU O NJEMU... STVAR VAŽNA IZVEŠTAJ DOMORODAČKA ISTORIJA), i time projicirao sebe u središte onoga što će se pokazati kao repetitivna, [...], teatralna i optužujuća javna kontroverza, koja traje, jednako gorka, jednako dvosmislena, i širi se, do danas, skoro vek kasnije.

Kliford Gerc (2004)

Godine 1990. u SAD je donet Zakon o zaštiti domorodačkih grobnica i repatrijaciji (*Native American Graves Protection and Repatriation Act*, NAGPRA), u saradnji s arheolozima i uz njihovu saglasnost. Repatrijacija se odnosi na vraćanje telesnih ostataka i artefakata (svetih pogrebnih priloga) iz muzejskih zbirki današnjim direktnim potomcima ili zvanično priznatim plemenima, odnosno zajednicama koje moraju da dokažu kulturnu afilijaciju sa njima. Šest godina kasnije, aktivisti rezervata Konkau Majdua kod Orovila pokrenuli su inicijativu da se kosti njihovih predaka (konfiskovane prilikom potapanja domorodačkog groblja i izgradnje velike brane) i Išijevi ostaci (pepeo i mozak odstranjen na obdukciji) vrate radi ukopa u zavičajnoj zemlji: „Ubili su ceo njegov narod, [...]. Ko će da obavi taj posao ako ne mi?” (Starn 2004, 91). Tada je po prvi put bila dovedena u pitanje ovlašćenost fizičkih antropologa da čuvaju Išijeve telesne ostatke (Clifford 2013, 123).

Iste godine (1996), slučajno otkriće lobanje i skeleta preistorijskog čoveka u Keneviku (o. 9.000 god. pre n.e.) u državi Vašington raspirilo je rasprave i sporove između vodećih predstavnika zainteresovanih strana, naučnika i indijanskih zajednica i organizacija. Kome ovi osteološki ostaci pripadaju ili treba da pripadnu, nauci (tj. svima i nikom posebno) ili domorodačkim zajednicama

na čijoj teritoriji su otkriveni – savezu pet severozapadnih plemena Umatila, Jakima, Ne Pers (Sahaptin), Vanapum i Kolvil?

Prikaz „slučaja čoveka iz Kenevika”, u jeku rasprava o ovom kompleksnom, takoreći totalnom pitanju (istovremeno naučnom, kulturnom, religijskom, etičkom, pravnom i političkom), izneo je kalifornijski arheolog Dejvid Herst Tomas u knjizi *Skull Wars: Kennewick Man, Archaeology, and the Battle for Native American Identity* (2000), pre okončanja naučnih analiza i sudske presude (v. Owsley and Jantz 2014). Njegova popularno napisana, ali veoma informativna i podrobna monografija bavi se kontekstualizacijom različitih istorijski oblikovanih diskursa o Indijancima i rekonstrukcijom glavnih faza u razvoju politika federalne vlade SAD prema Indijancima koje su od XIX veka vršile uticaj na teorije i istraživačke prakse severnoameričke etnologije i kulturne antropologije, biofizičke antropologije, arheologije i istoriografije. Tomasove istorijske analize „velikog američkog narativa” o otkriću i osvajanju kontinenta obuhvataju niz velikih istraživačkih projekata, kao i biografije mnogobrojnih istorijskih ličnosti iz sveta nauke i politike, od Tomasa Džefersona, „prvog američkog arheologa”, Merivedera Luisa i Vilijama Klarka, Semjuela Mortona, osnivača američke kranilogije, preko Luisa Henrija Morgana, njegovog „štićenika” Džona Veslija Pauela, osnivača Smitsonovog Etnološkog zavoda (1879), odnosno Biroa za američku etnologiju (v. Lévi-Strauss 1988) i Alis Flečer do Aleša Hrdličke, Franca Boasa i Džona Kolijera, da pomenem samo neke.

Zahtevi indijanskih zajednica za repatrijaciju u izmenjenoj političkoj i naučnoj klimi doveli su do bolnog, ali otrežnjujućeg suočavanja Severnoamerikanaca sa nacionalnom istorijom i delima predaka – izgledalo je kao da se otvorila Pandorina kutija. Usledila su proučavanja mnogobrojnih slučajeva u stolicima dugoj praksi pljačkanja domorodačkih groblja i raznih kriminalnih zloupotreba tela mrtvih Indijanaca (kao i živih Afrikanaca poput Ote Benge, Mbutija iz Konga, koji je 1906. bio izložen u kavezu sa majmunima u zoološkom vrtu u Bruklinu; v. Newkirk 2015), počinjenih u ime „američke nauke”, „kulture” i „progres”. Zbog toga je arheološka zajednica odavno dobila neslavan epitet „vulture culture” u indijanskoj sredini, dok su štampa i mediji opisivali Franca Boasa i Alfreda Krebera kao „zle naučnike”, a njihovu disciplinu kao „antropološko srce tame”. Ovi antropolozi su verovatno smatrali da je pljačkanje grobova neumesno (ili bar neugodno, kao što je Boas 1888. napisao: „Najneugodniji posao je krađa kostiju iz groba, ali šta vredi, neko to mora da uradi...”; nav. u Thomas 2000, loc. 1629), a ipak su nastavili tu praksu u ime nauke.

Devetnaest godina pre Išijeve smrti 1916, Kreber je bio upleten u jedan takav slučaj koji je uzgred pomenula Teodora Kreber (1967, 231–232), da bi ga 1986. rekonstruisao i podrobno dokumentovao kanadski istoričar Arktika Ken Harper u svojoj istorijskoj hronici, *Give Me My Father's Body: The life of Minik, The New York Eskimo*. Harper je prvi put čuo priču o Miniku, koja je postala legenda među Inuitima, od njih samih u Kaanaaku na severu Grenlanda sredinom 1970-ih. Ali, kao što navodi Kevin Spejsi, pisac predgovora za najnovije

izdanje Harperove knjige, „[...] niko nije mogao da kaže Harperu šta mu se dogodilo, gde je umro ili kada. Njegova priča nije imala završetak” („Foreword” u Harper 2017, loc. 98).

Sve je počelo tako što je Franc Boas, Kreberov profesor i budući mentor, 1896. tražio od Roberta Piriya da mu dovede jednog sredovečnog polarnog *Inuka* (sing.; pl. *Inuit*) sa Grenlanda radi naučnog istraživanja. Polarni Inuiti se po jeziku-dijalektu, *inuktun* i kulturi (jedinstveni po tome što su znali za gvožđe) razlikuju od kanadskih koji govore *inuktit* i koje je Boas proučavao u severoistočnoj Kanadi. Boas je naime počeo naučnoistraživačku karijeru kao nemački geograf na Bafinovoj zemlji (1883–84), gde je proučavao migracije i ekološku adaptaciju eskimskih populacija na istočnoj obali Kamberlenskog zaliva i vršio mapiranje neistraženih delova ostrva. Ova prva arktička ekspedicija je ujedno bila i njegova inicijacija u etnografski rad i etnologiju. Glavni rezultat tog istraživanja jeste obimna monografija *The Central Eskimo*, koju je Boas (s eskimskim nadimkom Doktoradluk) objavio 1888. u Americi. Kada se trajno nastanio u SAD, usmerio se na etnografska proučavanja Indijanaca Severozapadne obale, ali nikada nije izgubio interesovanje za folklor i etnografiju Inuita. Kao glavni asistent za antropologiju na Svetskoj kolumbovskoj izložbi u Čikagu (1892–94), organizovao je Eskimski paviljon u izložbenom prostoru, gde su boravili i nastupali Inuiti sa Labradora. Dve godine kasnije Boas se pridružio osoblju Smitsonovog Muzeja za američku istoriju i 1897. postao kustos njegovog Odseka za antropologiju.

U povratku sa svoje četvrte polarne ekspedicije 1897, admiral Piri je poveo čak šestoro polarnih Inuita iz Kaanaaka, poglavicu i lovca Kisuka i njegovog sedmogodišnjeg sina Minika, lovca Nuktaka, njegovu ženu Atanganu i dvanaestogodišnju ćerku Aviak, kao i mladog Uisakasaaka, kome je Aviak bila obećana za ženu. Prvih dana oktobra, nakon prispeća broda *Hope* koji je nosio vredan tovar – ogroman meteorit nazvan „Anigito” („krstila” ga je Pirijeva ćerka), težak 37,5 tona, sanduke sa kostima iz eskimskih grobnica i artefakte za zbirke Prirodnjačkog muzeja – „Pirijevi (Piulijevi) Eskimi” u odeći od kože i krzna predstavljali su glavnu atrakciju u bruklinskoj luci. Za samo dva dana videlo ih je 30.000 posetilaca s ulaznicama po ceni od 25 centi, a neki su mogli i da se rukuju sa njima.

Predsednik i jedan od osnivača Prirodnjačkog muzeja (1868) Moris Džesap, multimilioner, filantrop i sponzor Pirijevih i Boasovih ekspedicija, smestio ih je u muzeju, poverivši brigu o njima svom glavnom službeniku i pomoćniku Vilijamu Volasu. Kako je u to vreme bio zauzet pripremom velike međunarodne istraživačke ekspedicije (tzv. Džesapova severnopacifička ekspedicija 1898–1902) i etnografskim istraživanjima u Britanskoj Kolumbiji, Boas je odgovornost za etnografski i lingvistički rad s informantima prepustio svom mladom studentu Alfredu Kreberu, koji je tad imao samo 21 godinu. Iz tog rada sprovedenog u zimu 1897–98. proizašla je Kreberova pionirska monografija „The Eskimo of Smith Sound” (Kroeber 1899). Od svih pomenutih naučnika,

„najtopliji” odnos s Inuitima uspostavio je baš Kreber, koji će celog života zadržati interesovanje i empatiju za obične ljude, što je bilo u skladu sa njegovim liberalnim političkim i društvenim shvatanjima (Harper 41).

Za samo osam meseci boravka u Njujorku, četvero Inuita je obolelo i umrlo od tuberkuloze: najpre Kisuk u februaru 1898, potom Minikova baba po majci, šamanka (*angakkoq*) Atangana u martu. (Inuiti su kasnije pričali Harperu da šaman kao posrednik između duhova i ljudi nema moć u Americi zato što tamo nema *toorngat*, duhova pomoćnika u lečenju bolesti.) Boas i zaposleni u Prirodnjačkom muzeju priredili su u muzejskom vrtu Kisukovu sahranu prema eskimskim običajima, što je trebalo da umiri Minika i članove njegove grupe. Ali, Minik nije znao da je umesto Kisukovog tela bila sahranjena podmetnuta maskirana klada, niti je mogao pretpostaviti da će skelet njegovog voljenog oca završiti u muzejskim vitrinama, zajedno sa ličnim predmetima – kajakom, odećom, nožem i puškom. Prema običajima Inuita, ove predmete je trebalo da nasledi sin pokojnika.

Dečak je postao siročić (majku je izgubio pre dolaska u Ameriku) i ostao je u Njujorku sa porodicom Volas. Živeo je sa Vilijamom i Ritom Volas i njihovim sinom Vilijem najpre u Bruklinu, a potom na njihovoj farmi u Lojersvilu na severu države Njujork. Nuktak i Aviak su preminuli u maju 1898, dok je Uisakasaak preživio i uspeo da se vrati kući sa Pirijem, koji je u leto organizovao novu ekspediciju čvrsto rešen da ovaj put „osvoji” Severni pol.

Posle dve godine, Vilijam Volas, Džesapov „čovjek od poverenja”, zapao je u finansijske teškoće i bio diskreditovan zbog malverzacija, zloupotrebe sredstava Muzeja i gradskih fondova radi finansiranja sopstvenih poslovnih projekata i ličnog bogaćenja. Bio je prinuđen da 1901. podnese ostavku na položaj i da otkaz. Nije više mogao da izdržava i školuje Minika o svom trošku, a Džesap i Piri su „oprali ruke” od svake odgovornosti za sudbinu eskimskog deteta u Njujorku. Posle nekoliko godina, Minik je zaboravio svoj maternji jezik, morao da prekine školovanje i bio prepušten sam sebi. Kada je napunio 17 godina, saznao je iz novina Džozefa Pulicera *New York World* da su kosti njegovog oca zatvorene u muzeju.

Minik je umro 1918. od španskog gripa na farmi svojih prijatelja, porodice Hol u Klarksvilu u okolini Pitsburga i sahranjen je u „utopijskoj zemlji” nekadašnje Indijanske republike, koja se nalazila na ničijoj zemlji, na granici između Kanade i SAD (Harper 226). Prirodnjački muzej je tek 1992, dve godine nakon donošenja NAGPRA, budući da se zakon nije odnosio na domorodačke narode izvan teritorije SAD, odlučio da stavi tačku na ovaj slučaj. To je učinjeno u saradnji sa danskom vladom, predstavnicima Nacionalnog muzeja Danske i većem lokalne zajednice Inuita. U leto 1993, kosti četvoro polarnih Inuita prenesene su vojnim transportnim avionom u vazdušnu bazu Tula na Grenlandu, a odatle helikopterom u Kaanaak, gde je priređena luteranska crkvena služba i hrišćanska sahrana u zajedničkoj grobnici (Harper 229–230).

Priča o Išijevim zemnim ostacima je takođe postala aktuelna u američkoj nauci i javnosti nakon donošenja Zakona o repatrijaciji. U potragu za odgovorom na pitanja šta se desilo s Išijevim mozgom i gde se on nalazi, ako je uopšte sačuvan, uključio se 1997. i kulturni antropolog Orin Starn sa Djuk univerziteta u Severnoj Karolini, nakon susreta sa Konkau Majdu Indijancem Artom Anglom, vođom male rančerijske „Enterprajz” kod Orovila i predsednikom Indijanskog komiteta za kulturu okruga Bjut. Tada je saznao da istoričarka nauke Nensi Rokafelar sprovodi zvanično istraživanje za Univerzitetsku kliniku, nadležnu za bolnicu u kojoj je Iši preminuo 1916. Starn, koji je godinama vršio terenska istraživanja u Peruu, shvatio je da ne poznaje aktuelno stanje domorodačkih populacija u rodnoj Kaliforniji, u kojoj postoji 107 malih rezervata i govori se 50 različitih nativnih jezika. U tome nije bio usamljen: od trideset petoro antropologa na Odseku za antropologiju, koji je početkom XX veka osnovao Alfred Kreber na Univerzitetu u Berkliju, niko nije bio stručnjak za kulture severnoameričkih domorodaca (Starn 2004, 155).

Na osnovu arhivskih izvora, Starn je rekonstruisao onaj deo priče o Išijevoj posmrtnoj sudbini koji je Teodora Kreber izostavila ili promišljeno prećutala. Naime, pola godine nakon Išijeve smrti, Kreber je pisao Alešu Hrdlički, vodećem američkom fizičkom antropologu i forenzičaru u to doba, i pitao ga da li je zainteresovan za primerak mozga, a zatim ga je prema Hrdličkinim detaljnim uputstvima o načinu „pakovanja” i isporuke poslao Smitsonovom Muzeju. Teško je verovati da Kreberova supruga ništa nije znala o tome. Moguće je da je prećutkivanje ove epizode u njenoj knjizi o Išiju bilo kompromis između težnje da bude lojalna suprugu (kome je posvetila knjigu) i nauci i da ispuni dug prema zaboravljenom čoveku Išiju. Starn je otkrio da je Išijev mozak bio pohranjen u Hrdličkinoj zbirci organa, da nikada nije bio predmet laboratorijske ili bilo koje analize i da se čuva u specijalnom kontejneru sa rastvorom (Tank br. 6), pored mozga Džona Veslija Pauela, koji je Pael pre smrti 1902. zaveštao nauci.

Današnji „nativni pripovedači” Išijeve priče smatraju da je Kreberov čin bio neprimeren, šokantan i „varvarski”. Zašto je Kreber tako postupio imajući u vidu da je u doba Išijeve smrti Hrdličkina komparativna nauka o rasama već bila diskreditovana, čemu su doprinela i Boasova istraživanja? Verovatno zato što je verovao u autoritet nauke i nadao se da će analiza mozga doneti bar nešto dobro, neki doprinos nauci, pošto se ta „nesrećna” obdukcija već dogodila protiv njegove volje (Clifford 2013, 126).

Nensi Šeper-Hjuz sa Odseka za antropologiju Univerziteta u Berkliju tražila je da se Univerzitet javno izvini zbog načina postupanja Alfreda Krebera i drugih antropologa prema Išiju (Scheper-Hughes 2003). Odsek za antropologiju je razmatrao ovaj zahtev i predlog, na inicijativu prof. Džeralda Vizenora, da se fakultetsko zdanje (Kroeber Hall) u kojem je odsek smešten nazove po Išiju.

Rezolucija, „Assuming Responsibility for Ishi”, objavljena je u maju 1999. u *Anthropological Newsletter* (Brandis 2003; Foster 2003). Kao što rezimira Kliford, u odnosu naučnika prema Išiju bilo je naučnog interesovanja i interesa, paternalizma, divljenja i odanosti. Oni nisu bili „zli” naučnici bez srca i duše; bili su „deca svog doba”, pod uticajem preovlađujućih rasnih i kulturnih pretpostavki, i verovatno nisu mogli da vide protivurečnosti koje mi danas, sa vremenske distance od jednog veka i iz drugačije perspektive, možemo da osvestimo i analiziramo.

Naposletku, po odluci arheologa Tomasa Kilion, nadležnog za repatrijaciju u Smitsonovom Muzeju (Native American Repatriation Office), Išijevi humani ostaci su predati Reding rančeriji i plemenu na reci Pit¹⁴ kao „Išijevim najbližim živim rođacima”, a ne Majduima koji su pokrenuli slučaj. Glavnu ulogu u donošenju odluke imalo je (potresno) svedočenje Mikija Džemela, daljeg potomka severnih Jana iz Reding rančerije, na sudskom pretresu. On je evocirao događaje iz 1864, kada je ubistvo gđe Eni Derš na farmi u bližoj okolini Redinga dovelo do masovnog ubijanja Jana (o čemu je pisao Curtin 1898, 517–520). Otada su preživle Jane krile svoje poreklo; Džemelova baba koja je imala „četrvinu krvi” Jana otkrila je taj podatak o sebi tek uoči smrti. Prema Starnovoj analizi, glavni kriterijum kojim se rukovodio Smitsonov tim pri izvođenju zaključka o postojanju „zajedničkog identiteta” između Jahija i drugih grupa Jana bio je zapravo jezik, iako niko od današnjih potomaka Jana ne govori ni jedan od četiri dijalekta tog jezika (Starn 2004, 215; o opravdanosti zaključka i odluke v. 215–217).

Naknadna sahrana Išijevih telesnih ostataka, mozga i pepela iz crne Pueblo urne sa groblja Olivet u San Francisku, obavljena je u avgustu 2000. na tajnoj lokaciji u Išijevom zavičaju, negde u Dir Krik kanjonu. Bio je prisutan samo jedan belac, Tomas Kilion. Velika korpa Pit River Indijanaca sa ostacima položena je u grobnu raku. Arheološka istraživanja su potvrdila da je običaj Jahija bilo sahranjivanje (polaganjem tela u zgrčenom položaju), a ne spaljivanje kako su boasovci mislili.

Na indijanskoj svečanosti komemoracije, koja je održana u septembru 2000, govorili su zvanični predstavnici Reding rančerije, potom starci i omladina, i naposletku naučnici Kilion, Rokafelar i Starn. Mnogi učesnici su izrazili osećanje prisnosti i rodstva s Išijem, a veliki poster sa njegovim portretom i natpisom „Dobro nam došao kući, rođače Iši” signalizirao je da se Išijev egzil završio¹⁵ (Clifford 2013, 128). Svečanost je bila otvorena za sve i finansirana je plemenskim sredstvima od poslovanja kazina.

14 Reding rančerija je mali kompozitni rezervat (osnovan 1985.) potomaka Vintu, Pit River i Jana Indijanaca. Izvestan broj potomaka Jana nalazi se i u rezervatu Pit River plemena.

15 Up. NUNAMINGNUT UTEQIHUT, memorijalni natpis iznad grobnice četvoro repatriiranih Inuita u Kaanaaku, u značenju „Vratili su se kući” (Harper 2017, 231).

Značenja priče o Išiju i njegovom kulturnom nasleđu

Tako su na kraju XX i početku XXI veka Išijev slučaj, biografski narativ i njegovo jahi nasleđe (jezik, folklor, duhovna i materijalna kultura) postali predmet novih naučnih proučavanja, dopunskih heurističkih analiza, etičkih preispitivanja i revidiranih tumačenja u antropologiji, arheologiji, lingvistici i folkloristici¹⁶, istoriografiji, studijama kulture i humanistici. Prikladan povod za to bila je i priprema jubilarnog izdanja knjige Theodore Kreber (2002), koja je izašla sa novim predgovorom njenog sina Karla Krebera, „*Ishi in Two Worlds: Forty Years Later*”. Potom su braća Karl i Klifton Kreber, istoričar, priredili zbirku naučnih radova i dokumenata, *Ishi in Three Centuries* (2003), koju su posvetili Artu Anglu i arheologu Robertu Hajzeru (1915–1979), na čiji podsticaj je Teodora počela da piše knjigu o Išiju. Zbornik sadrži priloge lingvиста, kulturnih antropologa, istoričara, arheologa, književnih kritičara Džeralda Vizenora (Anišinaabe) i Luisa Ovensa (Čokto Čeroki), likovnog umetnika Frenka Tatla (Konkau Majdu) i drugih. Svaki od ovih tekstova osvetljava neki aspekt narativa o Išijevom životu, kulture Jahija i tradicionalnih jahi priča u Išijevom idiosinkratičnom izvođenju.

U toku leta 1915, Iši je diktirao mitove Sapiru sa takvom strašću i posvećenošću kao da vrši misiju – poslednje svedočenje u ime svog istrebljenog naroda ili kulturno zaveštanje (v. Luthin and Hinton 2003b). Bio je bolestan i verovatno svestan da mu se bliži kraj. Kao što primećuje Džejms Kliford, „On je očigledno voleo da pripoveda”, ali njegove reči (kao i pesme i inkantacije) dopiru do nas „izdaleka”, iz jednog iščezlog sveta i dubine prošlosti, i možemo samo da naslutimo „šta je želeo da kaže i kome” (Clifford 2013, 96). Prema lingvistima i folkloristima, njegove opširne, epizodične i digresivne priče su „ekscentrične” i odudaraju od svega što je poznato u kalifornijskoj usmenoj književnosti (Luthin and Hinton 2003a, 294). Išijev način pripovedanja je eliptičan, zbog čega je njegov narativni stil težak za zapadne čitaoce. Njegova mitska „Priča o Gušteru”, kulturnom heroju Jahija, koju je transkribovao i preveo Sapir (1923, 282–285), više je niz epizoda i situacija sa vlastitom internom formom, nego priča sa jednim opštijim zapletom i unutrašnjim jedinstvom. Dok se neke epizode ciklično ponavljaju i to doslovno, npr. *Ya’wi* (Vintu) tri puta, postoje četiri različite epizode „Pravljenja strela”, od kojih su neke veoma opširne i deskriptivne, etnografske; epizoda nazvana „Grizlijeva avantura” je u suštini priča u priči, dok se epizoda „Noćni ples” ne slaže sa drugim segmentima narativa itd.

16 Projekat prevođenja Išijevih folklornih tekstova na jahi jeziku pokrenut je tek 1986. u Berkliju da bi se pripremili za štampu neobjavljeni rukopisi Edvarda Sapira. Rukovodilac projekta je bio lingvista Viktor Gola, a saradnici Lini Hinton, Brus Nejvin, Keri Visler, Herbert Lutin i Džin Peri.

Godine 2004. izašla je Starnova knjiga *Ishi's Brain: In Search of America's Last „Wild” Indian*, koja je mešavina žanrova: etnografije, detektivske priče, hronike lične potrage¹⁷ i istorijske revizije slučaja. Priča o Išiju je utkana u ranu dvadesetovekovnu istoriju antropoloških disciplina, biografije naučnika učesnika i istoriju moderne američke kulture – u tome se slažu svi pomenuti komentatori, kao i kulturni istoričar Daglas Sakman sa Univerziteta Pjūdžit Saund u Takomi (država Vašington), pisac knjige *Wild Men: Ishi and Kroeber in the Wilderness of Modern America* (2010). Istoričar antropologije Džejms Kliford, profesor emeritus na Univerzitetu Kalifornije u Santa Kruz, posvetio je jedno obimno, briljantno napisano u njegovom prepoznatljivom stilu, poglavlje „pričama o priči o Išiju” u knjizi *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century* (Clifford 2013). Klifordova knjiga je treća u seriji njegovih eksperimentalnih etnografsko-istorijskih dela o postkolonijalnoj transformaciji i reprezentaciji kultura u naše doba globalizacije i indigenizacije (v. Clifford 1988, 1997). Ona nije zamišljena kao stvarni završetak ili zaključak trilogije, nego kao nastavak promišljanja o aktuelnim procesima i globalnom fenomenu koji pisac označava izrazom „decentriranje Zapada”, što povlači za sobom i nov istorijski senzibilitet u savremenim tumačenjima kolonijalne prošlosti.

Prema Klifordovom tumačenju, opstanak kalifornijskih Indijanaca čini deo opštijeg preporoda indigenih naroda na lokalnom, regionalnom i internacionalnom nivou. U tom kontekstu, i priča o Išiju dobija nova interpretativna značenja usled zaokreta u politikama indijanskog (ili postindijanskog kao hibridnog) identiteta, kulturnoj kritici i popularnoj kulturi. Danas prevladaju tri diskursa koji se međusobno prepliću i odražavaju odgovore indigenih etničkih grupa: o Išiju kao emisaru, kao preživlom rezilijentnom triksteru i kao iscelitelju (v. Clifford 2013, 126–149).

Tako je Išijeva simbologija prošla dug i složen put od početka XX veka do našeg doba: od predstavnika prvobitnog i plemenitog divljaka, preko uloge žrtve i artefakta, Iši je postao kulturni junak u ulozi glasnika i mirotvorca. Poput Crnog Losa, šamana i svetog čoveka Lakota/Oglala Sijuksa (Neihardt 2007), on prenosi duhovnu poruku, autentičnu mudrost svojih predaka, što inspiriše nove generacije Indijanaca i neindijanaca.

17 Starn je „dete” kontrakture i protesta protiv rata u Vijetnamu; proveo je detinjstvo u kampusu Univerziteta u San Francisku, gde je njegov otac predavao istoriju italijanske renesanse. Romantično je vezan za priču o Išiju još od dečaćkog doba, kada je maštao da obiđe ceo Išijev zavičaj i da otkrije njegovo tajno skrovište *Wowunupo mu tetna*; želja mu se ispunila u zrelo doba. Kod mnogih ljubitelja prirode i dobrih priča, ova fascinacija Išijem motiviše neku vrstu ličnog hodočašća u njegovu plemensku zemlju radi istraživanja i pisanja. Pisac Lorens D. Holcomb, koji je 16 godina radio na svom romanu *The Last Yahi: A Novel About Ishi* (Holcomb 2000), napisao je prvu verziju kada se preselio u divljinu na gornjem Mil Kriku, želeći da doživi prirodno okruženje i iskušenja samoće kako bi mogao da predoči Išijev svet.

Elektronski izvori na internetu

- Burrill, Richard. 2010. „Historical and Archaeological Investigations of the Hi Good Cabin Site CA-TEH 2105H, Tehama County, California”. Susanville: The Anthro Company. (pdf) Dostupno na Richard Burrill M.A., **Adventures in Anthropology** <<http://www.ishifacts.com/books.php>>
- Geertz, Clifford. 2004. Morality Tale (Review). *Ishi's Brain: In Search of America's Last „Wild” Indian* by Orin Starn. *Ishi in Three Centuries* edited by Karl Kroeber and Clifton Kroeber. *The New York Review of Books* 51. 15 (October 7, 2004). Dostupno na **HyperGeertz–Text: Morality Tale** <http://hypergeertz.jku.at/GeertzTexts/Morality_Tale.htm>
- National Museum of the American Indian/Frank Day/Ishi <https://americanindian.si.edu/exhibitions/memory_and_imagination/3.htm>

Literatura

- Abot, Porter H. 2009. *Uvod u teoriju proze*. Beograd: Službeni glasnik.
- Anderson, Robert A. 1909. *Fighting the Mill Creeks: Being a Personal Account of Campaigns Against Indians of the Northern Sierras*. Chico: The Chico Record Press.
- „Appendix: ‘The Condition of California Indians, 1906’„. In *Ishi in Three Centuries*, eds. Karl Kroeber and Clifton Kroeber, 397–399. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Brandis, Stanley H. 2003. „Assuming Responsibility for Ishi”. In *Ishi in Three Centuries*, eds. K. Kroeber and C. Kroeber, 87–88.
- Braun, D. 2010. *Sahranite mi srce kraj Ranjenog kolena*. Beograd: Otvorena knjiga.
- Callahan, James J., Jr. 2016. *The Killing of Ishi: The Death of the Last American Stone-Age Warrior and the Accidental Discovery of his Family Members Still in Hiding*. Kindle edition.
- Campbell, Bradley. 2015. *The Geometry of Genocide: A Study in Pure Sociology*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Clifford, James. 2002. [1988]. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Clifford, J. 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Harvard University Press.
- Clifford, J. 2013. „Ishi’s Story”. In *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*, 91–192. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. Kindle edition.
- Curtin, Jeremiah. 1898. *Creation Myths of Primitive America in Relation to the Religious History and Mental Development of Mankind*. Boston: Little Brown and Comp.
- Dajmond, Džared. 2004. *Mikrobi, puške i čelik: sudbine ljudskih društava*. Beograd: Dosije.
- Dippie, Brian W. 1996. *The Vanishing American: White Attitudes and U.S. Indian Policy*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Dobkins, Rebecca J. 2003. „The Healer: Maidu Artist Frank Day’s Vision of Ishi”. In *Ishi in Three Centuries*, eds. K. Kroeber and C. Kroeber, 388–393.
- Džozefi, Elvin M., Jr. 2008. *Poglavice patrioti: hronika otpora američkih Indijanaca*. Beograd: Metaphysica.

- Foster, George M. 2003. „Assuming Responsibility for Ishi: An Alternative Interpretation”. In *Ishi in Three Centuries*, eds. K. Kroeber and C. Kroeber, 89–98.
- Geronimo. 1996. *His Own Story: The Autobiography of a Great Patriot Warrior*. As Told to S. M. Barrett. Newly Revised and Edited with an Introduction and Notes by Frederick Turner. New York: Penguin.
- Golla, Victor. 2003. „Ishi’s Language”. In *Ishi in Three Centuries*, eds. K. Kroeber and C. Kroeber, 208–225.
- Heizer, Robert F. and Theodora Kroeber. (Eds.) 1981. *Ishi the Last Yahi: A Documentary History*. Berkeley: University of California Press.
- Hansford, Jay C. Vest. 2013. „I heard Your Singing”: Ishi and Anthropological Indifference in The Last of His Tribe. *International Journal of Humanities and Social Science* 3. 11 (June, 2013): 95–109.
- Harper, Kenn. 2017. *Minik, The New York Eskimo: An Arctic Explorer, a Museum, and the Betrayal of the Inuit People*. Hanover: Steerforth Press. Foreword by Kevin Spacey. Kindle edition.
- Holcomb, Lawrence Donray. 2000. *The Last Yahi: A Novel About Ishi*. Lincoln: Writers Club Press.
- Johnson, Swartzow, Ruby. 1939. Peter Lassen Northern California’s Trail-Blazer. *California Historical Society Quarterly* 18. 4 (Dec., 1939): 291–314.
- Kroeber, Alfred L. 1899. The Eskimo of Smith Sound. *Bulletin American Museum of Natural History* XII, 265–327.
- Kroeber, Karl. 2002. „Foreword to the 2002 Edition: *Ishi in Two Worlds: Forty Years Later*”. In T. Kroeber, *Ishi in Two Worlds: A Biography of the Last Wild Indian in North America*, ix–xxiii. 50th Anniversary Edition. Berkeley: University of California Press.
- Kroeber, Karl and Clifton Kroeber. (Eds.) 2003. *Ishi in Three Centuries*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Kroeber, Theodora. 1967. *Ishi in Two Worlds: A Biography of the Last Wild Indian in North America*. Berkeley: University of California Press. With the foreword by Louis Gannett.
- Kroeber, T. 1970. *Alfred Kroeber: A Personal Configuration*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Kroeber, T. 2002. *Ishi in Two Worlds: A Biography of the Last Wild Indian in North America*, ix–xxiii. 50th Anniversary Edition. Berkeley: University of California Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1988. „Djelo Bureaua of American Ethnology i njegove pouke”. U *Strukturalna antropologija* 2, 44–54. Zagreb: Školska knjiga.
- Luthin, Herbert and Leanne Hinton. 2003a. „The Story of Lizard”. In *Ishi in Three Centuries*, eds. K. Kroeber and C. Kroeber, 293–317.
- Luthin, H. and L. Hinton. 2003b. „The Days of a Life: What Ishi’s Stories Can Tell Us About Ishi”. In *Ishi in Three Centuries*, eds. K. Kroeber and C. Kroeber, 318–354.
- Mandelbaum, David G. 1979. Memorial to Theodora Kroeber Quinn (1897–1979). *Journal of California and Great Basin Anthropology* 1 (2): 237–239.
- Neihardt, John G. 2007. *Crni Los govori*. Zagreb: Nova Akropola.
- Newkirk, Pamela. 2015. *Spectacle: The Astonishing Life of Ota Benga*. New York: Amistad, Harper Collins Publishers.

- Owsley, Douglas W. and Richard L. Jantz. (Eds.) 2014. *Kennewick Man: The Scientific Investigation of an Ancient American Skeleton*. Texas A & M University Press. Kindle edition.
- Pope, Saxton. T. 1920. The Medical History of Ishi. *University of California Publications in Archaeology and Ethnology* 13.5 (May 15, 1920): 175–213.
- Powers, Stephen. 1877. Tribes of California. *Contributions to North American Ethnology*. Vol. III. Washington DC.: Government Printing Office.
- Sackman Casaux, Douglas. 2010. *Wild Men: Ishi and Kroeber in the Wilderness of Modern America*. Oxford University Press. Kindle edition.
- Sapir, Edward. 1923. Text Analyses of Three Yana Texts. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 20: 263–294.
- Scheper-Hughes, Nancy. 2003. „Ishi’s Brain, Ishi’s Ashes: Reflections on Anthropology and Genocide”. In *Ishi in Three Centuries*, eds. K. Kroeber and C. Kroeber, 99–131.
- Shackley, Steven M. 2003. „The Stone Tool Technology of Ishi and the Yana”. In *Ishi in Three Centuries*, eds. K. Kroeber and C. Kroeber, 159–200.
- Starn, Orin. 2004. *Ishi’s Brain: In Search of America’s Last „Wild” Indian*. New York and London: W. W. Norton & Co. Kindle Edition.
- Stephanson, Anders. 1996. *Manifest Destiny: American Expansionism and the Empire of Right*. New York: Hill and Wang.
- Stewart, Omer C. 1961. Kroeber and the Indian Claims Commission Cases. *Kroeber Anthropological Society Papers* 25, 181–190.
- Strive, Lisjen. 2012. *Divlja deca: antropološki pristupi*. Novi Sad: Kiša – Petrovaradin: Simbol.
- Thomas, David Hurst. 2000. *Scull Wars: Kennewick Man, Archaeology, and the Battle for Native American Identity*. Basic Books. Kindle edition.
- Vizenor, Gerald. 1994. „Ishi Obscura”. In *Shadow Distance: A Gerald Vizenor Reader*, 164–193. Hanover: Wesleyan University Press.
- Vizenor, G. 2008. „Aesthetics of Survivance: Literary Theory and Practice”. In *Survivance: Narratives of Natives Presence*, ed. G. Vizenor, 1–24. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Waterman, Thomas Talbot. 1918. The Yana Indians. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 13. 2 (February 27, 1918): 35–102.

Primljeno: 03.09.2019.

Odobreno: 17.09.2019.

Gordana Gorunović

Sequel to The story of Ishi

Abstract: The story of Ishi and his exterminated people was woven into the early twentieth-century history of anthropological disciplines, biographies of the scientists-participants and the history of modern American culture. As time went by, it has grown into an exemplary popular story of the suffering and resistance of the First Nations, the responsibility and suppressed guilt of white colonists and colonizers, as well as of the attempt to heal the trauma in the encounter with anthropologists before the First World War even before the descendants of indigenous people in the United States acquired civil rights. This article deals with the golden fever and colonization that led to ethnic cleansing and genocide in California during the 19th century; the manner in which the writing of Theodora Kroeber about the forgotten man Ishi and Yana nation had created a „great American story”; and how the narrative of Ishi was given a continuation, with a new entanglement and meaning, at the end of the 20th and the beginning of the 21st century.

Key words: Yahi and Yana Indians, California in the 19th century, Euro-American colonization and genocide, Theodora Kroeber, Boasian anthropology, narrative of Ishi and its meanings

AMERIČKA JEREMIJADA FILMA MREŽA (1976)

Apstrakt: Esej analizira narativ američkog filma *Mreža* – „skandalozne” društvene satire iz 1976. godine u cilju bližeg ispitivanja njegovih kritičkih dometa i prirode njegovih kulturno-političkih poruka. Film je interpretiran kao svojevrsna dramatisovana američka jeremijada, tj. „politička propoved u dramskoj formi”, a analiza narativa izvedena je prema tročlanoj strukturi američke jeremijade: evociranje idealnog stanja iz prošlosti, osuda i lamentacija trenutne degradacije, i poziv na pokajanje, obnovu i progres. Iako *Mreža* otvoreno i oštro kritikuje određene kulturno-političke aspekte američkog društva prve polovine ‘70-ih godina dvadesetog veka, ovaj rad nastoji da pokaže da film ne uspeva da iskoči iz svog kulturno-političkog ideološkog okvira, te da svojom dramskom strukturom i raspletom reafirmiše postojeći, prateći tehniku američke jeremijade koja to uvek čini podsećanjem i pozivom na idealne drevne američke vrednosti. U slučaju *Mreže*, ta vrednost je koncept moralno odlične *individue*. Poslednje razmatranje eseja posvećuje ulozi humora u filmu u svetlu sveukupne interpretacije njegovog narativa.

Ključne reči: američka jeremijada, individualizam, proseravanje, satira, melodrama, humor

Film *Mreža* (*Network*) je kulturni kontroverzni američki film iz 1970-ih, kome je novinar *Njujork Tajmsa* Dejvid Ickof posvetio jednu celu knjigu, naslovivši je po strasnom i gnevnom monologu iz filma – „ljut ko ris” (engl. *mad as hell*). Ovaj monolog, verovatno jedan od najpoznatijih u američkom filmu, predstavlja emotivni vrhunac temelja i teme *Mreže* – gnevno komične satire američkog društva prve polovine ‘70-ih godina dvadesetog veka. Ovaj esej ima za cilj da ispita kritičke domete filma *Mreža*, kulturne i kontroverzne satire iz

* ilicvladana@gmail.com

1976. godine, primenjujući na njegov narativ strukturu i retoričke odlike američke jeremijade. Rad na početku pruža sažet kulturno-istorijski kontekst u kome *Mreža* nastaje, za čim sledi teorijsko-metodološki okvir analize i izabrani detalji etnografije filma (Kovačević 2015, 744) koji se smatraju relevantnim za njegovu analizu. Analiza filma je strukturirana prema tročlanoj strukturi američke jeremijade u odnosu na koju se narativ filma ispituje i interpretira, sa završnim razmatranjima koja se takođe dotiču uloge humora u *Mreži*.

Kratki kulturno-istorijski kontekst

U godini 1976., kada *Mreža* započinje svoj bioskopski život, „Great Society” Lindona Džonsona vida svoje vijetnamske rane, pati od visoke stope nezaposlenosti, inflacije i posledica OPEK krize, Milton Fridman dobija Nobelovu nagradu za ekonomiju, a grad Njujork – u kome film nastaje i u kome se njegova radnja odigrava – bori se s bankrotom dok preživljava na federalnom kreditu. Republikanac Džerald Ford služi svoje poslednje predsedničke dane tokom kojih je, između ostalog, postao poznat po izuzeću Niksona od kriminalne odgovornosti u vezi sa *Votergejt* skandalom, imenovanju Nelsona Rokfelera za svog potpredsednika, i po već dva preživljena atentata iza sebe. Novoizabrani demokrata Džimi Karter se priprema da preuzme predsedničku titulu od nove godine. *Hrišćanska desnica* se već od ranih 1970-ih revitalizuje kao reakcija na liberalizam ‘60-ih (Murphy 2009, 120) dok levo orijentisane organizacije i partije rastu brže nego ikada od vremena posle Drugog svetskog rata (Hunt 2016, 260); feministički i ekološki pokreti izvojevaju po koju zakonodavnu bitku,¹ dok se javni protesti militantno guše,² a radikalne političke grupe i njihovi bombaški napadi množe.³ Amerikanci slušaju Džeksona Brauna, Oliviju Njuton-Džon, Donu Samer i Marvina Greja, pletu makrame i tepihe, rekreiraju se kroz skvoš i jogu, čitaju *Ja sam OK, ti si OK* i *Radosti seksa*, idu na svingerske žurke i puše travu čak više nego u ‘60-im.⁴ Takođe gledaju holivudske „mitove i svete narative” (Sutton & Wogan 2009, 1) o politici, kriminalu i društvenim problemima: *Svi predsednikovi ljudi* (*All the President’s Men*, 1976), *Taksista* (*Taxi Driver*, 1976), *Let iznad kukavičijeg gnezda* (*One Flew Over the*

1 Primer je amandman o jednakim pravima (The Equal Rights Amendment) kome je cilj legalna jednakost svih građana Amerike bez obzira na pol, a koji je Kongres usvojio 1972., ali do današnjeg dana zakon nije ratifikovan da bi bio dodat Ustavu (za detalje videti npr. <https://www.equalrightsamendment.org/era-ratification-map>). Za bliže informacije o zakonima o životnoj sredini, videti npr.: https://cfpub.epa.gov/si/si_public_record_report.cfm?Lab=NERL&dirEntryId=319430.

2 Dva poznata primera su studentski protest na kampusu Kent Državnog Univerziteta (v. http://www.ohiohistorycentral.org/w/Kent_State_Shootings) i pobuna zatvorenika u zatvoru Atika u državi Njujork (v. <https://www.britannica.com/topic/Attica-prison-revolt>).

3 V. <http://time.com/4501670/bombings-of-america-burroughs>.

4 V. <https://www.history.com/topics/1970s/1970s-1>.

Cuckoo's Nest, 1975), *Pasje popodne* (*Dog Day Afternoon*, 1975); o strahu i anksioznosti: *Clockwork Orange* (1971)⁵, *West World* (1973)⁶, *Keri* (*Carrie*, 1976), *Predskazanje* (*The Omen*, 1976), *Ajkula* (*Jaws*, 1975), rimejk *King Konga* (1976); o američkom snu o uspehu: *Roki* (*Rocky*, 1976) i novi (čak treći) rimejk filma *Zvezda je rođena* (*A Star Is Born*, 1976).

U kasnim 1960-im i 1970-im, Holivud prolazi kroz svoju transformaciju, koja se u filmskoj istoriji obeležava kao *Novi Holivud* (još i kao *Američki novi talas* ili *Holivudska renesansa*), i po mnogima, kao njegovo poslednje zlatno doba. Sa razvojem i sve intenzivnijom medijskom dominacijom televizije tokom 1950-ih, koja samo ojačava uvođenjem boje i padom cena televizora u boji tokom 1960-ih,⁷ bioskopi postaju daleko manje posećeni,⁸ predratna generacija holivudskih mogula stari, a sami studiji prolaze kroz strukturnu i finansijsku krizu. S druge strane, prve filmske škole niču i filmski studenti gledaju i oduševljavaju se evropskim filmom, posebno francuskim *Novim talasom* kroz koji upoznaju i koncept „autora”. Po uzoru na svoje starije evropske kolege, novi reditelji poput Vorena Bitija, Skorsezea i Hopera, prave filmove o antiherojima, probijaju holivudske konvencije narativa i dijaloga, i usuđuju se da svoje filmove ne završe srećnim krajem (Biskind 1998). Ova promena u stilu i društveno-kulturnim vrednostima filmova *Novog Holivuda* svakako nije izopštila holivudske epske spektakle, ali je komercijalni uspeh ovih novih, kul filmova, kao što je na primer, bio *Goli u sedlu* (*Easy Rider*, 1969) koji je zaradio preko 40 miliona dolara na budžetu od 360.000, pokazao da oni mogu biti i antiestablišment i „pro-blagajna” (Itzkoff 2014). *Mreža*, tj. njena oštra satira televizije i njene korporativne kulture je tako relativno lako našla moćne produkcijske kuće voljne da scenario pretvore u film – bila je to koprodukcija kuća *Metro-Godlwyn-Mayer* (MGM) i *United Artists*.

Teorijsko-metodološki okvir istraživanja

U ovakvom i iz ovakvog društveno-kulturnog i filmsko-industrijskog konteksta nastaje *Mreža*, a ovaj esej će prevashodno kroz tekstualnu analizu (Sutton & Wogan 2009) pokušati da ispita „ključne kulturne kontradikcije” njegovog narativa i moguća „imaginarna rešenja socio-kulturnih tenzija” (Banić Grubišić 2013, 150) koje taj narativ nudi. Retorička forma američke jeremijade,

5 V. Purić (2017)

6 V. Žikić (2017)

7 „Do 1961. godine, 89% američkih porodica imalo je televizore” a do 1976. broj se popeo na tri četvrtine Amerikanaca (Sterling & Kittross 2002, 455, 454). Takođe, do 1972. godine, malo iznad polovine domova u SAD-u je posedovalo televizor u boji (Slotten 2014).

8 „Posećenost, koja je 1946. dostigla svoj vrhunac od 78.2 miliona posetilaca nedeljno, pala je 1971. na 15.8 miliona nedeljno” (Biskind 1998).

njena struktura i komunikacijska (socio-politička i kulturna) funkcija, poslužiće kao potka i polazna premisa ispitivanja. Primeniti jednu retoričku formu na ispitivanje filma u ovom slučaju deluje posebno podesno s obzirom na izrazitu verbalnu zasićenost filma, kao i sadržajnu gustinu dijaloga. Takođe, scenarista *Mreže*, Pedy Čajevski (Paddy Chayefsky), bio je poznat po svojoj autorskoj posesivnosti – voleo je da ima punu kontrolu nad realizacijom svojih scenarija, od izbora reditelja i glumaca, preko rada na filmskom setu (na kome je uvek bio prisutan i aktivan), do montaže i post-produkcijskih detalja (Itzkoff 2014), što je i sa *Mrežom* bio slučaj, te je Čajevskog, tj. *pisca* filma, moguće tretirati kao „autora” filma u onom smislu u kome se ta titula tradicionalno pripisuje reditelju. Dodatno, rediteljski postupak bi se mogao okarakterisati kao klasičan holivudski, u smislu da je vizuelni jezik – sistem kadriranja, pozicije kamere i osvetljenje – prevashodno tipičan i „normalan”, tj. vizuelna rešenja suštinski ne odstupaju od normi komercijalnog holivudskog filma kome je pre svega cilj da što jasnije i uverljivije *ispriča* priču, vizualizuje scenario, te da se scenariju vizuelno „ne suprotstavlja” tako potencijalno unoseći semantičke nedoumice i višeznačnosti. Stil montaže je takođe zaštitni znak Holivuda – tzv. neprimetna montaža, koja se ovako i zove baš zbog svoje osnovne funkcije da ređa kadrove s neprimetnim rezovima, tako ne remeteći narativnu nit u gledaočevoj percepciji. Ovo, naravno, ne znači da je u ovom filmu (kao i u bilo kojem drugom stilski sličnom filmu) rediteljski postupak nebitan,⁹ već samo da je on podređen narativu teksta.

Jeremijada svoje ime nosi po proroku Jeremiji koji u starozavetnim poglavljima *Knjiga proroka Jeremije* i *Plač Jeremijin* upozorava i potom oplakuje izraelski narod pred vavilonsko ropstvo i posle njega. Otuda je ova retorička forma „ili produžena lamentacija ili profetsko upozorenje o predstojećoj katastrofi usled naopakog života naroda”.¹⁰ Za razliku od evropske jeremijade koja je prevashodno fokusirana na pokudu i oplakivanje ovozemaljskih društvenih problema i ponašanja – na dela i poslove „čovečijeg grada” koji je po pravilu u konstantnoj moralnoj zabludi te prožet anksioznošću pod stalnom pretnjom božjeg gneva, američka jeremijada, u svojim puritanskim korenima, stapa sekularnu i svetu istoriju u zadatak, misiju izgradnje „američkog božjeg grada”¹¹

9 Štaviše, vizuelni jezik jednog filma je uvek gradivni deo njegovog narativa, bez obzira na njegovu estetsku vrednost ili na gledaočevu sposobnost da identifikuje čisto vizuelne gradivne jedinice sveukupnog filmskog narativa.

10 Baldick, C., ed. 2015. *The Oxford Dictionary of Literary Terms*. 4th ed. Oxford: Oxford University Press, s.v. „jeremiad” <http://www.oxfordreference.com.i.ezproxy.nypl.org/view/10.1093/acref/9780198715443.001.0001/acref-9780198715443-e-620>.

11 „Grad” ovde upućuje na frazu „a city upon a hill” („grad na gori”) upotrebljenu prvi put u propovedi *A Modell of Christian Charity* puritanca Džona Vintropa koju je 1630. godine održao prvim kolonistima pred ukrcavanje na brod *Arbelu*, na putu ka masačusetskom zalivu, ka Novom svetu. Fraza je uzeta iz Isusove *Besede na gori* u kojoj on poredi svoje sledbenike sa gradom na gori koji je „vidjelo svijetu” (Matej 5:14, prevod Đ. Daničića), a koju ovde Vintrop upotrebljava kao metaforu za predstojeći zadatak puritanskih kolonista u izgradnji novog grada u novom svetu (budućeg Bostona) i kao retoričku strategiju oveko-

(Bercovitch 2012, 9). U tom smislu, njena definicija kao političke propovedi istovremeno upućuje na njenu retoričku funkciju u regulisanju, tumačenju i sprovođenju i ljudskih i božijih zakona, tj. američke svete istorijske misije, te tako „američka jeremijada nije samo istorijski ili politički argument, nego i teološki, čak kosmološki” (Murphy 2009, 10). Ovo ne znači da je anksioznost usled božjeg gneva bila odsutna u američkoj jeremijadi – nasuprot, puritanci Nove Engleske „afirmisali su je silinom nesamerljivom ni sa jednom evropskom propovedaonicom. Ali su (...) pretnju preokrenuli u slavljenje. U njihovom slučaju, kako su verovali, Božje kazne su bile korektivne, ne destruktivne. (...) Njegova osveta je bila znak ljubavi” (Bercovitch 2012, 8), a svrha ovih jeremijada bila je da narod povede i usmeri „individualno ka spasenju, a kolektivno ka američkom božjem gradu” (Ibid., 9).

Ovakvo tumačenje odrazilo se i na strukturu američke jeremijade koju Peri Miller (Perry Miller) naziva prvim svojstveno američkim žanrom (Bercovitch 2012, 6), a koji, odlikujući se impozantnom kulturno-istorijskom elastičnošću i prilagodljivošću svoje retorike, istrajava kroz čitavu američku istoriju do današnjih dana. Autori koji su je detaljno proučavali slažu se oko njene „tročinske” strukture (Bercovitch 2012, Murphy 2009). Prva dva dela prate tradicionalnu strukturu – evocira se idealno stanje,¹² a zatim se ređa niz osuda o trenutnoj degradaciji zajednice, tj. nacije (viđene bilo kao kolektivne (ugl. socio-političke) zabludlosti, kao što je na primer viđeno ropstvo u doba abolicionističke kampanje pred i za vreme američkog građanskog rata; bilo kao individualne grešnosti, kao na primer povišene odanosti građana ovozemaljskim brigama, piću i razvratu). Treći deo, u kome se, posebno po Berkoviču, američka jeremijada razlikuje od svojih evropskih korena, nije u njegovom pozivu na pokajanje i obnavljanje – to je ne bi zaista odvojilo od evropskih „statičnih triptiha” koji

većanja svetog zaveta u koji ovi prvi puritanski namernici ulaze s Bogom. Od tada ova fraza istrajava kao jedan od najjačih američkih nacionalnih simbola – njegovog jedinstva, nacionalnog zadatka i njegove izuzetnosti, pa je tako često inkorporirana u politička obraćanja koja iz ovog ili onog razloga treba da mobilišu kolektivni nacionalni duh, i shodno česta u govorima američkih predsednika, poput Kenedija, Regana i Obame. Vintropova propoved u celosti dostupna na: <https://history.hanover.edu/texts/winthmod.html>.

- 12 Prva generacija puritanaca ovo idealno stanje je evocirala u biblijskom kontekstu, definišući sebe kao Novi Izrael – izabrani narod, koji stiže u Novi Hanan – obećanu zemlju s misijom da u „novom” zavetu s Bogom gradi zemlju koja će postati „vidjelo svijetu”. Od druge generacije (pored, naravno, paralelnog održavanja ideje protestantskih doseljenika kao božjeg izabranog naroda na specijalnom zadatku), idealno stanje se identifikuje s dobom prvih, sad već osveštanih očeva, da bi svoje apsolutno utemeljenje dobilo u dobu stvaranja nezavisnosti, tj. u nacionalnoj opsesivnoj odanosti „očevima osnivačima” (Vašingtonu, Džefersonu i ostalima) (Bercovitch 2012, Murphy 2009). Po Berkoviču, dok je puritanska sedamnaestovekovna jeremijada postavila sakralnu istoriju Novog sveta, osamnaestovekovna američka jeremijada posvećena je osveštavanju sekularne istorije i formulisanju američke misije, što je dalje utemeljeno u njenoj devetnaestovekovnoj formi kojoj je glavni cilj bio da stvori nacionalni konsenzus „trajuće” Revolucije i njene „*self-made* individue” – *Amerikanca*. Najzad, „Amerika” postaje najmanje teritorijalna definicija, već prevashodno simbol jednog ideološkog konsenzusa.

otelovljuju cikličnu viziju sveta periodičnog pada i obnavljanja nacija (Bercovitch 2012, 16). Pored poziva na reformaciju, američka jeremijada onako kako je konstituisana u XVII veku, u ovom delu nudi proročansku viziju koja obelodanjuje i najavljuje progres – „obećanje”, i svojevrsnom racionalizacijom¹³ raskola između činjeničnog i idealnog stanja stvari, efektivno ukida takvu pukotinu (Ibid.). Održivost ovakvog „progresivnog” karaktera američke jeremijade, kao i neumoljiva pozitivnost koja joj je temelj (Bercovitch 2012, 7; Murphy 2009, 13), svakako je zasnovana na „građanskoj religiji” (Murphy 2009, 10) o sakralnoj istoriji i razvoju nacije, u kome jeremijada igra ritualnu ulogu podsećanja, obnavljanja i ojačavanja vere u *proces* (Bercovitch 2012, 23). U takvom kontekstu, anksioznost, nije samo strah i drhtanje (koje svakako ne izostaje) po pitanju božje milosti i/ili političkog procesa, već i konstantno stanje agitacije u procesu koji *traje*, čiji cilj je *još-nedosegnuto* ispunjenje, unutar koga anksioznost zadobija teleološku funkciju mobilisanja zajednice, usmeravanja i osmišljavanja procesa ka zacrtanom cilju. Taj cilj, međutim, uvek je varijacija na temu *idealne* prošlosti koja je takođe bila *stvarna*, te sadašnjost postaje nekakva devijantna stvarnost koju je nacija anksiozna da ponovo učini idealnom. Drugim rečima, ova cikličnost američke jeremijade, koja istovremeno svim svojim odlikama odaje utisak epske strukture,¹⁴ nosi i održava jednu „vanrednu kulturnu hegemoniju” (Ibid., 155) unutar koje izvorni sistem vrednosti i uređenja nije nikada sâm stavljen pod temeljnu sumnju, već se on uvek iznova afirmiše kao idealan, dok sam progres postaje svojevrsan „kontinuitet kroz promenu” (Bercovitch 2011, xxiv) – njegovo neophodno redefinisavanje pod pritiskom kulturno-istorijskih i ekonomskih promena – no uvek unutar ideološkog okvira, uvek u odnosu na jednu te istu ideološku referentnu tačku, i onda ostaje samo problem naći konkretna tehnička rešenja da se taj ideal materijalizuje.

Ovako shvaćena narativna struktura američke jeremijade biće primenjena na film *Mreža* u cilju ispitivanja njegovih kritičkih dosega, tj. proveravanja do koje mere je ovaj film u posedu kulturne hegemonije razvijene i održavane kroz retoričku formu američke jeremijade. Njena tri strukturalna dela biće primenjena ne samo na narativnu strukturu filma, tj. njegovu nit, već će njegovi likovi i njihov dramski razvoj biti praćeni kao svojevrsna dramatisacija pojedinačnih strukturalnih delova jeremijade i njihovih funkcija.¹⁵

13 U originalu je upotrebljen glagol *explain away*, za koju mi se čini da konotativno značenje reči *racionalizacija* dočarava nameru originala da označi retoričku strategiju koja nalikuje razložnom objašnjenju ali joj je cilj prevashodno opravdavanje i tako efektivno ublažavanje ili uklanjanje konflikta koji objašnjenje i iziskuje.

14 Sledeći Jurija Lotmana, Darko Suvin u svojoj analizi naučno-fantastičnih narativa razlikuje mitološke strukture cikličnog vremena i sveta koje uvek svojim krajem potvrđuju već postojeće i utvrđene vrednosti, i epske strukture progresivnog vremena i sveta čiji je kraj/rasplet nepredvidljiv s obzirom na to da li će ove vrednosti opstati (vidi Suvin 1988).

15 Ja sam do sad našla dva autora koja tumače filmski narativ u svetlu američke jeremijade. Suzan Owen (Owen 2002) interpretira Spielbergov film *Spasavanje redova Rajana* (*Saving Private Ryan*, 1998) kao jeremijadu „povratka kući” koja rehabilituje američki mit i identitet u kontekstu dotadašnjih postvjetnamskih filmskih lamentacija i krize nacionalnog

Produksijski i narativni detalji

Pedi Čajevski je bio poznati američki televizijski i filmski scenarista, u to doba već dvaput priznat Oskarom za najbolji scenario za filmove *Marti* (*Marty*, 1955) i *Bolnica* (*The Hospital*, 1971). Za producenta *Mreže* izabrao je svog bliskog saradnika koji je producirao i *Bolnicu*, Hauarda Gotfrida (Howard Gottfried), a za reditelja svog „visoko stilizovanog filma, ispunjenog dugim dramskim monolozima, filma koji je satiričan, posebno politički satiričan” (Čajevski prema Itzkoff 2014) – Sidnija Lumeta (Sidney Lumet), uveliko etablirano ime u američkom filmu sa ostvarenjima poput *12 gnevnih ljudi* (*12 Angry Men*, 1957), *Serpiko* (*Serpico*, 1973) i *Pasje popodne*. Lumet je u to vreme već bio ustaljeni Njujorčanin, dobro je poznao grad i njegovu kulturu, i u svojim filmovima obrađivao njegove turobne aspekte. Takođe je odlično poznao televizijski rad i produkciju pošto je svoju karijeru otpočeo na istoj. Izbor reditelja iznenadio je producente MGM-a jer je scenario bio viđen kao komedija (koliko god satirična ili „crna”) a Sidni Lumet u svom dotadašnjem filmskom opusu nije imao ništa blizu žanru komedije (Itzkoff 2014). Čajevski je bio neumoljiv u svom odabiru i Lumet je postavljen za reditelja.

Film je počeo s distribucijom u zimu 1976. godine „u težnji da iskoristi preostali entuzijazam odmah posle predsedničkih izbora” (Ibid.). Za promociju filma studiji su uložili gotovo koliko i za samu produkciju (skoro 3 miliona dolara, dok je budžet za film iznosio blizu 4 miliona) i angažovali su njujorškog publicistu Hauarda Njumana (Howard Newman) koji je radio na hitovima poput *Priče sa zapadne strane* (*West Side Story*, 1961), *Kuma* (*The Godfather*, 1972) i *Istrebljivača* (*The Exorcist*, 1973), a koji je *Mrežu* reklamirao pre svega kao jedan „skandalozan” (engl. *outrageous*) film (Itzkoff 2014). Prijem filma je, shodno kampanji, bio bučan i neujednačen ali se čini da su se svi slagali da je to bio „najoštrij napad na televiziju ikada”. Hvaljen je kao „vrhunski odglumljen, inteligentan film, prevelikog cilja, koji napada ne samo televiziju već i skoro sva ostala zla 1970-ih” pa iako je scenario malo preambiciozan i dalje je odličan, bistar i nemilosrdan (Ebert 1976); „briljantan, surovo zabavan, relevantna američka komedija koja potvrđuje Pedija Čajevskog kao glavnog novog američkog satiristu” (Canby 1976). Kuđen je kao razularena mesijanska dreka, razvodnjenog frojdizma i mizoginij tendencija (Kael 1976), a svakako je razljutio neke od tadašnjih TV glavešina. Naredne godine, *Mreža* je bila nominovana za gotovo sve moguće glavne kategorije Oscara, a među osvojenih četiri, jedan je pripao Čajevskom za najbolji scenario.¹⁶ Film je još uvek vrlo visoko kotiran

identiteta. Drugi autor pak, Linkoln Džerati (Geraghty 2003), tumači tri filma iz *Star Trek* serijala (*Star Trek IV: The Voyage Home* [1986], *Star Trek V: The Final Frontier* [1989], *Star Trek VI: The Undiscovered Country* [1991],) u kontekstu Reganove ere i poslednjih godina Hladnog rata, te vidi narative ovih filmova umnogome nalik Reganovim jeremijadskim govorima ali za razliku od Regana koji propoveda konkluzivnu istoriju američke izuzetnosti, *Star Trek* nudi „inkluzivnu utopijsku budućnost”, dok sama Džeratijska interpretacija nalikuje svojevrsnoj „akademske” verziji američke jeremijade.

16 Za kompletnu listu nagrada videti: https://www.imdb.com/title/tt0074958/awards?ref_=tt_awd.

na svim popularnim Veb agregatima,¹⁷ na listi najboljih scenarija *Američkog udruženja scenarista* je čak osmi,¹⁸ a *Američki filmski institut* ga svrstava među sto najboljih američkih filmova.¹⁹

Drama *Mreže* se odigrava 1975. godine u Njujorku i prati dva doajena televizijskog posla u doba smene generacija i praksi poslovanja. Huard Bil (Peter Finch), obudoveli i istrošeni TV spiker večernjih vesti na jednoj od velikih (imaginarnih) TV mreža – UBS-u, doznaje od svog šefa (urednika informativnog programa) i dugogodišnjeg prijatelja Maksa Šumahera (William Holden) da je otpušten zbog loše gledanosti, s otkaznim rokom od dve nedelje. Kako dolikuje, prijatelji provode veče pijući, sentimentalno se prisećajući starih dobrih vremena i cinično komentarišući nove senzacionalističke trendove na televiziji. Sutradan, tokom svog standardnog nastupa koji se emituje uživo, Bil obaveštava publiku da je dobio otkaz i da će sledeće nedelje u programu sebi da raznese mozak. Ubrzo potom, na korporativnom sastanku Maks dobija svoju „kofu hladne vode” saznajući da se pravila poslovanja menjaju i da će informativni program postati „korporativno odgovoran”.²⁰ Besan se vraća u studio u kome Huard ide uživo i umesto prethodno dogovorenog nastupa koji bi imao za funkciju da izglati pređašnji incident, Huard publici propoveda o proseravanju i besmislu života. Uprkos svojim šefovima, razljućeni Maks ne prekida Huardovo emitovanje, a njegova gledanost astronomski skače. Ubrzo i Maks biva otpušten. Paralelno s ovim događajima upoznajemo korporativni menadžment opsednut nivoom gledanosti i profitabilnošću mreže. Na njegovom čelu je Frenk Heket (Robert Duvall), glavni i odgovorni izvršitelj CCA-a – korporacije koja je nedavno kupila USB mrežu. Među njima je i mlada Dajana Kristensen (Faye Dunaway), ambiciozna novopostavljena urednica dramskog programa²¹ koja je u potrazi za senzacionalnim sadržajima. Stoga ona preuzima

17 V. https://www.imdb.com/title/tt0074958/?ref_=ttawd_awd_tt; <https://www.rottentomatoes.com/m/network/>; <https://www.metacritic.com/movie/network>.

18 V. <https://www.wga.org/writers-room/101-best-lists/101-greatest-screenplays/list>.

19 V. <http://www.afi.com/100Years/movies10.aspx>.

20 Godine 1960-te i 1970-te bile su ispunjene previranjima i težnjama za razne oblike konsolidacije u televizijskoj industriji, kao što su borba za procenat gledalaca i konstantno rastuća kompetativnost usled eksplozije broja TV stanica, monopolska borba među vodećim mrežama i korporacijama zainteresovanim za deo profita, pa zakonski pokušaji antimonopolskih regulacija, kao i politički uticaji u njihovom iniciranju i sprovođenju (Sterling & Kittross 2002, 405–478). Jedna od posledica borbe za gledanost i profitabilnost programa svakako je bila sve veća korumpiranost sadržaja informativnog programa, pa su tako „do 1970-ih, lokalni informativni programi postali toliko profitabilni da su producenti često žrtvovali pokrivanje ozbiljnih vesti, tj. vesti o politici i vladi, kao i internacionalnih vesti, u korist reportaža koje su izglednije privlačile veći broj gledalaca i oglašivača” (<http://www.oxfordreference.com.i.ezproxy.nypl.org/view/10.1093/acref/9780199764358.001.0001/acref-9780199764358-e-687>).

21 U originalu ime redakcije je *Programming* zadužene za pronalaženje, dobavljanje i planiranje praktično celokupnog TV programa osim vesti, kojima se bavi posebna redakcija (*News*). Dramsko-zabavni program bi možda bio najbliži ekvivalent našem strukturnom uređenju televizijskih redakcija. Za detalje vidi: <https://www.encyclopedia.com/media/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/television-broadcasting-station-operations-and>.

Hauarda i pravi spektakularni *Hauard Bil šou*, paralelno sa *Mao Cedung satom* čija su senzacija dokumentarni snimci raznih terorističkih „podviga” radikalnih političkih grupa. Dok Bil iz nedelje u nedelju održava visoku gledanost svojim nastupom razljućenog pomahnitalog proroka, Maks i Dajana razvijaju romantičnu aferu, a korporativni lider Artur Džensen (Ned Beatty) ugovara poslove s Arapima. Bil u jednom od svojih nastupa besni protiv ugovora i korporacija, mobilizuje gledaoce da pošalju protesna pisma u Belu kuću i time ometa zaključivanje posla. Po sastanku s Džensenom u kome ga ovaj reprogramira da propoveda u slavu korporatizma i o kraju individualnosti, Hauardov šou postaje turoban i ubrzano gubi na gledanosti. Maks i Dajana postaju iscrpljeni jedno od drugog; on napušta Dajanu razočaran „bezdušnošću TV generacije” otelovljene u njoj i odlučuje da se vrati svojoj ženi i porodici. Dajana, Heket i ostali menadžeri, kako nemaju Džensenovu dozvolu da „ubiju” Hauardov šou koji im iz dana u dan gubi novac, odlučuju da ubiju Hauarda uz pomoć pripadnika terorističke grupe s kojom Dajana saraduje, i to uživo tokom samog emitovanja. U poslednjoj sceni gledamo dvojicu muškaraca kako ustaju iz publike, pucaju u Hauarda, a kamera zumira na njegovo krvavo mrtvo telo.

Analiza Mreže prema strukturi američke jeremijade

I Evociranje ideala

Mreža počinje kadrom u kome su četiri monitora, na svakom po jedan sredovečni TV spiker. Kamera polako zumira na jednog od njih, dok nas narator filma obaveštava da je pred nama priča o Hauardu Bilu, „televizijskom velikanu, velikom starešini TV vesti”, koji je dosegao turobnu jesen svog i privatnog i profesionalnog života: razvod, problemi s alkoholom, loša narav, i sledstveni otkaz – efektivan za dve nedelje. Rez nas uvodi u sledeću scenu u kojoj Hauard i Maks, već dobro pijani, stoje na sred ulice i prisećaju se svojih entuzijastičnih početaka na CBS-u i NBC-u tokom ranih '50-ih. Scena odaje toplinu nostalgicne sentimentalnosti prema prošlim danima. Maks priča komičnu anegdodu iz tog perioda; prijatelji, dva televizijska velikana, udobno pijani, grle se i smeju. Zvuci bučne živosti njujorške avenije, njeno ulično osvetljenje i pregršt žutih taksista u mekoći neizostrene scenske pozadine čine atmosferu dodatno toplom. Tako, Hauard i Maks postaju likovi s kojima se identifikujemo, kojima verujemo, s kojima saosećamo, a televizijski posao koga su oni bili deo i u čijoj izgradnji su učestvovali – vredan dubokog poštovanja. Vreme prošlo, romantizovano i time idealizovano, evocira se kroz ova dva lika.

Smeh i zagrljaj prijatelja seče, poput nagle promene kanala, scena izrazite tišine – Hauard i Maks sede za barom, u polutama; pijanstvo se već umorilo, a Hauard izjavljuje da će da se ubije – prosuće sebi mozak u sred vesti u 7. Maks reaguje šaljivo i kaže Hauardu da će time svakako astronomski da podigne svo-

ju gledanost, i šalu dalje razvija u crni humor o TV serijalu „*Sat smrti* – nedeljni večernji šou za celu porodicu” u kome zamišlja emitovanje raznih primera nasilne smrti. Ova scena najavljuje satiričnu lamentaciju o novoj televizijskoj generaciji i njenoj pomahnitalosti u borbi za gledanost i profitabilnost, koja će u narednim scenama i prikazima likova biti temeljno razrađena, a za koju je važno da uvode likovi koji su stekli naše poverenje i poštovanje.

Sledeće scene nam bliže otkrivaju Maksovu moralnu poziciju. On brani svog prijatelja pred razlučenim korporativnim izvršiteljem Heketom, kome se takođe suprotstavlja po pitanju održavanja nezavisnosti svoje informativne redakcije od korporativnog uplitanja, a kada to postane nemoguće, on svoju kategoričnost pokazuje otkazivanjem poslušnosti, podržavanjem Hauardovog davanja glasa onome što očigledno obojica osećaju – da je sve postalo „proseravanje”, laž i besmislica pod korporativnim monopolom, što se naposljetku završava Maksovim dobijanjem otkaza i napuštanjem mreže.

Ovde valja obratiti pažnju na još jednu od ranih scena filma, koja kao nekakva suptilna potka individualizovanom (kroz pojedinačne likove Hauarda i Maksa) evociranju ideala, priziva „opšti” nacionalni duh američkih vrednosti. Dok se Hauard i studio pripremaju za vesti uživo (u kojima će se odigrati Hauardov prvi ekscenčni nastup), u kontrolnoj sobi slušamo govor predsednika Forda koji se emituje na televiziji za to vreme, a koji on daje kao odgovor na drugi pokušaj atentata koji je upravo preživeo. „Amerikanci su dobri ljudi: demokrate, nezavisni, republikanci i ostali. Ni pod kojim okolnostima, niti ću ja, niti se nadam da će bilo ko drugi, kapitulirati pred onima koji žele da podriju sve ono što je dobro u Americi.” U tom momentu, studio reže na Hauarda čiji ekscen u ovakvom kontekstu se može protumačiti upravo kao „odbijanje da se preda” i borba za „dobro” u okviru okolnosti koje su mu date – program uživo. Kasnije, Maksova negodovanja i neposlušnost se u direktnoj liniji, koja ga dramski povezuje preko Hauarda sa Fordovim govorom, takođe može tumačiti kao borba za „ono što je dobro u Americi” – i Hauard i Maks odbijaju da se povinuju novonastalim nametnutim okolnostima za koje veruju da su pogrešne i pogubne. Tako ova scena opskrblljuje „poštovane starešine” ne samo simbolikom konkretnog ideala američkih vrednosti koji se kontekstualno mora povezati s kulturom i vrednostima 1950-ih – i u tom smislu podržava jeremijadinu funkciju evociranja idealizovane „stvarne” prošlosti, već i suptilnim simbolom mnogo dubljim i starijim – američkog dobra, ideje američkog progressa i svetog zadatka, pred kojim Hauard i Maks „ne kapituliraju”.

II Lamentacija i pokuda

Kao što je gore pomenuto, prvi vid lamentacije u filmu je Maksova kratka satira dramsko-zabavnog programa, koja deluje kao vrsta mračne uvertire. Odatle se lamentacija i kritika televizije, kao i celokupnog društva, formalno odvijaju dvojako: kroz *čisto retoričku* jeremijadu – u liku Hauarda Bila i njegovih TV propovedi, i kroz *dramatizovanu* jeremijadu – u samoj narativnoj niti

i kroz razvoj i dramski sukob likova, pre svega u liku Maksa s jedne, i Dajane i korporativnih glavešina, s druge strane.

Ovde se još jednom valja vratiti sceni Bilovog prvog ekscenog nastupa, kao delu dramske ekspoziције koja je ekonomičnija što je zanatski bolja, što obično znači da efektno postavlja i uvodi više elemenata i dramskih postulata istovremeno. Kao što je gore opisano, u ovoj sceni prvo slušamo Fordov govor a potom Bilovu ispovest. Obe izjave prevashodno pratimo iz kontrolne sobe studija u kojoj se nalazi nekoliko ljudi iz producentske TV ekipe. Kamera lagano leluja preko prisutnih u studiju, nalik tipičnom pokretu kamere dok snima publiku tokom nekog javnog govora, otkrivajući nam da neki užinaju, neki međusobno ćaskaju o ličnim stvarima. Glasovi Predsednika i Bila neprimetno odlaze u etar, metonimijski ukazujući na stanje gledalaca (tj. nacije) kao nezainteresovanih, odsutnih i duboko utonulih u teme i pitanja lične i tranzitorne prirode. Kao što Maksova barska satira anticipira lamentaciju nad senzacionalističkim prioritetima u televizijskom poslovanju, tako ovde rediteljski postupak anticipira lament nad stanjem nacije koji Čajevski uskoro pojašnjava u predstojećim TV jeremijadama Hauarda Bila i izveštajima Dajane Kristensen.

Bilov drugi nastup uvodi jednu od glavnih tema jeremijade *Mreže*, tj. njenog osnovnog objekta kritike – *proseravanje* (engl. *bullshit*), koje se u kontekstu filma čini najbolje shvaćeno u Frankfurtovoj definiciji kao krajnjoj indiferentnosti prema istini (Frankfurt 2006, 24). U tom smislu proseravanje je različito od laži, koja ima odnos prema istini i u sebi nosi odluku da je zanemari ili prikrije, dok proseravanje prenebregava pitanje istine sveukupno, već je potpuno zaokupljeno svojim ciljem, dobitkom koji računa proseravanjem da ostvari. Tako Bil kaže da je sve od njegovog tridesetogodišnjeg braka do ideje Boga proseravanje jer ono „nam daje razlog da živimo (...) u svetu besmislenog bola, poniženosti i propadanja”, a Bil je stigao do tačke u kojoj mu više nije preostalo nikakvog proseravanja. Sledstveno, Bilovo obraćanje postaje njegov ljuti iskorak u *iskrenost* i *autentičnost*,²² tj. u sferu otkrivanja istine – drugim rečima, u život i ponašanje bez proseravanja. Paralelno, ovakvom „životnom” odlukom Čajevski zadahnjuje i Maksa. Kad ga direktor mreže zove da urgira povodom ovakvog Bilovog nastupa, Maks odbrusi: „[Bil] govori da je život proseravanje, što i jeste. Pa šta se onda dereš?!” Kad Heket pokušava da ga dobije preko telefona, Maks viče: „Kaži g. Heketu da odjebe!” Oba lika tako postaju nosioci istine (u najmanju ruku, „tragača” za istinom) koju bi trebalo tokom filma da nam otkriju.

Već naredni Bilov nastup podržava ovakvu njegovu ulogu. Nadahnut glasovima koje je tokom prethodne noći primio, njegov zadatak je da ljudima saopšti istinu – „nimamo lak zadatak jer ljudi ne žele da znaju istinu”. Takođe, on ne namerava da otkriva „večnu, apsolutnu istinu”, već samo „prolaznu, ljudsku istinu”, pošto – i ovde Čajevski razrađuje ranije uveden motiv „apatične nacije”, i kroz Hauarda viče – „Ne očekujem od vas da budete sposobni za istinu, ali majku mu, valjda ste sposobni za lični opstanak!” Kasnijim lamentacijama,

22 Odmah posle ovog nastupa, Bil okupljenim novinarima izjavljuje da mu je dojadila „primerena nepristrasnost” izveštavanja i da je jednom u životu hteo da kaže „šta zaista oseća”.

Hauard/Čajevski dodaju listu pokuda: narod je opsednut televizijom, slepo joj veruje, sve što zna – zna kroz TV, ne čita knjige, niti štampu. Tome svakako doprinosi sama televizija, koju Hauard naziva „preduzećem za ubijanje dosade” i upozorava svoje gledaoce da su ništa do taoci njene ogromne propagandne moći. Te Čajevski kroz Hauarda opet više narodu: „Ja ne nameravam da vas ostavim na miru. Ja želim da se razbesnite”. On doduše, ne želi da ih nagna na protest, pobunu, ili da pišu svom kongresmenu, jer ne zna šta bi tome bio cilj, već samo da kažu „ja sam ljudsko biće, moj život ima vrednost. (...) Ja sam ljut ko ris, i ja to više ne mogu da trpim!” Ovaj kulturni monolog je kulminacija jeremijade *Mreže* u kojoj emocionalni napon dostiže vrhunac kroz Hauardovu grmljavinu o pomahnitalim vremenima, a koji se dramatično otpušta, sa sve pravom grmljavinom, scenom građana koji otvaraju prozore svojih stanova i viču Hauardovu ljutu repliku u gradsku noć.

Pored Hauardovih lamentacija koje imaju za temu nivo lične osvešćenosti i emocionalnog zdravlja, teme aktuelne politike i „problem Arapa”²³ se uvode pred ovaj Hauardov „nadahnuti” govor. On stiže u studio posle celodnevno g lutanja po kiši. Dok se iz kontrolne sobe pripremaju za njegovo uključanje, čujemo vesti koje se za to vreme emituju. One nas izveštavaju o produžetku naftne krize, o još većem rastu goriva i neuspelim pregovorima sa Saudijskom Arabijom. Direktna rez nas vodi na Hauardov krupni plan u kome on sad potpuno odiše likom savremenog biblijskog proroka – pokisao, u kišnom mantilu i pidžami, „ljut ko ris”. Od sledeće jeremijade aktuelna politika postaje deo samog teksta Hauardovih propovedi. On upozorava da Arapi otkupljuju njihovu TV mrežu, kao i celu Ameriku. Zemlja je pod pretnjom rasprodaje stranim silama. Kako Marfi (Murphy 2009) u svojoj analizi američkih jeremijada iz različitih istorijskih perioda primećuje, nabranje grehova ili njihovih simptoma uvek uključuje i individualne duhovne transgresije i kolektivne, pa tako i ovde imamo kritiku individualne neukosti, nezainteresovanosti i duhovne lenjosti, kao i prizivanje kolektivne odgovornosti spram „rasprodaje” Amerike i njenih vrednosti. Kao što su ranije jeremijade uvek imale jedan greh koji bi izdvajale kao najteži i ključni u pogledu stanja „nacionalnog zaveta” i oko njega gradile političku poruku – ropstvo za abolicioniste pred i tokom Građanskog rata i abortus za *Hrišćansku desnicu* od 1970-ih (Murphy 2009), tako je Čajevskom to televizija, ali kao simptom nekontrolisane korporativne dominacije koja je oličena u „bezdušnoj TV generaciji humanoida”, tj. opštoj dehumanizaciji, koja za posledicu ima nestajanje i propadanje autentične *individue*.²⁴

23 Ovde se ne čini zgoreg dodati razgovor između Lumeta i Čajevskog o izboru glumice za lik Dajane, kao još jednu perspektivu na ličnu politiku Čajevskog: „Sećajući se jednog od razmatranja glumaca za film s Čajevskim, Lumet je rekao: ‘Predložio sam Venesu Redgrejv. On je nije hteo. Rekao sam: ‘Ona je najbolja glumica engleskog govornog područja!’ On je rekao, ‘Ona podržava PLO [Palestinska oslobodilačka organizacija].’ Rekao sam: ‘Pedi, to je stavljanje na crnu listu!’ On je rekao: ‘Nije kad to Jevrejin radi ne-Jevrejinu.’, (Itzkoff 2014)

24 Kako Čajevski sam pojašnjava: „Ja pišem priče o institucijama kao mikrokosmosu ljudskog ponašanja.” U svom neobjavljenom pismu napisanom po premijeri *Mreže* i prvih negativnih kritika, a koje je Čajevski okarakterisao kao „prvi revolt protiv *bulshitism-a*”, između

Na opštem narativnom planu, celokupna *Mreža* je svojevrsna dramatisovana jeremijada i ona je semantički i strukturno paralelna Hauardovoj retorici. Ova drama priča priču o dvojici televizijskih doajena, *čestitih* ljudi, koji su, svaki na svoj način, stavljeni pred iskušenje i pod korporativnu zasedu. Dok je Hauard zaposednut „glasovima” te ulogom javnog proroka i propovednika, ostareli Maks je „omadžijan” mladom, jedrom, života gladnom Dajanom. Njihova iskušenja započinju u isto vreme. U noći kad Hauard prvi put prima svoje „sibilske” poruke u svom krevetu, Maksa zavodi Dajana pričom o svojoj „Sibili sa *Vol Strita*” koja joj je prorekla da će se romantično uplesti s „privlačno izbornim (engl. *craggy*) sredovečnim muškarcem”. Dalje Hauardove propovedi su dramatisovane i ilustrovane kroz Maksova iskustva i događaje na USB-u. Dajanin senzacionalno nasilni *Mao Cedung sat* koji osmišljava na jednom od sastanaka sa svojim uređivačkim timom je gotovo identičan Maksovom ciničnom *Satu smrti*. Na istom sastanku, Dajana izveštava o formalnom istraživanju koje kaže da Amerikanci postaju turobni, zlovoljni i izmučeni Vijetnamom, *Voter-gejtom* i inflacijom, da su pokušali sve od seksa do raznih droga, ali da ništa ne pomaže, te da im treba neko ko bi artikulisao njihov bes. Dajana i Heket, predstavnici novodolazeće „humanoidne” generacije koja ne bere brigu za *individualnost* i *istinu*, žurno praktično razrađuju i unovčavaju ovu informaciju – Dajana otima Maksu njegove vesti i od njih pravi senzacionalni TV šou, a Heket mu otima radno mesto i karijeru. Dajana takođe igra ulogu u Maksovom vrlo ličnom putu iskušenja. Ona ga zavodi i time mu razara porodicu. Maks silu ove privlačnosti prema Dajani objašnjava svojoj ženi kao „opčinjenost”, „opsednutost” njome, i najzad priznaje da je zaljubljen. Iako je svestan da je ona čedo TV generacije, verovatno nesposobna za bilo kakva *stvarna* osećanja, i da jedino ume da živi oponašajući TV scenarije, Maks joj ne odoleva. Žena ga izbacuje iz kuće i upozorava da je pred njim patnja. Maks kaže: „Znam”.

Narativna nit koja razrađuje motiv atentata na predsednika, kao i opštiji „napad na američko dobro” su i radikalni politički pokreti, u filmu predstavljeni kroz likove Lorin Hobs (Marlene Warfield) – predstavnice *Komunističke partije*, i Velikog Ahmed Kana (Arthur Burghardt) – vođe fiktivne *Ekumenske oslobodilačke armije*. Oni su takođe uposleni u svrhu korporativnih interesa, no, ni u jednom trenutku nisu dovedeni u vezu s „dобрim”. Nasuprot, njihova simbolička pozicija potpada pod skup proseravanja, tj. *neautentičnih*, te su oni još jedna od pretnji američkom društvu. Ovo je pre svega izraženo razvojem lika Lorin Hobs koja od strasne političarke koja donekle skeptično pristaje

ostaloga kaže: „Ljudi sa televizije bi trebalo da prestanu da se brinu kakav im je imidž i da počnu da preispituju svoju odgovornost prema publici. – Prestanite da pravite tolike pare. Kao čin samopoštovanja, pružite ljudima mnogo više lepote, posvećenosti i stvarnosti, čak i ako takve emisije gube pare.” A *Mrežu* je branio kao „osudu korporativnog načina života u kome je ljudski život ništa više do još samo jedan faktor u korporativnim odlukama. Mislim da je ova činjenica jedna od fundamentalnih paranoja našeg savremenog načina života,” dodao je. „Ne mislim da je to moja lična paranoja. Mislim da je ta paranoja duboko usađena u većini Amerikanaca. Mislim da većina Amerikanaca oseća da su izgubili individualnu vrednost svojih života.” (Itzkoff 2014)

na priliku da dopre do velikog broja gledalaca, postaje histerični oportunist, gladna profita, dok je Ahmed Kan nedvosmisleno prikazan kao agresivna i ne preterano bistra „debela svinja” koja se davi u pilećim batacima. Kroz ove likove, sve organizacije i pokreti, bilo „levi”, radikalni ili teroristički, ali svakako netradicionalni no brojni tokom kasnih 1960-ih i 1970-ih u SAD-u, postaju smešteni u sferu terorista, oportunisti i opasnih radikala, svojevrsni „dvostruki horor rasnih i ekonomskih revolucija” koji oponaša neprijatelja iz Hladnog rata (Fitzpatrick 2001, 38). Prema Ickofu, za Čajevskog „nije bilo vidljive razlike (...) između organizacije kao što je *Studenti za demokratsko društvo* i grupe kao što je *Simbiozijska oslobodilačka armija*. Šta god da su bili njihovi deklarativni ciljevi, sve što je te grupe interesovalo bila je *destabilizacija zemlje, sejanje razdora i širenje nasilja*” (Itzkoff 2014, *moj kurziv*).

III Poziv na reformu, pokajanje i obnovu

Mreža je jeremijada koja kroz „mikrokosmos ljudskog ponašanja” (kako Čajevski sam opisuje svoje dramsko stvaralaštvo), lamentuje nad degradacijom američke individue, kritikuje uzroke tog opadanja, i poziva na njeno obnavljanje upućujući na makrokosmos – američki progres. Ona je takođe dramski i žanrovski prikazana kroz paralelno odmotavanje satire i melodrame. Satira obuhvata narativnu liniju vezanu za Huarda, dok kroz melodramu poznog profesionalnog i muževnog života prolazi Maks. Raspleti ovih narativnih niti i njihovo jukstapoziranje na kraju filma otkrivaju da su spasenje i obnova mogući „kroz napore američkog naroda [to jest, njegovih individuala], ne kroz promenu samog sistema” (Murphy 1990, 402).

Kao forma koja individualne, institucionalne ili društvene manjkavosti izlaže ismejavanju i preziru,²⁵ satira *Mreže* kroz Bilove propovedi daje listu problema: od lične apatije i neukosti, preko i pojedinačnog i televizijskog proseravanja, do nacionalne posrnulosti pod pritiskom korporativnog kapitalizma. Bil je čovek koji se okuraži da priča o stanju stvari direktno, bez „primerene nepristrasnosti”, bez proseravanja. Obuzet „pročišćavajućim trenutkom lucidnosti”, on bez cenzure i eufemizama ogoljeva sistemske i društvene probleme. Ovi su dramatisovani – ilustrovani kroz, pre svih, likove Dajane, Heketa i Džensena, i kroz njihovo uzurpiranje i unovčavanje Huardove „istine”. Istu vrstu komercijalizacije oni čine i s drugim oblicima političkog otpora kroz *Mao Cedung sat*. Oba poduhvata kulminiraju u fantastičnom komercijalnom uspehu, a kad se novina izdanđa, satira doseže svoj mračni, cinični vrhunac u kome ovi „borci za istinu” postaju žrtve – Huard je ubijen, a politički aktivisti javno kriminalizovani. Međutim, Huard se razlikuje od ostalih. Kriminalizacija pripadnika pokreta otpora nije neočekivana i ona je od samog početka manje-više najavlje-

25 Baldick, Chris. 2015. *The Oxford Dictionary of Literary Terms*. Oxford: Oxford University Press, s.v. „satire.” <http://www.oxfordreference.com.ie/proxy.nypl.org/view/10.1093/acref/9780198715443.001.0001/acref-9780198715443-e-1014>.

na; njihovim upošljavanjem kao plaćenih ubica, „sarkastična reakcionarna kidisanja” (Kael 1976, 180) Čajevskog su samo najbukvalnije potvrđena. Problem tumačenja Hauardove dramske sudbine je pak, malo manje nedvosmislen.

Koliko god Hauard bio vidno emotivno i psihički nestabilan, i iako USB na njemu pravi pare, mi ga ipak prepoznavamo kao lika koji vrlo jasno i direktno napada i individualne i sistemske probleme, i ko pri tom vrši direktan uticaj u tom napadu: on angažuje narod da pošalje veliki broj protestnih pisama Be-loj kući i ometa korporativne poslove. Maks, međutim, od početka vidi svog prijatelja kao rastrojenog, kome je potrebna nega i lečenje. On se „za njega” i bori protiv Dajane i Heketa. No, Maks „gubi” Hauarda, a Hauard naposljetku gubi razum. Kada njegove propovedi ozbiljno ugroze korporativne poslove i planove, glava te korporacije, Artur Džensen, poziva Hauarda na sastanak tokom koga ga „reprogramira” da propoveda o „korporativnoj kosmologiji” i kraju individualizma. Ovde stvar postaje ambivalentna. S jedne strane, primedba da se Čajevski nikada nije odlučio da li su „Hauardove epifanije rezultat nervnog sloma ili Božjeg nadahnuća” (Kael 1976, 178) deluje razložno pre svega jer Džensenovo obraćanje Hauardu imitira njegovo prvo nadahnuće u svom krevetu, te bismo retroaktivno odjedanput morali sve da tumačimo kao farsu, čime i Hauard, i sva njegova pređašnja opažanja, postaju diskreditovani. S druge strane, iako farsično predstavljeno, ono nije nužno *neozbiljno* tj. neistinito – Hauard samo stiče novi izvor informacija.²⁶ Ovu interpretaciju potvrđuje i narator koga čujemo tokom Hauardovog prvog modifikovanog nastupa, koji nas obaveštava da je Hauardov argument bio „savršeno prihvatljiv, ali i savršeno depresivan” jer „niko nije želeo da čuje da mu je život potpuno bezvredan”. Stoga gledanost opada, a Hauard Bil postaje „prvi primer čoveka ubijenog zbog loše gledanosti”. Iz ovog ugla, čini se da bi ovakav kraj, u skladu sa dosadašnjim narativom kao kritike proseravanja, apatije naroda i njegove nezainteresovanosti za istinu, kao i prevlast korporativnih vrednosti i računica, mogao biti shvaćen kao potvrda nacionalnog stanja, s jedne, i medijsko-korporativnog ubijanja i dosade i istine, s druge strane. U tom smislu, satirična narativna nit Čajevskog izvodi svoj argument do svog najmračnijeg, najdepresivnijeg kraja. No, iako je ovo poslednja scena filma, ona nije i njegova poslednja *poruka*. Kao što je već rečeno, specifičnost američke jeremijade leži u pogledu *iza* svih trenutnih transgresija njene publike; taj pogled nosi obećanje progressa pod uslovom pokajanja i reformisanja starih vrednosti.

Upravo u melodramskoj niti narativa *Mreže* leži ovaj optimistični aspekt jeremijade. Osnovna vrednost nad kojom u ovom filmu Čajevski jadikuje a

26 Iako sticanje ovog novog izvora informacija deluje krajnje iracionalno i konfuzno, ono se čini zapravo vrlo stilski i narativno dosledno u kome je satira gurnuta do svojih farsično mračnih krajnosti. Hauardov psihološki narativ započinje „običnom” depresijom, prelazi u i dalje „ovozemaljsku” ljutnju, da bi se pretvorio u „onozemaljsku” inspiraciju, i na kraju poprimio gotovo apsurdne razmere u kojima učestvuje i sama glava korporacije. Ovaj razvoj takođe prate i stilske promene samog formata njegove emisije, koji takođe poprima hiperbolične razmere u kojima je on najzad ubijen zbog loše gledanosti.

onda i „urgira za striktnije pristupanje toj vrednosti kao načinu da se iznese ‘dobro iz zla’„ (Murphy 1990, 404) je individualizam. Postati *autentična individua* je važna američka vrednost, verovatno jedna od fundamentalnih za postajanje *Amerikancem*. Koncept individualizma kao ideje o *pravu* i *dužnosti* svakog Amerikanca da odluči kakva će osoba biti i da ispunji sopstvene potencijale – ideja o „konstrukciji sopstva“, u Americi se razvija još početkom XVIII veka (Howe 1997, 1–17), a svoje legalno utemeljenje i apsolutnu referencu svakako uvek nanovo pronalazi u *Povelji o nezavisnosti* (1776) koja sve Amerikance definiše kao osobe podjednakih prava u sopstvenoj potrazi za srećom. Konstrukcija sopstva je, međutim, od početka bila moralno preskriptivna i bazirala se na starom konceptu ljudskih sposobnosti hijerarhijski kvalifikovanih: na dnu su mehaničke sposobnosti, strasti i emocije, koje uvek treba da su pod kontrolom i upravljanjem racionalnih aspekata čoveka – razboritosti i savesti (Howe 1997, 1–17).²⁷ Individua koja je sposobna da svoje sopstvo izgradi shodno ovom principu je moralno izvrsna.

Melodrama kao filmski narativ izrazitog emotivnog naboja i dramatizovanih moralnih dilema i konflikata svojih likova, smeštena obično u porodični kontekst,²⁸ ispričana je kroz lik Maksa. On biva zaveden mladom, poslom opsednutom Dajanom, umnogome protiv svoje volje – to postaje opčinjenost, kako ispoveda svojoj ženi Luiz (Beatrice Straight). Kad afera ne uspe, on napušta Dajanu i kako nas obaveštava, planira da se vrati Luiz i porodici. Kao i Hauard, Maks pripada generaciji koja stari i koja već akutno oseća činjenicu smrti. U prvom delu filma čujemo ga dvaput kako priča istu anegdodu o TV prilogu na mostu Džordža Vašingtona,²⁹ koja evocira sad već davnu mladost, a aferu s Dajanom, Maksova žena naziva njegovom „velikom zimskom romansom“. Maks takođe dodaje da je srećan što može da oseća bilo šta. Tako Maksova ljubavna avantura postaje melodrama njegovog krajnjeg iskušenja u izgradnji svog sopstva (duše) kroz suočavanje sa smrću. Za razliku od Hauarda koga strasti i emocije preplavljuju i savladavaju, kroz svoju dramsku putanju Maks sebe na kraju izgrađuje kao razboritu i savesnu osobu.

Kao što je već naznačeno, Maks je u narativu *Mreže* nosilac „svega onog što je dobro u Americi“, koje je ugroženo, pod opsadom zaista, od strane nove bezdušne korporativne generacije. Pored bitke za održavanje integriteta svog informativnog programa, koju na kraju gubi, on prolazi kroz mnogo važniju borbu – bitku za svoju dušu, za *individu* sposobnu da oseća. Luiz kao da je svesna ovoga. U sceni u kojoj joj Maks saopštava da je zaljubljen u Dajanu,

27 Houv takođe opisuje kako se i sam ustav i političko uređenje gradilo na osnovu ovog koncepta, pa je tako tročlana podela vlade na zakonodavnu, izvršnu i sudsku vlast izvršena po uzoru na racionalne ljudske sposobnosti: razumevanje, volju i savest (Howe 1997, 63–103).

28 Kuhn, Annette, and Guy Westwell. 2012. *A Dictionary of Film Studies*. Oxford: Oxford University Press, s.v. „melodrama.“ <http://www.oxfordreference.com.i.ezproxy.nypl.org/view/10.1093/acref/9780199587261.001.0001/acref-9780199587261-e-0438>.

29 Anegdota je iz njegovih ranih, mladih dana. Pozvan je iz TV ureda rano izjutra da uradi prilog o gradnji mosta. Izleće iz kreveta i u pidžami i mantilu hvata taksi i viče da ga vozi na sred mosta. Taksista ovo shvata kao njegov naum da se ubije, te vikne: „Nemoj, družo! Mlad si, ceo život je pred tobom!“

koja je ujedno i scena u kojoj Luiz upoznajemo kao *osobu*, ona ubrzo isijava kao žena vredna poštovanja, kao istrajni stožer porodice i izvor ljubavi. Ona nežno dodiruje Maksa po licu i pita da li Dajana *njega* voli, pažljivo sluša o njegovoj duševnoj borbi između strasti prema Dajani i racionalnoj svesti o njevoj pogrešnosti. Ona takođe podseća Maksa na njihovih zajedničkih 25 godina istrajavanja kroz muke i bolove, podizanja dece i izgradnje doma, i saopštava mu da ga se neće lako odreći. Kao što predsednik Ford ne vidi atentat na sebe kao pretnju njegovom životu već kao pretnju američkom „dobru“, kao što Hauard i Maks ne vide smenu menadžmenta kao prirodnu smenu generacija već kao napad na sve *dobro* njihove profesije u čijoj izgradnji su učestvovali, tako i Luiz shvata da ovde nije u pitanju „kratka afera sa sekretaricom“ već „zimski romansa“ koja pretila da uništi sve *dobro* što su njih dvoje izgradili – dom i porodicu. Kao što Ford obećava da neće kapitulirati pred neprijateljima nacije, kao što se Hauard ne poklanja pred „neprijateljima istine“, tako Luiz zahteva od Maksa „poštovanje i lojalnost“. Kraj ove narativne niti zaista i prikazuje Maksa koji ne kapitulira pred „humanoidom“ – ne pristaje na bezdušnost i ne odustaje od „samo-izgradnje“.

U poslednjoj sceni sa Dajanom, Čajevski se kroz svog američkog heroja³⁰ razračunava sa zlom koje pretila američkom dobru, tj. *Amerikancu*, kroz Maksov poslednji monolog. On optužuje i napušta Dajanu kao demonskog predstavnika TV generacije gladne profita. Kada Dajana drekne na Maksa da joj nije potreban, on odvrća: „Ja sam ti potreban žestoko! Jer ja sam tvoja poslednja veza s ljudskom realnošću. Ja te volim.“ I jedino njegova ljubav je razdvaja od zjapećeg ništavila pred kojim je. Međutim kad mu Dajana slomljenog glasa kaže da je ne napušta, Maks odgovara da je prekasno. Ona je jedan od Heketovih humanoida, i ako ostane s njom, biće uništen – kao što su uništeni Hauard Bil i Lorin Hobs. Kao inkarnacija televizije, Dajana je bez osećanja, empatije, kao i bez sposobnosti za radost. Ona je štaviše, „virulentno bezumlje“, i sve što dotakne, umire s njom. „Ali ne ja“, potcrtava Maks. Jer, on je sposoban da oseća zadovoljstvo, bol i ljubav. Drugim rečima, on je ljudsko biće, Dajana je samo simulacija ljudskog bića; on ima dušu, Dajana ju je izgubila. Naposljetku, odolevajući Dajani, Maks spasava svoju dušu. Kao figura američkog *Everymana*, Čajevski kroz Maksa demonstrira i poziva na spasenje *svakog* Amerikanca.

30 Jezička simbolika takođe upućuje na lik Maksa kao dobro poznatog heroja holivudskog filma oličenog u konceptu *rugged individual* (što bi se moglo prevesti kao *istrajni pojedinac*, misli se *muškarac*, izrazito muževnog izgleda čije crte lica, kao i kompletna fizička građa, odaju sliku stamenosti pod žljebovima vremena, iskustava i iskušenja), čija poznata otelovljenja pamtimo od Džon Vejnovog lika u *The Searchers* (1956), preko detektiva *film noara*, Brus Vilisovog lika u *Die Hard* (1988), do npr., heroja koje igra Harison Ford u političkim trilerima poput *Patriot Games* (1992) i *Clear and Present Danger* (1994). Naime, kada Dajana od svoje saradnice sluša listu mogućih zapleta za novi TV serijal, svaki sinopsis započinje opisom heroja (advokata, detektiva i sl.) kao *crusty but benign* (*zlovolan ali dobrodušan*). Kada Dajana prvi put zavodi Maksa ona mu govori da joj je proročica rekla da će se emotivno uplesti s *craggy middle-aged man* (*muževno, privlačno izbornim sredovećnim muškarcem*). Svi ovi atributi su sinonimi koji upućuju na poznatog heroja – životom ogrubelog maverika, ali mekog srca i beskompromisne moralnosti.

„Američnost” Mrežine jeremijade

Mreža žestoko kritikuje stanje nacije – od zatupelosti njenih građana, preko korumpiranih institucija, do njenog problematičnog ekonomskog sistema, i tako umnogome artikuliše društveno-ekonomsku krizu početka ‘70-ih u Americi. Time ona nalikuje jeremijadi kao „političkoj propovedi” koja se ritualno održava u doba društveno-političkih kriza i previranja (bilo pred oružane ili političke i diplomatske bitke) (Bercovitch 2012, Murphy 1990, Murphy 2009). *Mreža* takođe svojom strukturom i porukom oponaša „formu jeremijade koja usmerava ono što bi inače bila potraga za društvenim i političkim alternativama, ka slavljenju kulturnih vrednosti i promene unutar *status quo*-a” (Murphy 1990, 404). I sledstveno, to čini fokusirajući se na individualnog Amerikanca, ne na američki sistem (vidi Murphy 1990). Iako kritikuje trenutno stanje društva, ona zatvara opcije za razmatranje drugačijih ekonomsko-političkih opcija smeštajući i komuniste i radikalne političke grupe u isti koš terorista i „prodanih duša” (pri tom su svi oni u filmu, igrom slučaja, namere ili *navike*, crnci). Filmska kritičarka Polin Kil insistira i na očiglednim antifeminističkim, pa tako duboko konzervativnim stavovima Čajevskog (Kael 1976, 180–182). Opet, s namerom ili ne, činjenica je da su relevantni ženski likovi u filmu i formalne i kvalitativne suprotnosti: i Dajana i Lorin Hobs su nezavisne žene s karijerama i pripadaju grupi „negativaca”, a Luiz je odana žena, majka i domaćica i pripada grupi „pozitivaca”. Najzad, *Mreža* se čini da kroz lik Hauarda Bila čak zatvara i opciju uzurpiranja javnog prostora, ovde moćnog televizijskog medija, kao sferu otpora. Naravno, s jedne strane ovo bi bilo vrlo samovoljno i olako interpretiranje filma jer očigledna je namera Čajevskog da nam kroz Hauardovu televizijsku sudbinu predstavi „horor” ove industrije (a preko nje i samog trenutnog stanja društva) koje „ubija sve čega se dotakne”. Međutim, u svetlu američke jeremijade, Hauardova sudbina ima još jednu moguću funkciju.

Značaj i snagu američke jeremijade Berkovič vidi u njenom efektном retoričkom otklanjanju konflikta između činjeničkog i idealnog stanja, u kome se anksioznost priziva i postaje i njeno sredstvo i svrha u procesu društvene kontrole: „da održi proces namećući kontrolu i da opravda kontrolu predstavljajući određenu vrstu procesa kao jedini put ka budućem carstvu” (Bercovitch 2012, 24), tj. ka američkom *gradu na gori*. U *Mreži* kapitalni greh oko koga se narativ plete je gubitak individualnosti. Dva nosioca tog ideala, videli smo, pružaju otpor „samointeresnom proseravanju” koje preči „autentičnom sopstvu”. Međutim, imajući u vidu američki moralno-kulturni konstrukt idealnog sopstva unutar koga njeni racionalni aspekti savesti i razboritosti zauzdavaju i usmeravaju strasti i osećanja, Hauardova i Maksova sudbina poprimaju različita značenja. Obojica su savesni, ali Hauardu nedostaje razboritosti koja bi upravljala njegovim emocijama i strastima, koja ga čuva od sveta humanoida kao što čuva Maksa; on gubi razum i to ga na kraju vodi u propast – ne samo njega samog, već i *njegovu misiju* (pogotovo posle sastanka s Džensenom). Maks međutim,

ostaje i opstaje razborit. Upozoravajući Hauarda da mu je potrebno lečenje, on se bori za njegov razum. Čak i u svojoj strasti Maks je razborit – on objašnjava svojoj ženi da je strast koju oseća pogrešna i svestan je patnje koja mu predstoji. Ta ista razboritost mu i pomaže da se na kraju „spasi”. Dajana, Heket, politički levičari i militantne političke grupe su pod vlašću razuzdanih strasti, bez trunke savesti, iz kojih su spremni i da ubiju, dok su Maks i Luiza u posedu savesti i razboritosti koji svoje emocije i strasti zauzdavaju i usmeravaju da *grade* svoju ljudskost, porodicu i dom. A Hauard postaje spona koja efektivno uklanja konflikt i „objašnjava” zašto su „ostrasčeni” protesti opasni (*čak* i ako su u temelju savesni) – koja saziva anksioznost po pitanju očuvanja razuma da bi zauzdala „ostrasčeni” protest i koja opravdava zabranu „ostrasčenog” protesta kao jedinog načina da se sačuva razum.

Poslednje razmatranje: gnevni humor *Mreže*

Satiru Čajevski koristi ne samo u onome što je ovde obeleženo kao satirična nit narativa već i u njegovoj melodramatičnoj grani. U sceni dramatičnog i emotivno nabijenog sukoba s Luiz, Maks odjednom zauzima ironijsku distancu i ismeva njihovu scenu kao „nužni deo drugog čina – prezrena supruga izbacuje svog zabludelog muža iz kuće” i dodaje: „Ali ne brini, ja ću ti se vratiti na kraju (...) jer publika neće progutati odbacivanje američke srećne porodice”. U poslednjoj sceni s Dajanom, on ponavlja ismevanje holivudskog srećnog kraja dok napušta Dajanu i kao što smo ranije u istoj sceni čuli, odlazi natrag svojoj ženi. Pored očigledne (i efektne) funkcije u izazivanju (ironičnih) osmeha, ovaj postupak Čajevskog podseća na neku vrstu proleptičke retoričke strategije kojom predupređuje naše moguće diskreditovanje ove melodrame baš na osnovu njene neodoljive sličnosti s tipičnim holivudskim melodramskim i „moralno poučnim” narativom. S druge strane, možda Čajevski kao autor pruža neku vrstu metakomentara i u „ozbiljnim” scenama visokog emotivnog naponu interveniše autoironijom ne bi li zauzdao strasti i održao prisebnost i razboritost nas gledalaca.

S treće, pak, strane, možda je ovo ironijsko ismevanje svojevrsno izvrtanje Čajevskog drevnih američkih vrednosti i ideala najdalji mogući kritički doseg njegovog pera u pokušaju da izmakne kulturnoj hegemoniji utkanom u američkoj jeremijadi. Čajevski uistinu izvrće, izokreće, konstantno se ruga svim opštim mestima drevne „američke parabole”, neumorno svojim gnevnim humorom „prelazi rampu” i pokušava da defamilijarizuje svoju publiku. Kroz Hauarda Bila pruža svojevrsno gnevno-komično liminalno iskustvo – „vrstu kulturne ničije zemlje, u kojoj sve socijalne norme mogu biti izložene izazovu” (Viktor Turner prema Bercovitch 2012, 25), ali se kroz Hauradovu sudbinu (kao i „sudbinu” njegove publike izražene kroz finalno opadanje gledanosti) ispostavlja da je „razgaljujući osećaj slobode” ovog smehovnog iskustva doista trenutna, površana i bez kapaciteta da zamisli i ponudi alternativu normama

i vrednostima koje ismeva (Douglas 1968, 365). Nasuprot, kao što je slučaj u američkoj jeremijadi, ova liminalnost se preokreće u model socijalizacije (Bercovitch 2012, 25) i „kulturalna ničija zemlja” se ubrzo okupira poznatim vrednostima, jer Čajevski se ne zadovoljava satikom ili tragi-komedijom (koju bismo recimo, imali bez melodramskog raspleta Maksove priče), već on ne odoleva da i sam povelja. I to, kao što je već naznačeno, čini kroz Maksa.

Maksov humor se čini da otelovljuje upravo jedan od najvažnijih elemenata američkog koncepta smisla za humor. Po Vikbergu, imati smisao za humor među Amerikancima je umnogome moralna vrednost i podrazumeva moć objektivnog sagledavanja i sebe i sveta oko sebe, kao i moć tom pogledu se nasmejati (Wickberg 1998). Drugim rečima, to znači biti u stanju da ni sebe ni svet oko sebe ne doživljavamo suviše ozbiljno. Za ovo je nesumnjivo neophodna moć razboritosti. Maksov razboriti humor je evidentan u već opisanoj ironiji za kojom on poseže u izrazito emotivnim scenama sa svojom ženom a zatim sa svojom ljubavnicom. I ovde se čini da „simbolička struktura” humora ne uspeva da pređe rampe „društvene strukture” – da Maksov humor oponaša američku kulturnu i moralnu tradiciju, tako brižljivo održavajući i ljutnju i šalu *Mreže* van sfere šokantnog i gnusnog koji bi mogli da naruše postojeću strukturu društva i postanu pretnja njegovim vrednostima (vidi Douglas 1968). Drugim rečima, muštra *Mrežine* šale oponaša muštru američke dominantne kulturne hijerarhije.

Literatura

- Banić Grubišić, Ana. 2013. Antropološki pristup medijima – kratak pregled (sa posebnim osvrtom na igrani film). *Antropologija* 13 (2): 135–155.
- Bercovitch, Sacvan. 2011 [1975]. „Preface to the 2011 Edition.” In *The Puritan Origins of the American Self*, ix–xliii. New Haven and London: Yale University Press.
- Bercovitch, Sacvan. 2012 [1978]. *The American Jeremiad*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Biskind, Peter. 1998. *Easy Riders, Raging Bulls: How the Sex-Drugs-And-Rock’n’Roll Generation Saved Hollywood*. New York: Simon & Schuster Paperbacks. E-book.
- Canby, Vincent. 1976. *Network*: Movie Review. *The New York Times*, 15 November.
- Douglas, Mary. 1968. „The Social Control of Cognition: Some Factors in Joke Perception.” *Man* 3 (3): 361–376. <https://www.jstor.org/stable/2798875>.
- Ebert, Roger. 1976. *Network*. Dostupno na: <https://www.rogerebert.com/reviews/network-1976>.
- Fitzpatrick, Kathleen. 2001. *Network: The Other Cold War*. *Film & History: An Interdisciplinary Journal of Film and Television Studies* 31(2): 33–39. <https://muse.jhu.edu/article/400699/summary>.
- Frankfurt, Hari G. 2006 [2005]. *O proseravanju*. Novi Sad: VEGA media.
- Geraghty, Lincoln. 2003. The American Jeremiad and *Star Trek’s* Puritan Legacy. *Journal of the Fantastic in the Arts* 14, no. 2 (54): 228–245. <http://www.jstor.org/stable/43308626>.

- Howe, Daniel Walker. 1997. *Making the American Self: Jonathan Edwards to Abraham Lincoln*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hunt, Emery Kay. 2016 [1972]. *Property and Prophets: The Evolution of Economic Institutions and Ideologies*. London and New York: Routledge.
- Itzkoff, Dave. 2014. *Mad as Hell: The Making of Network and the Fateful Vision of the Angriest Man in Movies*. New York: Times Books. E-book.
- Kael, Pauline 1976. Hot Air. *The New Yorker*, 6 December. Dostupno na: <https://www.newyorker.com/magazine/1976/12/06/hot-air-2>.
- Kovačević, Ivan. 2015. Fudbal i film: Drug predsednik – centarfor. *Etnoantropološki problemi* 10(3): 743–763.
- Murphy, John M. 1990. „A Time of Shame and Sorrow”: Robert F. Kennedy and the American Jeremiad. *Quarterly Journal of Speech* 76(4): 401–414. <http://dx.doi.org/10.1080/00335639009383933>.
- Murphy, Andrew R. 2009. *Prodigal Nation: Moral Decline and Divine Punishment from New England to 9/11*. New York: Oxford University Press.
- Owen, Susan A. 2002. Memory, War and American Identity: *Saving Private Ryan* as Cinematic Jeremiad. *Critical Studies in Media Communication* 19(3): 249–282. DOI:10.1080/07393180216565.
- Purić, Biljana. 2017. Kubrick's Neobaroque Spectacle: An Aesthetic Analysis of Artificiality and Violence in *A Clockwork Orange*. *Etnoantropološki problemi* 12(2): 489–503.
- Sterling, Christopher H., and John Kittross. 2002. *Stay Tuned: A Concise History of American Broadcasting*, 3d ed. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Sutton, David, and Peter Wogan. 2009. *Hollywood Blockbusters: The Anthropology of Popular Movies*. New York: Berg.
- Suvin, Darko. 1988 [1982]. „The SF Novel as Epic Narration: For a Fusion of ‘Formal’ and ‘Sociological’ Analysis.” In *Positions and Presuppositions in Science Fiction*. London: MacMillan Press.
- Wickberg, Daniel. 1998. *The Senses of Humor: Self and Laughter in Modern America*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Žikić, Bojan. 2017. Pesimistički prikaz prirode ljudskog postojanja u filmu *Zapadni svet: naknadno mizantropološko tumačenje*. *Etnoantropološki problemi* 12(2): 415–435.

Izvori

- Baldick, Chris. 2015. *The Oxford Dictionary of Literary Terms*, 4th ed. Oxford: Oxford University Press. <http://www.oxfordreference.com.i.ezproxy.nypl.org/view/10.1093/acref/9780198715443.001.0001/acref-9780198715443>.
- Kuhn, Annette, and Guy Westwell. 2012. *A Dictionary of Film Studies*. Oxford: Oxford University Press. <http://www.oxfordreference.com.i.ezproxy.nypl.org/view/10.1093/acref/9780199587261.001.0001/acref-9780199587261>.
- Marty*. Directed by Delbert Mann. 1955. Hecht-Lancaster Productions. USA.
- Network*. Directed by Sidney Lumet. 1976. Metro-Godlwyn-Mayer Inc. & United Artists Corporation. USA.

Slotten, Hugh Richard (ed.). 2014. „Television.” In *The Oxford Encyclopedia of the History of American Science, Medicine, and Technology*. Oxford: Oxford University Press. <http://www.oxfordreference.com.i.ezproxy.nypl.org/view/10.1093/acref/9780199766666.001.0001/acref-9780199766666-e-475>.

The Hospital. Directed by Arthur Hiller. 1971. Simcha Productions, Inc. & United Artists Pictures Inc. USA.

The Oxford Encyclopedia of American Cultural and Intellectual History. 2013. Oxford: Oxford University Press. <http://www.oxfordreference.com.i.ezproxy.nypl.org/view/10.1093/acref/9780199764358.001.0001/acref-9780199764358>.

Primljeno: 15.08.2019.

Odobreno: 26.09.2019.

Vladana Ilić

American jeremiad in the film *Network*

Abstract: The paper analyzes the narrative of the American film *Network*—an „outrageous” social satire from 1976, with the purpose of examining its critical range and the nature of its cultural and political messages. The film is interpreted as a dramatized American jeremiad, e.g., as a „political sermon in a dramatic form,” and the narrative analysis follows the tripartite structure of the American jeremiad: invocation of an ideal state from the past, condemnation and lamentation of the present degradation, and a call to repentance, renewal, and progress. Although *Network* openly and sharply criticizes certain cultural and political aspects of the American society from the first half of the 1970s, this paper argues that the film does not manage to break the mold of its cultural and political ideological frame, and through its dramaturgical structure and denouement, it reaffirms the existing one by following the technique of the American jeremiad which itself always performs this function by reminding of and calling to the ideal values of the American forefathers. The *Network*’s ideal value which it calls for is the concept of a morally excellent *individual*. Lastly, the paper examines the role of the film’s humor in the light of the overall interpretation of the narrative.

Keywords: American jeremiad, individualism, bullshit, satire, melodrama, humor.

are hardly contestable, the humane character of agriculture is ignored too often in developmental paradigms. The consequences of ignoring the idiosyncrasies of farmer's individual and communal lives are reflected in the conceptualization of ideal strategy for farmer's livelihood security or well-being, among others. This strategy swings along the dictates of developmental practitioners, or the 'technologically driven' as opposed to 'socially driven' panaceas. For instance, Van der Ploeg (2012) provided a robust review of the *Rural Poverty Report 2011*. He expounded extensively on the concepts of 'socially driven' as opposed to 'technologically driven' panacea for sustainable intensification of agricultural production. The former is characterized by an extensive use of resources (such as labour) or making more efficient use of resources. In essence, the socially premised panacea for productivity is resultant of increased quantity or improved quality of labour. Hence, "labour is central time and again, be it for the ongoing improvements of soil fertility, increases in experience, knowledge and skills, more intensive cropping schemes, etc." (Van der Ploeg 2012, 444). Invariably, socially premised mechanism of intensification requires producers – "farmers, peasants, share-croppers, labourers, herdsmen, or whoever... that are interested in developing production" (Ibid.). Van der Ploeg continued by observing that "intensification has to be in line with their own interests and be seen to result in improved incomes, enlarged employment opportunities and improved prospects. ... In practice, this 'socially driven' intensification (also referred to in the literature as 'peasant driven intensification') tends mostly to be sustainable" (Ibid.).

It is plausible that sustainability is considered more of a prerogative of the socially driven basis of productivity, the simple logic being the people-centeredness of this approach. People's activities and efforts will be matched with their motivations. On the contrary, 'technologically driven' panacea prizes scientific knowledge over human experiences. It relies on farming reforms in tune with technological paradigms. In this instance, farming is premised on "high yielding varieties, chemical fertilizers, the 'Holsteinization' of cattle breeds, increased use of concentrates in animal feeds, GMO application, mono-cropping, heavy mechanization and automation" (Van der Ploeg 2012, 445). The technological approach is hinged on the hope for supplies to be made by external agents. Farmers therefore wait for inputs, machines and instruments in this dependency regime. Essentially, social and technological approaches to agricultural productivity are characterized by contextual knowledge as opposed to technical knowledge and self-determination as opposed to dependency. Van der Ploeg asserted unequivocally that the *Rural Poverty Report 2011* is favourably disposed towards the technological approach to productivity, which of course downplays the place of 'people'. In the conclusion of the report of his review of the *World Development Report 2008*, McMichael (2009) asserted that the report "reinforces the path dependence of an exclusionary corporate agriculture" (McMichael 2009, 244).

Apart from approaches to livelihood security or well-being, farmers, especially of sub-Saharan Africa, are often obnoxiously said to be poor. Classical representations assert that small-holder rural farmers constitute a strikingly impoverished segment of the population. According to the Food

and Agriculture Organization (FAO), “most small family farmers are poor and food-insecure” (2015: 31). The *Rural Poverty Report 2011* (IFAD, 2010: 47), also reported that “poverty remains largely a rural problem, ... of the 1.4 billion people living in extreme poverty in 2005, approximately 1 billion— around 70% lived in rural areas”, meanwhile, “in the rural areas four out of every five households farm to some degree” (pp 9). Similarly, Rigg (2006: 180) stated that “the poor world is largely a rural world, and in terms of livelihoods, this rural world is an agricultural one”. In essence, the average small-holder farmer is said to live a life of poverty. These cannot be out-rightly invalidated, but these and similar positions are definitely nomothetic and devoid of humanistic qualities. Sometimes, the obnoxiousness of these anecdotal submissions cannot be ignored. In the opening of the *World Development Report 2008* (World Bank, 2007), the ‘poor African’ was ‘deficiently’ characterized as follows:

An African woman bent under the sun, weeding sorghum in an arid field with a hoe, a child strapped on her back—a vivid image of rural poverty. For her large family and millions like her, the meager bounty of subsistence farming is the only chance to survive. (WDR 2008, 1)

The imaging of poor Africa calls for emic research of agricultural experiences. The cultural ethos of Yorùbá people of southwestern Nigeria, for instance, venerates farmers probably because there is a long lasting tradition of farming in the Yorùbá culture. Yet, paradigms that evaluate growth and development, using Western and neoliberal ideals (Wallace, 2015) are pervasive in the literature. Examinations from idiographic perspective like ethnography can unearth emic socio-cultural peculiarities of rural livelihood. Indeed, the civilization of rural Africa for wholesome human wellbeing should incorporate a humanistic approach to self-knowledge that begins with and taps into deeply rooted cultural frameworks. It does not seem probable that approaches other than humanistic will emit truly humane dynamics that will contribute to ethical understanding and theorizing of the world of farmers, i.e. their livelihood dynamics. Hence, it is necessary to listen to farmers’ livelihood constructions, experiences and stories, to understand their securities and fears, as an essential step in comprehending reality, and fashioning optimum productivity among them. Such understanding demands exploring how livelihood is culturally constructed and experienced by farmers, while being sensitive to generational and gendered differences in thoughts and experiences. In this context, livelihood dynamics centers around the processes of livelihood. It incorporates livelihood construction, livelihood security and meanings attached to it. Of these three indicators, livelihood security is the most complex. It is defined as the state of physical and psycho-social well-being in view of one’s livelihood. This well-being includes access to food, healthcare, education and housing. Livelihood dynamics generally represents lived experiences, and can therefore be seen as a platform serving to capture experiential knowledge. This study was designed to explore livelihood dynamics among Yorùbá farmers of southwestern Nigeria.

Methods

Research design

The design of this study is the descriptive phenomenological procedure which aims to identify experiences and meanings described by participants.

Research questions

The questions that were answered in this study center on how Yorùbá farmers construct their livelihood, using *àgbèlòba* (literarily, farmer is king) phenomenon as a platform. In the typical Yorùbá community, an *Oba* (king) is the “formal head” and he is enviably admired (Morton-Williams 1960, 362). The *Oba* is “Lord of world and life, owner of the land, companion of the gods” (Ibid, 363). In essence, how participants react to the *àgbèlòba* phenomenon was questioned. The livelihood security of participants and the meaning they attach to their livelihood security were also questioned. Yorùbá concepts used to describe people whose livelihood is secured were examined as an aspect of livelihood security. This is due to the fact that a number of Yorùbá values and motivations are culturally reflected in the art of naming things.

Study Population/ Participant Selection

The study population comprised Yorùbá people currently inhabiting six States in Southwestern Nigeria. Farmers were the primary target population. From the six states of Southwestern Nigeria, two states, Oyo and Osun, were randomly selected. One rural community, Ìgbòho and Gbòngán were selected from each, respectively. Community entry at Gbòngán was initiated by visiting the king, a well learned individual who provided tremendous support in reaching stakeholders amongst farmers. At Ìgbòho, executive members of farmer’s association also provided incredible support when they were reached for assistance. Prospective participants were screened to ensure that they met the inclusion criteria. These criteria included being a farmer, as well as willingness to participate in the study. A total of 128 participants were involved in the study. Data collection was truncated when data saturation occurred. Little gifts were presented to participants as a sign of appreciation for their participation in the study.

Techniques of Data Collection

Data collection included 12 focus-group discussions (FGDs) to produce consensual data; 24 in-depth interviews (IDIs) to elicit participant’s experiential world; and 8 key-informant interviews (KIIs) to elicit uncommon information

(such as *Ifá* literary corpus) from heads of farmer’s guilds, community heads and identified custodians of *Ifá* knowledge (Babaláwo [male] or Iyanifa [female]). Pattern of participant selection is shown on table 1 below. Probing was generously featured to elaborate participant’s representations. Data collection was recorded on digital voice recorder to ensure no loss of data. Basic demographic information including educational achievement, religion, marital status, and household size were collected.

Table 1: Pattern of participant selection

Research sites	Focus Group Discussions (FGDs)*							In-depth Interviews (IDIs)							Key Informant Interviews (KIIs)							Grand Total
	Young generation (<29 years)		Middle age generation (30–59 years)		Older generation (>60 years)		Sub-total	Young generation (<29 years)		Middle age generation (30–59 years)		Older generation (>60 years)		Sub-total	Young generation (<29 years)		Middle age generation (30–59 years)		Older generation (>60 years)		Sub-total	
	Female	Male	Female	Male	Female	Male		Female	Male	Female	Male	Female	Male		Female	Male	Female	Male	Female	Male		
Ìgbòhò	1	1	1	1	1	1	49	2	2	2	2	2	2	12	-	-	1	1	1	1	4	65
Gbòngán	1	1	1	1	1	1	47	2	2	2	2	2	2	12	-	-	1	1	1	1	4	63
Total	2	2	2	2	2	2	96	4	4	4	4	4	4	24	-	-	2	2	2	2	8	128

*An FGD consisted of 7 to 9 participants

Data analysis

The analysis of data began as soon as data were collected through data immersion. Data were translated into English language because all participants spoke in Yorùbá language. Data were also transcribed. The Nvivo software was used to code data, thereby giving room for formal data organization. Coding was guided by specific objectives. Data was prevented from decontextualization through excessive fragmentation. Coding query and matrix coding query were run to examine the influence of generation and gender on codes. However, there was no noticeable difference in findings along gender and generation lines.

Ethical consideration

Participants were treated with utmost respect. An introductory/informed consent form containing facts about the study were read to each participant. Among other things, they were told that there was no anticipated risk of

participation, that their responses will be used for research only, that they do not have to talk about anything they do not want to and that they may leave the session at any time. Anonymity was strongly guaranteed. The proposal of this study was submitted to the Faculty of Social Science, University of Ibadan Institutional Review Board for ethical approval.

Findings

Profile of Participants

Participants were almost evenly distributed in terms of gender. An overwhelming majority was married, and only about a quarter had no formal education. This speaks fairly of basic education among participants. Muslims were in the majority, and almost a fifth were traditional religion practitioners. Only a quarter of participants do not engage in a secondary occupation. The socio-demographic profile of participants is presented in table 2. The mean age of participants was 46.07 ± 19.48 (minimum = 20, maximum = 120). The mean household size among participants was 9.36 ± 4.07 (minimum = 3, maximum = 22).

Table 2: Profile of participants (N= 128)

Socio-demographic profile of participants		n (%)
Gender	Males	61 (47.7)
	Females	67 (52.3)
Marital status	Single	9 (7.0)
	Married	119 (93.0)
Educational achievement	No formal education	35 (27.3)
	Primary School Certificate	33 (25.8)
	Secondary School Certificate	45 (35.2)
	Tertiary Certificate	15 (11.7)
Religion	Islam	68 (53.1)
	Christianity	36 (28.1)
	Traditional	24 (18.8)
Secondary occupation	Yes	96 (75.0)
	No	32 (25.0)

Livelihood construction: Reactions to *àgbèlòba* phenomenon among farmers

Affirmative response to àgbèlòba

The dominant attitude towards *àgbèlòba* phenomenon was positive among participants. Participants generally went further to construct their livelihood in positive terms, citing varying bases. Most participants recalled a popular song eulogizing agriculture. Some group discussants stated as follows:

The farmer is truly a king. That is why it is said that farming is our land's major occupation. When we were in primary school, we were singing a song which goes as follows:

Ìwé kíkó láísí ọkọ àti àdà

Kò ì pé o 2x

Iṣé àgbè, iṣé ilẹ̀ wa,

Èni kò ṣiṣé, á mà jalè.

Studying (or formal education) without farming

Is incomplete

Farming is the occupation of our land

Whosoever refuses to work will definitely steal.

(Males, middle-age generation)

An in-depth interviewee also stated as follows:

Yes, '*oba làgbè*' (farmers are kings). There is no being on earth that would ever neglect the importance of a farmer. Even the literate elites cannot shy away from the important role the farmer play in the society as the feeder of all. (Female, younger generation)

A key informant similarly asserted as follows:

It is true that farmers are kings. If they are not there to produce food for consumption, no one will live to see the next day. That's why an adage says when food is out of poverty, there is nothing more to worry about – '*bóunje bá kúrò nínú iṣé, iṣé bùṣe*'. No matter how wealthy one may be, without a farmer to provide food, such wealth is useless. (Male, older generation)

Apart from the dominant affirmative response to *àgbèlòba* phenomenon, participant's livelihood construction was similarly dominantly positive, on varying grounds including provision of food. Some group discussants stated as follows:

The Yorùbá people see agriculture as a good occupation because it supplies food. For example, if a farmer goes to his farm early in the morning without taking anything, he will get something to eat from his farm and he will also bring for his family too. (Male, middle-age generation)

Farming is also positively constructed on the grounds that it is at the apex of all occupations and profitable. Some group discussants asserted as follows:

Farming is Yorùbá's long inherited occupation. There are no other occupations in the world that can be compared with farming except blacksmithing, which afford tools for farmers, and cloth making. Farming was central to the works of other occupations. So, there is no occupation that is as important and profitable as farming. (Male, middle-age generation)

It is really a good work. We are all farmers. We plant different kinds of crops to eat and sell, and we get a lot from it. We all still farm to this day. (Female, older generation)

An in-depth interviewee identified food availability and profitability as bases of constructing farming positively:

A farmer's child can never suffer because there will always be food to eat. There is wealth in farming business only if one can invest heavily in it. (Female, younger generation)

A key-informant identified traditionality, food provision, and appositely identified the dire need for food, owing to increased population, as bases of constructing farming positively:

You see, farming is the most important occupation of all. All other occupations we engage in, are just side gigs. We inherited farming long time ago from our ancestors even though, it was pushed to the backburner many years ago but today, it has gained supremacy. This is because farmers are needed to provide large amount of food for us in the society. Urbanization has taken large amount of landmass in big cities, so, there is a desperate search for food. Do not forget also that our population has greatly increased and our children are not inculcated into farming. All we do is to work hard and send them to school causing them to neglect farming. This has caused a lot of problems for us especially, our economy. If we look at other developed countries, their mainstream of economy development is agriculture so, there is the urge to go back to farming in our country and this has made farmers king of all. (Male, older generation)

Many participants also found it acceptable that their children could take on farming career, though this is in addition to other career pursuits. Some group discussants stated as follows:

Yes, I can pass on farming to my children. It is a good legacy to pass on to children. But we will not want them to make it their only source of earning. They shall be educated too. Taking up farming with their other occupation is an added advantage to their income or earnings. (Female, younger generation)

A key informant stated as follows:

The farmer is the king. My children also engage in farming and I like it. I would also like the younger ones to take it up but on a larger scale. Everything we eat comes from the farmer. It is very impossible for one to get anything from the market without the farmer. (Male, older generation)

Limitations to affirmative response to *àgbèlọba* phenomenon

In spite of the dominantly positive construction of farming among participants, it is noticeable that some participants were either ambivalent or negative in their orientation about farming. For instance, some group discussants stated that farming only enjoys past glory, and underscored the problem of scale of production and access to modern farming machinery:

Farmer was the king in the past. These days, farming without money is insufficient. If a farmer has a hoe to plough and has no money to buy other new farming tools, the work is incomplete. (Male, younger generation)

An in-depth interviewee also expressed an ambivalent opinion. She recounted the ease of beginning farming tasks but could not wish it for her children:

Truly, agriculture is quite easy for us because you can always start. Many unemployed people can easily take it up. However, farming is not that promising. It is not what one can do for long or pass over to one's children. Even, if one decides to hand it over to one's children as a legacy, it has its limits and it all depend on one's children who could accept to take it up or not. (Female, middle-age generation)

A key-informant was also ambivalent in the following response:

It is quite true that farming cannot be handed over to one's children or it is quite impossible to pray that one's children should love to take it up as real-time profession. Farming these days should only be practiced on a small scale alongside one's job in order to supplement one's income. (Female, middle-age generation)

Another key informant was outrightly negative in the construction of his livelihood:

To be candid, farming is not that easy to do. Why most of us take it up as real-time profession is because we took to fate. If we do not farm, we can't feed ourselves. We only hope our children do not take it up as we have, or as our fore-fathers did. (Male, middle-age generation)

Concepts and phrases used to describe people whose livelihood is secured

A number of concepts are used to describe people whose livelihood is secured including *ọlórò*, *ọlólá* and *olówó*. These are referenced in the following data from group discussants:

They can describe such person as *ọlórò* (wealthy person). (Females, middle-age generation)

An in-depth interviewee recounted:

They are also called *olólá* (wealthy people). (Female, younger generation)

A key informant also added as follows:

We do call them *olówó* (rich people) because they are comfortable. (Male, older generation)

We also call them *gbajúmò* (popular person). (Male, middle-age generation)

Apart from *olórò*, *olólá*, *olówó* and *gbajúmò* other Yorùbá concepts (phrases) used to describe people whose livelihood are secured are presented in table 3.

Table 3: Phrases used to describe people whose livelihood is secured

s/no	Concepts/phrases	English translation
1	<i>Eni tò ríse</i>	Literally, a person who has something to do, figuratively, one who has money to pay his bills
2	<i>Eni tò rí jàjẹ</i>	Literally, one who has been able to bite on something, figuratively, one who has money
3	<i>Eni t'Olórùn n bo àsí rì rẹ</i>	Literally, one whose secret is protected by God, figuratively, one who receives God's provision
4	<i>Eni tò ráàánú gba</i>	One who has received God's mercy
5	<i>Eni t'Olórùn rọ ọ lórùn</i>	A person who God has made things to be easy for
6	<i>Eni t'Olórùn bükún</i>	A person who has received God's blessing
7	<i>Eni tó tepá mọyé</i>	A hard-working person

Livelihood Security among Participants

A preponderance of participants expressed the fact that their livelihood was secured. In other words, participant's expressions largely indicated that they had access to food, healthcare, education and housing security. Some group discussants stated as follows:

Housing is the least of our issues because we only pay once in a year but school fees have to be paid thrice a year but we still pay anyway. Children education is the most challenging because we just have to put our children in private schools. Public schools have become bastardized. Our children feed several times a day. Once you cut your coat according to your cloth you will not have issues. (Males, middle-age generation)

An in-depth interviewee also stated as follows:

We don't have problem when it comes to getting what we want. Once we take our goods to the market, we get income. (Female, younger generation)

A key-informant also stated as follows:

My work has indeed helped us. We are enabled to pay our children fees from farm products. (Male, older generation)

Divinity in livelihood security

The concept of divinity was predominantly featured in participant's representation of their livelihood security. As much as participants expressed the security of their livelihood, they concomitantly expounded the grace of God as being responsible for what they enjoy. Some group discussants stated as follows:

One who has the blessings of the creator does not lack good things of life. (Females, older generation)

Some other group discussants also illustrated the influence of divinity in livelihood security by expounding some tenets of Yorùbá ontology:

I am doing well in my life (*ayé mi dára*). *Ifá* made us to understand that when you have a good *orí* (literally, head), you will be able to meet your needs in life. However, if you don't have good *orí* and you make sacrifice so as to live in comfort and meet the basic needs of life, you will be successful in all your endeavors and be able to fend for yourself. (Males, older generation)

An in-depth interviewee similarly expounded divinity in livelihood security and further expressed the need to be prayerful and benevolent as subtle prerequisites of being divinely blessed:

Well, it is God that provides and supply one's needs and He has been providing my needs. One thing that is needful is to pray regularly and give alms to the poor very often. (Female, younger generation)

A key-informant also espoused the role of divinity in livelihood security and went further to explain that the more people one takes responsibility for, the more will be God's blessings in a person's life:

I really thank God for my occupation which He made to sustain me. The Yorùbá people strongly believe that the number of people one feeds is what God provides for (*iyé ẹ̀ni tẹ̀yàn bá ń bó ni Olódùmarè yòò pèsè fún*). God makes His provision for anyone who caters for other people's needs. Concerning my occupation, God has been faithful for His provision to cater for my family needs. I have some of my children in higher institutions while many others are in private primary and secondary schools. No matter the amount of their needs in school, God enables me to attend to them promptly. So, God considers the number of people a person is responsible for and sends provisions according to the number of those people he caters for. (Male, middle-age generation)

Livelihood diversification in livelihood security

In addition to divinity, livelihood diversification is another strong notion reflected in participant's expression of their livelihood security. Some group discussants stated as follows:

None of us here has ever been unable to cater for her needs with our occupations. Before now, we were only into farming. And now that we are also into praise singing, we have never been in need of money because we could get money from any party we attend. Also, our children send us money whenever we call for their help. (Female, older generation)

Some group discussants affirmed the link between divinity and livelihood diversification in livelihood security:

There is no work that man does that is not enough for him as long as God blesses it. When I was really into farming, it was enough. Now that I also teach, I am still fine. What matters is contentment. Once your expectations and income are consistent, then you will not have problems. I have built my house, I have a car. My healthcare creates no issues because I count on herbs and leaves. If my children become febrile, I know which herbs to give them. I provide up to 40% of what I consume. Things like vegetables, pepper, yam, etc. (Male, middle-age generation)

An in-depth interviewee also stated as follows:

My work gives me peace of mind (*ifokànbale*). You see, what man will become in life is destined by God. My husband has been supportive too. I am also a trader, and I also engage in traditional medicine which I learnt from my parents. (Female, middle age generation)

Another in-depth interviewee also stated as follows:

I learnt bricklaying and I am also into farming. I do the two side-by-side so that my earning from the two would complement each other. (Male, younger generation)

A key-informant reiterated the roles of divinity and livelihood diversification in livelihood security:

I am Babalawo (*Ifá* priest), and I also engage in farming. My father was also Babalawo and a farmer. When you believe in *Elédùmarè* (God in Yoruba culture), you will not suffer. I have no special charm or powers that make people come to me for consultation. These consultations make me thrive and comfortable. However, without God's endorsement this would not have been the case. Once you have *Elédùmarè*, your sustenance will not be difficult. I am thankful, I send my children to school. This one (referring to one of his children) is in the Polytechnic and he is also learning *Ifá* (Yorùbá system of divination). It is when we succumb to the will of God that one will have rest of mind. No matter how big my responsibilities, God takes care of it for me. (Male, older generation, brackets mine)

Meanings Attached to Livelihood Security

Several participants expressed meanings that they attach to livelihood security. Some group discussants expressed these meaning while stating specific indicators of livelihood security:

There is nothing to enjoy in life if one is not healthy, even if you have lots of money. To be healthy I need good food and health care, so of course it is important to me to be able to access these things. With good food and healthcare life will be meaningful (*ayé o ní tumò sí eyàn*). If you go to bed hungry you will have nightmares and it will be like the day did not break on time. We live to be able to meet these needs. When people cannot meet these needs they either endure or become criminals. (Males, middle-age generation)

Meaning attached to livelihood security was also expressed by some group discussants in a way that reflects their hope for achieving success and living in comfort:

We all pray to be successful and be comfortable because it is a very pleasant thing to live in comfort. (Males, older generation)

May we not lack. It is good to be comfortable. (Males, older generation)

Some group discussant recounted her hopes and ideals in her bid to expound the meaning she attaches to livelihood security:

I am very passionate about my livelihood security. I want to look good, I want to eat good food. The kind of food I eat, my housing and my health care should be nice. I don't even believe in having lots of money in my bank account (Females, younger generation)

Meaning attached to livelihood security was also thought to be definitive of a person, and to determine respect from the surrounding community. An in-depth interviewee stated as follows:

My ability to feed, pay for my healthcare and meet other needs describes the person that I am. Even when people do not really know you, when they see the kind of food you eat, the house you live in, the car you drive, they will respect you and treat you well. (Female, middle-age generation)

International migration was identified as a consequence of livelihood insecurity by an interviewee, while trying to express meaning attached to livelihood security:

Paying school fees, feeding the family is too important, that is why we struggle every day. It is really a problem when people cannot meet these needs. That is why many people are leaving the country. (Female, middle-age generation)

A key-informant interviewee questioned the essence of life, cited a Yorùbá saying to express meaning attached to livelihood security:

Ònà òfun lònà òrun. The road to the throat is the road to heaven. Livelihood security is the essence of life and living. What is there to live for if I do not have food to eat? (Male, middle-age generation)

Another key-informant identified suicide as a consequence of livelihood insecurity in his bid to express meaning attached to livelihood security. The informant however stressed the importance of contentment:

Livelihood security (*igbáyé gbádùn*) is a core reason why people commit suicide. When people cannot afford to meet basic needs, they get frustrated, though it also has a lot to do with contentment. Some people may lack it and still remain satisfied (Male, older generation)

A key-informant digressed a little to pass some blame on individuals for general desire for wealth. To the informant, civilization has reduced contentment levels such that older ways of meeting needs are less attractive. According to him:

The problem is that people are in hurry to get rich quickly these days. Take a look around you, you will see the kind of vehicles young people are driving these days and houses they build. No one wants to live in a hut on the farm like our fathers did. Everybody is affected by the get-rich-quick syndrome. Civilization has changed the game. (Male, older generation)

Discussion

The dominantly positive attitude towards *àgbèlọba* phenomenon strongly indicates that Yorùbá farmers are positively inclined towards their occupation. Several participants also recalled the *iwé kíkọ* song, and all the singers sang with great enthusiasm. The content of the song (*iwé kíkọ, láísí ọkọ, àti àdà, kò ì pé o, iṣé àgbè, iṣé ilẹ̀ wa*: studying or formal education without farming, is incomplete, farming is the occupation of our land) shows that the song itself is postcolonial. The advent of colonialism ushered in western education, which in effect minimized the importance of agriculture. In their essay on Education, Ethnicity and National Integration in the History of Nigeria, Davis and Kalu-Nwiyu (2001) asserted as follows:

Both before and after colonization, European presence concentrated in the south. Thus, the contacts there were more extensive and intensive than in the north. The result was that European influence had more opportunity to penetrate the patterns of life, particularly among peoples along the coast in the south. Many of those peoples, almost daily, encountered European ways of work, dress, and personal care, for example. European education thus more readily became a desired asset in the south, as it provided tangible benefits such as job opportunities and intangible benefits such as *heightened prestige*. ... Schools shifted students' attention away from their indigenous environment

and toward the colonialist environment (Davis and Kalu-Nwiwu 2001, 4–5, *emphasis mine*).

The acceptance of, and high prestige accorded Western education among the Yorùbá downplayed the importance of the traditional occupation. The song showcases a reconstruction and rejuvenation of extant veneration of farming. It reiterates the need to embrace farming, the ancestral occupation and “stresses the importance of farming to the well-being of a nation” (Adebisi and Oni 2012, 890). It is a huge attitudinal resource in favour of African agriculture.

The enthusiastic rendering of this song and the dominantly positive attitude towards *àgbèlòba* phenomenon strongly indicates that Yorùbá farmers are carrying on with the Yorùbá culture’s allure of farming. They take possession of this allure as it was traditionally conferred on them from the distant past. Participants also articulated the truism that human survival is strongly dependent on the several activities that agriculture entails. This populates their self-esteem and adds to their psychological capital. The dominantly positive attitude towards *àgbèlòba* is essentially important because of the importance of the *Ọba*, the king, in Yorùbá society. Fadipe described the powers of a Yorùbá king as follows:

He was regarded with a respect approaching veneration. Popular maxims regarding him call him *Ọba alase ekeji orisa*– the king, the commander and wielder of authority next to the *orisa* (supernatural object of worship). He is sometimes even referred to as an *orisa* in his own right. His person certainly was and still is regarded as sacred... (and there is) the attitude of awe toward him by the people. (Fadipe 1970, 205–6, *second bracket mine*)

The fundamental sustainable development goals concern the eradication of poverty and hunger. These concerns are in line, but emic perspective has shown that Yorùbá farmers have more prowess than they are credited for. In this light, the general imaging of African farmers as poor is questionable. The dominantly positive attitude towards *àgbèlòba* is an indication of optimistic philosophy in livelihood dynamics among the Yorùbá. However, it was conspicuous that some participants did not toll the line of dominant majority who maintained positive livelihood construction. Most of these outliers were however ambivalent rather than being out-rightly negative in the construction of their livelihood. Some of them actually debunked the notion of *àgbèlòba*, and ascribed it to the past. Some said they would not wish that their children take up agriculture as a vocation, citing the absence of other options as a reason for being farmers themselves. These participants tended to recount challenges confronting agriculture, including the problem of scale of production and poor access to modern farming machinery. The position of these outliers limits the grandeur of *àgbèlòba*. It is a marginal indication of discontinuities in cultural allure of farming as a consequence of unfavourable economic circumstances.

Olórò, *olólá* and *olówó* are popular Yorùbá words that are ordinarily used to describe the financially endowed, rich and/or wealthy. The words are descriptive in character. Each of the words is a combination of two words: *olórò* = *oní* + *órò*, *olólá* is = *oní* + *ólá*; while *olówó* = *oní* + *ówó*. *Oní* is a person who owns something. *Órò* means wealth, *ólá* means wealth too but it also means honour or prestige, *ówó* means money. *Olówó* is more specifically appropriate for a person who is simply rich. *Olórò* also means rich, but the meaning of richness here is deeper. A person who is described as *olórò* is superbly wealthy, usually possessing tremendous properties as well. *Olólá* is more appropriate for one who is rich and occupies prestigious position, like a king or a chief. The distinctions in the three concepts are not very profound. They can be used synonymously depending on context. Participants employ these concepts in order to depict someone who has access to food, healthcare, housing and education. *Gbajúmò* is a combination of three words: *igba* + *ojú* + *mò* = *gbajúmò*. *Igba* means two hundred, *ojú* is eyes and *mò* is a verb which means to know. Literally, *gbajúmò* is to be known by two hundred people. The word can be used like a noun and a verb.

The seven phrases on table 3 all begin with *eni*, which means a person. *Eni t'óríse* is a shortened form of *eni tí o rí se*, so the phrase is a combination of four words: *eni* + *tí* + *o* + *rí se*. *Eni* is a person, *tí* means that, *o* is a pronoun referring to the person, *rí se* is a verb which literally, is to find something to do, but to 'rí se' is a metaphor to underscore the fact that someone is financially endowed. All other phrases share similar semantics, though the verb in each differs. These verbs include *rí jájẹ* (literally, to bite on something, figuratively, to have money); *bo àsírí* (literally, having secret protected, figuratively, to receive God's provision); *rààánú gba* (to receive God's mercy); *rò ó lórùn* (to have things made easy); *rí'búkún* (to be blessed) and *tepa mósé* (hardworking). Apart from differences in verbs, *Olórùn* (literally, owner of heaven, lexically, God) is clearly embedded in three of the phrases. All the verbs in the seven phrases except one are obviously desirable and sought by individuals in the society. The last, hardwork, is appreciated but it is not an attribute that is typically sought after or prayed for. In three of the remaining six phrases, the source of receiving the desirable attributes is very clear— God. In the remaining three, the source of receiving the desirable attributes is not obvious but implicit— God. However, this source may not also be divine, or may be dependent on individual's conduct. For instance, the pervasive practice of *ebò* (sacrifice) among the Yorùbá is to turn things in a desired direction when circumstances or issues are not desirable. According to Awolalu (1973), sacrifice is made for several reasons including "to change unpleasant circumstances ... and to serve as means of communion between man and the supernatural world" (page 85). The dominance of divinity in the source of acquiring the desirable attributes in the phrases under scrutiny is a reflection of the centrality of divinity in Yorùbá culture. This raises the question of Yorùbá people's locus of control, which is noticeably external in this context. Yoruba people say *múra sísé òrẹ*

mi, isé la'fin d'eni gíga (be hardworking my friend, hard work is what makes a person great). They also say *sisé sisé jàre òsì* (the hardworking cannot be blamed for his or her poverty status). These are reminders that Yorùbá locus of control is quite balanced, as opposed to what current data suggest. The phrase describing people who have access to food, housing, etc., as *eni tó tepá mósé* (hardworking) is a strong indication of internal locus of control among the Yorùbá. Yorùbá concepts and phrases used with the intention of describing people whose livelihood is secured, generally indicate the desirability of this security, and the belief that God shall give access to this security.

A multitude of participants expressed that their livelihood is secured. This multitude were contended with the food, healthcare, education and housing they enjoy, though some participants had issues with education security. This is contrary to what the literature typically suggests especially in the area of food security. The FAO (2018) asserted that “the majority of the world’s poor and food-insecure people are rural, either farmers, fishermen, or laborers with direct or indirect dependence on agriculture for their income” (page 91). The FAO (2018) also reported that the percentage of people in total population who suffered from “severe” food insecurity in Africa in 2017 was 29.8%. This percentage was 33.8% in the sub-Saharan Africa region. Akerele *et al.* (2013) reported that 58.80 % of households suffered from food insecurity in their study among residents of Ado-Ekiti, southwestern Nigeria. Oluyole *et al.* (2009) also reported that 57.0% of cocoa farming households in southwestern Nigeria suffered from food insecurity. Orewa and Iyangbe (2010) reported that 75% of respondents from 90 low income households in southern Nigeria were food insecure. This is a clear case of division along epistemological lines. Objective assessments and evidences may indicate food insecurity but qualitative, interpretive exploration has shown otherwise. Hence, previous quantitative findings suggest vulnerability among farmers, but the current study indicates resilience, engendered by Yorùbá culture. The dominantly positive representation of livelihood security among participants is another strong indication of optimistic philosophy in livelihood dynamics among Yorùbá farmers. When we consider objective standards, they may be said to be poor but Yorùbá people are culturally endowed to be positive in their disposition. The saying, *‘bounje bá kúrò nínú isé, isé bùsè’* (when food is out of poverty, there is nothing more to worry about), is an attestation to the contentment-driven nature of Yorùbá people. However, this is not to outrightly suggest that Yorùbá people lack ambition. They are passionately ambitious and they demonstrate this in their attitude towards wealth accumulation and distribution. The central thesis of Barber (1981) centers around his concept of the “self-made man” (Barber 1981, 724), signifying the culture’s endorsement of self-improvements. In the Yorùbá society, “it is very clear that the human individual’s power depends in the long run on the attention and acknowledgement of his fellow-men” (Ibid.). Power resides in chiefly positions, which is not out-rightly hereditary, but held by those who have been able to empower themselves. The “self-made man...

has to secure their attention by display and distribution of *wealth* and by using his influence as a Big Man to protect them and intervene on their behalf. If he is not able to do this, he will not attract a following” (Ibid., emphasis mine). Hence, there is a large room for self-empowerment in Yorùbá society. Many men have struggled to be great, trying to build a circle of followers. A small minority has been more successful in this endeavour, but virtually everyone plays in the game. The fact that the average person is a player in this field shows the depth at which amassing wealth is rooted in the culture.

Majority of participants attribute their security to divine blessings. Divinity in livelihood security was greatly expressed in the language of Islam and Christianity but also that of Yorùbá traditional worldview. A participant remarked that “when you have a good *orí* (literally, head), you will be able to meet your needs in life. However, if you don’t have good *orí* and you make sacrifice so as to live in comfort and meet the basic needs of life, you will be successful in all your endeavours”. This shows that people still subscribe to traditional worldview in making sense of the conditions of their lives. The Yorùbá worldview asserts the division of the universe into two, *orun* and *ayé*, i.e. the world and the heaven. While the heaven is typically for mystical beings and the world is for human beings, inhabitants of heaven are also seen to partake in life on earth (Adogame, 2000). Man is believed to select his *orí* (literally, head, figuratively, destiny, fate or fortune) on his way to the world, from heaven, while kneeling before *Elédùmarè*– the creator of heaven and the world. So, the participant’s submission affirming meeting basic needs due to having good *orí*, is an expression of core Yorùbá belief about *orí*’s role in human welfare. The participant also added that making sacrifice will turn around a bad *orí*. This is another expression of Yorùbá belief and practice of making sacrifices, *ẹbọ*. Yorùbá people believe that when you desire changes such as turning around a bad *orí*, it is apt to offer sacrifices to mystical beings/deities (Adogame 2000). Several participants made reference to the concept of *orí*, in expressing divine bases of their livelihood security. This is a strong indication of cultural survival among the people. Due to westernization and colonization (Lawal 2001), there has been considerable change in Yorùbá culture and traditions. However, the Yorùbá belief in *orí* is one of the very strong exceptions indicating cultural survival among the people. Yorùbá people have become poised to admit to being Christians or Muslims but they tend to be traditionalists in matters of supernatural belief (Olurode and Olusanya 1994). In this study, divinity functioned as a tool which enables farmers to be satisfied, contented and optimistic about their livelihood.

Livelihood diversification was a strong notion that echoed through participant’s expression of their livelihood security. The profile of participants shows that three-quarter of them have a secondary occupation. Praise singing, trading, artisanship and transport business are among participant’s secondary occupation. There is an agreement between these findings and the existing assertions in the literature. Farmer’s engagement in non-farming economic activities has been found to have positive influence on their food security status

(Jabo *et al.* 2015; Obayelu and Orosile 2015; Babatunde and Qaim 2010). The *Rural Poverty Report 2011* (IFAD 2010) is an advocate of farmer's livelihood diversification. According to the report, "agriculture will not be a way out of poverty for all rural people... many poor rural people have extremely limited, or no, access to land and markets, and they will not be able to rely on farming in this way. Instead, they will need to seek opportunities in the rural non-farm economy, in either wage employment or self-employment, that can provide them with their main route out of poverty" (IFAD 2010, 184). Hence, livelihood diversification is becoming imperative, and appears to have come to stay among Yorùbá farmers of southwestern Nigeria. Diversification of livelihood is another tool promoting optimism in livelihood security among farmers.

Meanings attached to livelihood security indicated that participants strongly desired 'the good life'. Life appears to be meaningful only with livelihood security. A participant even recounted a Yorùbá saying, *òná òfun lòná òrun* (the road to the throat is the road to heaven) to drive home his point. The saying relays the significance attached to means of livelihood. The Yorùbá people also say that *ikú tí yó pòdẹ́ m̀bẹ́ nínú igró; ikú tí yó pàgbe m̀bẹ́ lorùn ebè* (the death that will kill the hunter is in the forest; the death that will kill the farmer is coiled around the heap). Struggling or hustling to maintain and develop one's livelihood is praised in the culture. Participants are ambitious in their disposition, in addition to the contentment they exhibit in their livelihood security.

Conclusions

Livelihood dynamics is largely driven by a strong desire to be secured, and have a dominantly optimistic philosophy related to current state of security. Yorùbá concepts and phrases are used to describe people whose livelihood is secured, and meanings attached to livelihood security basically indicate the desirability of such security. The dominantly positive attitude towards *àgbèlọba*, and the dominantly satisfactory attitude towards livelihood security are strong indicators of optimistic philosophy in livelihood dynamics among the Yorùbá. Divinity and diversification of livelihood, function as tools, enabling farmers to be satisfied, contented and optimistic about their livelihood.

References

- Adebisi, T. A., and C. S. Oni. "Availability of vocational training facilities for the National Directorate of Employment (NDE) in Nigeria." *International Journal of Development and Sustainability* 1, no. 3 (2012): 889–902.
- Adogame, Afe. "Aiye loja, orun nile: The appropriation of ritual space-time in the cosmology of the Celestial Church of Christ." *Journal of Religion in Africa* 30, no. Fasc. 1 (2000): 3–29.

- Akerele, Dare, Siaka Momoh, Adebayo B. Aromolaran, Clara RB Oguntona, and Adebayo Musediku Shittu. "Food insecurity and coping strategies in South-West Nigeria." *Food security* 5, no. 3 (2013): 407–414.
- Arnoldi, Mary Jo, and Christine Mullen Kreamer. "Crowning achievements: African arts of dressing the head." *African Arts* 28, no. 1 (1995): 22–98.
- Babatunde, Raphael O., and Matin Qaim. "Impact of off-farm income on food security and nutrition in Nigeria." *Food policy* 35, no. 4 (2010): 303–311.
- Barber, Karin. "How man makes god in West Africa: Yoruba attitudes towards the Orisa." *Africa* 51, no. 3 (1981): 724–745.
- Davis, Thomas J., and Azubike Kalu-Nwiwu. "Education, ethnicity and national integration in the history of Nigeria: Continuing problems of Africa's colonial legacy." *The Journal of Negro History* 86, no. 1 (2001): 1–11.
- Van der Ploeg, Jan Douwe. "Poverty alleviation and smallholder agriculture: The rural poverty report 2011." *Development and Change* 43, no. 1 (2012): 439–448.
- Fadipe, Nathaniel Akinremi. *The Sociology of the Yoruba*. Ibadan: Ibadan University press, 1970.
- FAO, IFAD and WFP. (2015). "The State of Food Insecurity in the World 2015. Meeting the 2015 international hunger targets: taking stock of uneven progress." *Food and Agriculture Organization Publications*, Rome.
- FAO, IFAD, UNICEF, WFP and WHO. (2018). *The State of Food Security and Nutrition in the World 2018. Building climate resilience for food security and nutrition*. Rome, FAO. Licence: CC BY-NC-SA 3.0 IGO.
- IFAD, (2010). *Rural Poverty Report 2011*, Rome: International Fund for Agricultural Development.
- Jabo, M., Amin Mahir Abdullah, and Mad Nasir Shamsudin. "Is the Participation in the Non-farm Income Generating Activities Help Smooth Food Consumption? Evidence From Rural Nigeria." *Australian Journal of Sustainable Business and Society* 1, no. 2 (2015).
- Lawal, Babatunde. "Aworan: representing the self and its metaphysical other in Yoruba art." *The Art Bulletin* 83, no. 3 (2001): 498–526.
- McMichael, Philip. "Banking on agriculture: a review of the World Development Report 2008." *Journal of Agrarian Change* 9, no. 2 (2009): 235–246.
- Morton-Williams, Peter. "The Yoruba Ogboni Cult in Oyo." *Africa* 30, no. 4 (1960): 362–374.
- Obayelu, Oluwakemi Adeola, and Olufunke Rachael Orosile. "Rural livelihood and food poverty in Ekiti State, Nigeria." *Journal of Agriculture and Environment for International Development (JAEID)* 109, no. 2 (2015): 307–23.
- Olurode, Lai and P. O. Olusanya. *Nigerian heritage: the Yoruba example*. Lagos: Rebonik Publications Ltd, 1994.
- Oluyole, Kayode Akanni, O. A. Oni, B. T. Omonona, and K. O. Adenegan. "Food security among cocoa farming households of Ondo State, Nigeria." *ARNP Journal of Agricultural and Biological Science* 4, no. 5 (2009): 7–13.
- Orewa, S. I., and C. Iyangbe. "The struggle against hunger: the victims and the food security strategies adopted in adverse conditions." *World Journal of Agricultural Sciences* 6, no. 6 (2010): 740–745.

Rigg, Jonathan. "Land, farming, livelihoods, and poverty: rethinking the links in the rural South." *World development* 34, no. 1 (2006): 180–202.

Wallace, Adryan. "Holistic Development: Muslim Women's Civil Society Groups in Nigeria, Ghana and Tanzania." *African Sociological Review/Revue Africaine de Sociologie* 19, no. 2 (2015): 53–74.

World Bank, 2007. *World Development Report 2008: Agriculture for Development*. Washington, DC: The World Bank.

Primljeno: 27.05.2019.

Odobreno: 26.09.2019.

Fausat Motunrayo Ibrahim

Àgbèlòba: Optimizam u životnoj dinamici Joruba zemljoradnika jugozapadne Nigerije.

Apstrakt: Ovo istraživanje je izvedeno s ciljem da istraži životnu dinamiku Joruba zemljoradnika koristeći se triangulacijom kvalitativnih metoda. Nalazi pokazuju da su Joruba zemljoradnici većinom optimistični kada je reč o njihovoj egzistenciji. Očigledno je da streme višoj životnoj sigurnosti i s tim ciljem na umu posežu za religijom i upražnjavanjem raznovrsnih poslova kojim pospešuju prihode.

Ključne reči: Životna sigurnost, božanstva, diverzifikacija, zemljoradnici, Jorube.

MESTA, „NEMESTA“ I PRILIKE PIJENJA: PROSTORNI I SITUACIJSKI ASPEKTI KULTURE PIJENJA MLADIH U BEOGRADU**

Apstrakt: Polazeći od pretpostavke da su javni i privatni prostori i sfere delovanja produkt ljudske interakcije, odnosno da predstavljaju kulturne konstrukte, u radu se nudi promišljanje mesta i „nemesta“ pijenja kao identitetskih arena. Dat je teorijski pregled koncepata mesta i „nemesta“ u društvenim naukama, a zatim je prikupljeni etnografski materijal analiziran kroz prostorne i situacijske dimenzije praksi pijenja mladih u Beogradu: parkove kao delove urbane, gradske javne sfere, kućne žurke kao delove privatne sfere, te neformalne i vikend-izlaske u grad. Putem analize iskaza ispitanika i ispitanica i posmatranja sa učestvovanjem pokazalo se da mladi (ne)mesta pijenja preoblikuju u njima značajne i svojstvene identitetske arene koje koreliraju sa prilikom pijenja, te da zajednički označitelj, koji povezuje mesto sa prilikom, proizilazi iz proizvedenog osećaja konvivijalnosti.

Ključne reči: mesto, nemesto, prakse pijenja, prilike pijenja, identitetske arene, konvivijalnost.

Uvod

Prostornim dimenzijama pijenja može se pristupiti na različite načine, u zavisnosti od toga o kojoj je „areni“ pijenja reč (Hunt i Satterlee 1986, prema: Belaj 2018, 66). Arene pijenja predstavljaju svojevrzne identitetske forume koji su kulturološki oblikovani (Wilson 2005, Milanović 2018), s tim što se prakse i ponašanja vezani za ove prostore moraju posmatrati kao neodvojivi od sveta izvan fizičkih (i simboličkih) granica tih arena. Drugim rečima, iako poseb-

* nevena.milanovic@f.bg.ac.rs

** Tekst je rezultat rada na projektu br. 177035 koji u celosti finansira Ministarstvo nauke, prosvete i tehnološkog razvoja.

ni „svetovi“ unutar ovih prostora predstavljaju specifične i odvojene sfere koje imaju sopstvena pravila (Belaj 2018, 67), oni nikako nisu izuzeti od šireg društveno-kulturološkog okvira koji je ta ista mesta stvorio, oblikovao i ustrojio. U ovom radu, dakle, na mesta i „nemesta“ pijenja referiraću kao na identitetske ili etnografske arene, a pod prilikama pijenja podrazumevam situacije koje planirano ili neplanirano rezultuju konzumacijom („normalnom“ ili „ekscesivnom“) alkoholnih pića – neformalne izlaske u grad i kućne žurke.

I na prvi pogled evidentno je da ljudi širom zemaljske kugle, u različitim kulturama, imaju veoma izdiferencirane predstave o koncepcijama vremena i prostora, kao i ponašanja koje odgovara istima. U tom smislu, pijenje ne predstavlja nikakav izuzetak, i promatranje alkoholnog pića kao artefakta koji je čovek proizveo za sopstvene potrebe i koristi ga na najrazličitije načine, nas upućuje na to da jedan od važnijih fokusa antropologije alkohola može biti i usmeravanje pažnje na to gde se (ili gde se ne) pije, o čemu će u ovom radu biti reči. Jednostavno rečeno, jedno konkretno mesto na kojem ljudi piju, u izvesnom trenutku može biti pogodno za pijenje, ali već u sledećem, takvo ponašanje će se smatrati neprikladnim¹. *Vreme* (ne u smislu linearnog protoka vremena, već u smislu podele svakodnevice/radne nedelje na rad i dokolicu, kao i određenu priliku – vikend, slavlje, tuga...) i *prostor* su dva ključna parametra koji, interagujući, oblikuju prakse pijenja u nekom društvu, zajednici i kulturi. Drugim rečima, pijenje je *čin* koji poprima veoma različita značenja i konotacije u zavisnosti do toga gde se i kada se odigrava. Ono što ljudi osećaju i iskazuju kao stav povodom neke vrste pića, ili povodom prosuđivanja sopstvenog i/ili tuđeg pijenja i iz njega proisteklog izmenjenog ponašanja, zavisi umnogome od mesta („setinga“, okruženja) i evaluacije istog od strane samog pojedinca ili grupe ljudi.

U ovom radu, dakle, fokusiraću se pre svega na pitanje „nemesta“, kao i konteksta i setinga (tzv. prilika pijenja), odnosno situacija koje rezultuju pijenjem među populacijom mladih u Beogradu. Kao metod istraživanja sprovedeni su neformalni polustrukturirani intervjui sa populacijom mladih ljudi u Beogradu uzrasta od 15 do 35 godina (ukupno 12 intervju, od kojih je svaki u trajanju preko 90 minuta), zatim i posmatranje i posmatranja sa učestvovanjem, kao i beleške vođene tokom terenskog rada (terensko istraživanje trajalo je od jeseni 2015. godine do februara 2019. godine). Metodom posmatranja i posmatranja sa učestvovanjem obuhvaćene su sledeće situacije/mesta: dva parka, četiri kućne žurke i četiri „neformalna“ izlaska u grad, i transkribovano je dvanaest intervju, od toga sedam sa ispitanicima i ispitanicama srednjoškolskim.

1 Uzmimo za primer pijenje kod kuće; kada bismo se tokom prepodneva ili podneva, „latili“ da pijemo ili se opijemo sami u svojoj ili tuđoj kući, velika je verovatnoća da bismo osećali neku vrstu nelagode, ili bili stigmatizovani od strane nekog prijatelja ili člana porodice; s druge strane, ukoliko bismo, nakon završenog radnog vremena, napravili večeru ili okupljanje za prijatelje i sa njima podelili flašu-dve vina ili kakvog drugog pića, praktično da ne bi bilo govora o nekoj vrsti nedoličnog ponašanja.

skog uzrasta i pet sa ispitanicima i ispitanicama iz kategorije „starijih“ mladih². Osim pojedinačnih dubinskih intervjua, nakon svakog terena vođene su beleške u kojima su zapisana zapažanja, detaljni opisi mesta i situacija, kao i razgovori sa ljudima tokom samih izlazaka. U ovom radu, dakle, naglasak će biti na tome kako je pijenje oblikovano specifičnim javnim i privatnim mestima/prostorima i, u jednoj instanci, i urbanim gradskim „zonama“ koja predstavljaju rečena „nemesta“ (parkovi).

Mesto i „nemesto“ (pijenja): teorijski pregled

Pod identitetskim arenama, odnosno prostorima pijenja, podrazumevam mesta i „nemesta“ na kojima se pije. Kako primećuje Marijana Belaj, prostori pijenja se razlikuju od kulture do kulture, i u onim kulturama u kojima je pijenje alkoholnih pića utkano u svakodnevicu, te se shvata kao društveno prihvatljivo, arene pijenja su manje fizički izolovane od okoline, od kultura koja pijenje (posebno ekscesivno) posmatraju kao vid devijantnog ponašanja (Belaj 2018, 67–68).

Međutim, koncepti mesta i prostora u antropologiji dugo nisu zavređivali pažnju (posebno ne kao analitički koncepti), najvećim delom zbog toga što je o njima bilo izrazito teško govoriti na onaj način koji ne uključuje „stanovnike“ odnosno konzumente nekog mesta/prostora (Low 2009, 21). Teorijska pozicija u antropologiji, sa postmodernim zaokretom, menja se poslednjih decenija 20. veka, i mesto i prostor postaju „analitički potentne kategorije“ (Belaj 2018, 96), te socijalni prostori počinju da se posmatraju kao intersekcija i *proizvod* interakcije ljudi u određenom prostoru i vremenu (Čapo i Gulin Zrnić 2011, 11). Prostore i mesta, te tako i arene pijenja, postalo je moguće definisati ne samo kao geografske teoretske koncepte, već kao kulturno konstruisane specijalnosti, a fizički prostor postalo je moguće promatrati kao prostor socijalnog delovanja, kao mesto sa simboličkim potencijalom, kojem simbolička značenja upravo pridaju ljudi, svojim delovanjem i praksama, pa tako i tokom društvenog čina tj. prakse pijenja.

Kako navode Čapo i Gulin Zrnić, u antropologiji, čije je ključno „polje delovanja“ (od samih početaka discipline), ali i „metodološki i epistemološki koncept bila lokalna kultura, prostor nije bio eksplicitna analitička interpretativna vizura sve do devedesetih godina 20. veka“ (Čapo i Gulin Zrnić 2001, 13). Morgan, Dirkem i Mos su se u svojim radovima implicitno dotakli odnosa kulture i fizičkog okruženja, ali prva sveobuhvatnija analiza ljudske percepcije i upotrebe prostora te prostornog ponašanja ljudi (i to posebno u sferi profanog prostora) dolazi od antropologa Edvarda Hologa šezdesetih godina 20. veka, koji je polje istraživanja nazvao „proksemijom“ (Čapo i Gulin Zrnić 2011, 13). Fe-

2 Pod kategorijom „starijih“ mladih podrazumevam ispitanike i ispitanice uzrasta 23–35 godina.

ministkinje su se posebno posvetile analizi dihotomije javno:privatno kao po-dele prostora na sferu „domaćeg“, koji je po pravilu pripadao ženama, i sferu „kulture“, odnosno javnog, koji su okupirali muškarci. Prostornu perspektivu podrobnije je razradio Burdije studijama prostorno-simboličke organizacije berberske kuće, u kojima strukturalistički pristup nadopunjuje teorijom prak-se (1977) (Čapo i Gulin Zrnić 2011, 14). I, naposljetku, analitičko promatranje prostora eksplicitnije ulazi u analitički vidokrug krajem osamdesetih godina 20. veka, čineći ovo razdoblje, kao i naredne decenije „bogatom u smislu proli-feracije naslova koji su vezani uz propitivanje kulture i prostora/mesta u feno-menološkoj dimenziji“ (Čapo i Gulin Zrnić 2011, 14).

Mark Ože primećuje da, ukoliko mesto može biti definisano putem poj-mova kao što su „relaciono“, „istorijsko“ i ono koje se „tiče“ identiteta, to bi značilo da prostor koji se ne može definisati kao relaciji, istorijski, odnosno onaj koji se ne „tiče“ identiteta pripada kategoriji „nemesta“ (Auge 1995, 77–78). On postavlja hipotezu da supramodernost proizvodi „nemesta“, odnosno prostore koji sami po sebi nisu antropološka mesta u klasičnom smislu tog ter-mina, već su izdignuta na status „mesta sećanja“. Distinkcija između mesta i „nemesta“ rađa se iz opozicije mesto:prostor. Naime, pretpostavka je da mesto i prostor ne stoje nužno jedno nasuprot drugog kao nesamerljivi pojmovi, već je prostor zapravo „frekventno mesto“, „intersekcija tela u pokretu“; na primer, to mogu biti pešaci koji transformišu ulicu svojim telesnim radnjama i gestovi-ma u prostor koji ima jasna simbolička značenja za sve involvirane, i u kojem se svi akteri snalaze tako da dodatna pojašnjenja nisu neophodna (Auge 1995, 81). Termin „prostor“ je takođe apstraktniji od mesta, koje referira na događaj (mesto događaja), priču/mit/narativ (nešto se dogodilo na tom mestu) i istori-ju (neko mesto je društveno, politički, istorijski važno mesto). Ože zaključuje da koncept „nemesta“ određuju dve komplementarne, ali i osobito odvojene realnosti: prostori koji su formirani u relaciji između dve „tačke“ (transport, tranzit, promet, dokolica) i u relaciji koju pojedinci „imaju“ sa tim prostorom. Ove dve realnosti su komplementarne i preklapajuće – pojedinci putuju, koriste tranzitna sredstva, provode svoje vreme „dokoličarski“. Ukoliko mesta možemo nazvati antropološkim u tom smislu da su „iskonski“ društvena i predodređena za neku vrstu aktivnosti, onda su „nemesta“ stvorena prećutnim konsenzusom.

Kako primećuje Hit, na najrudimentarnijem nivou, moramo razliko-vati pijenje „na otvorenom“ i pijenje u „zatvorenom“, odnosno, u nekom tipu „skloništa“; čak i najprostije omeđen, prostor na taj način može biti ispunjen značenjima do te mere da predstavlja krucijalni graničnik između „prirode“ i kulturološki oblikovanog prostora (Heath 2000, 47) (uzmimo za primer postav-ljanje šatora u prirodi kao skloništa koje će služiti umesto kuće/doma; u mno-gim ruralnim područjima, veliki šatori ili nastrešnice služe kao prostori za svad-be, slave, rođendane, krštenja...). Pitanje: „Gde ljudi piju?“, nije samo pitanje da li se pijenje odigrava u okviru doma, na poslu/nakon posla, na javnom mestu predodređenom za pijenje (kafana), sa prijateljima... To je pitanje metaforičke društvene kontrole, pitanje inkluzije i ekskluzije određenih grupa ili pojedinaca.

Osnovnu razliku između mesta i „nemesta“ pijenja postavljam prema sledećem kriterijumu: mesta pijenja su kulturološki oblikovana, proizvedena i *predodređena* za pijeње, tako da predstavljaju liminalne prostore, dok „nemesta“ nastaju neposrednim preoblikovanjem urbanih gradskih javnih prostora kao i prostora privatne sfere (kuće i/ili doma). U domaćem kontekstu, najbolji primer mesta pijenja predstavljaju kafane, i o njima sam pisala detaljno u okviru rada koji se bavi disolucijom beogradskih kafana kao „sjajnog trećeg mesta“ (vidi: Milanović 2018). „Nemesta“, s druge strane, ostaju manje istraženi delovi urbanih prostora koji mladi takođe koriste kao identitetske arene pijenja, a ona mogu nastati bilo gde, u bilo kom trenutku, i nisu kulturološki predodređena za pijeње (parkovi, zatim kuće kao deo privatne sfere³). I jedna i druga predstavljaju etnografske arene, tj. identitetske forume i mesta konvivijalnosti. U ovom radu najveći fokus biće upravo na „nemestima“, koja svoj identitet dobijaju preinačavanjem pretpostavljenih nepatvorenih kriterijuma koji ih određuju kao javnu i/ili privatnu sferu.

„Problem“ pijenja mladih u urbanim, javnim gradskim prostorima, kao sporne teme i tačke debate kako u javnim, tako i političkim diskursima, vidljivi su u pokušajima prohibicije u Srbiji (2010. godine a zatim na kratko i 2013. godine; oba pokušaja rezultirala su ukidanjem propozicije zabrane kupovine alkoholnih pića nakon 22 časa), kao i u javnim politikama proklamovanim poslednje dve decenije od strane Zavoda za javno zdravlje⁴. S tim u vezi, re-mećenje javnog reda i mira i kvantitativni „skok“ javnih nereda povezanih sa opijanjem, kao i pokušaji sankcija (bilo da su u pitanju apeli, akcije vladinih ili nevladinih organizacija ili direktni pokušaji sankcionisanja putem izmena zakona) centralni su problem koji se vrti oko poprišta noćnog života. U Beogradu se mogu izdvojiti nekoliko zona koje su centri noćnog života: Cetinjska ulica, Savamala, Skadarlija, klubovi i splavovi duž keja dvaju reka – Save i Dunava⁵.

-
- 3 Kućne žurke, pijeње i opijanje u prostoru doma mogu se posmatrati kao prakse koja se nalaze između mesta i „nemesta“; prostor doma jeste fizički ograničen i u tom smislu predstavlja tip „skloništa“, kao i kafane ili druga mesta fizički omeđena od javne sfere. Međutim, kuća ili dom postaju „društveno pogodni“ za pijeње u onim situacijama koje konotiraju slavlje ili neki specifičan događaj (bilo da je u pitanju večera sa društvom, slava, rođendan ili kućna žurka bez posebnog povoda). Na individualno pijeње kod kuće uglavnom se gleda sa zadržkom, s obzirom na to da se smatra da takva praksa već zalazi u domen patologije ili stanja koje preti da postane patološko (čitaj: alkoholizam).
 - 4 Mere prevencije koje izdaje Gradski zavod za javno zdravlje u Beogradu često se usmeravaju ka suzbijanju „omladinskog pijenja“ kao problema, u kojima se apeluje na mlade da „preuzmu kontrolu“, „pripreme se“ na osudu društva ukoliko ne piju, zauzmu čvrst stav, ali i da savetuju svoje prijatelje da se uzdrže od alkohola, navodeći pritom sve one negativne posledice koje proizilaze iz ekscesivne konzumacije (alkohol utiče na obrazovanje, zdravlje, izgled, seksualni život, odnose sa bliskim ljudima, rizične situacije, vožnju u pijanom stanju i sl.); dostupno na linku: <http://www.zdravlje.org.rs/publikacije/agitka-alkohol-ili-ti.pdf>
 - 5 Važno je napomenuti da se rečene zone odnose na period istraživanja za potrebe disertacije, dakle period od 2015. do 2019. godine. Urbane infrastrukture Beograda trpele su ogromne promene u procesima tranzicije koji traju od početka devedesetih godina dvadesetog veka, i i dalje su aktuelne; užu centar grada predstavlja zonu koja se neprestano ruši, izgrađuje,

Kada kažem „zone“, podrazumevam ne fizički izdvojena i omeđena mesta poput kafana, već prostrana urbana područja čije se granice uglavnom podudaraju sa nekim geografskim/fizičkim objektom (to može biti ulica koja preseca tu zonu, trg, spomenik, kraj keja i početak saobraćajne zone, i sl.). Karakteristično za ove zone jeste „zbijenost“, gustina tj. veliki broj ugostiteljskih objekata (pabova, splavova, kafana, kafića) na jednom (relativno) malom prostoru. Tako se u Cetinjskoj nalazi preko deset ugostiteljskih objekata („Dvorištanice“, „Ljubimac“, „Polet“, „Zaokret“, „Lift“, „Elektropionir“, „Kenozoik“, „Berlin Monroe“, „Showroom“...) od kojih se neki postojeći često zatvaraju, a otvaraju novi; isto važi i za Savamalu, deo grada ispod Brankovog mosta i tik uz kej, gde se broj barova, klubova i kafića kreće između deset i dvadeset („Industrija bar“, „Gadost“, „Mladost“, „Ludost“, „Hype“, „Monsoon“, „Štrafta“, „Tranzit“, „Ben Aki-ba“, „Brankow“, „Martinez“, „Shootiranje“, „KC Grad“, „Mikser“, „Mikser House“, „Geozavod“...). Osim što se pijenje odvija „unutra“, često se mogu videti grupe mladih koji stoje na samoj ulici ili u delu između dva mesta, i tu ispijaju svoja pića uz druženje i razgovor. „Uspon“ ovih zona kao poprišta noćnog života primetan je u periodu druge decenije 2000-ih, i na njih se najčešće referiše kao na „hipsterska“ mesta i mesta za mlade; osim što su prostori u kojima se odvija zabava (neformalna okupljanja i pijenje), ovi objekti imaju i široku ponudu kulturnih događaja, poput prezentacija knjiga, *stand-up* komedijskih večeri, večeri čitanja poezije, radionica, okruglih stolova, časova kuvanja i predstavljanja različitih nacionalnih kuhinja i jela, pa i politički angažovanih manifestacija.

Parkovi

Ispitanici i ispitanice govore o beogradskim parkovima kao o mestima za „bleju“. Kolokvijalni izraz tj. žargonska reč „bleja“ etimološki vuče poreklo od reči *blejati* ili *blenuti*, od kojih prva predstavlja onomatopeju vokalizacije koju proizvode ovce, a druga „zveranje“ u jednu tačku bez reakcije ili razumevanja. U prenesenom značenju, *bleja* je provođenje vremena bez nekog cilja ili svrhe, neobavezno druženje bez posebne akcije i nesvrshodno samo po sebi (u pežorativnoj konotaciji blejanje je dangubljenje, gubljenje vremena, „hvatanje zjala“, „zevanje u prazno“). Međutim, videćemo da je za mlade ovakvo provođenje vremena i više nego svrshodno, budući da parkovi predstavljaju, pre svega, mesta na kojima se mladi grupišu po principu životnih/supkulturnih stilova; tako se, u parku „Palas“, uglavnom okupljaju tzv. hipsteri i „urbane gradske ekipe“, dok se u parku na Studentskom trgu okupljaju mešovita društva metalaca, rokeri i pankera. Mladi se u parkovima najčešće dele u manje ili veće

dorađuje, a zakoni koji se odnose na vreme rada ugostiteljskih objekata su više puta bili predmet javnih debata i izmene i dopune zakona se neprestano usklađuju sa evropskim „standardima“.

grupe prijatelja koje zauzimaju klupe (jednu, dve ili više). Neretko su ove grupe prijatelja izdvojene po principu subkulturnih grupacija koje se raspoznaju po oblačenju, muzici i sl. Ispitanici i ispitanice često navode da je Studentski park, kako je to objasnila jedna ispitanica, „oduvek bio rezervisan za metalce, rokere i slične“ (M.Š, devojka, 30 godina), a da je „Palas nekako univerzalan“ (ista ispitanica). Parkovi su, dakle, deo javne sfere u kojima ne postoji organizovan noćni život, već se druženja, okupljanja i pijenje dešavaju „spontano“, prećutnim konsenzusom; u tekstu koji sledi biće opisana dva gradska parka koje su ispitanici naveli kao najpoznatije za „bleju“, a to su park kod hotela „Palas“, i park na Studentskom trgu, tzv. Univerzitetski park (popularno nazvan „Studenjak“)⁶.

Pre nego što pređem na iskaze informanata, ukratko ću opisati oba parka i opisati neformalne izlaske koje sam sprovedla tokom posmatranja sa učestvovanjem. Infrastruktura „Palasa“ i „Studenjaka“ ne razlikuje se ni u čemu bitnom. Oba se nalaze u užem centru grada, i sastoje se od zelenih površina kao i stazica koje ih presecaju. Na stazicama se nalaze klupe. Tokom dana, u parkovima se okupljaju ljudi svih starosnih dobi – deca (Studentski park ima igralište za decu), mladi (i u jednom i drugom parku pretežno je dominantna populacija studenata, budući da se oba nalaze u blizini Studentskog trga, gde su, između ostalih zdanja, zgrade Filozofskog, Filološkog, i Prirodno-matematičkog fakulteta), te starija populacija i penzioneri. Predveče i tokom noći, a posebno vikendima – petkom i subotom, oba parka počinje da „osvaja“ pretežno mlađa populacija, i parkovi se transformišu u neformalna mesta pijenja i druženja mladih ljudi. Neretko mi se, u izlascima, odnosno tokom posmatranja sa učestvovanjem i tokom razgovora sa informantima, dešavalo da (slušam ili) se nađem u situaciji koja ima sledeću strukturu: u nečijoj kući/stanu počinje okupljanje. Uz (nešto laganije) ispijanje pića i „zagrevanje“ uz muziku, šalu, zabavu i priču, priprema se za izlazak „u grad“⁷ i dogovara se gde će se ići, sa kime bi se sve trebalo naći tokom večeri, šta ćemo piti. Na putu do parka, bilo da se ide peške ili se koristi gradski prevoz, pije se piće koje je poneto od kuće, ili se kupi još dodatnog pića u usputnoj prodavnici. Ovime se „obebeđuje“ stanje blagog pijanstva dok se ne stigne do određene lokacije (informanti često navode da im je neprijatno ili da se od njih ne očekuje da na neko mesto, pa i

6 Iz razgovora sa ispitanicima i ispitanicama postalo je evidentno da su, osim ova dva parka, vreme provodili i u „parkićima po kraju“; svaki deo grada, svako naselje ima neki „svoj“ park, bilo da je to omanji zeleni prostor između zgrada, ili školsko dvorište osnovne/srednje škole. Kako bilo, ispitanici i ispitanice „bleju“ u ovim komšijskim parkićima ne smatraju izlascima, barem ne u onoj kategoriji u koju spadaju izlasci u Palas i Univerzitetski park, koji mogu biti izlazak sami po sebi, ili pak, *pre-drinking* i priprema za dalji provod. Većina mojih ispitanika i ispitanica dolazila je namenski u ove parkove kako bi se napili i družili.

7 Primititi kako se termin „u grad“ koristi kako bi se opisao širok „asortiman“ toga šta se sve podrazumeva pod izlaskom; za razliku od engleskog izraza *going out* – ići napolje, ili *going partying* – ići u provod (što najščeće podrazumeva izlazak u klub), na srpskom „idemo u grad“ može podrazumevati više toga: od proste „bleje“ u parku, do okupljanja kod nekoga kući pa potom odlaska na neko drugo mesto (klub, kafić, koncert...), ili samo odlazak u kafanu, ili samo odlazak u pab...

u park, stignu trezni). Pred ulazak u park uzima se još pića, prema slobodnim procenama koliko će biti neophodno svakome ko pije, i u dogovoru sa celim društvom (recimo: „Prošle nedelje smo pili džin-tonik... Ajde malo da promenimo, možemo da uzmemo da pravimo špricer“; „Nema šanse da pijemo vinjak, to možda tek tamo posle ponoći“; „Ja sam baš u fazonu pivo, ali smara me što nemam gde da idem u toalet...“). Nakon obavljene nabavke, stiže se u park. Po nepisanom pravilu, jedna „ekipa“ zauzima jednu ili dve klupe; često postoje klupe koje neka ekipa preferira, pa će oni požuriti da stignu pre drugih, kako bi ih zauzeli. Okupljanje u parkovima počinje obično oko 20 ili 21 časova. Postoji „labava“ ideja da se u parkovima pije do ponoći, ili najdalje do 1 sat iza ponoći, da bi se kasnije išlo na još neko mesto. Obično su to leti žurke koje se odigravaju u nekom od gradskih klubova u centru, ili na splavovima duž savskog keja. Dešava se, često, i da se nakon zabave na splavu ili u klubu ponovo vrati u park, i time završi veče uz poslednju limenku piva.

Oba parka važe za mesta okupljanja „urbane“ populacije mladih, i za „jeftinu bleju“ koja podrazumeva ispijanje pića kupljenog u obližnjim dragstorima i prodavnicama. Navešću nekoliko ilustrativnih primera iz intervjua kao i iz posmatranja sa učestvovanjem (tj. beležaka) kako ispitanici i ispitanice vide i govore o ovoj formi okupljanja:

„Momci će uvek da izaberu pivo, a devojke uvek *Somersby* ili *Smirnoff ice* ili vodu sa energetskim pićem, ali to je sve stvar ličnog ukusa, za bleju u parkiću i na zidiću je ono što je dostupno, sigurno ne viski nego u skladu sa mogućnostima...“ (M. devojka, 17 godina)

„I zavisi koje ćeš piće da piješ baš od situacije. Kad blejimo u parkovima pijemo *Somersby* i bombe piva.“ (D. devojka, 17 godina)

„Kad smo bili mlađi, mada gotivim to i sada, to su bile bleje po parkovima. Namenski smo išli u parkove... Dakle skupi se nas pet, šest, deset, kupimo nekoliko bombi piva, najjeftinijeg mogućeg... nekad je to bilo i belo vino, ili džin, vinjak, ma bukvalno sve, nismo birali. Šta ko donese, a kupi se u prodavnici ili se čak donese i od kuće. I onda se nalivamo do besvesti u parku. Ili odemo prvo u park, pa onda na neku svirku, tj. dalje u izlazak. To su bila takva upropašćavanja, kako nam je jetra to preživela, ne znam. Ali bilo je jeftino, i bilo je kul, bilo je klošarski, ali mi smo baš to i hteli... Šta drugo i da radiš kad si mlad metalac?“ (D. momak, 33 godine)

„Kad izlazimo u grad... imam ekipu sa glume koji užasno vole da piju, i kad izlazimo imamo baš dobru bleju... skupimo se na klupi, sedimo, pričamo, jedan svira gitaru, igramo 'istina-izazov' ili 'nikad nisam', uzmemo dve bombe, i zablejimo od 5–6 popodne do 11 uveče, i to stvarno bude dobro.“ (M. devojka, 17 godina)

„Pa hajde da kažemo da je u periodu kad se najviše izlazilo izlazak izgledao tako što se društvo okupi i nađe u nekom parku ili kod nekoga kod kuće, gde se počinje sa pijenjem, da bi se dalje nastavilo ka nekim noćnim klubovima. U fazi pre samog stizanja u klub se uz alkohol priča o raznim stvarima, pa često i o tome šta je ko radio dok je bio pijan i te priče se uvek prepričavaju

kao avanture, pa i kad su bile neprijatne u neposrednom trenutku kad su se dešavale. U neku ruku se gradi atmosfera da se napijemo i ponašamo neobično slobodno. Sama poseta klubu je najčešće nastavak pijenja, igranja uz neku muziku, sretanja nekih ljudi koje znamo i/ili nastavljanja dalje s njima ka nekom drugom mestu.“ (T. devojka, 29 godina)

„Mi smo celo naše odrastanje proveli po parkovima. Ili se S. i ja pokupimo, sednemo u autobus, vozimo se od prve do poslednje stanice, i tako opet u krug. Posle ćemo ti pričati... Mi smo najbolji ortaci celog života, a jedna takva situacija pijanstva zamalo da nas košta prijateljstva... Čoveče, pa mi smo bežali iz škole da bi to radili. To nam je bilo cilj samo po sebi! Znaš ono, nije nam bilo bitno ni gde idemo, ni šta radimo, nama je to bila duhovna hrana (smeh)... Parkovi, naravno, Palas ili Studenjak, blejali smo i po skejt parkovima. Te ekipe su bile grozne, mislim sada kada pogledam i osvrnem se unazad, to je bio takav raspad... Ali to je mladost, razumeš? Šta smo znali i mogli drugo da radimo tada nego to? Koliko je ta bleja bila grozna, toliko je bila i divna... Evo, sada da me pitaš, da li bih se vratio u to, pa ne bih, ma možda i bih, ne znam, imam podeljena osećanja oko toga... Sad sam se kultivisao. Mislim, i dalje sam klošar u duši (smeh)... Ali znaš, sad sebi mogu da priuštim da sednem negde, častim društvo, obrnem turu. Nije napijanje ništa drugačije. Drugačiji smo mi. Pijenje je isto... Da li ćeš da se odvališ na klupi u parku i zaspíš u pesku ili ćeš da se napiješ kao guzica u nekom fensi kafiću, ma ne mora ni fensi nego eto, da nije skroz klošarski, to nema nikakve veze. Ali da je bilo tad slatko, bilo je... Takva nam je bila ekipa. Svi smo slušali pank, slušali smo metal, grandž, to su sve bili raspadači, devojke su nekad bile i gore od likova, ali držali smo se zajedno, razumeš? Bilo je lepo... Svi smo imali devojke... Ili ako nismo, bio si zaljubljen, srećno ili ne, ma kao da je bilo važno... Ideš od klupe do klupe. Nekad nema veze ni da li poznaješ ekipu. Ali ja sam takav, ja se infiltriram svuda, posebno kad se napijem, nemam inhibicije. Mogu da pridem kome hoćeš. Ili da muvam koga hoćeš (smeh)... Mogu, bre, da skinem gaće i baš me briga (smeh)... Vidiš jednostavno da li je neka ekipa raspoložena za druženje ili nije. Dodeš, podeliš piće s nekim, nazdraviš, pijete svi iz iste flaše, delimo bacile... Ne može od toga ništa da ti bude, to je alkohol, dezinfikuje se (smeh)... ne mogu više ni da izbrojim koliko puta sam tako blejao, i u kraju u parku, i na Palasu i u Studenjaku. Palas je postao institucija... Studenjak je bio do jednog momenta super, onda su ga renovirali, postao je fensi, mislim, iste ekipe izlaze tamo, ali jednostavno nije više to to, razumeš? Promenio se izgled, znači kad blejiš napolju, izašao si sa tom idejom – da blejiš klošarski, nisam došao da prekrštenih nogu sedim na klupi i kao pijem espresso, nisam blesav... Došao sam da se odvalim od gajbe piva i budem pijan deset sati i više, ako treba.“ (M. momak, 29 godina)

„Ja sam oduvek bio jedan od onih ćutljivijih... To se kod mene nije menjalo mnogo ni kad se napijem, pa evo vidiš i sama. Kao nešto malo đuskam i to je to... Nisam navalentan, nisam napadan. Imao sam samo jednu situaciju kad sam bio agresivan, ali tad me je nešto puklo, ne znam ni ja šta mi je bilo, ustvari znam šta je, duvao sam nakon što sam se napio, a nikada pre toga i nikada posle nisam, i brate, i neću. Neću da radim nešto što ne znam kako me radi. Pivo znam kako me radi, ma koji god alkohol hoćeš, naučio sam

jednostavno. Ali sa drogom... Ma dobro, nije trava droga, ali kapiraš šta hoću da kažem... Izmeni ti ponašanje i nisam ja jednostavno za to. Dakle... Parkovi su mi uvek odgovarali zato što je bilo jeftino, pristupačno, i što ne moraš sad nešto mnogo da se sa ljudima natežeš oko komunikacije, nego jednostavno... To se radi po principu – prideš. Izašao si sa jednom ekipom, seli ste na jednu klupicu, ili dve, ali to bukvalno nema nikakve veze sa kim ćeš da završiš do kraja večeri, ili sutradan, ili na afteru... Bila su to lepa vremena. Sad možda malo više cirkamo po kućama ili zatvorenim mestima, nekako promeni se to sa vremenom ili sa ekipama barem, počneš na primer da izlaziš sa ljudima sa kojima radiš na poslu, i samim time, hop, imaš novu ekipu za bleju. Onda nekad može da bude i malo neozbiljno da te neko sa posla sretne mrtvog pijanog u parku ili u 'KST'-u... Bude nekako neprijatno, znaš... Mislim, nije kao da me je briga, ali bedak ti bude. Kada kažem da je bleja po parkovima bila jeftina, ne mislim samo na to da je bilo klošarski – to sigurno jeste, više mislim da je u tome i bila čar. Kao da si imao osećaj da ništa od svega toga nije važno... Ti baciš 200 dinara, neko 500, neko 300... I skupi se dovoljno da se svi napijete... Nekako je uvek bilo dovoljno svega, razumeš? Koliko god da je bilo, svi smo delili, između sebe, između klupa i ekipa, niko se nije ustezao... E, u tome je bila sva lepota toga. Hajde da te vidim da to uradiš u nekoj kafani ili kafiću, prideš nekome za sto i kao – hej! Ja bih da pijem vaše piće i vi moje! E pa ne može, matori..." (S. momak, 29 godina)

„Parkovi oko Filozofskog, 'Palas', 'Manjež' kod SKC-a, ispred KST-a, 'Dan-guba'. Zašto me asociraju? Rado smo ih posećivali, u nekom tinejdž periodu koje je bilo praćeno raznim fazama kao npr. traženje sebe, traženje položaja radi popularnosti u ekipi, momenti zaljubljenosti, pokušaji impresioniranja devojaka, ekipna prihvaćenost... Ta mesta karakteriše jednostavno sav taj fazon u kom sam bio. Kafančine na Ibarskoj magistrali su takođe bitan faktor... Opet, kada se sve obuhvati, alkohol igra bitan faktor, jer ljudi piju da bi oslobodili emocije koje kriju, samim tim i odvežu jezik, raspoloženje i slično.“ (A. momak, 31 godina)

Iz ovih iskaza mogu se izdvojiti nekoliko parametara: prvo, parkovi kao mesta pijenja pronalaze svoje mesto među nešto mlađom populacijom; stariji ispitanici i ispitanice govore o okupljanju i bleji u parkovima kao o nečemu što se dešavalo u njihovoj prošlosti (koliko god ona vremenski bila bliska sadašnjosti). Dakle, u relaciji sa starosnom varijablom, pijenje u parkovima je po nepisanom pravilu rezervisano za mlade, nezaposlene, studente i srednjoškolce. U nekolicini je tome razlog nedostatak novčanih sredstava, ali isto tako i činjenica da u kasnijim životnim stadijumima, sa zaposlenjem ili nekom drugom životnom prekretnicom, mladi smatraju da može biti „nelagodno“ ili da jednostavno „ne ide“ da budu viđeni (pijani) na tim mestima. S jedne strane, parkovi se mogu posmatrati kao mesta koja karakterišu izvesne kontradikcije: regulativna su jer su javna i time podležu zakonima javnog reda i mira, oni su i mesta deregulacije, tj. atmosfera uživanja, slobode, osećaja zajedništva, izgradnje temporalnog kolektivnog identiteta putem deljenja alkoholnih pića, neformalnog upoznavanja, osećaja rasterećenosti, prijatne uzbuđenosti... Može se reći da su parkovi

na dnu hijerarhije mesta pijenja po očekivanim obrascima pijenja, kao i da ih karakteriše najlabavija struktura pravila ponašanja. Takođe, kompleksne relacije inkluzije i ekskluzije vezane su za distribuciju ekonomskog kapitala na svim mestima pijenja, te nisu svi „konzumenti“ svuda „dobrodošli“ – za kafanu ili splav neko može biti previše mlad, nepropisno obučan, ali čini se da su u parkove „dobrodošli“ svi, bez obzira na društveni status, novčane prihode, „pijački stil“. Produkcija parka kao mesta za pijenje – što svakako nije njegova izvorna funkcija – ih čini više „konstelacijom procesa i praksi nego mestom“ (Massey 2005, 141, prema: Demant i Landolt 2011).

Neformalni izlasci „u grad“ i vikend-izlasci

O važnosti upoređivanja različitih prostora i mesta kao spona za razumevanje veze između obrazaca pijenja i tih mesta ne postoji veliki broj radova iz antropološke perspektive; nekoliko studija koje su se bavile ovim problemom fokusiraju se na, na primer, razlike između noćnih klubova i opisuju ne samo različite „profile“ konzumenata opojnih supstanci koje odgovaraju distinktivnim lokalnim „scenama“ dokolice, već stavljaju naglasak i na to kako konzumenti u zavisnosti od mesta/prostora doživljavaju iskustvo pijenja i/ili konzumacije opojnih supstanci. Ova iskustva zavise od sistema i seta pravila i regulacije koje određeno mesto propisuje (Measham i Moore 2009, 457, prema: Demant i Landolt 2011). U ovom delu rada, analiziraću neformalne izlaske u grad, i posmatraču kako se prakse pijenja oblikuju u zavisnosti od specifičnog mesta na kojem se pije. Različite percepcije toga koja je „pravilna“ upotreba nekog mesta govore nam mnogo toga o „upisivanju“ pravila o tome kakav se obrazac ponašanja i pijenja na nekom mestu očekuje kao poželjan (i, sa druge strane, koji bi bio sankcionisan kao nepoželjan). Termin „neformalni“ govori o tome da ovi izlasci nisu vezani za neku posebnu priliku, kao što je to rođendan (punoletstvo), već su neobavezni i predstavljaju neizostavan rekurentni događaj na nedeljnoj/mesečnoj vremenskoj liniji mojih ispitanika i ispitanica.

Od četiri neformalna izlaska u grad koji su bili deo posmatranja sa učestvovanjem, odabrala sam jedan izlazak u kafanu „Korčagin“ (u pitanju je bio četvrtak), jedan izlazak u kafanu „Bristol“ (takođe četvrtak večer), i dva vikend-izlaska. Vikend-izlasci će biti posebno opisani, i pre nego što se posvetim iskazima informanata i informantkinja, ukratko ću opisati prva dva izlaska, od kojih je ovaj u „Bristolu“ ujedno bio i sprovođenje dva intervjua za potrebe snimanja dokumentarnog filma za Školu vizuelne antropologije (ŠVA).

Kafana „Korčagin“ nalazi se na Zvezdari, i otvorena je 2001. godine. Predstavlja jednu od „starijih“ novijih gradskih kafana, i, prema kategorizaciji, spada u kafane koje sam u radu posvećenom beogradskim kafanama (vidi: Milonović 2018) nazvala „nešto između“. Naime, u Beogradu se broj kafana ne zna, a na sajtu kafane „Korčagin“ navodi se podatak da postoji 12.500 kafana samo

na teritoriji Beograda⁸. Enterijer „Korčagina“ odiše jugonostalgijom. Idejni zamajac bio je „obnoviti“ onakvu kafanu koja je postojala u vreme komunizma; ljudi i posetioци sami donose svoje stvari koje ostavljaju da upotpune enterijer, a ponešto i ukradu ili odnesu. U „Korčagini“ se nalaze različiti etno-elementi (spomenice majki palih boraca, slike gardista, brigada sa radnih akcija, mape nekadašnje SR Jugoslavije, slike i portreti Josipa Broza i drugih „komunističkih vođa“, pregršt „srpa i čekića“, petokraka, zastava, grbova...), čineći da ova kafana bude svojevrsan simulakrum bivše Jugoslavije u malom. Muzika u kafani je, pak, sve osim samo „jugoslovenska“, jer bend (tamburaši sa gitarama i sintisajzerom) neretko „oplete“ po savremenijem turbo-folku, kao što je to bio slučaj pomenutog četvrtka. U kafanu se ulazi iz dvorišta između dveju zgrada, i čim se približite ulaznim vratima, primetna je glasna muzika, čuje se pevanje i vika. Kafana je podeljena na dva dela – prvi deo je prostraniji i čine ga dugački deljeni stolovi, dok se „pozadinski“ deo, kod šanka, sastoji od dve prostorije koje imaju nekoliko manjih stolova. U ovim prostorijama nalaze se pomenuti artefakti i na policama, zidovima i po ćoškovima stoji sijaset starih plišanih igračkа i lutaka iz doba socijalizma, ordenja, a preko stolica i klupa za sedenje prebačene su jambolije i imitacije pirotskih ćilima.

Prijateljica me je pozvala da izađemo te večeri (bio je to septembar 2017. godine). Rekla je da moram da idem sa njom, da je strašno neraspoložena i da bi joj prijalo društvo, kao i to da malo negde „izađemo i popijemo“. Isprva sam kategorički odbila, budući da je bio četvrtak, ali sam pristala nakon što mi je obećala da će sa mnom razgovarati o temi i nakon što je predložila da odemo u „Korčagin“:

„Znam da je četvrtak, samim time kafana radi do 1–2 iza ponoći i ne duže, bićeš kući do 3, sutradan si funkcionalna, obećavam. Taman možeš tamo da posmatraš i radiš svoje istraživanje, 'Korčagin' ti je dušu dao za to. Kad si poslednji put bila tamo, uostalom?“ (K.Š, devojka, 30).

Tako smo se oko 21 čas zaputile u „Korčagin“, nakon što je K. obavila rezervaciju za četvoro u zadnjem delu kafane, kako bismo mogli da razgovaramo neometano od muzike. Dok smo čekale dvojicu prijatelja da nam se pridruže, razgovarale smo o kafani, ljudima koji su tu, pravile opservacije. U prednjem delu kafane bio je bend – jedan tamburaš, jedan harmonikaš, pevač, i jedan sintisajzer. U momentu kada smo ušle u kafanu, već je bilo neopisivo glasno – za jednim od deljenih stolova neko je slavio devojačko veče (sve devojke bile su isto tj. slično obučene – u roze i belo, buduća mlada bila je u belom i nosila improvizovani veo, i već je stajala na stolici i pevala, dok su njene prijateljice igrале i pevale oko i pored nje). Za susednim stolovima bila su mešana društva – za dva stola bili su samo momci, koji su izgledali oduševljeni činjenicom da se pored njih slavi devojačko veče i „kroz vazduh“ i „na udaljeno“ nazdravljali sa devojkama. Pevač i tamburaš su prilazili devojačkom stolu i primali narudžbine pesama, pa su se pesme brzo smenjivale, i svaki put kada bi počela nova,

8 Vidi: <https://kafanapavlekorcagin.rs/kafana-pavle-korcagin-beograd, septembar 2017. godine>

uzbuđenje i ovacije bi porasle, ruke bi se dizale u vis, atmosfera bi postajala sve uzrujanija i veselija. Svi su se fotografisali mobilnim telefonima, praveći „selfije“⁹. U zadnjem delu kafane, gde je bio i naš sto, atmosfera je bila potpuno drugačija – iako je muzika bila glasna i dopirala i do nas, za ostalim stolovima momci i devojke su sedeli, i neometani događajima u prostoriji ispred, pili svoja pića, a neki su i jeli. Naručile smo litar belog vina i litar kisele vode, napravile špricere i počele polako da pijemo i pričamo.

„Nije bilo šanse da večeras idem pravo kući sa posla, znaš ono kad ti đavo ne da mira... Ne moram ni da se napijem, mada bih to najradije uradila sad od muke, ali barem malo, da me 'takne'. Evo, da popijemo ovo što smo naručile i nećemo više... Šta je litar belog vina za tebe i mene? Mislim da čovek u ovakvim situacijama mora sebi da da oduška i da izađe. Nekada ti neće biti potrebno da piješ, dovoljno je da si u društvu... Mada, svakako, piće pomaže da se opustiš. Može se i bez, ali, što se kaže – bolje je sa. I onda jednostavno, kroz priču, kroz zezanje, zaboraviš na problem... Okej, znam da će me problem sačekati i sutra, ali barem si ga odložio na neko vreme... Shvatiš da nije baš sve tako crno i zameniš ga nečim drugim, nečim veselijim u tom trenutku. Ne mislim da piće rešava bilo koji problem. Ali eto, barem ja, jednostavno ne umem drugačije. A izgleda ni svi drugi ljudi sa kojima se družim. Pa, koga znaš a da, kad je mu je teško – ma ne samo kad mu je teško, nego i kad je veseo – ne uzme da izađe i da se napije? Što se kaže, pije se od muke, ali pije se i od veselja... Za muku da zaboraviš, za veselje – da ti bude još bolje. I to je tako oduvek bilo, barem u mom slučaju, i biće. E sad jedino što neću da se odvalim od vinjaka u ovakvim situacijama, nego ću da popijem kao čovek...“ (K.Š, devojka, 30 godina)

Ovaj iskaz dobro ilustruje nekoliko koncepcija o umerenom pijenju: prvo, umereno pijenje posmatra se kao poželjno u određenoj situaciji i određenom vremenu (neraspoloženje, radni dan u nedelji). Drugo, pretpostavlja da je društveno prihvatljiva praksa da se „tuga“ odloži ili prenebregne uz društvo i „čašicu“ i na taj način osnaži socijalizaciju i intimne veze između prijatelja; treće, pretpostavlja takođe da je društveno prihvatljivo da se veselje „pojača“ pijenjem tj. proslavljanjem. Pijenje gotovo da funkcioniše kao „nemi jezik“, koji, u mnogim prilikama, ne zahteva nikakve reči ili dodatna pojašnjenja.

Kafana „Bristol“ je zapravo restoran-klub hotela „Bristol“ u Karađorđevoj ulici. Ovaj hotel zatvoren je 2018. godine i potpao je pod projekat „Beograd na vodi“ kojim se uređuje čitav potezni kompleks od železničke stanice, preko savskog keja i Karađorđeve ulice. Mnogi objekti, uključujući i stare gradske kafane u ovom delu grada, porušeni su tokom restauracije postojećih objekata ili su bili deo potpunog razrušenja. Mnogi od mojih informanata i informantkinja

9 Nezaobilazan segment izlaska „u grad“ predstavlja dokumentovanje (neretko i celog) izlaska. „Selfiji“ predstavljaju fotografisanje prednjom kamerom mobilnog telefona, što omogućava akterima da se „nameste“ i „ispoziraju“ za sliku. Slike se odmah potom objavljuju na društvenim mrežama – na Facebook-u i Instagram-u, omogućavajući drugim korisnicima da vide šta se trenutno dešava, u realnom vremenu.

žalili su se kako im je sada nestalo „poslednje uporište“ na kojem su se osećali slobodno, i kao kod sopstvene kuće, koje je bilo „polazna tačka“ za dalji izlazak u grad:

„Nestalo i to poslednje mesto na kojem si mogao da piješ kao čovek, za kafanskim stolom, za pravim kariranim stolnjakom... Nekad je to bio 'Rojal', i on je zatvoren, odnosno renoviran, i sad gde da ti odeš negde, i da ti neka matora konobarica donese vinjak? Zna se, na takvim mestima se pije vinjak. Tu nemaju šta da ti podmetnu... Normalan čovek tu ne naručuje rakiju. Dobro, može i pivo, flaširano, ali nekako je merak da baš na takvom mestu piješ vinjak. U svakom slučaju, za mene je to mesto gde čovek može da 'stavi ruke na sto', kao da je kod svoje kuće. Nema muzike, nema mnogo ljudi, sve je svedeno, enterijer je nikakav, nigde ne vidiš ni slike na zidovima. Interesantno je i posmatrati ljude; vidi se da su to neki vozači kamiona ili autobusa koji su ovde tek usput, svratili da nešto pojedu i popiju i nastavljaju da voze dalje... Ovo je tranzitno mesto na neki način, ali zanimljivo je to posmatrati.“ (S.R, momak, 29 godina)

„Recimo da mi je najveći gušt da pijem u ovako nekoj kafani, recimo... Staroj. Kao što je to bio 'Rojal'! Mada... Volim da pijem i na 'reju', i u parku, i kući sa dobrom ekipom... I u kolima (smeh)... Nekad znamo šta radimo a nekad baš i ne znamo, e, to je najzanimljivije onda i omiljeno, da sutradan zovemo ljude koji se sećaju da nam prepričaju, a to je opet direktno povezano sa alkoholom, jer se zbog istog i ne sećamo šta smo radili. Jer kako kažu, nije nikakvo pijanstvo ako te tri dana posle toga nije sramota! E, to nekad upravo počne na ovakvim mestima, a kao što znaš i sama, završavalo se u 'Rojalu'... Kako bih rekla, ovo su i dobre 'odskočne daske' za grad, a bogami i dobro mesto da na njima završiš izlazak, ako hoćeš da dođeš, popiješ par pića do 11 uveče, i odeš. Neće niko popreko da te gleda. A kući ti se ne ide...“ (K.Š, devojka, 30 godina)

Neformalni izlasci u grad radnim danima imaju „najtvrđu“ strukturu u smislu pravila koja ih okružuju i „ograničavaju“. Količina alkohola se kontroliše, kako bi se predupredila neželjene posledice sutradan (mamurluk), posebno s obzirom na to da ili treba ići na posao, ili u školu. Informanti i informantkinje govore o ovakvim izlascima kao o naučenim formama ponašanja. Iregularna intoksikacija često je percipirana kao znak tj. naznaka bolesti, patološkog stanja, socijalnog i/ili psihičkog problema, i iako informanti i informantkinje ističu da uživaju u druženju tokom nedelje, kao i neobaveznim izlascima koji ne traju dugo (uglavnom do ponoći ili najkasnije sat-dva iza ponoći), ekscesivno pijenje ostaje marker za podelu radnih dana od vikenda, i rezervisano je isključivo za petak ili subotu.

U tom smislu, posebnu pažnju zavređuju **vikend-izlasci**. Vikend-izlasci predstavljaju, gotovo po pravilu, vreme kada je kolektivno opijanje i intoksikacija i iz njih proistekla „bahata“ ponašanja, praksu koja se toleriše. Informanti i informantkinje o svojim izlascima i napijanjima vikendima govore sa istim dozama zgražavanja i oduševljenja. U ovom delu analize ću ukratko opisati i analizirati vikende kao „ultimativno“ vreme provoda i „opravdane intoksikacije“.

„Verovatno je u mladim danima za mene osnovna motivacija da pijem alkohol bila neko prevazilaženje inhibicija u društvu, kao i to što je prosto bilo uzbudljivo naći se u izmenjenom stanju svesti u kome se ne nalazim redovno. Trenutno i dalje volim taj osećaj gubitka inhibicija, ali samo u blagoj meri, jer tako doživljavam alkohol kao nešto što mi popravlja raspoloženje. Svakako su povodi uvek bili grupna druženja vikendom ili na slavljinama. Verovatno je za mladost karakterističan sam proces otkrivanja alkohola, testiranje sopstvenih granica u podnošenju pijanstva i sama ideja da se pijenjem alkohola mladi identifikuju sa odraslima. Pretpostavljam da je najveća razlika u ponašanju upravo to što odrasla osoba zna, ili bi trebalo da zna, kako alkohol na nju utiče u kojoj situaciji i ume bolje da izbegne ponašanja koja kod sebe doživljava kao negativna tokom pijanstva. To bih bar izdvojila kao neku razliku između načina na koji sam konzumirala alkohol kao srednjoškolac ili student, i sada.“ (T. devojka, 29 godina)

„Ranije bi to bio izlazak u klub, koncert ili park gde bi neretko došlo do opijanja. Dok je danas to uglavnom kućna varijanta sa par prijatelja i par pića.“ (M. momak, 29 godina)

„Ja sam jedna od onih koji piju da bi se napili. Znači, blago onim ljudima koji piju zbog ukusa, ili piju da uživaju. Ja ne uživam u alkoholu. Uživam isključivo u njegovim efektima (smeh)... I to se, po pravilu, po nepisanom pravilu, dešava svakog vikenda. Petak ili subota. Mislim, nekad je to moglo da bude i spojeno, dva dana... Ali posle vinjaka mamurluk je taaako gadan, da bih se radije izbola nožem, nego da popijem nešto kad se probudim, a kamoli ono što sam pila prethodno večer. E, u tome je caka, i razlika između onih koji vole da piju i cirkaju vikendima... Ja sam vikend-pijač (smeh)... A kod ovih, kod ozbiljnih alkoholičara, e oni ustanu ujutru, još nisu ni zube oprali, a već mogu da saliju niz grlo viski ili vinjak. U tome je razlika. Ja sam to mogla samo na nekim ekskurzijama, na putovanjima, kad su baš svi u tom fazonu, pa hajde kao... Mora se, takva je situacija. A ovako, da ustanem u subotu ili nedelju ujutru i kao lečim mamurluk alkoholom? A-a. I mislim da nije problematično takvo pijenje. Ne mislim da čovek iz toga može da postane alkos. Onda smo svi alkosi. I ja, i celo moje društvo, i ceo Beograd, svet! Mislim, ima u društvu onih koji su malčice problematični po tom pitanju, i napijaju se i tokom nedelje. Ja to izbegavam... Zeznula sam se jednom, dva puta... Okej, i sad se nekad zeznem (smeh)... Ali razumeš me. Vikend cirkanje je normalno cirkanje. I za studente, i za zaposlene, to radim i radimo svi od srednje škole pa nadalje... Svakog vikenda. Napiješ se u petak, ili u subotu, i lepo imaš vremena da se fizički i psihički oporaviš do ponedeljka, i onda sve jovo-nanovo... I sad, verovatno da će to nekada prestati, nekad u budućnosti, ali ja ne vidim šta će to tačno da se desi, kako bih ja ostala kod kuće petkom ili subotom. To rade i zaposleni ljudi. To radi i moja sestra, koja radi po 15 sati dnevno i ima klinca. I ako ostanem kod kuće, mogu da pozovem neku ekipu da cirkamo kod mene. Radila sam to sto puta. Nekad te kućne bleje i ispadnu najbolje...“ (K.Š. devojka, 30 godina)

„Takvi izlasci... Tu se rađaju najlepša prijateljstva. I ljubavi. Pa tako smo se i nas četvoro upoznali. Da li bi se to desilo da nije bilo alkohola? Možda, ali sumnjam. Oko alkohola se ljudi okupljaju, on ih zbližava. Pa to mu je funk-

cija. Neki ljudi se tako jednostavno sretnu, i ostanu prijatelji celog života, jer su podelili to jedno iskustvo, ili kasnije više njih, ili se nikad više ne vide u životu, ili mesecima, ali spojili su se... Svakako, dešavaju se i glupe stvari, teturaš se, baljezgaš, padneš, razbiješ glavu... Ali pijane i bog čuva (smeh)... Uvek neko napravi neko s*anje, ali to se prašta, osim ako naravno nije baš nešto strašno, da nisi nekome ugrozio život... Nekad smo vozili pijani, sad to više ne radimo, naučiš da jednostavno ne radiš neke baš glupe stvari, nego da kao čovek uživaš.“ (B.K. momak, 30 godina)

„Ako se osvrnemo na činjenicu da sada imam 31 godinu, scenario koji je napisan u pitanju koji ću opisati je možda bio legitiman za neki tinejdž period. Sada, 'izlazak' – ako se to uopšte može definisati tako, izgleda dosta drugačije, u smislu da se više ne odlazi na milijardu mesta, ne piju besmisleno velike količine alkohola. Sada se manje više uz znatno manju količinu alkohola koja je uvek prisutna (kakogod da okreneš), diskutuje o nekim budalštinama vezanim ili za posao, ili nesto potpuno nepovezano. Ranije bi se prvo našli kod nekog ili negde da se zagrejemo. Nakon toga, odlazili bi semi-polupani na svirke gde bi se često usled dodatne konzumacije alkohola i šačici izlučenih hormona sreće, isprovocirani rečima i pesmom omiljenog benda, zavaravali da se zapravo provodimo, i eventualno složili da bi to trebalo ponavljati svakog vikenda. Mislim da je to u tom period bilo definisano kao sreća. Danas sigurno ne.“ (A. momak, 31 godina)

Kolektivna vikend-pijanstva, dakle, predstavljaju „miks“ uzbuđenosti, raznih tipova nasilja, nesrećnih slučajeva (povreda), sklapanja prijateljstava, početaka ili kraja ljubavi (veze/romanse ili veze na jedno veče), i, pre svega, dobre zabave i dobrog vremena (bez obzira na mesto i kontekst odigravanja). Informanti i informantkinje često koriste pežorativne termine kako bi opisali vikend-pijanstva: „usvinjiti se“, „odvaliti se“, „uništiti se“, „usmrtiti se“, „prekinuti se“, „razapeti se“, „polupati se“, odnosno termine koji praktično upućuju na destrukciju nečega – tačnije, auto-destrukciju, uz koje obavezno pridodaju epitet dobre zabave. Čini se kao da ovi izlasci egzistiraju na tananoj granici da pređu u nedozvoljeno i završe se nekom nesrećom ili katastrofom jer teška pijanstva neretko time i rezultiraju, uz amplifikiranu euforiju. Vikend-izlaske, u tom smislu, odlikuje dualitet oprečnih osećanja i kategorija: euforija i frustracija, smeh/zabava i vandalizam, afektivnost (sreća/ljubav) i apatija (depresija). Postavlja se pitanje – ukoliko postoje realni rizici i izgledi za loš ishod u vidu nesreće ili povrede sebe i drugih – zašto mladi nastavljaju da praktikuju ovakva ponašanja? Iako većina njih se ne opija do nivoa intoksikacije koji izaziva smrt, dobar deo iskusi tokom svog odrastanja i „pijačke karijere“ barem jedno ispiranje želuca, nekoliko povraćanja, sramotu, ili upadnu u tuču i/ili svađu, osećaj apatije ili depresije. Nedolična ponašanja čiji ishod nije moguće predvideti su sama po sebi svrha; ispitanici i ispitanice često navode da, kada idu u grad, nikada ne znaju sa kim ili gde će završiti; biti nedoličan ili biti „zločest“ može biti „nagrada“ intoksikacije samo po sebi. Sociolozi, psiholozi pa i antropolozi su ovakve forme ekscesivnog pijenja svrstavali u nepoželjne društvene obrasce, odnosno, visokorizična i devijantna ponašanja, upravo zbog mogućih loših i/ili

fatalnih ishoda, ne obraćajući pažnju pritom na prijatnost, zabavu, redukovanje anksioznosti i inhibicija, povećanu društvenost, ushićenje i ostale pozitivne aspekte koje ispitanici i ispitanice ističu kao objašnjenja za sopstvenu ekscesivnu konzumaciju alkohola i intoksikaciju. I zaista, većina mladih upravo ističe ove „kvalitete“ kada govore o pozitivnim aspektima vikend-opijanja; njihovo osvetljavanje neophodno je ukoliko želimo da razumemo ove prakse sa antropološkog stanovišta, jer socijalne i kulturne dimenzije preuzimaju primat u objašnjenjima na pitanje: „Zašto intoksikacija?“ nad bio-medicinskim procesima, koji se u odigravaju u našim telima. Negativnim aspektima se navigira kao nečim što se može desiti ali ih je isto tako moguće i zaobići, i to putem učenja intoksikovanog ponašanja. Ispitanice i ispitanici neretko ističu empirijska iskustva i kumulaciju istih kao važan deo procesa učenja pijanih ponašanja:

„Kada se govori o opijanjima, jasno je drugačije postavljeno između starijih i mladih konzumenata. Mladost-ludost se odnosi na to da po nekoj definiciji mladi konzumenti alkohola više žele da se na neki način dokažu usled konzumiranja, i urade na primer nešto suludo, dok starije doživljavam da to rade na neki odrasli način, bez naglih pokreta.“ (A. momak, 31 godina).

Kućne žurke

Između konzumacije alkohola i formi društvenosti koje ona oblikuje postoji čvrsta, takoreći neraskidiva veza. Ova veza proizilazi iz činjenice da je „sočivo“ kroz koje se alkohol promatra i procenjuje zapravo okvir u kojem istovremeno figuriraju zakoni, stavovi i norme koji uključuju i (relativno) striktno konvencije o tome šta konzumaciju alkohola određuje kao pogodnu u datom kontekstu, i/ili je ograničava. U tom smislu, javna sfera podleže formalizovanijim i ritualizovanijim modalitetima ponašanja koji su vezani za pijenje, dok se, u okviru kuće/doma (tj. privatne sfere) alkohol slobodnije i obilatije troši kao „društveni lubrikant“. Kućne žurke, bez izuzetka, predstavljaju prostore u kojima se ekscesivno pijenje najviše toleriše, te je u tom smislu i najviše poželjno i očekivano ponašanje. Međutim, kako nijedan prostor nije oslobođen društvenih konvencija, tako ni sfera doma nije mesto haosa, već su norme ponašanja usklađene sa drugim merilima.

„Kad pravim kućnu žurku ljudi moraju da mi garantuju za druge da neće napraviti lom i kakvi će da budu. Moram da imam taj vid sigurnosti.“ (D. devojka, 17 godina)

Kao i drugi obrasci konzumacije, pijanstvo koje se „odigrava“ u kućnim uslovima okarakterisano ispitanici i ispitanice vide kao lični izbor, ali istovremeno i kao podsticano od strane vršnjačke grupe koja se nalazi na datom mestu, uz napomenu da se „zauzdava“ konvencijama „pristojnog“ ponašanja u okviru nečijeg doma. Ove konvencije uglavnom propisuje domaćin žurke, ali

one su deo šireg diskursa o pristojnom ponašanju u okviru nečijeg doma (obično se od gostiju očekuje da ništa ne polome, ne unište pokućstvo ili inventar/nameštaj/tehniku, ne bacaju đubre ili pikavce/plastične čaše sa terase, ne bacaju cigarete i pikavce u sudoperu, poželjno je da povraćaju isključivo u toaletu, ne započinju svađe ili kavgu sa drugim gostima, ne dovode nepoznate ljude sa sobom, ne uznemiravaju komšije, ne donose opijate i sl.). Ekscesivno pijenje na kućnim žurkama smatra se normativnim, a žurke se, gotovo po pravilu, odigravaju petkom ili subotom (bez obzira na to da li je, na primer, povod za žurku nečiji rođendan koji ne pada za vikend), čime se još jednom podcrtava granica između radne nedelje i vikenda, rada i dokolice, i dana i noći. Pijenje na kućnim žurkama (kao i na javnim mestima, ali u nešto ritualizovanijoj formi) predstavlja oblik transgresije, ali je istovremeno i medij putem kojeg se određeni obrasci ponašanja kontrolišu i razumeju. Transgresija u ovom slučaju označava dvostruku vrstu „iskoraka“: iskoraka iz rutinskog vremena (u već navedenoj dihotomiji rad:dokolica, radna nedelja:vikend, dan:noć), kao i transgresiju, transformaciju i iskorak iz identiteta; ispitanici i ispitanice često navode da se pripita/pijana osoba ponaša na način koji je približniji njenom pravom identitetu, nego onome za šta se „izdaje“ kada je trezna, ali da se isto tako može ponašati kao „neprava“ putem nedoličnih ili ekscesivnih ponašanja (svađanje, rasprave, izazivanje tenzije, plakanje, verbalno i fizičko nasilje...). Na taj način, pijenje na neki način može predstavljati istraživanje i „opipavanje“ sopstvenih alternativnih identiteta, kroz izmenjene forme ponašanja. Identitetske prakse koje se mogu uočiti na mestima pijenja zavise upravo od njih: mesta oblikuju identitete, isto koliko se rečeni identiteti uklapaju u mesta, i ova ideja stoji u osnovi mesta/„nemesta“ kao identitetskog foruma.

Opisaću dve kućne žurke koje sam izabrala tokom posmatranja sa učestvovanjem. Obe žurke bile su organizovane povodom rođendana.

Karakteristično za ove dve žurke, ali, uostalom i sve druge kućne žurke koje sam imala prilike da posetim (a od početka srednje škole pa sve do kraja pisanja ove disertacije bilo ih je, a verujem, i biće još mnogo) jeste „raspored“ aktivnosti i zabava koje su raspodeljene po različitim prostorijama u stanu/kući. Konkretno, u oba slučaja, i na jednoj i na drugoj žurci bilo je preko 30 ljudi (što je priličan broj osoba „po kvadratnom metru“, za, u proseku, 60 kvm koliko imaju i jedan i drugi stan). Aktivnosti i zabava u stanu su raspoređene tako da se u jednoj prostoriji, a to je obično dnevna soba i/ili spavaća soba koja je pripojena dnevnoj, odigrava glavna zabava: tu se nalazi ozvučenje (poželjno je da ozvučenje bude što kvalitetnije i jače), računar sa kojeg se pušta muzika, i najveći broj ljudi u svakom datom momentu tokom večeri. Muzika, odnosno tok i smenjivanje žanrova, nema neku posebnu formu; uglavnom se prepušta domaćinu ili slavljenuku da pravi izbor pesama, a pre same žurke se osmisli i napravi plejlista, ili se pesme jednostavno puštaju sa *YouTube* kanala¹⁰. Takođe, ukoliko postoji

10 Kako ističe Marija Ajduk, slušanje muzike danas je praktično nezamislivo bez ovog kanala; putem njega, ne samo što dolazimo do željenog zvuka, već i „proširujemo naša saznanja virtuelnim putovanjima kroz prostor i vreme“ (više u: Ajduk 2018).

neka osoba na žurci za čiji se muzički ukus i izbor pesama veruje da je „renomiran“ ili da će „ubosti“ pravu pesmu u pravom trenutku tako da svi uživaju u zvuku – onda se neretko i toj osobi prepušta da bude didžej. Postoje iznimne situacije kada, domaćin, zbog sopstvenih muzičkih preferenci (ili ponekada zbog činjenice da puštanje turbo-folk muzike poprimi euforične i haotične razmere, te posetioci žurke počnu da se deru, pevaju sa prozora ili terase, ili lome čaše i drugi inventar pokućstva, padaju na pod i sl.) ili zbog uznemiravanja komšija napominje, izbegava i „sprečava“ one koji bi želeli da puštaju neprimerene muzičke žanrove – uglavnom se ovde misli na narodnjake i turbo-folk. U glavnoj prostoriji, dakle, koja predstavlja epicentar žurke, vrhunac večeri se uglavnom dešava između 23 časa i 3–4 časa izjutra. Muzika je neprestana, a stvari poput stolova, stolica i fotelja se rasklone tako da sredina prostorije bude „čistac“ koji se transformiše u podijum za ples, čime se, istovremeno, dobija više mesta za sedenje. Oni koji igraju, često odlaze do prijatelja koji sede kada počne neka pesma koja ih podseća na događaj/trenutak koji su podelili sa tom osobom, kako bi ih pozvali da se pridruže, ili se neverbalnom gestikulacijom i „susretom pogleda“ na početku neke pesme ljudi prosto prepoznaju, te oduševljeno započinju sa pevanjem i plesom. Oni koji ne žele da igraju (smatraju da ne umeju, i/ili se osećaju neprijatno) često bivaju okarakterisani kao „smarači“, pa se dešava da osoba u euforiji svoj fokus preusmeri na nekog drugog, ko je u tom momentu raspoložen da podeli oduševljenje sa njom. Neretko se formiraju i grupice od troje, četvoro, petoro ljudi, koji dele neku zajedničku pesmu („Ovo je naša stvar! Pusti mi ovo! Ne prekidaj!“ su rečenice koje sam možda najviše puta imala prilike da čujem u glavnoj prostoriji) i uz nju igraju.

Ostatak prostorija u stanu rezervisan je za nešto drugačije aktivnosti. Nekoliko mojih sagovornika i sagovornica navelo je interesantan podatak, a to je da je „u kuhinji najbolja žurka“:

„U kuhinji je uvek najbolje, jer se tu vode razgovori. A isto se pije kao i tamo gde se pušta muzika. Tu dođeš kad hoćeš malo da iskuliraš od đuskanja i vrištanja... i na kraju i ostanesh (smeh)... uglavnom možeš da pričaš sa svima o čemu god hoćeš, dok tamo (misleći na glavnu prostoriju) ne možeš ni sa kim ni reč da progovoriš jer trešti muzika... tamo je ludnica, ovde je prava stvar...“ (beleške, januar 2019. godine)

„Pa često se žurke završavaju u kuhinji, tu samo najjači opstaju... nekako je prisno, vidiš? I da ne znaš ljude, dođeš da iskuliraš i jednostavno počneš da pričaš sa nekim...“ (beleške, januar 2019. godine)

„Intelektualci su u kuhinji, tamo (misleći na glavnu prostoriju) je seljanija. Eno, B. se već napio kao budala i prosipa piće po drugima a M. se valja po podu (smeh)...“ (beleške, februar 2017. godine)

Ukoliko u stanu postoje izdvojene druge prostorije, uglavnom je jedna spavaća soba rezervisana za ostavljanje stvari (jakne, torbe i sl.) dok se u drugim okupljaju manja društva, u grupicama od troje, četvoro, petoro, šestoro ljudi i neobavezno ćaskaju o različitim temama, ili vode ozbiljnije razgovore o istorijskim, političkim, a neretko i filozofskim i društveno aktuelnim temama.

Ne treba posebno napominjati da se sa pijenjem počinje odmah. Čim neko od gostiju pristigne (osim što je pravilo da gosti donesu svoje piće izbora ili neko drugo piće i tako pomognu domaćinu/domaćici da obezbedi dovoljno alkohola za sve prisutne), domaćin/domaćica ili bliski prijatelj domaćina/domaćice (koji pomaže u organizaciji žurke, pripreme stana za žurku i čišćenja sutradan, bacanja đubreta, zavođenja „reda“, pazi na goste i sl.) upućuju pitanje „šta ćeš da piješ?“ ili „šta ćeš popiti?“. Postoji nepisano pravilo da gost pri samom pristizanju i odmah po ulasku na žurku nazdravi sa domaćinom/domaćicom ili popije baš to piće koje domaćin/domaćica piju („Moraš jedan vinjak da поделиš sa mnom, jedan! Posle pij to tvoje...“ beleške, februar 2017. godine). Obično se pristiglom gostu/gošći natoči jedno piće, gost/gošća ili grupa ljudi se uvedu u stan i eventualno upoznaju sa drugima, i zatim „prepuste“ sami sebi, u druženju, sipanju pića i generalnom „snalaženju“ po žurci i prostorijama u stanu.

Atmosfera kontinuirano raste, i sitni „prekršaji“ društvenih normi polako uzimaju zamaha, kako veće odmiče, sa osećajem slabljenja inhibiranosti i gubitka socijalnih ograničenja: neznanci koji izgledaju nepristupačno mogu odjednom biti umešani u zbijanje šala, „smarači“ će početi da igraju i pevaju, „parti-manijaci“ će na sebe staviti naočari, perike, muškarcima će obuti štikle, devojke će se popeti „na krkače“ jedna drugoj ili „dopustiti“ prijatelju i/ili momku da ih podigne u naručje i tako se fotografišu. Parovi koji inače ne bi iskazivali intimnost na javnim mestima i u društvu će to uraditi; flertovanje postaje eksplicitnije. Nepisane dozvole za ovakve „prekršaje“ i ponašanja osnažuju se kroz kolektivno okruženje koje ih dopušta, a putem osećaja zajedništva, nekonvencionalnost u datoj prilici označava se kao bezbednu. Kućne žurke predstavljaju gotovo katarzične „vežbe“ prekoračenja identitetskih granica. Centralno pitanje prekoračenja ovih granica jeste neuređenost i kaos u vidu kolektivne transgresije identiteta. Ovaj gubitak uređenosti i kontrole postiže se putem ekscesivnog pijenja koje upravo za cilj ima invertovanje normalizovanog ponašanja.

Zaključak

Kako primećuje Kresvel, može se smatrati da su prostori ljudskih interakcija neretko proizvod svakodnevnih praksi, i kao takvi nikada dovršeni, već u stalnoj „produkciji“ upravo ponavljanjem određenih praksi (Cresswell 2015, prema: Belaj 2018, 98); sledstveno, u svetlu kontinuirane produkcije javnog i privatnog, kroz prizmu društvenog čina kao što je pijenje, mogu se posmatrati i „nemesta“ kao prostori pijenja mladih u Beogradu. Za razliku od parkova, prostor doma jeste fizički ograničen i u tom smislu predstavlja tip „skloništa“, te kao i kafane ili druga mesta fizički omeđena od javne sfere mogao bi biti svrstan u liminalni prostor za pijenje; međutim, kuća ili dom postaju „društveno pogodni“ za pijenje u onim situacijama koje konotiraju slavlje ili neki specifičan događaj (bilo da je u pitanju večera sa društvom, slava, rođendan ili kućna

žurka bez posebnog povoda). Ovo je vidljivo iz stavova ispitanika i ispitanica koji na individualno pijenje kod kuće u najvećoj meri referišu sa zadržkom i osudom, i s obzirom na to da se smatra da takva praksa pripada devijantnom ponašanju odnosno stanju koje preti da postane patološko po pojedinca i okolinu (alkoholizam).

Ispitanici i ispitanice snažno povezuju određene socijalne prilike sa mestima i „nemestima“ pijenja. S tim u vezi, situacijski aspekt neodvojiv je od spacijalnog; osim aspekta „prilike“ za pijenje, ovi prostori izdiferencirani su usled dodatnih kriterijuma, poput starosnih (odnosno generacijskih), rodnih, supkulturnih, i slično. „Nemesta“ (i mesta) pijenja moguće je posmatrati kao prostore konvivijalnosti: pod ovim konceptom podrazumeva se spektar kvalitativnih (ali i fizičkih) odlika koje, zajedno, kako su informanti istakli, čine neko mesto, u nekom trenutku, pogodnim za pijenje: prijatna atmosfera, društvenost, rasterećenost od socijalnih normi (u izvesnim granicama), osećaj dobrodošlice, osećaj opuštenosti, aproprijacija mesta (ogleda se u osećaju kontrole, prisvajanja tog mesta kao da je u našem posedu), liminalnost. Kako središnju okosnicu ovog rada predstavljaju „nemesta“ pijenja u sprezi sa situacijskim aspektom čina pijenja, pokušala sam da objasnim važnost koju proces utiskivanja značenja od strane pojedinca i/ili grupe (a sve u skladu sa datom prigodom) ima po javni i privatni prostor: oni počinju da žive jedan nov život, barem na izvesno i ograničeno vreme, u kojem važe specifično invertovana, ali opet vidljiva pravila. Iako konvivijalnost ovih mesta omogućava njegovim konzumentima da izvesni događaji i priče ostanu „sačuvani“ u vremenu i (ne)mestu koje je „iza“ njih, oni takođe tvore izvesni *narativ*, koji se, prepričavanjem i nadgradnjom pretvara u priču koja, proizilazeći iz zajednički proživljenih događaja, čini osnovu za održavanje prijateljstava i dalje preinačavanje individualnog i kolektivnog identiteta. Zbog toga, u nekom od narednih istraživanja bilo bi zanimljivo prikupiti izvestan kontigent rečenih narativa i pozabaviti se ovom specifičnom strukturom i formom „pijanih priča“.

Literatura

- Ajduk, Marija. „Razumevanje, stvaranje i slušanje muzike na internet sajtu YouTube: slučaj hora Viva Vox.“ *Etnoantropološki problemi* 13, no. 2 (2018). 395–413.
- Auge, Marc. 1995. *Non-places. Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, Verso: London/New York.
- Belaj, Melanija. 2018. *Vino, rakija, a može i limončelo: etnografija obiteljske proizvodnje i konzumacije alkoholnih pića*, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Cresswell, Tim. 2015. *Place. An Introduction*. Chichester etc.: J. Wiley.
- Čapo, Jasna i Gulin Zrnić, (ur.). 2011. *Valentina. Mjesto, nemjesto. Interdisciplinarna promišljanja prostora i kulture*, Zagreb: Biblioteka Etnografija.
- Demant, Jakob i Landolt, Sara. 2013. „Youth Drinking in Public Places: the Production of Drinking Spaces in and Outside Nightlife Areas“. *Urban Studies* (2013): 1–15.
- Heath, Dwight, B. 2000. *Drinking Occasions. Comparative Perspectives on Alcohol and Culture*. New York i London: Brunner-Routledge.

- Hunt, Geoffrey, P. i Satterlee, Sandra. 1986. „Cohesion and Division. Drinking in an English Village“. *Mankind* 21 (3): 521–537.
- Low M. Setha. 2009. „Towards an anthropological theory of space and place“. *Semiotica* 175–1/4 (2009): 21–37.
- Measham, F. and Brain, K. 2005. “Binge’ drinking. British alcohol policy and the new culture of intoxication”. *Crime, Media, Culture*, 3: 262–283.
- Massey, Doreen. 2005. *For Space*. London: Sage.
- Milanović, Nevena. 2018. “Novi život kafane: disolucija „sajnog trećeg mesta“” *Etnoantropološki problemi* 13, no. 4 (2018). 971–985.
- Wilson, Thomas. (ed.). 2005. *Drinking Cultures: Alcohol and Identity*. Oxford, New York: Berg.

Izvori

<http://www.zdravlje.org.rs/publikacije/agitka-alkohol-ili-ti.pdf>
<https://kafanapavlekorcagin.rs/kafana-pavle-korcagin-beograd>

Primljeno: 03.10.2019.

Odobreno: 17.10.2019.

Nevena Milanović, MA

Places, „non-places“ and drinking occasions: spacial and situational aspects of youth drinking culture in Belgrade

Abstract: Adopting the basic proposition that public and private spaces and domains of human interactions are produced through interactions, and thus posed as cultural constructs, in this article I meditate concepts of place and „non-place“ as identity arenas. Firstly, I tackle theoretical framework that has dealt with places and „non-places“ in humanities and social sciences, and then, through analysis of ethnographic material, I offer explanations of spacial and situational aspects of youth drinking practices in Belgrade: parks as parts of public city sphere, at-home parties as parts of private sphere, non-formal and weekend going-outs. Informal interviews and participant observation as methodological tools showed that young people tend to transform „non-places“ into significant identity arenas that corelate with drinking occasions, and that common signifier, which links place and occasion, is produced through sentience of conviviality.

Keywords: place, non-place, drinking practices, drinking occasions, identity arenas, conviviality.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39

ANTROPOLOGIJA : časopis Instituta za etnologiju i antropologiju (IEA)
Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu = Anthropology : journal of the
Institute of Ethnology and Anthropology (IEA) Faculty of Philosophy, University
of Belgrade / glavni i odgovorni urednik Danijel Sinani. – 2006, sv. 1– . –
Beograd : Filozofski fakultet, Institut za etnologiju i antropologiju: Dosije studio,
2006– . – 24 cm
Tri puta godišnje. – Tekst na srp. (ćir. i lat.) i engl. jeziku. – Drugo izdanje na
drugom medijumu: Antropologija (Online) = ISSN 2334-881X
ISSN 1452-7243 = Antropologija
COBISS.SR-ID 136468492