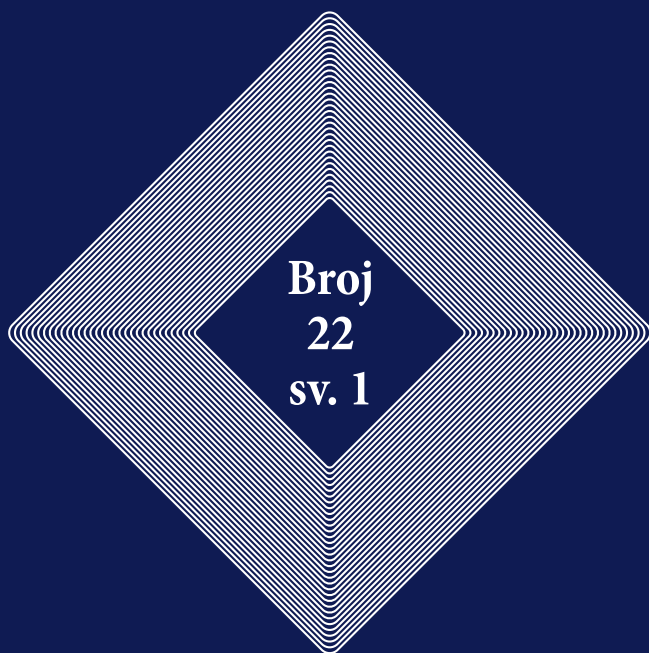


Antropologija

Časopis Instituta za etnologiju i antropologiju
Filozofskog fakulteta u Beogradu



1838

Beograd, 2022.

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 22, sveska 1, 2022. godina / Vol. 22, No. 1, 2022.

Primljeno na sednici Izdavačkog saveta održanoj 29.09.2022. godine

Accepted by Advisory board on 29th of September 2022.

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 Marko Pišev, Institut za etnologiju i antropologiju

Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

doc. dr Jelena Čuković, Institut za etnologiju i antropologiju

Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu

Sekretar Redakcije / Secretary

dr Ivana Gačanović, 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*, redovni profesor Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu; *Dr Gordana Đerić*, naučni savetnik, 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*, viši naučni savetnik, Institut za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu; *dr Marija Brujić*, viši 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*, redovni 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; *Dr Marko Stojanović*, muzejski savetnik, naučni saradnik, Etnografski muzej u Beogradu

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 Univerziteta 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, dr Marija Mandić*

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:

- 9–34 | **Anja Zlatović**
Vremenski proces smrti na internetu
- 35–49 | **Marko Teodorski**
Achilles against Time: On the *Iliad*, Social Networks and Gym
- 51–69 | **Petar Bagarić, Orlanda Obad**
Jaki morali i slabi subjekti: narodna korupcija i konstrukt Dinarca u Hrvatskoj
- 71–86 | **Мирослав М. Поповић**
Женски дискурс и кривична дела у Првом српском устанку (1804–1813)
- 87–103 | **Sanja Lazarević Radak**
Ideologija jugoslovenske novogodišnje čestitke 1958–1989.
- 105–112 | **Inayat Ali**
Decolonizing methodology: Proposing *Kachaharī* as socio-culturally acceptable qualitative method

Prikazi / Reviews:

- 115–119 | **dr Maja T. Iskjerdo**
Sanja Savkić, ed., u saradnji sa Hanom Bader (Hannah Baader), *Starosedelačke vizuelne kulture i estetske prakse u Americama od davnina do danas (Culturas visuales indígenas y las prácticas estéticas en las Américas desde la antigüedad hasta el presente)*, Estudios Indiana 13. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz, Gebr. Mann Verlag

Članci i studije

Articles

VREMENSKI PROCES SMRTI NA INTERNETU**

Apstrakt: Savremeni život se velikim delom odvija na internet mrežama, te nije iznenađujuće da se zajedno sa njim u okviru virtuelnog prostora odigrava i proces smrti. Putem žaljenja korisnici često kreiraju odnose sa digitalnim identitetima preminulih, čime prolongiraju trenutak njihove društvene smrti. Posmatrajući rituale prelaza i koncept posmrtnog umiranja, ovaj rad teži da sagleda koji je vremenski proces i ritual društvene smrti digitalnih identiteta nakon nečije fizičke smrti. Kroz analizu društvenih mreža i intervjuje sa korisnicima koji su izgubili nekog, nudi se analiza vremenskog procesa i rituala žaljenja. Rad daje odgovor na pitanje da li i koliko se kulturni i društveni rituali koji se tiču identiteta preminule osobe menjaju na internetu i društvenim mrežama u odnosu na one koji se odigravaju u „realnom“ prostoru i vremenu.

Ključne reči: smrt, ritual prelaza, posmrtno umiranje, internet, vremenski proces, digitalni identitet

„*The last journey*“ odnosno „Poslednje putovanje“ je poetska fraza kojom se nekad u engleskom jeziku opisuje umiranje osobe. Ovako skovana ona jasno iskazuje činjenicu da fenomen smrti nije samo nešto što se dešava u momentu, već proces koji traje, i koji u tome podseća na koncept putovanja; postoji destinacija s koje se kreće, postoji put i postoji odrednica. Brojni rituali u različitim kulturama na drugačije načine pokušavaju da opišu ovaj put i odrednicu, ali ono što je izvesno jeste da društveni koncept smrti skoro uvek

* anja.zlatovic@gmail.com

** Tekst je rezultat rada po ugovoru 451 – 03 – 9 /2021 – 14/200163 sklopljenog 2021. godine koji Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Vlade Republike Srbije finansira u celosti.

uključuje postojanje postoj vremenska dimenzija. Dok medicinski diskurs češće ima ideju da je smrt nešto što je lako utvrditi i što momentalno nastaje prekidom rada organa ili mozga, kad pojedinac umire, celo društvo prolazi proz niz rituala i promena koji takođe označavaju metaforički proces odlaska duše i nestanka identiteta osob sa zemaljskog sveta. Činjenica da zapadno društvo, mediji i javnost sve više podležu diskursu medicine, pak ne znači da se ovaj proces gubi. On samo dobija novi oblik i formu u zavisnosti da li je sekularan ili povezan sa religijom, ali je i dalje svakako reč o globalnom procesu koji u „savremenom Zapadnom društvu [se vidi] kao 'ishod društvenih odnosa kroz koje se pregovara o kategorizaciji smrti'“ (Hallam, Hockey, & Howarth, prema Meese 2015, 4).

Tehnologija je faktor koji izuzetno utiče na promene u društvu. Pored spomenutih medicinskih i biomedicinskih tehnoloških promena koje su potpuno promenile fizički proces smrti (a samim tim i društveni), pojava novih tehnologija komunikacije, veštačke inteligencije i internet mediji su pronalasci koji utiču na proces i percepciju društvene smrti osobe². To nam nameće razmatranje pitanja – na koji način internet prostor utiče na vremenski proces smrti? Sa jedne strane virtuelni ostaci, odnosno podaci o preminuloj osobi, mogu biti jako dugo dostupni zbog mogućnosti da sve što je osoba za života okačila bude sačuvano u virtuelnom prostoru; sa druge strane deluje da svaka vest na internetu traje pet minuta, pa da je time i smrt korisnika u opasnosti da brže padne u zaborav. Da bismo videli način na koji se proces smrti prenosi u internet prostor i vreme, moramo sagledati šta uopšte podrazumeva smrt u modernom dobu i zašto govorimo o procesu a ne o trenutku smrti. Obredi prelaza su bitni za naučna istraživanja procesa jer nam oni pomažu da uvidimo i analiziramo određene elemente, kao i njihovu strukturu (Kovačević 2006, 85).

U toku analiziranja posmrtnih digitalnih identiteta, primećeno je da se javlja određeni vremenski obrazac u svedočenjima informanata koji odgovara mogućem gašenju identiteta u virtuelnom prostoru. Zbog ovoga se Bandićev model posmrtnog umiranja uzima kao relevantan za analizu primera koji ne dolaze samo iz srpskog društva u kojima je ova teza razvijena; posmrtno umiranje kao vid društvenog umiranja je široko primenjiv koncept koji se primećuje širom sveta, a vremenske paralele između njegove sheme i posmrtnih običaja drugih kultura i naroda su apsolutno jasne. Iz navedenih razloga, nadalje ćemo kroz faze rituala prelaza i posmrtnog umiranja analizirati vremenske odrednice primera koje su informanti podelili u toku istraživanja. Sagledavajući rituale i

2 Blog Kevina Folija se završava objavom njegove žene, Li En Koks, o tome kako je Kevin preminuo. U momentu kada je ona to pisala objavu, njen muž je ležao pored nje; tehnologija je omogućila da se ona pozdravi sa svojim mužem i objavi to javno dok telesna smrt još uvek nije usledila. Objava na koju su korisnici interneta komentarisali ulazeći u proces žaljenja je zapravo bila formulisana dok nije bilo smrti za kojom se žali (Kneese 2017, 180). Ovakav tehnološki učinak omogućava da se granice i faze društvene smrti u internet prostoru znatno promene.

izvode informanata osvrnućemo se posebno na aktivnosti i procese koji se odnose na internet prostor i digitalni identitet³.

Istraživanje je sprovedeno u periodu od septembra 2018. do aprila 2022. Analiza je izvršena putem dugoročnog posmatranja interneta, kao i kroz dubinske intervjuje sa korisnicima društvenih mreža koji su iskusili gubitak koji je na neki način povezan sa internet sferom (koristili su internet kao sredstvo komunikacije ili žalovanja, preminuli su bili korisnici interneta, bliski ljudi su koristili internet za žaljenje preko interneta i sl.). Od 33 intervjuisanih informanata, 24 su bile žene, 7 muškarci, i jedna ne-binarna osoba. Učestvovalo je 13 informanata iz SAD-a, 6 iz Srbije, 4 iz Ujedinjenog Kraljevstva, 2 iz Hrvatske, 2 iz Kanade, i po jedna osoba iz Nigerije, Gane, Grčke i Ujedinjenih Arapskih Emirata. Intervjui su rađeni putem video poziva, putem e-mail-a i uživo, u zavisnosi na mogućnosti i želje informanata. Sva imena su promenjena zbog anonimnosti, s tim što sam se trudila da nađem pseudonime koji što vernije odgovaraju kulturnoj i društvenoj pozadini ispitanika, kao i njihovom rodnom izražavanju. .

Antropološko izučavanje vremena i koncept vremena na internetu

Da bismo sagledali vremenski proces koji se dešava u okviru internet sfere – u ovom slučaju proces smrti – bitno je prvo da sagledamo način na koji se ideja i koncept vremena potencijalno menjaju u virtuelnom prostoru. Zbog specifičnog načina funkcionisanja, mogućnosti čuvanja podataka, i sveopšte dostupnosti, ideja pravolinijskog vremena se donekle menja za korisnike interneta. Uopšteni razvoj informacionih tehnologija je imao itekako uticaja na percepciju i upravljanje vremenom i prostorom. Kako Eriksen kaže, vreme se paradoksalno ubrzava time što čovek savladava tehnologije koje mu omogućavaju da uštedi vreme i savlada prostor u kraćem vremenskom periodu (Eriksen 2003, 187–188). Upravo ovakvo ubrzano vreme se prenosi i na internet prostor, gde dolazi do takvog ubrzanja i transformacije da više ne možemo razgovarati o predvidljivoj nizu sekvenci koje se dešavaju jedna za drugom, već o simultanim ciklusima koji se oblikuju društvenim prostorom (Petrović 2013, 38). Specifičnost online mreže je da ona ima određeni aspekt vanvremenskog prostora koji se ne nalazi u određenom geografskom mestu. Ovo znači da je dostupan bilo kome ko

3 Pod ovime se ne uzima da je identitet na internetu odvojen od onog u fizičkom svetu, već sajber identitet i odnosi, odnosno hiperrealnost, „cure“ iz virtuelne realnosti i utiču na fizički svet, zamagljujući granice između ova dva (Žakula 2012, 50). Internet prostor jeste nov virtuelni svet, ali su u njemu pravi ljudi sa pravim idejama i emocijama, koje se odigravaju paralelno sa offline svetom (Petrović 2013, 81). Ideja „digitalnog identiteta“ se ovde uzima samo kao način i aspekt koji korisnici ispoljavaju na mrežama, te da bi se sagledalo i analiziralo koliko se on poklapa ili odstupa od identiteta van mreže.

je bilo gde na Zemlji, kao i da vreme drugačije funkcioniše u okviru virtuelne sfere. Protok vremena na internetu je drugačiji od onoga kako je to većina korisnika navikla, odnosno ne bazira se na zapadnjačkom poimanju vremena kao „uređenog linearnog narativ“ poreklom iz judeohrišćanske tradicije (Mathews and Singer 2013, 136). Internet vreme jeste pod uticajem linearnog modela jer je plod ljudske intervencije, ali je u isto vreme i nelinearno, fleksibilno i podložno cikličnosti (Laguerre 2004, 226–7). Na internetu postoji i „realno vreme“ koje prati protok vremena van mreže, ali jedinstvenost virtuelnog prostora nudi određene posebnosti. U slučaju kad se internet koristi za video pozive, posao i poslovnu komunikaciju, korisnik se mora oslanjati na pravila realnog vremena i suočavati sa postojanjem vremenskih zona (Laguerre 2004, 227). Ovi primeri pokazuju da je fizičko vreme i dalje bitno na virtuelnoj mreži, ali takođe objašnjavaju kako nam internet tehnologije nude alat da se prostorno-vremenska barijera prevaziđe, odnosno da korisnik bude u kontaktu sa drugim vremenskim zonama i informacijama iz potpuno drugog fizičkog prostora (Petrović 2013, 37). Korisnik interneta dok obitava u virtuelnom prostoru je simultano i u realnom prostoru – njegove aktivnosti se „pretapaju“ – korisnik istovremeno može fizički da razgovara sa nekim u istoj prostoriji dok im šalje i virtuelne poruke koristeći internet mrežu (Čejko 2019, 15). Osoba je, dakle, na više mesta odjednom, i to ne samo fizički i virtuelno; ona može obitavati i na više online „stranica“ u isto vreme, čime istovremeno postoji u više prostora i vremena u datom trenutku. Naziv za ovaj fenomen je virtuelno vreme, i ono podrazumeva da ljudi ne moraju simultano da budu online da bi komunicirali, već da mogu da prolaze kroz različite aspekte onoga što je odavno napisano i objavljeno, i onoga što je objavljeno u skorije vreme (Laguerre 2004, 225).

Ovakve karakteristike interneta omogućavaju da korisnik trenutno bude kako u sadašnjosti, tako i prošlosti. Korisnik u trenutnom momentu pregleda i stvara sadržaj koji se za njega odvija sada, ali je mogao da bude objavljen i relevantan mnogo ranije. Sadržaju je moguće stalno iznova pristupiti u „sadašnjem“ vremenu, kao da iznova odigravamo i ponavljamo prošlost. Sa jedne tačke gledišta, stvari objavljene na internetu često ostaju „zauvek“ napisane i sačuvane – trenutno možemo doći pristupiti kometaru napisanom pre deset godina na nečiju sliku, dok bi u offline prostoru nečije izrečeno mišljenje o istoj fotografiji verovatno bilo odavno zaboravljeno. S druge strane, informacije na veb stranici postoje isključivo dok ta stranica postoji. Možda nam deluje nemoguće da globalne i popularne mreže poput Instagrama, koji čini toliko ključan deo života mnogih ljudi, samo nestanu zajedno sa svim informacijama na njima, ali to ne bi bio prvi put da se tako nešto desi.⁴ Ovime se uviđa da određene stranice koje su u ranijem dobu interneta bile izuzetno relevantne korisnicima možda⁵ danas ne postoje, dok su neke druge očuvane, bilo onakve kakve su bile

4 <https://www.bbc.com/news/technology-47610936>

5 Početkom 2000. je jedan od glavnih način online komunikacije bio Aim program za instant poruke¹, da bi se sredinom decenije kao glavni igrač pojavila mreža MySpace. Aim je

od početka ili u promjenjenom obliku i sa drugom svrhom. Još veću zabunu u ovom specifičnom određivanju vremena i postojanosti na internetu unose mogućnosti „posećivanja“ stranica koje više ne postoje – upotrebom arhivalnih servisa poput Waybackmachine⁶ internet arhive koja omogućava da se sajtovi posete u fiksnom vremenskom trenutku kakvi su nekad bili, bez mogućnosti modifikacije originala (poput slanja komentara). Ova vremenska nelinearnost na internetu dalje utiče na stvaranje i održavanje identiteta na društvenim mrežama (Brandtzaeg and Chaparro-Domínguez 2019, 2) jer ovi identiteti moraju da prate promene u prostoru; ako se internet stranica ugasi, korisnički identitet sa njom nestaje i onda kad je korisnik i dalje živ u fizičkom prostoru. Trendovi virtuelnog prostora se takođe jako brzo menjaju, pa nešto što je bitno i relevantno danas ne mora tako ostati kroz par godina. Internet prostor je pun identiteta koji su „napušteni“ i ne razvijaju se – ostavljeni profili na društvenim mrežama na kojima korisnici nisu dalje ništa objavljivali. No, time što postoje ovi identiteti dalje doprinose hibridnosti prostora i tome da osoba koja nije trenutno korisnik internet prostora i dalje na njemu postoji, u smislu da njihovi profili, dokazi njihove ranije aktivnosti i identiteta ostaju zabeleženi. Na ovaj način, korisnik egzistira kako aktivno, tako i pasivno na više mesta, u više vremenskih virtuelnih trenutaka, u isto vreme (Laguerre 2004, 224).

Pored toga što internet nudi brojne mogućnosti zamrzavanja vremena i otežava proces bespovratnog brisanja i uništavanja informacija, često deluje da na njemu vreme nekad i „brže“ teče. Sa porastom korišćenja interneta na mobilnim telefonima, korisnici mogu biti konstantno umreženi, te brzo prihvatati veliki broj informacija i vesti koje se simultano serviraju sa više različitih mesta. Ovo dovodi do toga da se trajanje neke informacije „skraćuje“ u smislu da njena važnost brzo nestane. Nešto što je danas globalna vest i fenomen, ima mogućnost da već narednog dana potpuno padne u zaborav u očima korisnika.

Smrt kao društveni proces

Čak i ako se uzima kao datost i često se prema njoj odnosi kao prema momentu, a ne procesu, biološka smrt nije toliko trenutna koliko se predstavlja. Ova promena se sagledava, za početak, u promeni medicinske definicije smrti koja je od „prave smrti“ nastale usled „trajnog prekida bitnih životnih pojava“ (Milovanović 1947, 319) prešla u proces koji nastupa „sa trajnim prekidom funkcija mozga“, nakon čega dolazi do daljeg propadanja organa koji imaju „drugorazredno značenje“ (Vuković 2007, 346). Kao medicinska i sudska definicija smrti uzima se moždana smrt koja nastupa nakon prekida rada mozga

prestao u potpunosti da postoji pre par godina, dok je MySpace potpuno promenio način i svrhu postojanja, čime su nestali brojni profili, prepiske i datoteke korisnika

6 <https://archive.org/web/>

– nešto što je utvrđeno tek Harvardskim kriterijumima 1968. godine⁷ (Vuković 2007, 348). Sa ovom promenom u zapadnoj (kao i u srpskoj) medicini, dolazi i do problema – kako tačno utvrditi momenat smrti. Određena stanja poput vegetativnog stanja otvaraju pitanje da li je osoba živa ako joj telo i dalje funkcioniše kako treba, ali je mozak oštećen do granice gubljenja svake funkcije. Slučajevi poput ovih neretko privuku pažnju javnosti jer otvaraju pitanja šta je zapravo to što definiše živog čoveka, kada nastupa „prava“ smrt i ko ima pravo da to odredi. Očito je u ovakvim slučajevima da čak i medicinska smrt, koja se uzima kao biološka i shodno tome „prava“, nije samo jedan momenat već proces na koji utiču društveni, kulturni, tehnološki i emotivni faktori koji okružuju bolesnu ili preminulu osobu. Jasno je već da se smrt ne može nikad uzeti kao odvojeni biološki proces, već je ona uvek deo društvenog sistema; a sada vidimo način i na koji se pojavljuje i labava granica u medicinskom određenju toga šta podrazumeva život, a šta smrt.

U okviru društvenog sistema formira se koncept društvene smrti, odnosno načina na koji identitet osobe umire, i koji se društveni i kulturni rituali dalje vezuju za to, te šta to znači za zajednicu. U socijalnom smislu, različita društva podrazumevaju različite procese smrti, i njihove različite vremenske okvire. Pod konceptom društvene smrti dakle, uzimamo ideje o načinu na koji društvo konstruiše proces smrti, ali i način na koji osoba umire u socijalnom smislu. Ritualni sahranjivanja su najočigledniji primer na koji način se proces smrti u društvu simbolički obeležava, te na koji način se odvajaju živi i mrtvi, i reguliše prelazak iz jednog društvenog statusa u drugi (Robben 2018, xviii). Njen proces i trajanje umnogome zavisi od kulture, pravila rituala ali i identiteta osobe za vreme života. Poznate osobe, državnici, vođe imaju duži proces društvene smrti koja se ne završava ni fizičkom smrću; oni u društvu i kolektivnom sećanju nastavljaju da žive (Toma 1980, 77). S druge strane, u zapadnom svetu gde je u porastu tabuizacija procesa starosti i stare osobe, društvena smrt u neku ruku kreće već sa penzionisanjem, odnosno onda kada osoba izađe iz društvenih tokova i postane radno, i ekonomski, nesposobna (Toma 1980, 79–80). „Prava“ smrt ne postoji bez društvene smrti – ne samo da osoba mora da bude proglašena mrtvom da bi se dokazalo da je umrla, već se to odnosi i na različite pravne akte vezane za smrt. Slučajevi nasilne smrti su praćeni raznim oblicima pravnih procesa, ali i u okolnostima normalne smrti državne i privatne službe imaju udela – demografija, osiguravajuće kuće, policija, lekari, činovnici i sl. (Toma 1980, 82) Urbano društvo prepliće kulturne i religijske obrede smr-

7 Nakon prve translplantacije srca 1967. godine, ideja smrti kao prekid kardiorespiratornog sistema je morala biti odbačena jer je postalo izvesno da je došlo do napretka koji je preokrenuo važeće teorije. Spomenuti Harvardski kriterijumi definišu smrt kao moždani proces zasnovan „na trajnom prestanku svih funkcija centralnog nervnog sistema“ (Vuković 2007, 346). Takozvanim Minesota kriterijumima iz 1971. se definicija moždane smrti menja u „trajni gubitak funkcija moždanog stabla“, jer bez njih ne postoji ni svest ni disanje (Vuković 2007, 347). Ovo je danas i pravnomedicinski pojam smrti, odnosno onaj koji se legalno uzima za konačno utvrđivanje smrti (Vuković 2007, 348).

ti sa administrativnim činom sahranjivanja, jer nalaz smrti i dozvola za ukop su nužna sredstva zarad postizanja smrti koju društvo priznaje (Toma 1980, 83) da bi se dalje nastavilo sa različitim religijskim, obrednim i društvenim ritualima koji će u metaforičkom društvenom smislu uticati na društvenu smrt osobe. Društvena smrt u posmrtnom smislu je zapravo proces kojim se zajednica oprašta od osobe i način na koji se navikava da funkcioniše bez određene jedinice; društvena zajednica reguliše svoj odnos prema preminulom i prema precima (Павићевић 2011, 95).

Van Genepov obred prelaza

Kako i sam Van Genep primećuje, društvenih i kulturnih modela ima previše, te je logično da se oni razlikuju, i da se neki ne uklapaju u model (Van Genep 1960, 146). No rituali prelaza u različitim kulturama i društvima najčešće mogu da se uobliče u navedenu shemu od tri faze:

1. Preliminarna faza – separacije – izdvajanja osobe iz svakodnevnog života
2. Liminalna faza – liminacije – sam prelaz, kad se osoba nalazi u bezvremenskom stanju i nedefinisanoj položaju između dva definisana statusa
3. Postliminalna faza – agregacije – inkorporacije u društvo sa novim statusom.

Ove faze nisu uvek jednake dužine i važnosti; nekad ih je teže raščlaniti, a nekad je jedna od njih čak sasvim izostavljena (Van Genep 1960, 11). Kako svaki pojedinačni ritual pokazuje različite obrasce, dešava se da trofazni model nije uvek jasno primenjiv. Stoga, u procesu analize različitih fenomena, ovaj model se može primeniti za svaki pojedinačni ritual povezan sa fenomenom smrti – umiranjem, pogrebom, žaljenjem – te za određene rituale vezane za određena područja, vremenske okvire, kulture i sl. Tako na primer u nekim pogrebnim ritualima postliminalni period može da se подели na nekoliko faza u vidovima pomena (Van Genep 1960, 149). Takav bi bio primer umiranja sa posmrtnim umiranjem kod Srba – postliminalna faza predstavlja proces posmrtnog umiranja koji se može raščlaniti u različite faze. Srednja, liminalna faza je ona koja je ključna, i to je faza kada je osoba koja je incirana, koja vrši obred prelaza u najranjivijem periodu; nekad se ova ranjivost i ambivalentni osećaj može preneti i na širu zajednicu.

Da ne bismo ulazili u komparativne analize pogreba u različitim kulturama, možemo odrediti izvesne rituale i procese koji se često pojavljuju u određenim fazama rituala prelaza. Na primer, često je tranzicioni period u pogrebnim ritualima onda kada se telo u kovčegu izlaže, bdenje, ili postavljanje tela u kući dok dolaze gosti (Van Genep 148), ili generalno načini pripreme za pogreb – spremanje leša, različiti tabui, stavljanje leša u kovčeg, itd (Van Genep 1960,

164). Liminalni period bi bio sam pogreb, u kom su i preminuli i ožalošćeni u ranjivoj poziciji. Zbog ovoga je jako bitno odraditi sve pogrebne prakse po kanonima datog društva, jer se često veruje da ako pokojnik nije ispraćen kako dolikuje može doći do problema u poslednjoj fazi agregacije. Razni narodi veruju da duša odnosno osoba odlazi na putovanje za drugi svet, te je u pojedinim običajima ključno pokopati osobu sa stvarima koje će joj pomoći u daljem zagrobnom životu. Ako se ova faza ne izvede valjano, osoba neće moći da funkcioniše u drugom svetu (Van Gennep 1960, 154). Najrasprostranjenije verovanje navodi da je agregatna faza zapravo ulazak u svet mrtvih, koji se posmatra kao analogni našem svetu, ali mnogo prijatniji (Van Gennep 1960, 150). Ako se dese nekakve nepravilnosti u prethodnim fazama, ili samom životnom procesu, ova postliminalna faza će predstavljati ulazak u deformisani posmrtni svet; u katoličanstvu nekrštena deca ostaju zaglavljena u limbu, dok se u srpskom verovanju osoba koja je bila zla za života ili pogrešno pokopana, može vratiti kao vampir. Sama zajednica se ponovo vraća u stanje svakodnevne procesima poput zajedničkog ručka, koji služe da se zajednica opet spoji i ujedini bez preminulog člana. Srpski običaji o povratku sa groblja jasno označavaju gde je granica između liminalne faze i faze agregacije, jer ona otpočinje time što momak koji je nosio krst prvi kreće sa groblja u tišini, i ne sme ni sa kim da progovori dok se ne vrati u kuću odakle je povorka krenula. Ovakva tišina, odnosno ranjivo stanje separacije, objašnjavaju se time da je reč o prelasku u narednu fazu, te da se iz tišine koja se vezuje za smrt ožalošćeni polako vraćaju u svet živih i svakodnevnicu govora (Павићевић 2011, 44).

Model posmrtnog umiranja Dušana Bandića

Bandić je u srpsku antropološku školu uveo koncept „posmrtnog umiranja“ koji je od izuzetnog značaja za proučavanje procesa smrti i posmrtnih običaja u Srbiji. Njegovo istraživanje je bilo jedno od ključnih u srpskoj etnologiji za razumevanje obreda prelaza, ali predstavlja inovaciju jer je on samo bio usmeren idejama Van Genepa, transformišući deo njegove analize u svrhe predstavljanja različitih etapa u ritualima umiranja (Kovačević 2006, 85). Oslanjajući se na ideju Levi-Strosa o animističkom konceptu sveta, on navodi da stara religija Srba ima dualističko shvatanje koje deli svet na „materijalni privid i nematerijalnu suštinu“ – da svako živo i neživo biće koje materijalno postoji ima svoju nematerijalnu i skrivenu suštinu koja ga čini aktivnim. (Bandić 1980, 39). Zbog takvog shvatanja, srpski rituali vezani za proces smrti moraju da se osvrnu na problematiku materijalnih komponenata (telo, grobno mesto, spomen ploču...) i nematerijalnih komponenata (dušu), ali i zajednicu koja je posredno uključena u ceo proces umiranja individue. Oslanjajući se na nalaze i stavove Ivana Zečevića o procesu smrti kod Srba (dvofazni prolazak duše od četrdeset i godinu dana) (Bandić 1980, 40), pa dalje tabue vezane za proces

i fenomen smrti u svim njenim fazama, on pravi sistem i shemu posmrtnog umiranja koja ima sledeći vremenski proces: smrt – pogreb – nedelju dana – četrdeset dana – šest meseci – godinu dana.

Analizirajući ovaj sistem, on zaključuje da posmrtno umiranje treba shvatiti kao „smeњivanje egzistencijalnih stanja pokojnikove duše“, postepeni proces metamorfoze iz stanja vezanog za materijalni, „ovaj“, svet, u slobodno stanje (Bandić 1980, 43). On uočava da ritam postaje sve sporiji, odnosno vremenski intervali između ritualnog susreta sa preminulim postaju sve duži, pa se veza „gasi“ i preminuli „odvaja“ od sveta živih. Proces počinje fizičkom smrću, a po srpskim običajima se završava godinu dana kasnije, kada preminuli prelazi iz skorog pokojnika u kult predaka (Bandić 1980, 45). Nakon godinu dana od fizičke smrti sledi posmrtna smrt, gubitak pokojnikovog identiteta, čime se on izjednačava sa drugim preminulima (Bandić 1980, 46). Danas je ideja kulta predaka umnogome izbrisana u ovom smislu, ali se može videti paralela sa ranije spomenutim procesima smrti – sa fizičkom, biološkom, smrću ovaj proces posmrtnog umiranja zvanično započinje, te počinje proces žaljenja i društvenog umiranja, pri kome duša, identitet, ili sl. pokojnika „slabi“ vezu sa svetom živih, odnosno sa onima koji ga poznaju i žale. Bandić sam primećuje da zaborav dolazi sa smenom generacija, odnosno kad prestane bilo ko živ da se seća pokojnika (Bandić 1980, 47), te da je proces posmrtnog umiranja mnogo duži, ali da ovi ritualni procesi nastavljaju da se obavljaju.

Grob, odnosno spomenik na grobnom mestu, se postavlja kao mesto susreta sa preminulim – u prvih godinu dana to je mesto gde se nalaze živi sa skorim pokojnikom. Nakon što njegova duša „pređe“ ili postane slobodna od sveta živih, grobno mesto se pretvara u svojevrsnu vrstu hrama za pretke na kome se, u okviru određenih ritualizovanih datuma (poput zadušnica) ovaj preminuli posećuje zajedno sa drugim preminulima (Bandić 1980, 45). Kako je već pokazano da su rituali smrti i umiranja koji se poštuju i dalje u Srbiji nastali u drugo doba kada je zaboravljanje preminulog teklo mnogo brže i drugačije, jasno je da se ovaj odnos prema grobnom mestu donekle menja. Ono i dalje ostaje primarno mesto susreta sa preminulim; ali sa pojavom interneta možemo govoriti i o digitalnom ili virtuelnom mestu žaljenja koje u različitim kontekstima obeležava mesto u virtuelnom prostoru za žaljenje preminulog, što ćemo kasnije bliže objasniti.

Uklapanje modela i njihov prenos na internet

Jasno je da se Bandićev koncept posmrtnog umiranja (Bandić 1980) lako uklapa sa Van Genepovim ritualom prelaza. Shematski prikazano je i sam Bandić pokazao način na koji vidimo tri različita perioda posmrtnog umiranja – od smrti do pogreba, od pogreba do četrdeset dana, i od četrdeset dana do godinu dana. Treba napomenuti da ove faze ne odgovaraju jedan-na-jedan stepenovima rituala prelaza, već bi se proces mogao čitati ovako:

1. Faza separacije – proces smrti – ako je osoba stara ili bolesna, ova faza kreće pre biološke smrti; ako je osoba u vegetativnom stanju ova faza traje sve vreme pre telesne smrti, a u slučaju da je smrt momentalna, ova faza se skraćuje. Ovo je faza kada se pokojnik i ožalošćeni isključuju iz društva i prestaju da obavljaju svoje standardne uloge (van Gennep 1960, 148).
2. Liminalna faza – od smrti do pogreba – period za koji je vezano najviše tabua. Ovo je vremenski period kada se organizuje sahrana, obavestavaju porodica i prijatelji i izvodi najveći broj rituala (Bandić 1980, 42). U ovom periodu je najprisutnija i aktivnost na društvenim mrežama povodom smrti korisnika.
3. Agregatna faza – od pogreba do godinu dana – period koji se može podeliti i na manje frakcije (nedelju dana, četrdeset dana, šest meseci, godinu dana), ali koji svakako podrazumeva pokojnikovo priključivanje novom društvu, i vraćanje u novu normalu zajednice. Ova postliminalna faza je najduži period koji kreće odmah nakon samog pogreba (Van Gennep 1960, 164) ali sa mnogo manje događaja i tabua, i često se, u modernom društvu, izvodi u privatnoj sferi. Označava se postepenim vraćanjem u ravnotežu, sa ili bez tačno označenih vremenskih odrednica.

Iz različitih antropoloških studija i etnoloških svedočenja znamo da većina kultura širom sveta ima svoje specifične rituale smrti koji se obavljaju u određenim vremenskim periodima. Hmong narod jugoistočne Azije ima rituale koji neodoljivo podsećaju na običaje sahranjivanja i žaljenja u Srbiji. Njihova zabrana igranja karata i zabave podseća na zabranu slušanja muzike u ožalošćenom domu; muškarac treba da nosi neparni broj slojeva odeće (Tapp 2003, 169), važnost neparnih brojeva se ogleda u običajima vezanim za nošenje cveća na sahranu i groblje u Srbiji. Svi ovi tabui su aktivni nekoliko dana nakon same smrti i počinju da „slabe“ sa vremenom. Kod naroda Akan (čiji je jedan informant član) četrdeset dana je takođe ključno kad je reč o pogrebnim običajima (Aborampah 1999, 262). Kao što se u Srbiji jedan od poslednjih rituala obavlja godinu dana nakon smrti, kod Hmong naroda ovaj period je produžen na tri godine. Bardi i Džavi, aboridžinski narodi Australije, praktikuju „sahranjivanje“ tela na drvetu. Njihov ritual podrazumeva da telo stoji na drvetu da bi se ostaci osušili, nakon čega se, u drugoj fazi rituala nakon oko godinu dana, skidaju sa drveta (Glaskin 2006, 116). Dakle, opet uviđamo vremensku odrednicu nakon određenog broja godina kada se završava jedna od faza rituala smrti. Čak i onda kada ne postoji formalni ritual vezani za vremensku odrednicu, onda se pojavljuje u svedočenjima ožalošćenih. Spisateljica Džoan Didion je napisala knjigu „Godina magijskog razmišljanja“ (Didion 2021) u kojoj opisuje proces koji se dešava nakon smrti njenog muža u tih prvih godinu dana, te lične rituale koje ona praktikuje upravo kao vid tog „magijskog razmišljanja“ (Didion 2021, 164). Na kraju ona objašnjava kako ne želi da se ta prva godina završi jer je svesna da

će nakon toga njena sećanja na muža prestati da budu tako jaka. Tokom prve godine, svaki dan je proživela s njim; čim prva godina prođe, njena sećanja na taj datum prvi put ne uključuju njenog muža (Didion 2021, 224). Iz priloženog možemo videti način na koji različiti rituali širom sveta korespondiraju, te zbog čega je vremenski koncept bitan u svim ritualima smrti, naročito sa osvrtom na prvih godinu dana, zbog čega i možemo da koristimo Bandićeve ideje kao relevantne bez obzira na geografsku pozdanu informanata.

Kao što je pomenuto, savremeno društvo je unelo mnoge promene u smrt, te je smrt u modernim urbanim sredinama znatno drugačija nego što je bila ranije u ruralnim. U ovom slučaju, smrt se seli u bolnicu, pa se ceo obred prelaza menja, čime izostaju mnogi običaji vezani za mrtvo telo. Na ovaj način se cela separacija, odnosno liminalna faza, menja – ona se pretvara u sam dolazak u bolnicu, počinje sa odvajanjem od društva koje može, ali i ne mora da rezultuje smrću (jer nije svaki odlazak u bolnicu praćen ovakvim razvojem događaja). Nakon fizičke smrti, telo biva prebačno u neprostor i nevreće bolničke mrtvačnice sa strogim zabranama pristupa, što označava jasnu liminalnost faze. Razlika u odnosu na tradicionalne obrede je u tome što ovo stanje „pre sugerise trajno nepriznavanje [smrti] nego prelaz, pre izraženu neprijatnost nego prihvatanje“ (Павићевић 2011, 27). Ceo proces je ubrzan i transformisan usled nedostatka rituala i možemo da vidimo način na koji moderno doba preoblikuje ceo proces rituala smrti. Obred prelaza se vezuje za „dekodiranje elemenata rituala“ i struktura (Kovačević 2006, 85), te se u ovoj analizi posmrtnog umiranja na internetu uočavaju ovi elementi i na osnovu njih se gradi dalji model.

Analiza građe – proces smrti na internetu

Prva faza, odnosno faza separacije, kreće pre ili direktno nakon smrti. Narodi i kulture širom sveta imaju svoje rituale koje sprovode u ovo doba, i ovo je najčešće momenat u kome je prisutno najviše tabua, zabrana i pravila. Faza separacije fizičkog tela i digitalnog identiteta verovano ne korespondira u potpunosti, jer teško da bilo ko automatski nakon nečije smrti objavi to na društvenim mrežama. Zbog toga u primeru internet prostora ova faza separacije nastupa onda kada drugi korisnici postaju svesni da je osoba preminula. Nekada se desi da se vest proširi društvenim mrežama usled objava i poseta stranici, s obzirom na to da su ljudi najviše zainteresovani za profile preminulih odmah kad saznaju za njihovu smrt i često ih posete u tom trenutku (Carroll and Landry 2010, 347). U nekim slučajevima komunikacija putem interneta je ipak imala ulogu u ovoj fazi separacije, i vesti su do ožalošćenih upravo došle ovim putem. Informantkinja Olja (iz Srbije) je bila prva koja je dobila naznaku da nešto nije u redu kada joj je stric pao na sred ulice, i informaciju je prvi put dobila upravo preko interneta:

„Čak je zapravo tehnologija bila povezana i sa tim kako sam saznala šta se desilo. U suštini, on je pao, i policajac kog su tu pozvali ljudi na ulici je uzeo njegov telefon, i mislim da je ušao na njegov Facebook profil, to mi mislimo da se desilo, posle mislim da su nam potvrdili. [...] i onda je preko toga mene taj policajac našao sa svog Facebook-a, i meni se javio. Ali mnogo je bilo čudno jer samo je poslao „Da li možeš da kažeš mami i tati da me pozovu na taj i taj broj, ja sam policajac.“

U ovom svedočenju se vidi primesa zbunjenosti i konfuzije po pitanju svega, jer ona kaže da je i posle trebalo vremena da oni „pohvataju šta se desilo“, i da informacije dođu do njenog oca – brata preminulog. Amanda (iz SAD-a) je doživela slično iskustvo sa nestankom njenog brata, jer je prvu naznaku takođe dobila preko Facebook-a. Rič je dan pre nego što su se vesti proširile trebalo da ide u lov na ćurke sa prijateljima nakon samostalnog kampovanja u šumi. Međutim, on nikada nije došao u lov:

„Do četvrtka objava za nestalom osobom je postavljena na Facebook od strane njegovog kolege bez toga da je iko obavestio našu porodicu, i to je prouzrokovalo omanju svađu i odaljavanje. Želeli smo da verujemo da je u pitanju samo nesporazum, i da je on [Rič] samo uživao sam u šumi, ali tada već nismo mogli da poričemo da su stvari sumnjive, pa je gomila prijatelja i porodice izašla da ga traži na mestu gde je rekao da će biti.“

Uz pomoć novih tehnologija i načina komunikacije modernog doba, Amanda i njena porodica su došli do konačne informacije da je njen brat nestao; možda je bolje reći da su oni ovime morali da se suoče sa tim da nešto nije u redu, uprkos želji da stvari budu drugačije. I u ovom slučaju upliva interneta u prenošenju informacije o smrti dolazi do određene konfuzije i čak i loših odnosa, po Amandinom svedočenju. Internet dakle još uvek nije u potpunosti prilagođen da bude onaj koji prvi, pre drugih medija i izvora, utvrđuje smrt odnosno prenosi ovu informaciju najbližoj porodici; on će pre izazvati zbunjenost i osećaj neprilagođenosti među ožalošćenima. No jasno je da se internet mediji ni ne preferiraju za ove svrhe – spomenute smrti u kojima je došlo do korišćenja ovih digitalnih vidova komunikacije za objavu smrti i separacionu fazu su iznenadne, nepredviđene i zamršene. U Amandinom slučaju čak ni nema konačnog presecanja ove separacione faze jer telo njenog brata nikada nije pronađeno.

Lisa (iz SAD-a) navodi da kada je njen muž izvršio suicid ljudi su odmah krenuli da objavljuju poruke na profilu, čak i pre nego što je sama porodica reagovala, što ju je izuzetno razjarilo. Većina ljudi preferira da sama objavi vest na internetu nakon nečije smrti, i objašnjava da im je internet ponudio olakšicu u ovom stadijumu žaljenja. Ovo se pojavljuje kod svih informanata, bez obzira na njihovo geografsko poreklo. Marina iz Srbije je podelila objavu o svom ocu sa slikom nekoliko dana nakon njegove smrti, delom upravo iz razloga što joj je to bilo lakše nego da zove svakog ponaosob i objašnjava da je otac preminuo. Kvaio iz Gane objašnjava da je sve češće da ljudi uoči nečije smrti postave objavu na društvene mreže i kaže:

„Stvari se menjaju u modernom dobu i globalizaciji, zbog tehnološkog razvoja. Ja na primer imam mnogo prijatelja i nemam njihove brojeve, ali mogu da pošaljem na mreže, da obavestim da je neko umro. Prijatelji ako su online i ako vide kako se osećam mogu da pruže podršku. Kad neko premine naš običaj je da treba neko da dođe da pomogne, da dođe na sahranu. Mreže omogućće da šira porodica i prijatelji to vide.“

Momenat objavljivanja na mrežama je bitan i da bi se ozvaničilo da digitalni identitet osobe nije više povezan sa telesnim identitetom, te da bi se izvršila prava i zvanična faza separacije kod smrti digitalnog identiteta. Neke od interakcija korisnika se vode isključivo preko interneta, te onda kada ovi kontakti nisu obavješteni da je osoba sa „druge strane ekrana“ preminula, za njih ovaj digitalni identitet potencijalno nastavlja da živi. Sara (iz Hrvatske) navodi primer kada osoba nije znala da je neko umro, pa je na Facebook profilu pokojniku čestitao rođendan: „Toj osobi odgovara njena mama, i kaže čuj tak i tak, ona nam je umrla... I onda to ostane kao zadnji post, ti odeš na taj profil i to stoji. Baš je glupo, baš čudan momenat.“ Iz ovog svedočenja vidimo način na koji ovakva situacija gde se nisu postavile jasne granice smrti može da ožalošćenima teško padne i u njihovim očima ošteti stranicu koja služi kao uspomena i trag nečijeg postojanja, te da okine loše emocije osoba koje žale. Sari je ovo ostavilo veliki utisak, i smatra ga „čudnim“, odnosno nečim što izlazi iz norme kako žalovanje i obeležavanje profila treba da izgleda.

Ova objava same smrti na internetu je od izuzetne važnosti onda kada je proces smrti produžen u bilo kom smislu jer ona označava konačnost smrti i društveno prihvatanje da je smrt nastupila. Amandin brat je nestao pre više od godinu dana i njegovo telo nikad nije nađeno, mada nađeni DNK rezultati u njegovim kolima ukazuju na to da je on mrtav; međutim, bez konačnih ostataka još uvek nije izvršen nikakav pogreb, memorijal ili opelo da se njegova smrt obeleži. Drugim rečima, on društveno nije mrtav i Amanda kaže da ne zna kako „žaliti za nekim za koga se nadaš da je živ, ali znaš da nije“. Zbog toga što je proces smrti produžen, i još uvek nije konačan, izuzetno je bio bitan trenutak kad se vest proširila na mrežama. Amanda kaže:

„Isprva, kada je on nestao, morali smo da objavimo jako grube stvari da bi drugi prestali da ga taguju i da šalju objave o slučaju. Ove objave su bile konstantne, iznova su se ponavljale, i ljudi su ih kačili pre nego što smo mi išta čuli.“

Nekada se dešava da ne postoji formalna faza separacije na internetu, već da se profil samo „napusti“. Ovo se češće dešava kod starijih ljudi (naročito primećeno u Srbiji i regionu) gde se analizom sadržaja internet profila utvrdilo da veliki broj naglo prestane da bude korišćen bez ikakvog daljeg objašnjenja ili aktivnosti. Ređe dolazi do toga da neko na profilima starijih ljudi objavi smrt, kao i da otvori memorijalnu grupu u sećanje na stariju osobu (Zlatović 2019, 87). Zbog toga jasna faza separacije u okviru digitalnog prostora ne postoji, te sa time ni formalni ritual prelaza.

Liminalna faza

Van internet prostora, ova faza se dešava od smrti do pogreba osobe. Ovo bi preneseno u virtuelni prostor bio period od objavljivanja smrti do gašenja ili memorijalizacije naloga – to bi bio momenat kada „opipljivi“ deo identiteta nestaje. Praksa ipak pokazuje da se ovaj proces ne podudara jer na internetu jako retko dolazi do gašenja profila u potpunosti, a određeni broj korisnika nikada ni ne memorijalizuje naloge, niti sve platforme omogućavaju ovu opciju. Zbog ovoga su korisnici interneta primorani da sami određuju svoje granice liminalne faze. Ono što je jasno jeste da ovo i dalje ostaje kao najranijivija faza za korisnike; na internetu nju ne prate toliko tabui koliko intenzivna interakcija sa digitalnim identitetom preminole osobe, kao i različiti ustaljeni načini na koje se ovo obavlja.

Prvo što se dešava u momentu nakon faze separacije odnosno saznanja o smrti su dve stvari – intenzivna povezanost sa digitalnim identitetom (što se dešava uglavnom kada je osoba koja je preminula jedan od najbližih srodnika), ili izbegavanje interakcije (u slučaju prijatelja). Emilija (iz Srbije) objašnjava kako je saznanje o samoubistvu prijatelja bilo previše šokantno da ga podeli na mrežama, iako danas, kada se pomirila sa gubitkom, deli priče o njemu. U drugim slučajevima ova faza je suptilna i jedva primetna; Sara je izgubila nekoliko prijatelja koji su imali društvene mreže i kaže da se razlog što nije sa njima razmenjivala poruke razlikuje od slučaja do slučaja. Za one koji joj nisu bili previše bliski nije osećala da treba da se gura: „glupo mi bilo svojatati to nešto. A za ovu moju prijateljicu bilo mi je preintimno da ja delim sad kako smo išle na more sa 16 godina.“ Kako ona kaže, nije htela da to deli sa „anonimnom javnošću“ nego sa prijateljima koji znaju sve.

Većina drugih informanata je u ovom periodu upravo najviše kačila objave i interagovala sa profilima. Najaktivniji i ključni period interakcije sa profilima traje u proseku oko desetak dana, nakon čega se interakcija sa digitalnim identitetom i žalovanje polako „utišava“ (Brubaker and Hayes 2011, 127). Maja (iz Srbije) kaže: „Tih prvih dva tri meseca je sve bilo intenzivno, i proveravanje i pregledanje i sećanje i sve“. Najveću interakciju je ona upravo imala u ovom periodu, kada su joj lične prepiske koje su ostale od njenog verenika dosta pomogle. Mariela (iz SAD-a) se u ovom periodu najviše aktivirala na mrežama i delila priče i informacije o svojoj majci, pri čemu je ovaj proces pratio i fizički proces sahranjivanja jer je podelila sliku sahrane. Snežana nije bila mnogo sklona javnom deljenju na mrežama, ali je u ovom momentu internet koristila za interakciju sa ljudima u vidu izjava saučešća i organizacije sahrane. Sisi (iz Kanade) kaže da je „još friška“ od gubitka brata koji se desio pre nekoliko meseci i da dosta vremena provodi u grupama za žaljenje blizanaca; u početku je ona najviše objavljivala stvari u porodičnoj grupi, ali je vremenom to smanjila, jer kaže da su sve već to drugi čuli, i da joj ne odgovaraju previše na poruke u toj grupi: „Jedini ljudi kojima je dozvoljen pristup tom prostoru su članovi porodi-

ce. Tako da ja ne vidim mnogo doprinosa od njih, ali verovatno svake nedelje okačim nešto.“ Ovo ne znači da je ona prestala da tuguje, već samo da ne oseća više da je prigodno da kači javno sve što oseća:

„Pričam sa njim, ono što mu kažem ne stavljam javno za druge ljude. Jer oni znaju sve to već koliko ga volim, koliko mi nedostaje, koliko bih volela da sam otišla prva. Sad sam prestala to da govorim jer, znaju to.“

Ešli je takođe najviše koristila internet u prvih nekoliko meseci žalovanja. Kada je izgubila muža navodi da je aktivno proveravala profil u početku, da bi se to nakon određenog vremena promenilo. Ona je aktivno koristila internet i onda kada je bila primorena da prekine trudnoću zbog zdravstvenih razloga, mada je tad koristila druge platforme. Internet je njoj pomogao da iz statusa trudnice pređe u status osobe koja je izgubila dete, jer se nakon korišćenja foruma za održavanje trudnoće i za buduće majke, učlanila na forum za žene koje su morale da prekinu trudnoću, kao i ona. Ovime, kako ona iznosi, je lakše prebolela ovaj period. Time što se „povezala sa ljudima koji su imali slični gubitak“ ona je lakše prešla iz liminalne faze gde nije sigurna kako da se ponaša i žali, u fazu prihvatanja svog statusa zajedno sa drugim ženama koje su se našle u istoj situaciji.

Liminalna faza takođe može biti puna kompleksnih i izmešanih osećanja, naročito besa, kako na preminulu osobu tako i na druge. U tom smislu se internet može pokazati i kao mesto koje budi različita osećanja, kao što informantkinja Sisi navodi da uporno sluša poruke svog brata, ona primećuje da je još uvek rasplaču, čak iako voli da ih čuje, i iščekuje momenat kada ovih negativnih osećanja neće biti. Ona uviđa da dolazi faza nakon trenutne u kojoj će moći da napravi distancu od svog bola i da se bez upliva ovih negativnih osećanja priseti svog brata. Lisa se očigledno i dalje nalazi u liminalnoj fazi; ona koristi grupe i navodi da joj internet pomaže, kao i odnosi koje je na njemu stvorila, ali u isto vreme prepoznaje i negativna osećanja koja se u njoj bude dok boravi u ovom prostoru:

„Ne znam da li sam trenutno u fazi kad sam ljuta i povređena ili šta, ali me grupe nekad razljute jer one stalno hoće da pričaju o upoznavanju novih ljudi i nastavljanju dalje, a meni je sve toliko sveže da sam u fazonu 'Kako to ikad možete.' Govorim sebi 'Ne osuđuj ih, to je njihova stvar ne tvoja', ali zato sam započela svoju grupu. Htela sam da na kraju nađem način da moja deca budu uključena, možda promovišu prevenciju suicida, to bi bilo odlično.“

Ona pokušava da se pomiri sa svim aspektima liminalne faze tako što gradi svoj virtuelni prostor koji će biti dostupan i njenoj deci. Međutim, zajednica koja ima svrhu da je uteši u njoj budi bes jer prepoznaje razliku u tome da ona još uvek nije došla na nivo da „nastavi dalje“. Nemogućnost da se nađe u istoj fazi kao i oni u njoj budi bes i nelagodnost. Ova određena nelagodnost može takođe doći i iz manjka utvrđene ritualizacije na internetu; mada određeni rituali postoje, oni nisu konkretno ustaljeni i društveno određeni. Internet

je mnogo više individualistički prostor u kome svaki korisnik gradi svoj lični ritual; neki su izraženiji iz prostog razloga što korisnici prate jedni druge, prate način funkcionisanja interneta i preslikavaju običaje koji se nalaze u fizičkom svetu. Međutim, korisnici sami određuju šta im odgovara u kom momentu i u ranjivoj, liminalnoj fazi.

Dakle, liminalna faza na internetu je mnogo manje struktuisana nego u prostoru van mreže, ali i dalje evidentna. U većini slučajeva liminalna faza nastavlja onu iz fizičkog sveta – dok bi se inače ova faza završila pogrebom, dakle jedva nekoliko dana nakon smrti, na internetu ona može trajati od nekoliko dana pa do nekoliko nedelja. Ova faza se odražava intenzivnom komunikacijom sa digitalnim identitetom preminulog, njegovim održavanjem, ali takođe i nesigurnošću ožalošćenih po pitanju odnosa i budućnosti ovog identiteta. Manjak rituala i pravila donekle otežava ožalošćenima da manevrišu kroz ovaj prostor i proces, te oni sami određuju način i grade tip komunikacije. Bitno je i napraviti diferenciju između toga ko i na koji način prolazi kroz liminalnu fazu u okviru internet prostora – za najbliže srodnike, ova faza se na internetu produžava, dok sporadičnim kontaktima i prijateljima ova faza više prati proces fizičkog umiranja i pogreba te interakcija sa društvenim profilom preminulog prestaje u kraćem roku. Ovo ne znači da digitalni identitet tada umire, jer njegova posmrtna smrt nastupa onda kada on prestane da se razvija i kad prestane intenzivna interakcija sa njim odnosno sa nalogom preminulog na društvenoj mreži.

Agregatna faza

U ovim navedenim slučajevima vidimo da u određenom vremenskom periodu dolazi do smanjene interakciju sa digitalnim identitetom, ili da ovaj identitet prestaje da se izgrađuje. Ovi informanti navode da se vraćaju profilima ili kače na društvene mreže nešto o preminulima na određene važne datume – to su rođendani, godišnjice, ili oni praznici koji se vezuju za identitet pokojnika (Dan majki ako su izgubili majku, Dan zaljubljenih ako su izgubili partnere, Dan veterana ako su im voljeni bili vojna lica i sl.). Ovaj proces prati Bandićevu shemu posmrtnog umiranja u fazi kada preminula osoba ulazi u fazu predaka i susret se dešava na groblju za vreme određenih datuma koji su posvećeni mrtvima (Bandić 1983, 46). Moment brisanja ili memorijalizacije naloga je definitivni trenutak kada dolazi do faze agregacije i prelaska identiteta preminulog u status koji je kod Bandića opisan kao status pretka, a na internetu se odnosi na preminulog koji gubi svoj sopstveni identitet. Možemo izjednačiti ovaj proces memorijalizacije naloga sa podizanjem spomenika na godišnjicu smrti (Bandić 1983, 45) i označavanje mesta koje služi za susret sa identitetom preminulog na određene datume. Na internetu ne postoji tačan vremenski period kada se ovo dešava – za neke je to bilo šest meseci, dok je nekima trebalo godinu dana. Ali se ovim činom jasno obeležava naredna faza digitalnog identiteta.

Iako memorijalizacija profila i dalje omogućava interakciju sa digitalnim profilom, za određene informante se ovo predstavlja kao ključni momenat kada su „presekli“ i prihvatili smrt voljene osobe. U skladu sa rečenim momenat memorijalizacije se može shvatiti kao presudan za kraj liminalne faze – ovaj čin označava da direktna komunikacija sa profilom više nije moguća, ne mogu se slati poruke i kačiti stvari na profil ove osobe, ona se samo može označiti u određenom sećanju. Digitalni profil preminulog dakle, ne može da napreduje i ne može da razvija svoj socijalni identitet u bilo kom smislu. Nekolicina informanata je upravo to uradila sa profilima svojih voljenih, i pri tome opisuju procese koji su ih doveli da donesu tu odluku. Hari (iz SAD-a) je tek nakon oko šest meseci smogao snage da se posveti društvenim mrežama koje su ostale za njegovom suprugom. Za vreme intervjuja koji je obavljen u maju 2021. on kaže „Trebalo mi je... do ovog meseca zapravo, a ona je umrla u decembru, tek ovog meseca sam kontaktirao Fejsbuk i poslao im dokumentaciju koja je potrebna da bi se njen profil memorijalizovao.“ Do tada je on svaki dan odlazio na njenu stranicu na toj mreži i viđao poruke prijatelja i zahteve za prijateljstvo, što je nakon šest meseci postalo previše za njega. On navodi: „Trebalo mi je neko vreme, jer je to nekako značilo da je to stvarno.“ Jasno je da memorijalizacijom supruginog naloga on konačno odlučuje da prihvati njenu smrt kao „stvarnu“. Ovim činom se on na simbolički način oprašta od nje, te iako može i dalje da postavlja određene sadržaje koji su vezani za nju na svom profilu, on uobličava njen profil kao svojevrsni spomenik. Ovaj razvitak se dakle podudara sa završetkom liminalne faze posmrtnog umiranja, i digitalni identitet njegove supruge prelazi u status sećanja čiji dalji društveni i lični razvitak je onemogućen. U narednom intervjuu Hari priča o tome kako je opet našao ljubav, ali da to ne znači da zaboravlja svoju suprugu. No i pored toga što on oseća emocije žaljenja, s njegove strane interakcija sa digitalnom profilom lagano prestaje: „Ne treba mi više to toliko, ja čuvam svoja sećanja ovde“, on izgovara dok se kuca po temenu.

Pored memorijalizacije profila, internet može da se koristi kao alat za korisnike da iz liminalne faze žalosti pređu u narednu, i da se odalje od identiteta preminule osobe, te i da prestanu da njihov identitet grade na internetu. Za Robin⁸ ovaj momenat nastupa onda kada su odlučili da objave svoja napisana dela o ocu na internetu:

„Ovi liminalni momenti, ovi momenti prelaska, prave prilike za rast i za ponovno rađanje. I definitivno smo osetili to kroz procesuiranje našeg žaljenja online kao što mi je trebalo. Bili smo u grupi ožalošćenih i jedna od stavki za nastavak dalje nakon gubitka je nešto što zovu „reorijentacija“ ili tako nešto.

8 Ova osoba se izjasnila kao „trans-maskulina ne binarna osoba“ koja koristi engleske zamenice *they/them* (kako su poreklom iz SAD). Nakon konsultovanja sa LGBT+ organizacijama, aktivistima koji se bave pitanjima rodne ravnopravnosti, i kolegama, odlučila sam da koristim u radu treće lice množine za opisivanje i navođenje narativa ove osobe, čak iako to nije po gramatičkim propisima srpskog jezika. Nažalost, naš jezik i dalje nema propisana tačna pravila kad je reč o ljudima koji se ne osećaju komforno koristeći ni jedan rod, stoga je ovaj slučaj prilagođen koliko je to moguće.

I mi nismo znali šta to znači prvo, ali biti u mogućnosti da pišeš i da te cene za to, to nam je pomoglo da više uđemo u naš identitet kao pisac i neko ko pruža pomoć drugima... Ne znam da li bismo radili toliko kao pisac da nismo imali tu platformu da delimo svoje žaljenje i osećanja. Transformisalo me je.“

Oni sami navode da je period traženja pomoći u online grupi bio liminalan, te da je taj momenat deljenja i menjanja ličnog identiteta bio ključan za promenu i nastavljanje u procesu žalovanja. Internet je za njih bi alat i platforma koju su iskoristili za sopstvenu promenu identiteta i emotivnog stanja, a uz to i promenu identiteta njihovog oca. Objavljivanjem javno napisanih dela o ocu oni grade njihov virtuelni identitet i određeni spomenik, sa čime prelaze dalje u narednu fazu rituala prelaza.

Za mnogo primera ne možemo tačno da kažemo da postoji jedan određeni trenutak kada je nastupio prelazak u narednu fazu, posebno za one primere gde nema memorijalizovanja naloga ili brisanja. U ovim primerima dolazi do postepenog gašenja identiteta i interakcije sa istim tokom određenog vremenskog perioda koji nije ustaljen i isti za sve informante. Nalozi Majinog verenika su ostali uključeni: „Te mreže postoje, ja nemam srca da ih izbrišem načisto, ali stoje, potpuno su utišane ... spavaju, ćute, nema aktivnosti na njima...“. I mada one postoje i dalje, ona nema isti odnos sa njima kao u prvih nekoliko meseci – odnos se menja, interakcija se smanjuje i intenzitet opada. Sa ovime digitalni identitet preminulog, kao i ožaloćeni prelaze iz liminalne faze ka fazi agregacije bez jedne konačne prekretnice. Ovakav proces je vrlo evidentan u Majinom iskazu:

„Prvih tih par meseci bila je čitava kuknjava jao pa mlad čovek, pa ništa nismo znali, ovo ono, pa nešto pričali da će da prave fond za njegovu ćerku zato što je on stalno o njoj pisao ovo ono, međutim nisam videla da se nešto desilo. Ništa se nije desilo, ljudi to prilično brzo zaborave. Ne mogu da ih krivim, mislim, ljudi prođu, dođu, s gomilom ljudi se pratiš, ne možeš da svakog oplačeš kao lični gubitak“.

No i sa određenim razlikama u vremenskim procesima i funkcionisanju vremena, jasno je da se određene odrednice iz fizičkog sveta preslikavaju u virtuelnu sferu. Godina dana se iskazuje kao bitna vremenska odrednica online žaljenja u narativu Navina (iz Velike Britanije) koji priča o prvih godinu dana Facebook uspomena koje sadrže njegovu majku koja je preminula. Kako je on stalno označavao majku u objavama dok je ona bila živa, ova sećanja se pokazuju u sekciji „Na današnji dan“ na Facebooku gde on može da vidi uspomenu i podeli je. Prvih godinu dana on navodi kako je stalno delio uspomene, čak do te granice da su mu prijatelji prigovarali. Nakon godinu dana, konačno je proredio ovo, ne zbog prijatelja već iz prostog tehničkog razloga – Fejsbuk je počeo da izbacuje iste uspomene. Navin je shvatio da nakon prvih godinu dana on počinje da stvara nove uspomene ili da samo vrta stare, te da ne može da razvija digitalni identitet svoje majke dalje od onoga koliko je već razvijen. Na ovaj simbolički način, u ovome vidimo kako digitalni identitet njegove majke (ono

što Bandić naziva „dušom“ preminulog) prestaje da raste i razvija se i sa time polako napušta fizički i digitalni svet. Ovde se i za Navina završava određeni ciklus. Nakon godinu dana, on možda nije prežalio svoju majku, ali je primoran da uvidi način na koji njen digitalni identitet ulazi u novu fazu iz koje više ne može da raste i razvija se. On kao takav ostaje kao vid spomenika koji predstavlja „večni most“ sa identitetom preminule osobe (Bandić 1983, 45).

U svojoj priči Tina (iz SAD-a) opisuje način na koji je prolazila kroz ovu liminalnu fazu žaljenja za svojim sinom, gde kaže da je internet imao taj momenat da je u određenom smislu „pokrene“ ka sledećoj fazi prihvatanja gubitka. I mada Tina sama i dalje produžava u određenoj meri odnos sa digitalnim identitetom njenog sina, ona vidi jasnu promenu kada je u pitanju interakcija ljudi koji nisu deo njihove porodice. Pričajući o interakciji koja se dešava sa Instagram profilom njenog sina, ona navodi:

„Prijatelji manje sad reaguju nego „na početku“ „Otišlo je sa oko 50 do 100 ljudi koji odgovore u prvih godinu dana, sada slika dobije oko šest lajkova. Prvo mi je ta promena bila jako teška jer kao ožalošćenom roditelju prva pomisao ti je 'O ne, ljudi ga zaboravljaju'. Sad shvatam da ta deca odrastaju, udaju se, i imaju svoje porodice. Okej je što nastavljaju dalje, a da je on u drugom planu jer on je deo mog svakodnevnog života, a njihova veza sa žaljenjem i traumom je drugačija nego moja.“

Ona uviđa razliku koja se dešava u odnosu kod nje i kod prijatelja njenog sina – kao što je Maja navodila spoljne uticaje koji su uticali na tok i trajanje njenog žaljenja, i Tina uviđa da su prijatelji njenog sina prolazili kroz različite životne faze koje su u određenoj meri dalje uticale na njihov proces žaljenja i ubrzale ga u odnosu na njen. Stoga možemo uvideti da u nekim slučajevima definitivno dolazi do završetka rituala prelaza i samim tim i posmrtnog umiranja digitalnog identiteta u okviru internet prostora. Svi ovi primeri pokazuju načine na koje se ovaj proces uklapa u već postojeće obrasce. Za širi krug ožalošćenih ovaj proces posmrtnog umiranja umnogome prati Bandićev predloženi vremenski okvir, i identitet preminule osobe posle izvesnog vremena prelazi u status isti kao i drugi preminuli. Kao takav, on se posećuje samo na određene datume koji se smatraju bitnima. Međutim, s druge strane, kod događaja koji bi se mogli percipirati kao traumatični, ne dolazi tako brzo do društvene smrti ovog digitalnog identiteta.

A šta kada se liminalna faza ne završi?

Postoji nekoliko slučajeva koji prevazilaze Bandićev okvir posmrtnog umiranja, i da se intenzivna interakcija sa digitalnim identitetom koja ga održava u društvenom životu se nastavlja i nakon godinu dana, a ponekad i znatno duže. Ilustrativni slučajevi (pored onih koji su i dalje u aktivnoj liminalnoj fazi, odnosno nije prošlo još godinu dana, a nekad ni šest meseci) su oni slučajevi

smrti koje bismo mogli klasifikovati kao veoma traumatične za bliske srodnike. Kalil (iz SAD-a) nakon dve godine i dalje nastavlja izgradnju identiteta svojih roditelja u okviru Kovid-19 grupe; Lisi se žaljenje umnogome produžilo usled gubitka i muža; Una (iz Srbije) navodi da su ona i roditelji drugarice koja je izvršila suicid i dalje aktivni u grupi prevencije suicida koja je posvećena pomenutoj drugarici; Tina koja je izgubila sina pre šest godina i dalje nastavlja razvitak njegovog digitalnog identiteta putem Instagrama.

U najvećem broju slučajeva ovi primeri se odnose na smrt mladih ljudi, gubitaka nastalih usled nasilnih okolnosti, ili nekoliko povezanih gubitaka koji povećavaju element traume. Na ovo možemo dodati i činjenicu da oni koji su izgubili voljene usled Kovida-19 konstantno imaju traumu vraćanja na gubitak usled pandemije koja i dalje traje izbog čega oni iznova preživljavaju iskustvo gubitka. Oni su često imali i produžen proces gubitka (dok su njihovi bili u bolnici) i produžen proces sahranjivanja (jer su dugo čekali na pogreb zbog regulacija i velikog broja mrtvih). Navedeni razlozi su uticali da se njihova trauma pojača i da nekada i posle godinu i po-dve dana ne mogu da pređu kroz najosetljiviju liminalnu fazu, kao što je to slučaj sa Loren (iz SAD-a). Njoj je majka preminula od Kovida-19 i usled trauma koje je pratilo to iskustvo ona se godinu i po dana nakon njene smrti i dalje nije vratila na posao:

„Toliko nas je još uvek traumatizovano ovime, pogađa nas svaki dan. Ja sam u polju medicine i to me sprečava da se vratim na posao. [...] Mislim da vlada treba da napravi neku vrstu zakona o podršci nama koji smo izgubili nekog direktno od Kovida, koji prolazimo kroz traumu, koji ne možemo da se vratimo u normalan život iz ovog razloga.“

Kao što u narodnoj religiji aberantna i produžena smrt rezultuje aberantnim zagrobnim životom (Kovačević i Sinani 2014, 1094), tako i u sekularnoj sferi interneta aberantna produžena smrt rezultuje produžetkom postojanja digitalnog identiteta i nekada čak i njegovim transformisanjem. Usled svoje traume, Loren je takođe digitalni identitet izgrađen žaljenjem za majkom transformisala u društvenu akciju „Žuta Srca“ koja označavaju gubitak od Kovida-19, koristeći često lik majke kao simbol.

Tina je u početku intenzivno koristila internet da se izbori sa bolom nakon gubitka, kao i da, u početku, često označava svog sina na svakoj objavi koja joj je bila bitna, jer je želela da se oseća kao da je on deo njene svakodnevnice. O ovom periodu ona kaže:

„Prve dve godine je bilo vrlo isceljujuće da ga tagujem na stvarima i dalje, i da održavam njegov profil aktivnim, da delim porodične izlaske koje smo pravili. Znala sam da je tu u duhu, ali ovo mi je činilo[njegovo prisustvo] fizički opipljivim. Ne radim to više toliko često jer sada znam je on u fazonu „Štagod mama, tu sam stalno s tobom, ne treba ti Facebook stranica“. Ali bilo je jako opipljivo u početku, da mogu da se oslonim na to, da mogu da nadomestim nedostatak njegovog fizičkog prisustva.“

Međutim, iako kaže da ne radi to toliko često, ona i dalje produžava digitalni identitet svog sina. Na ovom primeru možemo da uočimo lagano „utišavanje“ intenziteta koje se vremenom dešava korisnicima tokom liminalne faze, ovde i dalje nema potpunog gašenja komunikacije i identiteta. Iako je Facebook profil memorijalizovan, digitalni identitet postoji – na Tininom profilu su i dalje Timove slike, njegov Instagram nalog i dalje objavljuje različite sadržaje, ona i dalje postavlja informacije o njemu u sklopu grupe podrške. Liminalna faza za nju jeste podeljena u neke druge faze – poput tromesečne odrednice kada je potražila informacije o isceljenju i spiritualnom kontaktu, ili dve godine kada je memorijalizovala profil – ali liminalna faza nikada do kraja nije završena kada je reč o Timovom digitalnom identitetu, makar ne sa Tinine strane. Zbog traume koju je prošla, Tina koristi internet da izgradi svoj ritual prelaza u svojim ličnim vremenskim okvirima.

Kalil je izgubio oba roditelja tokom prvog talasa korone – prvo majku tokom aprila 2020., a zatim oca u maju 2020. On navodi da je posegao za internetom kao nekom vrstom oduška u septembru – dakle pet do šest meseci nakon gubitka, tako što je tražio na Google-u grupe podrške za one koje su izgubili nekog od Kovida-19. Kada je na Fejsbuku našao grupu posvećenu tome učlanio se, a posle nekog vremena je počeo i sam da vodi Zoom sastanke za one koji su izgubili oba roditelja. I u ovom primeru prisutna je vremenska odrednica (oko pet-šest meseci) kao momenat kada osoba poseže za internetom kao vidom izlečenja nakon gubitka. No, ovo otvara dugi proces koji je samo izlečenje i donekle je podvojen od prelaska preko gubitka; u drugom razgovoru sa Kalilom on navodi da jeste bolje, ali da je i dalje u grupi za gubitak i da drži Zoom sastanke i prisustvuje im; on dakle nije sasvim prešao preko gubitka i s tim u vezi kaže „Bolje sam... Nije nešto lakše, ali naučiš da se nosiš sa time“. Naravno, teško mu pada činjenica da će uskoro biti što dolazi dvogodišnjica smrti roditelja i stvari mu se „vraćaju“ – momenat kada mu se majka rabolela, šta joj je poslednje obukao, momenat kada je, nakon smrti majke, i njegov otac obio dijagnozu kovida i kasnije umro i slično. Okolnosti Kovida-19 pojačavaju ovo jer se oseća kao da se i dalje prolazi kroz proces žaljenja. Za njega pandemija i dalje traje što pojačava ova sećanja na gubitak, ali činjenica da većina ljudi ne brine više o Kovidu-19 budi u njemu bes. Na pitanje o svom procesu izlečenja i stanju u kome se nalazi sad on kaže:

„Preduzimam male korake ka novom životu iako to nije život koji sam hteo za sebe ili u kom posebno uživam, napredujem, ali ne zaboravljam na svoje roditelje, ne ostavljam njihovo nasleđe. Volim da kažem da su radovi u toku.“

Gubitak oba roditelja u okviru ovako bitnog događaja koji je uzdrmao svet i koji se nastavlja dve godine kasnije se opet može videti kao velika trauma koja utiče na prolongiranje žaljenja i procesa izlečenja. Vidimo da Kalil uspeva da obavlja svoje zadatke i da je funkcionalan, ali da time što je izuzetno aktivan u grupi i što drži Zoom sastanke dva puta nedeljno on veliki deo svog života i dalje posvećuje svom gubitku i time svojim roditeljima. Fizički, on jeste prošao

kroz liminalnu fazu, ali emotivno nije i to se ogleda u internet prostoru. Neko licinu puta su informanti koji su izgubili voljene usled kovida-19 naveli kako ih boli upravo to što nisu imali zaključak priče, nešto što će da zatvori krug – morali su da modifikuju ili preskoče uobičajne rituale smrti usled situacije, što dopinosi ovome, a zbog trajanja pandemije bol im nastavlja i obnavlja (Zlatović 2021, 209). Drugim rečima, oni nemaju završnu, agegatnu fazu rituala koja bi označila kraj liminalne faze, i to se dalje prenosi i na internet koji koriste da bi se suočili sa ovom devijacijom uobičajnih kulturnih fenomena.

U slučaju Amandinog brata Riča je takođe vremenski proces rituala prela- za izmenjen – Amanda jeste imala fazu separacije u vidu objavljivanja nestanka njenog brata i utvrđivanja njegove potencijalne smrti, ali usled okolnosti da telo nije nađeno, ona nikada nije pešla preko gubitka. Ovakva aberacija smrti do- vodi do potpune promene okolnosti žaljenja, kao i do potpune transformacije procesa i rituala. Ona ne može da ima formalni prelazak ni iz separacione u liminalnu fazu jer za nju njen brat potencijalno ni nije mrtav, dakle separaci- ona faza ni ne postoji u potpunosti. S druge strane, šanse da je živ su gotovo minimalne uz pronalazak njegovog DNK; ali on se vodi kao nestao predugo da ga ona ne bi na određeni način oplakivala. Zbog toga, ona je intenzivno u limi- nalnoj fazi, koristeći mreže uporedo i za njegovo oplakivanje i za pokušaje da ga pronade. Amanda nije jedina koja žali za Ričom jer kaže: „Njegova ćerka ga i dalje označava (*taguje*)⁹ u objavama o životnim dešavanjima, o njenoj novoj bebi, i o izletima u prirodi sa njenim malim sinom.“ Dakle, usled nerazjaš- njenih okolnosti i konfuznog vremenskog okvira, njegova ćerka se umnogome ponaša kao da je profil njenog oca zamenio njegov identitet, pa ga kao takvog obaveštava o događajima. I dok je digitalni profil Riča za one koji uživaju u pri- čama o „istinitim zločinima“ prešao u agregatnu fazu, odnosno pozicionirao se kao zastareli ili nerešeni slučaj usled toga što se kao takav prenosi kroz narrative internet medija, za Amandu i Ričovu ćerku on je i dalje živ.

Internet, dakle, transformiše obred prelaza tako što daje nove vremenske okvire koji, vođeni činjenicom da ne postoje zakonski i fizički okviri, ne mo- rajaju da budu striktno ograničeni. Oni se mogu produžiti, ako je to potrebno ožalošćenima, i ne moraju biti linearni. Van interneta postoji određeni period kada je potrebno sahraniti telo, vratiti se na posao, i sa tim konvencijama života povezano je i očekivano vreme za obavljanje žaljenja. U realnosti je nekada po- trebno mnogo više da bi ljudi prešli preko gubitka, a zajednica nema strpljenja ili prosto resursa da dozvoli da se ovaj period produži. Zbog toga se internet prostor, u kome vreme već funkcioniše drugačije i ne prati ideje iz sveta van mreže, javlja kao alternativa koja omogućava da tokom dužeg perioda korisnici iskazuju svoje žaljenje, čak i onda kada su se vratili u zajednicu i nastavili sa funkcionisanjem.

9 *Tagovati* znači obeležiti profil druge osobe na društvenoj mreži tako da ime njihovog profi- la stoji uz objavu ili sliku i vodi kliktnjem na njihov lični profil.

Lisa objašnjava da ideja o fazama žaljenja uopšte nije tačna za nju: „Svi pričaju o stadijumima kao da prođeš ovaj stadijum dođe onaj i kao... ne, nije to tako. Prođeš jedan i onda se vratiš opet. Jako je ružno.“ Zato što je u dve godine prošla kroz dva velika i traumatična gubitka (unuka i muž), njoj Facebook grupe i mogućnost da proživljava na internetu stvari svojim tempom olakšavaju ovaj proces. Ona oseća fizički pritisak prolaska kroz procese žaljenja i kaže da definitivno postoji vremensko ograničenje od strane ljudi van interneta, te da u nekom trenutku ona prestaje od njih da dobija podršku: „Nakon šest meseci niko ne pita kako si. Na internetu imam podršku.“

Mogućnost da se povežu ljudi koji imaju isto konkretno iskustvo izuzetno pomaže pri ovom procesu, jer se stvara zajednica koja shvata da vremenski okviri žaljenja nisu presudni, te da je moguće prošiti period koji je potreban za prelazak u naredni stadijum ili početak izlečenja. To je još jedna prednost interneta kad je reč o vremenskom okviru žaljenja, jer on prevazilazi geografske granice i povezuje tačno one ljude koji dele iste ideje. Tada se ožalošćeni ne osećaju usamljeno, imaju zajednicu koja poštuje njihov vremenski proces i koja će im davati pažnju i potrebnu podršku i kada im je ona potrebna mnogo duže nego što se to inače praktikuje u fizičkom svetu. Zbog toga što zajednica prolazi kroz slične procese, ona omogućava sigurnu luku za ožalošćene u kojoj se rituali transformišu i granice između faza brišu. Osoba može da nastavi da gradi digitalni identitet preminule osobe, transformiše ga i interaguje sa njim dokle god je to potrebno.

Zaključak

U određenom broju slučajeva, vremenski okvir posthumnog digitalnog identitea preminule osobe prati rituale prelaza koje su ustanovili Van Genep i Bandić. Oni su utvrđeni određenim ponašanjima korisnika koja podrazumevaju veću i manju komunikaciju sa identitetom, kao i njegovu transformaciju, da bi na kraju došlo do laganog prekida interakcije sem u određenim okolnostima koje su vremenski određene. Korisnici interneta, naročito šira zajednica, se na digitalne ostatke preminulog podseti određenim datumima, poput godišnjica ili praznika. Kada dolazi do posmrtnog umiranja, digitalni identiteti služe više kao spomenik, mesto susreta sa društvenim identitetom preminulog na određene datume, ili pak kao spomenik koji obavlja komunikaciju sa prolaznicima“ (Трбојевић 2011, 135), odnosno sa korisnicima interneta. Mada je vremenski proces nekada duži od uobičajnih kulturnih ideja procesa žaljenja, on se svakako završava u određenom vremenskom okviru čime je identitet prešao ceo ritual prelaza i dostigao ono što Bandić naziva status predka (Bandić 1983, 46). Međutim javlja se određeni broj razlika, kao i slučajeva koji iskaču iz ovih modela.

Prvo moramo uvideti da, mada proces posmrtnog umiranja svakako postoji u okviru interneta, koncept pretka koji čuva porodicu kakav se podrazumeva u Bandićevom modelu se umnogome gubi, što je i očekivano s obzirom da se odnosi na narodnu religiju specifično kulturnog podneblja. Ne samo da mali broj ispitanika iskazuje ikakvu povezanost digitalnog profila sa konceptima religije i spiritualnosti, nego što ova ideja digitalnog identiteta de fakto ne može živeti zauvek već dok ožalošćeni ne umru. Kao takva, ovde pre možemo da pričamo o sekularnom sećanju (Walter 2017, 25). Činjenica su ovi digitalni identiteti sećanje ne umanjuje njihovu postojanost ili mogućnost da se sa njima interaguje, jer živi imaju susrete sa sećanjima (Walter 2017, 26). Ove uspomenne žive i uz pomoć ideje o ljubavi, koja vodi poreklo iz romantizma, i dalje oblikuje ideje o produžetku odnosa sa mrtvima (Walter 2017, 28), s tim što u digitalnom prostoru ovo nisu toliko duše, duhovi i anđeli koliko identitet osobe koji ostaje „živ“ u internet prostoru. Kako se u individualističkoj kulturi koja se širi i na internet veze sa preminulima uglavnom vode na ličnom nivou (Klass and Walter 2001, 855), digitalni identitet se uglavnom takođe održava na ovaj način.

No sa razvojem internet grupa fokusiranih na žaljenje postoji aspekt interneta u kome se može vratiti i aspekt zajednice u procesu žaljenja o kome Klas i Volter diskutuju (Klass and Walter 2001, 855). Grupe koje pomažu ožalošćenima takođe daju prostor gde se digitalni identitet preminule osobe može razviti, transformisati i produžiti kao vid sekularnog sećanja. Zbog ovoga se ritual menja – kako njegovi elementi, tako i tok kojim on ide. Ritual se, kad je povezan sa zajednicom u savremenom društvu, najčešće spontano menja, gubi jasne vremenske okvire (Littlewood, 1992, 82), a kao takav ne mora da korespondira sa Van Genepovom idejom prelaza ili Bandićevim posmrtnim umiranjem. Liminalna faza se može produžiti, njene granice mogu biti zamućene, a nekad se ona nikada ni ne završava. Internet u srži svog funkcionisanja nudi mnogo kompleksniji, ali i individualniji pojam vremena gde sam korisnik može kontrolisati koji mu vremenski trenutak određenog digitalnog sadržaja odgovara u kom momentu. Sa ovime, on omogućava i transformisanje vremena u posmrtnim ritualima, što potencijalno produžava ili skraćuje život digitalnog identiteta. Kao što postoje oni identiteti koji samo ostanu zamrznuti bez ikakvog vremenskog procesa nakon korisnikove smrti, tako postoje i spomenuti primeri koji nastavljaju da žive daleko nakon smrti korisnika. Internet i društvene mreže umnogome zavise od individualnih identiteta, pa sa time i individualnih rituala koji pomažu da se vremenski okviri razvuku, a načini žaljenja promene u skladu sa potrebama i željama korisnika, neveano za njihovu kulturu i njene norme.

Literatura

- Aborampah, Osei-Mensah. 1999. "Women's Roles in the Mourning Rituals of the Akan of Ghana." *Ethnology* 38 (3): 257–71, <https://doi.org/10.2307/3773817>.
- Bandić, Dušan. 1980. Koncept posmrtnog umiranja u religiji Srba. *Etnoloski pregled* 19: 39–47.
- Brandtzaeg Petter Bae, Chaparro-Domínguez María-Ángeles. 2020. From Youthful Experimentation to Professional Identity: Understanding Identity Transitions in Social Media. *YOUNG* 28(2):157–174. doi:10.1177/1103308819834386
- Brubaker, Jed R. and Hayes, Gillian R. 2011. "We will never forget you [online]": an empirical investigation of post-mortem myspace comments. In Proceedings of the ACM 2011 conference on Computer supported cooperative work (CSCW '11). Association for Computing Machinery, New York, NY, USA, 123–132. DOI: <https://doi.org/10.1145/1958824.1958843>
- Carroll, Brian & Landry, Katie. 2010. Logging On and Letting Out: Using Online Social Networks to Grieve and to Mourn. *Bulletin of Science, Technology & Society*, 30(5), 341–349. <https://doi.org/10.1177/0270467610380006>
- Čejko, Meri. 2019. *Superpovezani*. Beograd: Clio.
- Didion, Joan. 2006. *A Year of Magical Thinking*. New York: Random House.
- Eriksen, Tomas Hilan. 2003. *Tiranija trenutka*. Beograd: XX Vek.
- Glaskin, Katie. "Death and the Person: Reflections on Mortuary Rituals, Transformation and Ontology in an Aboriginal Society." *Paideuma*, vol. 52, Frobenius Institute, 2006, pp. 107–26, <http://www.jstor.org/stable/40341918>.
- Klass, Dennis, & Walter, Tony. 2001. "Processes of grieving: How bonds are continued." In *Handbook of bereavement research: Consequences, coping, and care*, ed. Margaret S. Stroebe, Robert O. Hansson, Wolfgang Stroebe, and Henk Schut, 431–448. Washington, DC: American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/10436-018>
- Kneese, Tamara. 2017. "Mediating Mortality: Transtemporal Illness Blogs and Digital Care Work" in *Death in the Early Twenty-first Century*, ed. Sébastien Penmellen Boret, Susan Orpett Long and Sergei Kan, 179–213. Cham: This Palgrave Macmillan.
- Kovačević, Ivan. 2006. "Van Genep po drugi put među Srbima. Prilog istoriji srpske etnologije/antropologije u poslednjoj četvrtini dvadesetog veka." *Etnoantropološki problemi* 1(1): 81–94.
- Kovačević, Ivan i Sinani Danijel. 2014. "Antropologija smrti ili nova antropologija i relijijski kompleks vezan za smrt." *Etnoantropološki problemi* 9 (4): 1085–1102.
- Laguerre, Michel. 2004. "Virtual Time. Information, Communication & Society". 7(2): 223–247. doi:10.1080/1369118042000232666
- Littlewood, Jan. 1992. "The Denial of Death and Rites of Passage in Contemporary Societies." *The Social Review* 40 (1): 69–84
- Meese, James, Nansen, Bjorn, Kohn, Tamara, Arnold, Michael, Gibbs, Martin. 2015. "Posthumous personhood and the affordances of digital media". *Mortality* 20(4): 408–420.
- Павићевић, Александра. 2011. *Време (без)смртии: Представице о смртии у Србији од 19–21. век*: Посебна издања Етнографског института.
- Mathews, Ryan, and Jim Singer. 2013. "Is the Future Obsolete?" *World Futures Review* 5 (2): 135–43. <https://doi.org/10.1177/1946756713487847>.

- Meese, James, Nansen, Bjorn, Kohn, Tamara, Arnold, Michael, Gibbs, Martin. 2015. "Posthumous personhood and the affordances of digital media". *Mortality*. 20(4): 408–420.
- Milovanović, Milovan. 1947. *Sudska medicina*. Beograd: Prosveta.
- Павићевић, Александра. 2011. *Време (без)смртии: Представије о смртии у Србији од 19–21. век*: Посебна издања Етнографског института.
- Petrović, Dalibor. 2013. *Društvenost u doba interneta*. Novi Sad: Akademska Knjiga.
- Robben, Antonius C. G. M. 2018. Introduction to *A Companion to the Anthropology of Death*, ed. by Antonius C. G. M. Robben, xv–xl. Hoboken: John Wiley & Sons.
- Tapp, Nicholas. 2001. *The Hmong of China*: Lediden Boston.
- Toma, L.V. 1980. *Antropologija smrti I*. Beograd: Prosveta.
- van Gennep, Arnold. 1960. *The rites of passage*. University of Chicago Press.
- Vuković, Radenko. 2007. „Umiranje i smrt“. U *Sudska Medicina* ur. Miloš Tasić, 343–352. Novi Sad: Zmaj.
- Walter, Tony. 2017. "How the dead survive: Ancestors, immortality, memory". In *Postmortal Society – Towards a Sociology of Immortality*, ed. Michael Hviid Jacobsen, 19–39. London and New York: Routledge.
- Zlatović, Anja. 2019. "Odnos i zabrane fenomena smrti i starosti u internet prostoru." *Етнологико-антрополошке свеске*. 19 (30): 73–92.
- Žakula, Sonja. 2012. Da li kiborzi sanjaju biomehaničke ovce: Telo i hiperrealnost, *Antropologija, tematski broj Telo, (bio)tehnologije, moć* 12 (2): 31–41.

Primljeno: 15.06.2022.

Odobreno: 12.07.2022

Anja Zlatović

Time process of death on the internet

Abstract: In contemporary society, the internet has a huge role in the everyday life. It is not surprising that, along with other aspects of life, the process of death also found its place online. Through mourning rituals, internet users often create relations with the digital identities of those who passed away, leading to prolongation of the social death. By looking into the rites of passage and the concept of postmortem dying, this paper will look into the time process and ritual of the social death of digital identity after someone's physical death. Through the analysis of the social networks and interviews with the users who have lost their loved ones, the paper offers an analysis of the time frame and mourning rites. It also offers the answer to the question if, and at what level, cultural and social rituals that surround the identity of the deceased change in the internet sphere and on the social networks, compared to those played out in the "real" time and space.

Keywords: death, the rite of passage, postmortem death, internet, time process, digital identity.

Originalni naučni rad
UDK 821.14'02.09-13 Homer
316.7:[572.5:111.852
305-055.1

Marko Teodorski*
Institute for Literature and Art
Belgrade, Serbia

ACHILLES AGAINST TIME: ON THE *ILIAD*, SOCIAL NETWORKS AND GYM

Abstract: The essay discusses Achilles' image from the perspective of my fear of aging and midlife body crises. Achilles is the protagonist of the *Iliad* who remained famous in popular culture by choosing glorious and song-worthy death at the plains of Troy over the long life in obscurity. By discussing his various representations (from the *Iliad* to contemporary novel, cinema and gyms) I show the profound impact the semantics of Achilles had on my self-perception and body identity. Due to my fear of aging I chose a highly auto-destructive path towards a muscled body, one that deemed me "worthy of praise" (*oidimos*) on social networks; similarly, Achilles chose to let his body be destroyed in order to be worthy of the *Iliad*. Social networks and epic poetry are in the essay considered illusory meta-physical extensions of the body, centered on the rejection of aging and praising of youth.

Keywords: Achilles, epic poetry, social networks, body politics, gym culture, Homeric studies, literature.

Over and again, for the fifth time as if it were the first, the pain returns. We have become old friends by now, acquiring over the last few years intimate knowledge of each other. So I let it arrest me; I know there is nothing else to be done. When it happens, the pain's movement – its pulse-like kinetics – imposes on me like a frame: everything I am gets defined against it and filtered through its demands, intensity and meaning. For those few minutes before it subsides, the pain delimits my identity, parasitically turning my back to stone.

I am leaning against the dumbbell rack and stare at the gym wall behind it, a pitch black bottomless surface with a negative white human warrior in the

* teodorskimarko@gmail.com



center. The contrast conceals everything but the muscles and I stare at his humongous thighs, overinflated arms, shoulders, chest and bulging abs. His slightly forward-bending posture is accentuated by the tip of his Achaean crest, while his physique exudes strength and power, vitality and aggression. Unconsciously, I bend my shoulders forward in emulation, than immediately recoil from pain. Nevertheless I continue repeating this miniscule movement, back and forth, to

and from, staring at the man-beast whose dominance rolls over me, and by this locomotion I reiterate the opening of David Wills' *Prosthesis* and his father who shifts legs in anticipation of pain from his prosthetic limb. He recites a verse from Virgil as a distraction – *quadrupedante putrem sonitu quatit ungula campum* – so I begin chanting my own Virgil Chesty Puller – *pain is weakness leaving my body* – in circles over and again until meaning of the words sinks so deep I cannot perceive it any more, the syllables of the proverb disconnecting from each other and turning into a perpetual rocking to and from the muscular demi-god, a litany of pain between

its intensities that articulate the frame of my movement, leaving me stuck in-between, hurting, anxious, desirous.

And then it's gone.

When the pain subsides I consider leaving; I look at the bulging muscles in front of me and then at my own nearly forty-year-old body; I pick up the dumbbell with my left hand and throw it against the sore, hurting muscle. Pushing myself through the passing pain, I glance at the gym walls covered in motivational proverbs: “No pussies”, I read; “It's you vs. you”; “No pain no gain”. Pain is weakness leaving my body and I am forcing these muscles to comply. Auto-destructive – like the proverbs around me, like the warrior in front of me.



That is the song of Achilles.

When I stepped into the second half of the thirties I began working out intensely. The awareness of being close to forty turned into haunting anxiety. Due to meditation, yoga, clean diet, overall self-care and healthy lifestyle my face was still young-looking and I was fairly fit, but an internal anxious force signaled me



that it would not last, that I was stepping into the second half of life and that, as far as my body was concerned, it was all downhill from there. I began spending ever more time at the mirror searching for wrinkles and checking that nothing changed, that my face was still young and that my body was attractive. Gay community, in Serbia and elsewhere, was ruthlessly focused on youth and muscularity and it was hard repelling these expectations. However, outwardly I smiled to the signs of aging and professed that “when the time came” I would age gracefully, because that was an inevitable part of life. My telomeres would shorten and my cells would age, but I would accept the physical decline with all its limitations and benefits.

Then I paid a professional trainer and hit the gym.

The name of the gym was – Achilles.

Over the next few years I treated my body horribly, exposing it to tremendous exhaustion and pain. I am not talking about healthy exercising as a technique of body care; my health had always been frail and I had known my body limits, but now I consciously decided to neglect all the alarms and continue overeating and overexercising. An unconscious script kept convincing me that going against myself (against my self-preservation instinct, being auto-destructive) would earn me extra-ordinariness: the pain was weakness leaving my body in this “no pussies” battle with myself and as long as it was there I was in charge, defenses were up and the fear was at bay. The fear of what? Of growing old, becoming unattractive, insignificant and unworthy of attention.

As long as there was pain I remained young.

I want to show that the choice I made concerning my body had been Achilles’ choice as well; and I also want to show that we both chose *illusions*. My unconscious fear of aging forced me to attempt to prevent it and, since corporal decline was inevitable, the youth I tuned to was beyond physical – meta-physical; Achilles suffered the same impulse. We both chose to detach ourselves from our bodies, to externalize them, so we can remain young forever. Eventually, we both, in different manners, aged and learned of the deed’s emptiness.

For me, the choice happened between the onset of anxiety and hitting the gym. This in-between space (that is the space I am interested in here) is the one of libido and semantics, but, as I will show, it is also the one contoured and conditioned by Achilles or, rather, by his signifier, the ceaselessly rhizomatic Achilles-as-text. In this essay I am pioneering a particular seam where Achilles(-as-text) and I overlap, where my identity opens its prosthetical ridges to his and where my most intimate fears are articulated through fragments of his historical spreading. Freud claimed (1981 [1900], 20) that everything perceived, or otherwise mentally possessed, leaves a trace in the unconscious, like a “photographic exposure which can be developed after any interval of time and transformed into a picture” (1981 [1939], 126); thus this essay – the in-between space of my choice – is the development of my photographic exposure of Achilles. Unconscious knows no time and Achilles-as-text – all his various, jumbled, frequently contradictory and still piling versions – stretches indefinitely within me, open on all ends, traversing the Achilles that Homer, Aeschylus, Apollonius of Rhodes, Statius and numerous ancient authors wrote about; Achilles I watched being portrayed by Bred Pit, the muscled hunk Hollywood sex symbol of my time, but also the earlier one portrayed by Gordon Mitchell; Achilles the “quantum freak” who battles the gods in Dan Simmons’s *Ilium/Olympos* and the one who is romantically involved with Patroclus in Madeline Miller’s *The Song of Achilles*; Achilles who stares at me from the gym wall framed by auto-destructive fitness proverbs; Achilles I have been surrounded by ever since I was able to read and Achilles that followed me through my studies of classical archaeology.

The point is that just as the gym’s name choice was not accidental (but rested on wider semantics of ancient Greek heritage and on extensive and complex narrative history of Greek heroes), neither was my choice of this particular gym over so many others as this one semantically responded to my pre-existing fear. On the trail of Thomas van Nortwick’s “Achilles in Oberlin: The Hero Story as a Metaphor” (1995) and *Somewhere I Have Never Travelled: The Hero’s Journey* (1996), I want to explore the power and capacity of Achilles signifier to elucidate my resolutions and articulate (which means to present an artificially stilled cross-section of) my midlife fear of aging. This in-between space of my decision, which is my unconscious proper, is the arena of the Achilles-as-text, my private plains of Troy, the *Iliad* sung by muscle pain.

Achilles’ Choice

In contemporary popular culture, Achilles chooses between a brief glorious life and a long obscure one: science fiction novel *Achilles’ Choice* (1991) by Larry Niven and Steven Barnes, for instance, eponymously articulate this trope. People love hearing about Achilles choosing glory over life and that is one of

the reasons this trope keeps inspiring after three thousand years. In Madeline Miller's *The Song of Achilles* (2011), Achilles chooses between going to the plains of Troy to die gloriously and staying behind to watch his "godhead" wither in him unused; the Olympiad contender Jillian Shomer of *Achilles' Choice* chooses between a "boost" – that will give her unprecedented strength and intelligence (but potentially shorten her life) – and non-boosted obscurity; in *Ilium* (2003) by Dan Simmons, though the war is nearly over, Achilles can seemingly still choose between death/glory and long life (the course of events, however, takes an unexpected turn); Achilles from *Troy* (2004) is shown choosing between eternal glory/death and explicit obscurity/life.

What makes this trope so captivating? The issue has numerous layers. Whitman (1958, 188), for instance, argues that Achilles' choice symbolizes the "self-conscious acceptance of one's own aspirations". As much as I agree, I want to translate his idea into gym semantics: Achilles' choice is a possibility to physically and existentially restructure oneself *no matter the price* – a possibility to do body-building, to build the body. In a culture focused on "physical capital" (Bourdieu and Wacquant 1992) this layer of Achilles' choice is bound to be worshipped. Its power increases further with the fact that it inevitably faces the audience with their own passing mortality, signaling its intensity and gravity which can meta-physically (in text and praise) surpass what biology has limited cellularly. Lastly, it is the articulation of contemporary identity (and body) politics resting on the narrative of self-improvement and change.

Precisely due to the emphasis on this trope in contemporary readings of Achilles I will say upfront that, as far as the original content of the *Iliad* is concerned, Achilles had no choice whatsoever (Burgess 2008, 43–55; Edwards 1991, 101; Leaf 1900, 341). From Book I where Achilles' fate is first mentioned (1.352–354) to the very end of the poem, Achilles is painfully aware that he is going to die. This knowledge, in fact, persistently fuels the narrative of the *Iliad* and is on many occasions reiterated by Achilles (1.352–354; 9.410–416; 21.110–113; 21.277–278), certain mortals under special circumstances (dying Hector 22.359–360, the ghost of Patroclus 23.80–81), gods (Thetis 1.415–418; 1.505–506; 18.95–96), divine animals (Xanthus 19.416–417) and the narrator himself (17.194–197). Throughout the poem, details about Achilles' death are either explicitly stated (1.352–354) or hinted at (17.194–197, 21.588), relying on the audience's familiarity with his pre-Homeric myth;¹ as we read, we are aware he is destined not to witness the sack of Troy (17.401–409) and to be shot and killed by Paris and Apollo (19.417, 21.278, 22.359–360). Achilles might have been given the choice in the past leading to the events of the *Iliad*, but we possess no textual evidence of this event and his presence at Troy (especially in the tenth year of the war) testifies to his decision.

1 According to Burgess (2008, 46) audience must have had a pre-existing knowledge about the myth of Achilles or would otherwise be completely puzzled by the poem's lack of authoritative stance on his fate.

The issue would be considered unambiguous, were there not for the notorious Book IX on embassy to Achilles in which Odysseus, Phoenix and Ajax plead for his return to battle. Achilles refuses them all because, as he confesses, he was given a choice. “My mother Thetis tells me,” says Achilles,

that there are two ways in which I may meet my end. If I stay here and fight, I shall lose my safe homecoming [*nostos*] but I will have a glory [*kleos*] that is unwilting [*aphthiton*]: whereas if I go home my glory [*kleos*] will die, but it will be a long time before the outcome of death shall take me. (9.411–416)

Finally, after Patroclus’ death, Thetis tells Achilles about his *terminus post quem*: “Then, my son, is your end near at hand – for your own death awaits you full soon after that of Hektor” (18.95–96). Achilles is fated to die *after* Hector he himself is destined to kill.

The embassy scene raises questions about the time and nature of Achilles’ choice; the terminus scene, however, might be understood as conditioning of the concept of fate by allowing for the possibility of Achilles *not* killing Hector and returning to Phthia after all. These two scenes complicate not only the issues of Achilles’ choice and fate, but the *Iliad*’s focus on human (im)mortality, as well as the Homeric narratology and character building. Has Achilles’ destiny been decided for him or had he chosen it for himself? Are the events of the *Iliad* – Achilles’ rage and vengeance – just words in an already fixed narrative? (Was the choice to abuse body for the sake of illusion mine or was it preconditioned by a complex of unconscious fears? Have I reached for the Achilles gym by chance or was I drawn to it by the semantics of Achilles signifier?) There are scholars who argue that Achilles does actually choose his fate in the *Iliad* (Rutherford 1982, 146; Whitman 1958, 188),² but chances are that the “choice scene” is a later *ad hoc* addition (*Augenblickserfindung*, Willcock 1977, 49; de Jong 2004, 280, n.59; Janko 1994, 322).³

The terminus scene, however, seems ambiguous only in the light of the embassy; otherwise it reads as Thetis’ observation of the conditions of Achilles’ death. With these two scenes, there is an emphasis on choice in the *Iliad* that can be interpreted as a peculiar Homeric device which, due to the consequential narrative inconsistencies, deepens Achilles’ character and emphasizes his fate. Instead of staying the same throughout the poem, now he demonstrates growth as he wrestles with his (im)mortality while “not yet entirely sure who he is” (Whitman 1958, 188). Consequently, human predestination is cast in a

2 Whitman (1958, 188) does not really argue for an *ad hoc* addition of the embassy scene, but explains that it serves to show how Achilles’ fate has already been decided, but he does not know it yet and needs to come to terms with it.

3 The choice is a traditional motif in Greek literature and other heroes and characters, in and out of the *Iliad*, have been presented with one. On Euchenor, see Fenik 1968, 24, 148–150; Kullmann 1960, 309; 1991, 441 n. 65; on Heracles, see Whitman 1958, 188; Willcock 1978, 17 and Edwards 1987, 224; on Gilgamesh see, Edwards 1987, 224; on Polydeukes or Phineus, see Gantz 1993, 350.

different light, adding gravity to the poem already overburdened by a heavy exposition on (im)mortality (Hainsworth 1993, 117; Slatkin 1995, 33; Janko 1994, 5; Schein 1985, 67; Griffin 1980, 142; Graziosi and Haubold 2005).

It is paramount to note that those two scenes – of which one is ambiguous and the other is, compared to the overall evidence of the poem to the contrary, a minor anachronism – are the ones that stayed with the audience the most and kept retelling the story of Achilles according to contemporary needs. From classical Athens to the twenty-first century, Achilles is *the one who chooses* and whose choice is framed by a *self-annihilating deed* (the killing of Hector). For Plato (*Symposium* 179e), who conflated the two scenes, Achilles *chooses* death *after* he learns his *terminus post quem*; for Simmons, his choice seems open until the very end. “[T]he prophecy goes”, says Thomas Hockenberry (2003, 280), the episodic narrator of *Ilium*, “if [Achilles] chooses long life, he will be known only as a man, not as the demigod he will become if he kills Hector in combat. But he has a choice. The future is not sealed!” Similarly, in *The Song of Achilles*, he chooses to go to Troy only because he can always change his mind as long as Hector lives.⁴ Hector’s death is over and again Achilles’ point of no return that perpetuates the embassy anachronism and the trope of Achilles’ choice. Though eventually every contemporary retelling comes to the point where Achilles’ choice is either taken away from him or revealed to be an illusion,⁵ giving his character that choice (at some point or another) is paramount to the extent that to deny or omit it seems unforgivable.

As a contemporary and consumer of this tradition, I have been marked by the trope of Achilles’ choice; I cannot pass it as the mark keeps being triggered by the Achilles signifier in which the choice had already been made prior to my “choosing”. Had it been different I might have chosen a different gym; had I not been marked by it I might have not fallen into the pit of its promise.

What is, than, the promise of Achilles’ choice?

Kleos, Hēbē, Gym and Social Networks

On the plains of Troy heroes fight for glory, for *kleos*; attaining it is the apogee of their accomplishments, the highlight of their *arête*. To perish without it marks the hero’s deed ordinary and the hero unworthy of mention and memory. “[N]ot without a struggle let me die”, cries Hector (22.303–305), “neither ingloriously (*akleios*), but in the working of some great deed for the hearing of men that are yet to be”. In Greek poetry, the word *kleos* has two different but interrelated meanings: *kleos* is “fame, reputation, rumor” (Garcia Jr. 2020,

4 “[W]hy should I kill him? He’s done nothing to me” (Miller 2011, 161).

5 In *Ilium/Olympos*, Achilles is a quantum singularity that simply cannot die (Simmons 2005, 518), while in *The Song of Achilles*, as in the *Iliad*, his later doubts are all parts of an already fixed outcome.

167), but also “the poem or song that conveys glory, fame, that which is heard of” (Nagy 2013: 26). The *Iliad*, therefore, as the “tale of Ilion”, is a meta-text, as it sings of the warriors and heroes fighting for the right to be sung about (*aoidimos*), to be part of the *Iliad* itself. The rule applies: the bigger the deed the bigger the glory and the bigger the glory the bigger the song, so Achilles is the *protagonist* of the *Iliad* because his glory is the greatest, “unwiling” (*kleos apthiton*).⁶

But it must be emphasized that *kleos* is a highly, or exclusively, public achievement and is earned only through the testimony and praise of others. No warrior can bestow *kleos* upon himself, but needs to earn it in the eyes of his peers. Therefore, the Homeric hero culture is one lived in terms of others (Vernant 1991, 57) and hero’s personality rests on the public image intended to live forever. To be a hero and be worthy of being sung about, one must transcend one’s corporality and move to an aesthetic plane conveyed by speech and words; namely, to be a hero, one must *textualize* oneself, turn oneself into the words of (and for) others. In such a world, in which the difference between the unmediated life and song/text is diminished (or erased) (Nagy 2013, 31) corporal death cannot be the end; the real death comes only as a public amnesia. To truly die in the *Iliad* means to be forgotten. If you do not fight heroically, says Achilles from *Troy* “no one will remember your name” (00:06:26).

The price of the glory Achilles is after (the imperishable one) is life. However, the hero’s identity is a textual, aesthetic category (one is considered hero to the extent he is sung about), conjured at the intersection of others’ gazes, so dying is simply not enough – giving up the body is not enough – it means little, nothing, or wrong things if it is not beautiful, if the warrior did not die a “beautiful death” (Vernant 1991). The hero’s body in death is as important as in life (Treherne 1995; Frieman *at al.* 2107), because if he lives through the eyes of others he also dies as a public display. In order to be worthy of song and textual immortality, his body must remain beautiful – and to do that it must *remain young*. This connection of death, youth and the necessity of preservation is clearly expressed in the divine treatment of the heroic bodies: two warriors in the *Iliad* are said to be invested with the heroic youth (*hēbē*) – Patroclus (16.857) and Hector (22.363) – and both have their bodies protected from decay by gods.⁷ If he had died during the course of the *Iliad*, Achilles would have been invested with *hēbē* as well. “For the hero”, says Nicole Loraux (1975, 23), “[...] death takes place under the sign of *hēbē*; even if youth had not been specifically attributed to the warrior, he possesses it at the exact moment he loses it”. By dying young, a hero stays young forever.

6 On the other hand, most of the warriors mentioned in the *Iliad* have attained a small *kleos*, a bit of it, but enough to earn them a spot in the song. See, for instance, Iphidamas who left his young wife and came to Troy in search of the Achaean *kleos* (11.218–228).

7 Thetis imbues Patroclus’ body with ambrosia (19.7–9) and Apollo shields Hector’s body with his aegis (24.19–20).

Which finally brings me to the issue of aging: while old *age* is in the *Iliad* revered (1.259–261), the old *body* is marked by anxiety, insecurity, weakness and regret (11.670–671, 23.629–631).⁸ Similarly, youth is often considered reckless and hasty (20.408–412, 20.463–466), but it is the *body's* greatest strength (24.347–348), *megiston kratos*. This is precisely why Vernant (1991, 61) distinguishes between its aspects: *hēbē* does not necessarily refer to an age group, but to the “time of life when one feels oneself in a state of superiority, when success and acclaim (kudos) seem to follow you naturally, seem linked to your undertakings”. To be young, or, rather, to possess a young, powerful body is crucial for a culture founded on the external gaze. Youth brings praise and adoration; it celebrates the vital, kinetic powers of the body. Achilles is fast, “swift-footed”, his youth at its prime, body beautiful.⁹ If he is to achieve great deeds, if he is to become a hero, the warrior must be and remain young. Consequently, body aging is filled with anxiety, fear and remorse. When related to the warrior's body, aging is not simply limiting, but unconditionally ugly; *hēbē* turned upside-down. “When a young man falls by the sword in battle”, says Priam to Hector imploringly,

he may lie where he is and there is nothing unseemly; let what will be seen, all is honorable [*panta kala*] in death, but when an old man is slain there is nothing in this world more pitiable than that dogs should defile his gray hair and beard and all that men hide for shame. (22.71–75)

For a young warrior – *panta kala*, everything is beautiful, virtuous, honorable (Vernant 1991a). If it is to be honored for eternity, the warrior's body has to remain eternally beautiful. To do that, it has to die in battle young.

This triad of concepts – youth, beauty and death – are all opposed, threatened by and constructed in opposition to the old body. The warrior's hunger for fame is as big as his shunning away of aging; the more he fears or rejects old age, the more he craves and deserves glory. “[I]f you do not come to Troy”, says Odysseus to Achilles in *The Song of Achilles*,

your godhead will wither in you, unused. Your strength will diminish. At best, you will be like Lycomedes here, moldering on a forgotten island with only daughters to succeed him. Scyros will be conquered soon by a nearby state; you know this as well as I. They will not kill him; why should they? He can live out his years in some corner eating the bread they soften for him, senile and alone. When he dies, people will say, *who?* (Miller 2011, 156)

This resentment and fear of old age is the driving force of the Homeric hero culture and it is what persuaded Achilles to come to Troy fully knowing he would die. In Miller's novel, as in the *Iliad*, the old age is not a simple obscurity, but utmost insignificance, erasure. The aged warrior in Odysseus' speech is not a person any more, he has no organic power, no friends, no body and

8 See, for instance, Couch 1943 or Yamagata 1993.

9 The statuesque Brad Pitt was not an accidental choice for the role in *Troy*.

no name; he is inconsequential and invisible. He is food for dogs, and not just any dogs but his, his own animals that will tear him apart because they cannot recognize him anymore – because there is nothing left to be recognized. For a young warrior's body *panta kala*; for the old's nothingness. The body that moves, sweats, bleeds, kills or is butchered on every other page of the *Iliad* is in life a complex and contradictory “system of organs and limbs animated by their individual impulses” (Vernant 1991, 62). At death, however, it acquires a formal unity and becomes the seat of the warrior's beauty, embodiment of his excellence. Its youth, all its streaming, juicing, kinetic powers are in death petrified and thus preserved, captured in the warrior's *soma* that, in Homer, is a lifeless body, a shell of a once living being (Peigney 1998, 212).

Achilles has to die young so he can stay young forever. He needs to make the transition to poetry; he wants to become text, the Achilles I am familiar with, Achilles-as-text. His exteriorized body is a libidinal knot that he will give up so as to textualize and immortalize it. To achieve *kleos apthiton*, which is inseparable from *hēbē*, Achilles dies, and in death empties himself completely, turning his body into *soma*, the perfect object of spectacle for others (Vernant 1991a, 86) – turning himself into a gym sign bound to promise that the effort put in the body image will be exceptionally rewarded and that the one putting it will rise above his peers: powerful, agile, young forever – immortal.

Youthful immortality: the promise of Achilles' choice.

As I throw the dumbbell against the hurting muscle I perform the song of Achilles. The wording of my *Iliad* comes in the form of pain and the more I hurt the more articulate it is. Achilles' overemphasized physique commands the room and what I see when I look at it, what I want from it is repealing of the body aging, the youthful immortality. The Achilles signifier stretches across the wall, moves further across my identity, my body image, my lack of self-acceptance and my fear of cellular degradation; it spreads even further across the room, others and the gym as an institution.

Spending time in the gym paid off and my body gradually transformed according to the prevailing standards of gay gym culture (Alvarez 2008). I suffered severe insomnia and back pain due to exhaustion, and the quality of my life degraded seemingly beyond repair; for some yet unknown reason I began losing voice. However, I developed a muscular physique, my shoulders broadened, chest expanded and thighs thickened. Than others began praising it, so I exposed it more. I became progressively more explicit on dating apps, posted body shots on social networks, ascending (or descending) to the meta-physical plane of my *kleos* generated by foreign gazes. Facebook, Instagram, Grindr became my personal epic, the *Iliad* earned by body abuse. Others commented on my body's vitality, flattered it saying I stopped aging, dating became easier since I was in possession of that which contemporary gay culture valued the most: a young, beautiful and muscular body. And the more they praised it the more I desired it, basking in an identity-consuming “high-performance narrative”

(Douglas and Carless 2009, 215–216), “glorified sense of self” (Alder and Alder 1989, 303–305) and self-esteem animated from *without*. This meta-physical song of comments and likes encased me, and made me feel as if “success and acclaim (kudos) follow[ed] [me] naturally, [seemingly] linked to [my] undertakings”; there I was in possession of strength and youth – *megiston kratos* – young forever (or as long as the song lasted).

But for that I paid Achilles’ price: I demolished my body, gave it away, externalized it and turned it into *soma*;¹⁰ how it *felt* became insignificant compared to how it *looked*. The poetic body needs the flesh to die so it can immortalize it, as much as social networks push consumers to pass from the physical to the meta-physical in order to be glorified. Just as Achilles let his body be destroyed for song, I destroyed mine for a beautiful (e)pic that kept me young forever.

I became *aidimos*, worthy of being sung.

Illusion and Pain, or, What Comes After

Three years into the excessive workout, my body broke down. I was diagnosed with chronic gastritis and hiatal hernia, partly earned by lifting heavy weights and partly by three years of overeating. Combined they led to GERD¹¹ which manifested by persistent cough and a lump in the throat that affected my vocal cords and endangered voice. Even the slightest motions (such as bending over or tying my shoes) aggravated my condition. I had not slept a full night for years and had forgotten how the rested body *felt* – the important thing was that it *looked* muscled and was worthy of praise.

The breakdown happened suddenly: one day I was running kilometers and was lifting weights, the next I was on my side with a gastroscopy tube down my throat. I stopped working out; I reduced the food intake and turned attention back to *living* my body instead of *looking at it*. The body I now felt seemed horrifying and empty, taken through the scenario of a “broken jock” (Sparkes, Partington and Brown 2007, 312); I felt as if I truly turned it into a hurting, dysfunctional shell I was unable to command anymore. The praise song sang for a while yet, but one can live on a past glory only thus far, so comments thinned out and likes grew few. I deflated, lost muscles and my body retransformed

10 This process of body externalization as part of the culture of spectacle is hardly a contemporary phenomenon (Debord 1983 and 1988; Teodorski 2016; 2016a and 2021, 13–40), but social networks culture is its current pinnacle. It becomes less and less important how the body *feels* than how it *looks*, how others respond to it, is it desirable and what do others desire from it.

11 Gastroesophageal reflux disease is a digestive disorder that affects the ring of muscle (lower esophageal sphincter) between esophagus and stomach. In GERD, the ring does not close properly and the stomach contents flow back to esophagus or even mouth.

into an ordinary one that now felt ancient. Ironically, I began working out so as to remain young (my inner scenario was saying: “as long as you work out you are worthy of praise and as long as you are worthy of praise you are young”), but three years later I felt like my body aged a lifetime and my face a decade. It took four months to regain capacity for continuous sleep, and six months to feel only slightly rested. Looking at myself in the mirror and, more importantly, feeling myself, I wished I had never begun working out in the first place. I thought about “those good times” before the anxiety when I felt healthy and rested and now they made me feel old, debilitated and, above all – disillusioned.

What I am aiming at here is what happens with the real, organic body once it has ascended to its illusory meta-physical epic of comments, likes and praises; what happens with the one inheriting that body. “Say not a word in death’s favor,” says Achilles (*Odyssey* 11.487–492) to Odysseus who has descended to Hades, “I would rather be a paid servant in a poor man’s house and be above ground than king of kings among the dead”. After Achilles ascended to the *Iliad* and got himself the *kleos* worthy of the protagonist role, he ended up in Hades desirous and thirsty, regretting the choice he made and lamenting his lost strength.¹² Achilles from the *Odyssey* is a devastatingly tragic figure, a hero who succumbed to an illusion of immortality and agelessness, and who now speaks from the other side (literally), from what comes after. And what comes after is “reckoning” (Van Norwick 2008, 3) the regret of self-destruction in which one’s mind flees towards “those good times” retroactively constructed against the dreariness of today. Aboard the Queen Mab, Simmons’ Odysseus dreams of Achilles who would rather stare “up an oxen’s ass ten hours a day than be the greatest hero in Hades” (Simmons 2005, 303).

Bodies in epic poetry, just as on social networks, belong to that symbolic, auditory/scopic, meta-physical register, to represented, textual and transhuman existence driven by signifiers and libido where literature extends (or substitutes for) the lived body: literature as a post-physical condition. However, the full scope of human flesh and cellular processes runs simultaneously with it, the body that feels and aches, sweats, bleeds, excels, ruptures, breaks down, enjoys and suffers, but also the body one wants to transform, “restructure”, “body-build”, the body one wants to alienate, to use it as the tool of pain so it can sing the song of Achilles. As long as humanity depends on the physical body¹³ to enable and support its complex and messy psychology, its unconscious that ne-

12 “Could I but stand by his side, in the light of day, with the same strength that I had when I killed the bravest of our foes upon the plain of Troy – could I but be as I then was [...]” (*Odyssey* 11.499–502)

13 It is interesting to note that *Ilium/Olympos* Achilles articulates this transhumanist vision of transcending physical decay. He is wrapped in the “quantum-probability matrix [...] to a quite improbable extent” (Simmons 2005, 107) which turns him into an invulnerable “quantum freak” (Simmons 2005: 518) that can suffer but cannot die. This quantum-probability matrix is the Celestial Fire in which Thetis burned him as a child, reimagining Achilles’ origin story from *Argonautica* by Apollonius of Rhodes (4.869–879).

ver sleeps, its libido that attaches itself to everything (especially to the self), its inability to truthfully perceive mental processes and its ability to delude itself with mirrors – be they epic songs, social networks commentaries or selfies – a *sung* Achilles will simply still be a *dead* Achilles.

And in the words of Odysseus: “Achilles doesn’t like being dead” (Simmons 2005, 303).

Bibliography

- Alder, P.A. and P. Alder. 1989. “The Gloried Self: The Aggrandizement and the Constriction of Self.” *Social Psychology Quarterly* 52 (4): 299–310. <https://doi.org/10.2307/2786993>
- Alvarez, Erick. 2008. *Muscle Boys: Gay Gym Culture*. New York: The Haworth Press.
- Apollonius of Rhodes. 1912. *Argonautica*, edited and translated by Robert Cooper Seaton. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre and Loic J. D. Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Burgess, Jonathan S. 2008. *The Death and Afterlife of Achilles*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Couch, H. N. 1943. “Homer on Youth.” *The Classical Weekly* 36 (18): 211–213. <https://doi.org/10.2307/4341679>
- de Jong, I. J. F. 1987. *Narrators and Focalizers*. Amsterdam.
- Debord, Guy. 1983. *Society of the Spectacle*. Detroit: Black & Re.
- Debord, Guy. 1988. *Comments on the Society of the Spectacle*. London and New York: Verso.
- Douglas, K. and D. Carless. 2009. “Abandoning the Performance Narrative: Two Women’s Stories of Transition from Professional Sport.” *Journal of Applied Sport Psychology* 21 (2): 213–230. <https://doi.org/10.1080/10413200902795109>
- Edwards, M.W. 1987. *Homer: Poet of the Iliad*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Edwards, Mark W. 1991. *The Iliad: A Commentary. Volume 5, Books 17–20*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fenik, J. C. 1968. *Typical Battle Scenes in the Iliad: Studies in the Narrative Techniques of Homeric Battle Descriptions*. Franz Steiner Verlag GMBH: Wiesbaden.
- Freud, Sigmund. 1981 [1900]. “The Interpretation of Dreams I.” In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume IV (1900)*, translated by James Strachey, 1–603. London: The Hogarth Press and Institute for Psychoanalysis.
- Freud, Sigmund. 1981 [1939]. “Moses and Monotheism.” In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XXIII (1937–1939)*, translated by James Strachey, 1–140. London: The Hogarth Press and Institute for Psychoanalysis.
- Frieman, Catherine, J. 2017. “Aging Well: Treherne’s ‘Warrior’s Beauty’ Two Decades Later.” *European Journal of Archaeology* 20 (1): 36–73. <https://doi.org/10.1017/ea.2016.6>

- Gantz, T. 1993. *Early Greek Myth*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Garcia Jr., Lorenzo F. "Kleos." In *The Cambridge Guide to Homer*, edited by Corinne Ondine Pache, 167–168. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graziosi, B., and J. Haubold. 2005. *Homer: The Resonance of Epic*. London: Duckworth.
- Griffin, Jasper. 1980. *Homer on Life and Death*. Oxford: Clarendon Press.
- Hainsworth, Bryan. 1993. *The Iliad: A Commentary. Volume 3, Books 9–12*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Homer. 1898. *The Iliad of Homer. Rendered into English prose for the use of those who cannot read the original*, translated by Samuel Butler. London, New York and Bombay: Ballantyne Press.
- Homer. 1900. *The Odyssey. Rendered into English prose for the use of those who cannot read the original*, translated by Samuel Butler. London: A. C. Fifield.
- Janko, Richard. 1994. *The Iliad: A Commentary. Volume 4, Books 13–16*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kullmann, W. 1960. *Die Quellen der Ilias*. Franz Steiner Verlag GMBH: Wiesbaden.
- Kullmann, W. 1991. "Ergebnisse der motivgeschichtlichen Forschung zu Homer (Neanalyse)." In *Zweihundert Jahre Homer-Forschung*, 425–455. Stuttgart: Teubner.
- Leaf, Walter, trans. 1900. *The Iliad*. London: Macmillan.
- Loroux, Nicole. 1975. *HBH et ANΔPEIA: Deux versions de la mort du combattant athénien*. Paris: Ka.
- Miller, Madeline. 2011. *The Song of Achilles*. London, Berlin, New York and Sydney: Bloomsbury Press.
- Nagy, Gregory. 2013. *The Ancient Greek Hero in 24 Hours*. Cambridge (Mass.) and London: Harvard University Press.
- Niven, Larry and Steven Barns. 1991. *Achilles' Choice*. New York: Tor Books.
- Peigney, Jocelyne. 1998. "On the Greek Vision of the Human Body." In *Greeks and Romans in the Modern World*, edited by Roger-Paul Droit, 211–215. New York: Columbia University Press.
- Troy. 2004. Directed by Wolfgang Petersen. Los Angeles: Warner Bros. Pictures. 2006. DVD.
- Plato. 1909. *The Symposium of Plato*, translated by R. G. Bury. Cambridge: W. Heffer and Sons.
- Rutherford, R. B. 1982. "Tragic Form and Feeling in the *Iliad*." *Journal of Hellenic Studies* 102: 145–160. <https://doi.org/10.2307/631133>
- Schein, Seth L. 1985. *The Mortal Hero: An Introduction to Homer's Iliad*. Berkeley: University of California Press.
- Simmons, Dan. 2003. *Ilium*. New York: Harper Voyager.
- Simmons, Dan. 2005. *Olympos*. London: Gollancz.
- Slatkin, Laura M. 1995. *The Power of Thetis: Allusion and Interpretation in the Iliad*. Berkeley: University of California Press.
- Sparkes, A.C., E. Partington and D.H.K. Brown. 2007. "Bodies as Bearers of Value: The Transmission of Jock Culture via the 'Twelve Commandments.'" *Sport, Education and Society* 12 (3): 295–316. <https://doi.org/10.1080/13573320701464150>

- Teodorski, Marko. 2016. "Reflection as Commodity: A Short Ethno(historio)graphy of Victorian Mirrors." *Bulletin of the Institute of Ethnography SASA* 64 (1): 121–132. <https://doi.org/10.2298/GEI1601121T>
- Teodorski, Marko. 2017. "Kultura stakla: transcendentalni subjekat na raskršću teksta i materijalne kulture." *Književna istorija* 160: 221–245. <http://arhiva.knjizevnaistorija.rs/editions/160/teodorski.pdf>
- Teodorski, Marko. 2021. *Textuality and Transcendence*. Institute for Literature and Art.
- Treherne, Paul. 1995. "The Warrior's Beauty: The Masculine Body and Self-Identity in Bronze-Age Europe." *Journal of European Archaeology* 3 (1): 105–144. <https://doi.org/10.1179/096576695800688269>
- Van Nortwick, Thomas. 1995. "Achilles in Oberlin: The Hero Story as Metaphor." *Classical Bulletin* 71 (2): 125. <https://www.proquest.com/docview/1296277954>
- Van Nortwick, Thomas. 1996. *Somewhere I Have Never Travelled: The Hero's Journey*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Van Nortwick, Thomas. 2008. *Imagining Men: Ideals of Masculinity in Ancient Greek Culture*. London: Praeger.
- Vernant, Jean-Pierre. 1991. "A 'Beautiful Death' and the Disfigured Corpse in Homeric Epic." In *Mortals and Immortals: Collected Essays*, edited by Froma I. Zeitlin, 50–74. Princeton: Princeton University Press.
- Vernant, Jean-Pierre. 1991a. "Panta Kala: From Homer to Simonides." In *Mortals and Immortals: Collected Essays*. Edited by Froma I. Zeitlin, 84–91. Princeton: Princeton University Press.
- Whitman, Cedric Hubbell. 1958. *Homer and the Heroic Tradition*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Willcock, M. M. 1977. "Ad hoc Invention in the Iliad." *Harvard Studies in Classical Philology* 18: 41–53. <https://doi.org/10.2307/311110>
- Willcock, M. M. 1978. "Homer, the Individual Poet." *LCM* 3: 11–18.
- Wills, David. 1995. *Prosthesis*. Stanford: Stanford University Press.
- Yamagata, Naoko. 1993. "Young and Old in Homer and in 'Heike Monogatari.'" *Greece & Rome* 40 (1): 1–10. <https://doi.org/10.1017/S001738350002252X>

Primljeno: 12.03. 2022.

Odobreno: 15.05.2022.

Originalni naučni rad
UDK 316.647.8(497.5)

Petar Bagarić*
Institut za etnologiju i folkloristiku

Orlanda Obad**
Institut za etnologiju i folkloristiku

JAKI MORALI I SLABI SUBJEKTI: NARODNA KORUPCIJA I KONSTRUKT DINARCA U HRVATSKOJ***

Sažetak: Znanstveni i popularni diskursi o korupciji u velikoj mjeri su oblikovani specifičnim očistom koje uzroke korupciji rado traži i lako nalazi u slabim kulturnim i socijalnim subjektima. Ovaj se članak ne bavi ekonomskim, političkim i pravnim aspektima korupcije i klijentelizma već, umjesto toga, ukazuje na projekcijske mehanizme kojima se određene karakteristike koruptivnosti i antisocijalnog ponašanja upisuju u građane koji pripadaju pojedinim regijama, klasama i kulturama i zatim esencijaliziraju do razine rasijalizacije. Prisustvo koruptivnih praksi u ovom dijelu svijeta na razini svakodnevnog popularnog diskursa, ali i u znanstvenoj analizi, često se objašnjava kroz prizmu kulturnog naslijeđa i socijalističkog, balkanskog ili, što je i uži predmet ovog rada, dinarskog mentaliteta. Ovaj tekst analizira proizvodnju znanja o „dinarskom tipu“ u kontekstu antropologije korupcije kao i ulogom te proizvodnje u Hrvatskoj od devedesetih godina prošlog stoljeća nadalje.

Ključne riječi: antropologija korupcije, dinarski tip, devedesete, rasijalizacija.

Uvod

Definicija korupcije na koju se oslanja dobar dio suvremenih znanstvenih istraživanja i koja i danas određuje dominantnu javnu percepciju toga fenome-

* peroba@ief.hr

** orlanda@ief.hr

*** Ovaj je rad nastao u okviru znanstvenog programa „Naslijeđe devedesetih: diskursi i svakodnevnica“ koji se provodi na Institutu za etnologiju i folkloristiku uz financiranje Ministarstva znanosti i obrazovanja. Terensko istraživanje korišteno u ovom radu obavljeno je u okviru projekta TRANSWORK „Transformacija rada u posttranzicijskoj Hrvatskoj“ (2017–2021; IP-2016– 06–7388) financiranom od strane Hrvatske zaklade za znanost.

na u Hrvatskoj ona je Svjetske banke koja taj fenomen određuje kao “zloporabu javne ovlasti za osobnu korist” (Torsello i Venard 2015, 3). Bez obzira na recentnije napore pravne znanosti i legislative u smjeru širenja obuhvata borbe protiv korupcije (usp. Torsello i Venard 2015)¹, mnoge u nizu širokoprihvaćenih definicija korupcije izvedenice su upravo navedene, jezgrovite definicije (v. Shleifer i Vishny 1993; Cuervo-Cazurra 2006; Svensson 2005).

Srednjostrujaška istraživanja korupcije koja proizlaze iz navedenog tipa definicije već su kritizirana kao iskaz zapadnjačke racionalnosti² na temelju koje se razvijaju metodologije dizajnirane tako da snažnije prepoznaju koruptivne činove u javnom sektoru u odnosu na privatni i koje, jednako tako, ne prepoznaju i ne artikuliraju kao koruptivne mnoge radnje karakteristične za zapadna društva i pripadajuću im ekstraktivnu logiku moći krupnog kapitala (usp. Whyte 2015). Iz marksističke perspektive, kako objašnjava Stefan Sullivan (2002), pristajanje na užu definiciju korupcije kao aberacije sistema koji je suštinski ispravan može zakriti viđenje i zamagliti analiziranje šire slike – korumpiranosti kapitalističke podloge koja sama po sebi iznevjerava egalitarne ideale demokracije (95–96). Cilj ovoga rada pridonosenje je kritičkim pristupima unutar studija korupcije kroz antropološku disciplinarnu prizmu koja simptome koje se inače izdvaja kao karakteristične za dijagnozu korupcije ponovno integrira u širi društveni i kulturni kontekst pri čemu će nam fokus biti na razgradnji rasnog i klasnog konstrukta Dinarca u kontekstu percepcije korupcije „odozdo“ u suvremenom hrvatskom društvu.

Pojačano akademsko zanimanje za korupciju na globalnoj razini traje od devedesetih godina prošlog stoljeća, a jedno od bitnih obilježja mu je, kako tvrdi Josip Kregar (1997, 896), analiza toga fenomena u ekonomskim terminima, odnosno naglašavanje ekonomskih posljedica korupcije. Uz snaženje borbe protiv korupcije kroz inicijative međunarodnih organizacija i na nadnacionalnoj razini,³ autor taj akademski trend smatra specifičnim simptomom globalizacije i

-
- 1 U Kaznenom zakonu su djela poput primanja i davanja mita u gospodarskom poslovanju ili pak zloporabe u postupku javne nabave navedena u glavi “kaznena djela protiv gospodarstva”. Ipak, glavnina diskursa o korupciji – od govora političara do kampanja u sferi civilnog društva – posvećena je jačanju (ili obećanju jačanja) otpornosti javnog sektora na prodore koruptivnih radnji, dok se u mnogo manjoj mjeri – a svakako ne u moralizatorskom ključu – raspravlja o modelima sistemskog obeshrabrivanja onih koji mito nude (za širu raspravu Rokсандić Vidlička 2017, 60–68).
 - 2 Kao jedan od primjera takve racionalnosti može se navesti pristup u organizacijskim znanostima koje pojavu korupcije u organizacijama nastoje povezati sa specifičnom radnom kulturom ili vrijednostima vezanima uz rad koje se njeguju unutar pojedinih organizacija (v. Balci et al. 2012, Campbell i Göritz 2014).
 - 3 Tako su primjerice Ujedinjeni narodi 1975. godine usvojili Rezoluciju protiv korupcije i mita i Deklaraciju o zabrani mita u međunarodnim poslovnim transakcijama (Kregar 1998. 241–242), a 2003. godine je usvojena Konvencija Ujedinjenih naroda protiv korupcije (United Nations Convention against Corruption – UNCAC). U Europskoj uniji je pak još 1988. godine osnovana posebna radna skupina UCLAF (fr. *Unité de coordination de la lutte anti-fraude*) čiji su zadatak bile istrage i prevencije prijevара i korupcije, a 1999. godine radna je skupina prerasla u Europski ured za borbu protiv prijevара OLAF (fr. *Office européen de lutte antifraude*) koji, između ostalog, istražuje prijevара povezane s proračunom

premoći ideje otvorenog tržišta (Kregar 1999). I u hrvatskoj znanosti korupcija od početka 21. stoljeća postaje sve popularniji predmet istraživanja premda bez značajnijeg angažmana domaćih etnologa i kulturnih antropologa. Fenomenom korupcije danas se u Hrvatskoj primarno bave stručnjaci iz pravnih znanosti, ekonomije, sociologije i politologije, a u određenoj mjeri i povjesničari pa čak i teolozi. Usporedo s time, korupcija je barem od sredine dvijetisućitih i ere premijera Ive Sanadera (2003–2009), koji je pitanje borbe protiv korupcije proglasio svojom političkom misijom da bi na koncu i sam postao predmetom kaznenog progona upravo zbog koruptivne zloporabe ovlasti, na samom vrhu proklamirane političke agende parlamentarnih stranaka raznorodnih ideoloških provenijencija. U svakodnevnom životu – makar među pripadnicima srednje klase – osuda „onih koji krađu“ razmjerno je siguran početak mnogih neobaveznih razgovora u društvu koje je po raznim drugim osnovama snažno podijeljeno. No, već u drugom koraku, u tumačenju toga tko je kriv za krađu prisutna su, kao što ćemo pokušati prikazati, znatna razilaženja.

Antropologija korupcije, koja posljednjih desetljeća poprima obrise zasebne subdiscipline, pažnju uglavnom usmjerava na svakodnevnu egzistenciju sudionika istraživanja, odnosno na razinu ostvarenog reda. Davide Torsello i Bertrand Venard (2015) pristup korupciji koji njeguje antropologija nazivaju „procesualnim“ i suprotstavljaju ga „moralnom“, odnosno moralizatorskom pristupu kakav njeguje dio istraživača iz društvenih znanosti. Antropolozi će korupciji često pristupiti kao određenom nositelju značenja u kulturi pa će, primjerice, istraživati načine na koje se u zajednici putem koruptivnih veza ostvaruju neposredne socijalne veze. Iz radova antropologa koji su proučavali oblike korupcije koje se u različitim zajednicama i kontekstima smatra prihvatljivima, može se zaključiti da na terenu, u *narodu* prevladava svojevrsan zajedničarski princip legitimacije koruptivnih radnji koji je na ovim prostorima spretno sažet u narodnoj izreci „krade, ali i nama daje“. Iz te se perspektive koruptivne prakse vrednuju s obzirom na to omogućuju li prelijevanje sredstava i na ostale pripadnike zajednice (usp. Lomnitz 1995), oštećuje li se njima znatno interes šire zajednice (usp. Pine 2015), poštuje li se „imovinski ključ“ tako što se, primjerice, od ljudi slabije platežne moći ne traži mito i, napokon, je li ono što imenujemo (sitnom) korupcijom dio šireg, baštinjenog kulturnog kôda razmjene darova (usp. Yang 1994).

Ovaj će tekst dati prilog antropologiji korupcije kroz ukazivanje na pojedine klasne aspekte koji uvjetuju percepciju sveprisutne, *narodne* korupcije u Hrvatskoj. Prilog neće obrađivati (isključivo) ekonomske, političke i pravne aspekte korupcije i klijentelizma kao kaznenih djela koja su neosporno ekonomski i društveno štetna, nego će pokušati ukazati na projekcijske mehanizme kojima se građanima koji su kulturno, regionalno i klasno određeni upisuju

EU-a, korupciju i ozbiljne prekršaje unutar europskih institucija. Europska unija je usvojila i dva važna instrumenta u borbi protiv korupcije – Konvenciju o zaštiti financijskih interesa Europskih zajednica 1996. godine i Konvenciju protiv korupcije u kojoj sudjeluju javni službenici 1997. godine.

karakteristike koruptivnosti. Smatramo da je navedeno upisivanje rezultat politike razlika koja se provodi prema hijerarhijskom ključu – od viših klasa prema nižima, iz viših kulturnih sfera prema nižima, od centra prema periferiji odnosno iz grada prema selu, počesto uz sekundiranje znanstvenih i kulturnih elita. Specifični koruptivni karakter „Dinarca“ o kojem će ponajviše biti riječi konstruiran je kao svojevrsna opreka onome što se smatra temeljnim vrijednostima modernih građanskih društava. Tako se konstruiranom koruptivnom subjektu ne predviđa mogućnost prakticiranja radne etike, djelovanja u javnom interesu i, još općenitije, ophođenje unutar demokratskog kôda što suštinski ugrožava njegov status građanina.

Naša je polazišna teza da je u kontekstu suvremenih društava koja slijede zapadne, liberalno-građanske vrijednosti koruptivne radnje lakše prepoznati i artikulirati kao društveno problematične ako su njihovi počinitelji osobe nižeg ili niskog socijalnog i kulturnog kapitala. Navedena će teza u tekstu biti provedena kroz kulturnu potku mita o klijentelističkom habitusu stanovnikâ dalmatinskoga zaleđa i Hercegovine kroz analizu sociološke i etnološke znanstvene (re)produkcije mita o „dinarskom tipu“ te na temelju etnografskih opažanja i kazivanja subjekata istraživanja koje smo od 2017. do 2020. provodili u sklopu projekta TRANSWORK „Transformacija rada u posttranzicijskoj Hrvatskoj“⁴.

Imati čovika u Imotskom

Cilj projekta TRANSWORK bio je, između ostalog, proučiti „nove kulturne imaginarije vezane uz ideju rada i projekciju budućnosti“, a preliminarna terenska dijagnostika u nizu hrvatskih regija upućivala je na to su iskazi sugovornika o vlastitim radnim praksama čvrsto isprepleteni s uvjerenjem o sveprožimajućem političkom klijentelizmu i korumpiranosti na nacionalnoj razini i posljedičnim nepovjerenjem u državnu politiku i predstavnike lokalne vlasti (Bagarić et al. [2018]:4). Korupcija i srodni oblici kvarnih praksi izranjali su kao ponavljajući problem u osobnim iskustvima, od pokušaja pronalaska posla ili (ne)mogućnosti poslovanja bez uplitanja u poluzakonite ili nezakonite radnje i raznovrsnih poteškoća s korištenjem usluga javnih službi na raznim institucionalnim razinama. Krivnja za takve prakse ponekad se, osim predstavnicima političke elite, pripisivala i pojedinim skupinama građana.

Klijentelizam i korupcija kao važan dio hrvatskog kulturnog imaginarija prisutni su od samih početaka nove države devedesetih, tvrdi u svojoj zbirci kolumni sociolog istaknut i zbog svog dugogodišnjeg antikorupcijskog javnog angažmana Josip Kregar (2012. 1–5).⁵ S vremenom je kritika tih pojava – bez

4 Usp. <http://www.transwork.eu/naslovnica/>

5 Kada je o korupciji riječ, suvremeni se kulturni imaginarij u Hrvatskoj, tvrdi Kregar (2012), nastavlja na imaginarijske obrasce iz socijalističkoga razdoblja. I akademska se analiza

sumnje i uslijed rastućih frustracija birača – postala važan dio političke retorike, a čini se da svaka nova stranka na političkoj sceni, bez obzira na ideološku orijentaciju i programske prioritete, podjednako žustro obećava upravo iskorjenjivanje takvih praksi.⁶ Korupciju i klijentelizam danas možemo smatrati čak i dominantnim narativom pomoću kojega se u javnim, političkim, znanstvenim, ali i svakodnevnim diskursima nastoje objasniti uzroci širokog spektra problema u hrvatskom društvu. Uz pokušaje objašnjavanja korupcije kroz analitičke obrasce koji u obzir uzimaju odnose moći, sistemska isključivanja i ekonomske konstelacije (Kregar 1999; Račić 2020; Ravlić 2010), jedno od razmjerno uobičajenih tumačenja uzroka korupcije poseže za kategorijom mentaliteta. Tako se kao temelj korupcije navode socijalistički mentalitet te, dakako, balkanski mentalitet kao uobičajen orijentalistički reper neciviliziranosti i općeg manjka reda i pravila. Premda koncept mentaliteta u humanistici do danas nije opravdao uloženo povjerenje, pa je postupno i napušten kao analitička kategorija (usp. Lorger 2015), pojam je ostao prisutan u svakodnevnom diskursu, ali i u dijelu recentnije znanstvene produkcije, kao objašnjenje za kojim se poseže u tumačenju jačanja koruptivnih praksi u postsocijalističkim zemljama (v. Šabić-El-Rayess i Mansur 2016, Šimić Banović 2019, Erpf et al. 2020, 2).

Jedan od glavnih argumenata koji idu u prilog ideji da je mentalitet validna analitička kategorija kad je o korupciji i klijentelizmu riječ počiva na činjenici da u koruptivnim radnjama sudjeluje i mnoštvo takozvanih običnih građana. Za društva u kojima je to slučaj, a u njih možemo ubrojiti i ono hrvatsko, moglo bi se reći da su zapela u svojevrsnom stanju korupcije koje pojedini autori nazivaju sistemskom korupcijom (usp. Ledeneva et al. 2107), a u kojem su klijentelistički i koruptivni odnosi do te mjere postali podrazumijevani dio svakodnevice da prestaju izazivati moralno zgražanje.⁷ Jedan je od mogućih simptoma

fenomena također može pratiti unatrag, sve do u socijalističko razdoblje (usp. Kregar 2012, v. Katunarić 1986).

6 Povećanoj vidljivosti diskursa o korupciji i klijentizmu uvelike je pomogao proces priključivanja Hrvatske Europskoj Uniji. Za mandata Ive Sanadera, Hrvatska je ostvarila velike pomake u procesu pristupanja EU-u, a Hrvatski sabor prihvatio je i Nacionalni program suzbijanja korupcije (2006-2008). Europska komisija pozitivno je ocijenila napore Sanaderove vlade u suzbijanju korupcije (v. Kregar 2010, 37). Ivo Sanader je 2009. godine dao ostavku na mjesto premijera, a već je sljedeće godine uhićen pod sumnjom za počinjenje niza krupnih koruptivnih radnji za trajanja mandata i protiv njega je u narednim godinama pokrenut niz sudskih postupaka, a do studenog 2021. godine je u trima postupcima i pravomoćno osuđen.

7 U tom je smislu indikativna izjava Krešimira Žunića, visokorangiranog člana HDZ-a koji je bio v.d. direktora Agencije za pravni promet i posredovanje nekretninama, kojom je početkom 2020. godine komentirao činjenicu da je zloupotrijebio svoj položaj u povjerenstvu za dodjelu stanova iz programa Društveno poticane stanogradnje (POS) te kupio stan u Zadru putem povlaštenog kredita. Žunić je naime kupio jedan od stanova namijenjenih stambenom zbrinjavanju mladih obitelji koji se prodaju za cijenu manju od tržišne. Zamoljen za komentar novinarki RTL-a Danki Derifaj je odgovorio: „Pa mene je sram koliko nemam, a ne koliko imam.“ (Goran Latković, „Sram me koliko nemam, a ne koliko imam?: Zasad, jedini

takve normalizacije i fenomen „čovika“ u Dalmatinskoj zagori. Naime široko rasprostranjena fraza „imam čovika“ označava svakodnevnu dinamiku zajednice u kojoj se pojedinci prilikom rješavanja vlastitih problema, osobito onih koji uključuju odnose s raznorodnim institucijama, umjesto na službene kanale i predviđene procedure oslanjaju na mrežu osobnih poznanstava i rodbinskih veza. Usluge koje osigurava „čovik“ mogu biti raznorodne – od kupnje povoljnijeg mobilnog uređaja preko osiguravanja mjesta u bolnici mimo lista čekanja sve do namještanja natječaja za zaposlenje i javnih nabava. Načini kompenzacije također variraju pa se u nekim slučajevima i ne zahtijeva novac ili izravna protuusluga, već se uspostavlja odnos uvezan uzajamnošću i dugovanjem.

Terensko istraživanje u Imotskom,⁸ gradu u dalmatinskom zaleđu koji geografski gravitira Splitu kao makroregionalnom centru, provodili smo u prosincu 2017. godine. Tijekom istraživanja s nizom smo sugovornika razgovarali o fenomenima korupcije i klijentelizma i u inicijalnim se razgovorima „imanje čovika“ potvrdilo kao trop koji je važan u percepciji, ali i samopercepciji Imočana kao stereotipnih reprezentanata „kamenjarske snalažljivosti“⁹ unutar nacionalnog korpusa. Pritom je važno uvesti bitnu razliku u razumijevanju i korištenju pojma: osim „čovika“ koji osigurava solidarnost, međusobnu i, naglašeno, međugeneracijsku pomoć u zajednici pa i socijalnu koheziju građana u samom Imotskom, postoji i „čovik“ višega reda koji obično zauzima određenu poziciju moći u glavnome gradu i koji predstavlja potencijalnu poveznicu s infrastrukturom koje u Imotskom više nema ili je pak nikada nije ni bilo, kao što su kliničke bolnice ili fakulteti.

Ti „čovici“ višeg reda, koji žive i rade u Zagrebu, često su bliski vrhu, uglavnom HDZ-ove vlasti, i sastavni su dio pučke predaje o sveprisutnoj umreženosti Imočana te o njihovoj omiljenosti kod vlasti. I, odista, na terenu smo nailazili na iskaze u kojima se povezanost lokalnih aktera s pojedinim predstavnicima vlasti nije zaobilazila kao tema razgovora. Od onih koji su bliski vrhu vlasti se, štoviše, ponekad i otvoreno očekivalo da svoj položaj iskoriste

lijek protiv uhljebništva je novinarstvo!, 30. 1. 2020., <https://www.rtl.hr/vijesti-hr/novosti/hrvatska/3638425/sram-me-koliko-nemam-a-ne-koliko-imam-zasad-jedini-lijek-protiv-uhljebnistva-je-novinarstvo/>). Ovakav se odgovor može protumačiti dvojako: kao ustrajnu nemoć društva da provede ustanovljena pravila ili pak kao izraz, odnosno projekciju, osobite vrste morala koji kao najvišu vrijednost u zajednici podrazumijeva zgrtanje materijalne imovine. Ako je drugo tumačenje točno, Žunića možemo smatrati kazneno odgovornim pred zakonom ali ne i moralno odgovornim pred zajednicom u kojoj je socijaliziran.

8 Od 2017. do 2020. godine autori ovog teksta su u okviru projekta TRANSWORK obavili 25 intervjua o formalnim i neformalnim radnim praksama u različitim dijelovima Hrvatske.

9 Sintagma je prisutna u svakodnevnom govoru i u popularnoj žurnalistici kao referenca na mitsku snalažljivost stanovnika Dalmatinske zagore i Hercegovine. Navodimo jedan primjer upotrebe u kratkom prikazu knjige Ivana Ićana Ramljaka: „Prateći snalažljivost ljudi s kamenjara kojima je opori život izoštrio lukavost i domišljatost pa su se kroz život često probijali dosjetkama i smicalicama, Ramljak gradi novelističku priču o [...]“. (<https://www.superknjizara.hr/hr/kruh-svetoga-ante-2007-ivan-ican-ramljak>).

kao uporište za pomoć rodnome kraju. Pojedini su sugovornici u našim intervjuima počesto izražavali nezadovoljstvo spram propusta „onih u Zagrebu“ da naprave kakvu dodatnu uslugu za Imotski.

Premda su naši sugovornici potvrdili da navedeni fenomen postoji, tumačili su ga različito. Većina je sugovornika fenomen posrednika/pomagača promatrala kroz vrijednosno pozitivne predodžbe i predstavljala ga kao sustav međusobnog pomaganja, dakle neku vrstu mehanizma koji potiče socijalnu koheziju i održava lokalnu solidarnost. Zanimljivo je da su sugovornici koji su izražavali takve stavove i spremno odbijali okarakterizirati opisane odnose kao formu klijentelizma ujedno bili zaposlenici u gradskim strukturama ili javnim službama. Sustav odnosa u koji smo imali prilike dobiti uvid prvenstveno djeluje kao svojevrsna mreža za međusobnu ispomocu. Putem te mreže pronalazi se primjerice osoba koja je spremna pomoći donacijom ili izravnom kupnjom potrebnih proizvoda siromašnijim članovima zajednice, što pripada domeni volonterskog, humanitarnog ili čak filantropskog djelovanja. Kroz tu mrežu može se, primjerice, pronaći netko voljan da kupi namještaj potreban materijalno ugroženoj obitelji ili da preveze starije građane iz okolnih mjesta koja su ostala bez javnog prijevoza do administrativnog centra. S druge strane, bivši stanovnici Imotskog koji su se odselili u neki drugi hrvatski grad ili dalje, u inozemstvo mogu doći do sugrađanina ili sugrađanke koji će umjesto njih običi lokalne institucije i pribaviti im potrebne dokumente ili saznati potrebnu informaciju. Tik do takvih vrsta usluge, unutar iste mreže i s istim akterima, ali s reperkusijama koje prakse uzajamne pomoći guraju bliže ili u okvir skupa „koruptivnih radnji“ jest asistencija koja se nudi u pribavljanju usluga unutar javnih institucija. Jedna je naša sugovornica tako opisivala kako osigurava vezu između Imotskog i Zagreba i uz njenu je pomoć primjerice bilo moguće dogovoriti potrebne zdravstvene usluge u glavnome gradu mimo uobičajenih kanala pronalazjenja specijalista i naručivanja pacijenata.

Kako god odredili njen dominantni karakter, mreža ispomoci ima svoje fokalne točke – osobe kojima je dostupan veći broj kontakata i koje često služe kao posrednici. Sugovornici koji su pripadali navedenoj mreži isticali su kako je prvenstveno riječ o odnosima skrbi i pomoći, kao i da bi se termini nepotizam i korupcija mogli primijeniti tek kada bi bila riječ o izričitim kršenju pravila ili stjecanju materijalne dobiti: primjerice, kada radi pogodovanja nekoj osobi ne bi bio raspisan javni natječaj ili kada bi na javnom natječaju bila odabrana osoba koja ne ispunjava uvjete, odnosno kada bi se određenoj razini javnih službenika davalo mito u zamjenu za pojedinu uslugu. Drukčijoj karakterizaciji „imanja čovika“ svjedočili smo u intervjuima s osobama zaposlenima u privatnom sektoru u Imotskom. Fenomen traženja pomoći neformalnim kanalima u tim je razgovorima češće tumačen kao problematična praksa, ali je percepcija tog fenomena i dalje bila višeznačna. Tako, primjerice, sugovornik koji nam je govorio o tome kako, za slučaj potrebe, ima kontakt s u tom trenutku utjecajnim hrvatskim poli-

tičarem ironično zaključuje kako „to u Evropi zovu lobiranje, a kod nas *rodijaci*“ (I.B., 5. prosinca 2017). Istodobno, druga sugovornica izražava snažnu frustraciju i osjećaj poniženja zbog toga što se, kako kaže, prisiljena služiti osobnim kontaktima kako bi došla do usluga na koje bi kao hrvatska državljanka trebala imati pravo: „Ja sam uspjela doći do doktora zahvaljujući vezi. Ja sam uspjela staviti dijete u dom zahvaljujući vezi. A šta je s onima koji to ne mogu napraviti?“ (J.P., 6. prosinca 2017). U ovom iskazu problem, dakle, više nije samo stjecanje prednosti za sebe, već i oduzimanje prednosti nekome drugome.

Svim je zabilježenim kazivanjima, međutim, zajednička percepcija općeg stanja gradskih struktura i kvalitete života u Imotskom krajem 2017. godine. U vrijeme našeg terenskog istraživanja, ondje se nastavljao ubrzan proces koji se, ponešto eufemistički, naziva smanjivanjem grada (eng. *shrinking city*) uslijed depopulacije izazvane ponajviše iseljavanjem stanovništva. U Imotskom su još tijekom privatizacije devedesetih zatvorena brojna poduzeća u kojima su do Domovinskog rata bile zaposlene tisuće ljudi. Usporedo sa zatvaranjem proizvodnih pogona u Imotskom je zatvoreno i rodilište, a javni je prijevoz, kao jedno od važnih obilježja grada, postao izrazito nepouzdan.¹⁰ U takvoj konstelaciji „imati čovika“ za stanovnike Imotske krajine ne označava nužno ili makar ne prvenstveno zlorabu javnih resursa, nego jedan od rijetkih načina održavanja nužne kvalitete života i zadovoljenja temeljnih životnih potreba. Riječ je počesto o prisili, ne o izboru, a ponajmanje o mentalitetu.

Dinarci i klijentelističke enklave

Imotski je manje od deset kilometara udaljen od granice Hrvatske s Bosnom i Hercegovinom, a u hrvatskoj je simboličkoj topografiji dio geografski ne posve precizno određenog terena koji etnologinja Ines Prica naziva „ganga teritorijem“ (usp. Prica 2011). Riječ je o prostoru koji obuhvaća dalmatinsko zaleđe i zapadnu Hercegovinu, a obilježen je, između ostalog, krškim reljefom i gangom¹¹ kao prevladavajućim tipom tradicionalnog narodnog pjevanja (ibid.). Zajedno sa susjednim Hercegovcima Imočani su još devedesetih godina prošlog stoljeća postali nositelji negativnog stereotipa o novom tipu poduzetnika i poduzetništva koji je sumnjivo sličan socijalnom banditizmu (Prica 2012, 158) i podrazumijeva izvrđavanje zakona, raznovrsno „snalaženje“ i kršenje procedure, a počesto i ozbiljne kriminalne aktivnosti.¹²

10 PSD, „Slobodna‘ u Imotskom: ‘Od Hrvatske smo dobili samo dva slova na tablici‘“, 11. 3. 2013, <https://slobodnadalmacija.hr/dalmacija/slobodna-u-imotskom-od-hrvatske-smo-dobili-samo-dva-slova-na-tablici-195974>.

11 Višeglasno deseteračko pjevanje.

12 Evo kako je primjerice u *Jutarnjem listu* predstavljen odnos zagrebačkog gradonačelnika i njegova bliskog suradnika: „Bandić je bio omraženi zagrebački Hercegovac, a Ljubičić je obilježen kao klasični imotski prevarant iz legende.“ (Zdravko Milinović, „Hoće li poduzetnik za kojeg su mnogi smatrali da stoji iza moći Bandića otjerati bivšu stranku u bankrot?“

Međutim, stabilnu poziciju kamenjarske snalažljivosti koju dijele s Hercegovcima Imočani imaju zahvaliti starijim, dugotrajnijim imagološkim politikama¹³ kroz koje je prije stotinjak godina kreiran lik Dinarca. Znanstveno uokvirivanje toga lika možemo pratiti od 1922. godine kada je srpski geograf Jovan Cvijić objavio knjigu *Balkansko poluostrvo i južnoslovenske zemlje (osnove antropogeografije)*.¹⁴ Cvijić je pokušao na temelju karakteristika okoliša i baštinenja različitih kulturnih i povijesnih tradicija definirati psihičku strukturu stanovnika Balkana. Njegova tipologija koja sadrži četiri temeljna tipa stanovnika Balkanskog poluotoka postupno se svela na panonski i dinarski tip (usp. Luketić 2015, 42). Na Balkanu, prema Cvijiću, prevladava dinarski tip čovjeka koji je zapravo porijeklom Srbin i koji zadržava pojedine, izvorno srpske tradicije te utjelovljuje psihičke osobine poput buntovništva, antiautoritarnosti i želje za pravdom (usp. Pišev 2010). Taj se romantizirani lik uklapa u rasističku ljestvicu¹⁵ svijeta koju je 1900. godine utemeljio francuski prirodoslovac i antropolog Joseph Deniker, a prema kojoj su Južni Sla-

Njegovi odvjetnici su ogorčeni na vrh SDP-a!, 16. 2. 2018., <https://www.jutarnji.hr/globus/politika/hoce-li-poduzetnik-za-kojeg-su-mnogi-smatrali-da-stoji-iza-moci-bandica-otjerati-bivsu-stranku-u-bankrot-njegovi-odvjetnici-su-ogorčeni-na-vrh-sdp-a-7042406>).

- 13 Sintagma „imagološka politika“ u ovom kontekstu označava znanstvenu i publicističku produkciju politički upotrebljivih diskursa i stereotipa kao i njihovu legitimaciju putem provedenih istraživanja. Izraz koristimo u sličnom značenju kao i Magdalena Maciszewska (2007) pri opisu mehanizma kojim se potiče i učvršćuje orijentalistički diskurs. Od institucija koje u kolonijalnom razdoblju podržavaju interes za Orijent do „istraživanja“ koja na terenu samo potvrđuju postojanje ustanovljene „predkonceptije“ i rezultiraju određenom „imagološkom politikom“ (ibid. 2007, 75) koja vlastitu trajnost i kvaziznanstveni legitimitet osigurava stereotipima.
- 14 Prvo izdanje knjige objavljeno je 1918. godine na francuskom jeziku, dok je 1922. godine objavljen prijevod na srpski.
- 15 *Racial scale* se u znanstvenoj literaturi danas koristi kao izraz kojim se opisuju vrijednosni sustavi i svjetonazori utemeljeni na uvjerenju o rasno uvjetovanim razlikama u sposobnostima i moralnoj kakvoći između ljudskih bića. Iako bi adekvatan prijevod na hrvatski možda trebao glasiti *rasna ljestvica* ili *ljestvica rasa*, smatramo da u takvim prijevodima nije dovoljno jasna činjenica da zbilja jest riječ o rasističkim ljestvicama i rasnim teorijama. U 19. i prvoj polovici 20. stoljeća *racial scale*, odnosno hijerarhizirani poredak svjetskih rasa, bio je legitiman klasifikacijski okvir u čije je usavršavanje uloženi trud mnogih u to doba eminentnih antropologa. Oslanjajući se na koncepte prirodnih znanosti i na u te svrhe prilagođenu teoriju evolucije, komparativni antropolozi toga doba bili su zabavljeni ugađanjem ljestvice na čijem se vrhu nalazio zapadnoeuropski bijelac. S vremenom „ljestvice“ postaju sve sofisticiranije i sve popularnije, pa se u okviru te pseudoznanstvene produkcije razvijaju i sustavi detaljne klasifikacije europskih tipova: „Sada se posebna pažnja posvećivala lokalnim ‘rasama’ u Europi. Opisivani su razni ‘teutonski’, ‘alpski’ i ‘mediteranski’ tipovi kao i njihove lokalne varijacije, a europska je povijest analizirana u rasnom ključu. I socijalna je antropologija sudjelovala u novom početku koji je nastupio kao posljedica mnogih procesa koji su se prethodno odvili u komparativnoj anatomiji, geologiji, paleontologiji i arheologiji između 1800. i 1860. U oračju rastućeg nacionalizma, suparništva i tjeskobe, kada su se, kao što je Biddis rekao, teorije razlike i isključivanja, bez obzira na to temelje li se na klasi, naciji ili rasi, činile neophodnima za društvenu identifikaciju i moralnu orijentaciju, znanstveni se rasizam više nije pojavljivao kao aberacija zapadne intelektualne tradicije, nego kao njena sama srž“ (Stepan 1984, 84).

veni svrstani u dinarsku rasu koja će postupno steći naglašeno herojske epite i postati temelj mnogih državotvornih ideologija na Balkanu 20. stoljeća (Ekmečić 1989, 503). Dinarac je svojevrсни odgovor na rasistički imaginarij 19. stoljeća prema kojem je jedna od važnih rasnih karakteristika slavenskih naroda bila njihova „nedržavotvornost“, odnosno nemoć da osnuju vlastitu državu.¹⁶ U tom je smislu svojom lojalnošću naciji i tradiciji, mržnjom spram stranih gospodara, kao i težnjom da osveti „povijesne nepravde“ nanesene njegovu narodu, Dinarac osiguravao mitsku podlogu za projekt širenja mlade srpske države. Cvijić osim vlastitih impresija ne navodi nikakvu potvrdu teza o utemeljenosti podjele na kulturne tipove (usp. Pišev 2010), no unatoč tomu lik Dinarca u narednom će razdoblju steći popularnost nerazmjernu vrijednosti koju ima u svojstvu antropološke analitičke kategorije. Značajan prilog produkciji mita o dinarskoj rasi i njenim karakteristikama 1939. godine dat će hrvatski i jugoslavenski filozof Vladimir Dvorniković knjigom *Karakterologija Jugoslovena* ([1939] 2000) u kojoj dinarski tip također zauzima istaknuto mjesto. Međutim, za Dvornikovića Dinarci imaju novu političku funkciju: dok u Cvijićevu djelu oni predstavljaju legitimacijsko uporište za srpski državotvorni projekt, kod Dvornikovića će dinarska rasa, kao navodno najzastupljenija na području Kraljevine Jugoslavije, upućivati na rasno jedinstvo jugoslavenskih naroda i tako legitimirati projekt stvaranja zajedničke države Južnih Slavena. Nakon srpskog i jugoslavenskog državotvornog programa dinarski će tip steći ključno mjesto i u okviru hrvatskih državotvornih politika. Posebno je mjesto dinarskom tipu posvećeno u okviru rasnih teorija ustaškog pokreta. Hrvatska je nacija, u skladu s biološkim rasnim teorijama nacističke provenijencije, ondje zamišljena kao rasna mješavina nordijskog i dinarskog tipa, a dinarski je element u toj mješavini ponovno pretpostavljeni izvor herojstva i državotvornosti (usp. Bartulin 2009, 206) predstavljen kao obnavljajući i pozitivan element hrvatske nacije.

Takvim će se koncepcijama dinarskog lika izravno suprotstaviti hrvatski sociolog Dinko Tomašić (1902–1975) koji je prije Drugoga svjetskog rata emigrirao u SAD i ondje živio sve do smrti. On nije osporavao postojanje dinarskog tipa čovjeka, ali je preokrenuo vrijednosnu ljestvicu koju je prethodno uspostavio Cvijić. Tomašić, koji je politički podržavao Hrvatsku seljačku stranku, na vrh lokalne rasne ljestvice uzdiže panonski tip čovjeka, koji je Cvijić smatrao inferiornim dinarskom tipu. Tomašić se ne zadržava isključivo na preokretanju redoslijeda, već u dinarski tip upisuje razne osobine koje bismo u liberalnom građanskom društvu smatrali nepoželjnima. Dok je dinarski tip neciviliziran, divlji i autoritaran, panonski je čovjek u Tomašićevoj konstelaciji radišan, demokratičan i miroljubiv (v. Tomašić 2013). Tomašićev

16 Državotvornost nije nužno povoljan epitet. Mihail Bakunjin će se u drugoj polovici devetnaestog na slavensku nedržavotvornost osvrnati kao na pozitivnu karakteristiku. On je, tumačeći državu iz anarhističke perspektive kao sinonim za ugnjetavanje, isticao slavensku nedržavotvornost kao dokaz Slavenima inherentnog egalitarizma i slobodarstva (Bakunjin 1979).

je Dinarac nositelj sličnog skupa stereotipa koji se, primjerice, pripisuju Vlašima u djelu Ive Pilara (v. Pilar 1990 [1943], 116). I Dinarac i Vlah su naime nomadi koji zahvaljujući divljoj ćudi lako i brzo pokoravaju starosjedioce i nameću im se kao vladajući element. Sukob između divljeg/nomadskog i sjedilačkog/civiliziranog elementa bio je u korijenu Tomašićevih analiza kulture i izvan hrvatskoga konteksta.¹⁷

Tomašić je, baš kao i Cvijić i Dvorniković, eksplicitno odbijao teoriju o biološki uvjetovanoj nejednakosti rasa i otvoreno polemizirao protiv takvih postavki. Sva trojica svoje su tipologije nastojali utemeljiti na kulturnom naslijeđu i povijesti, a ne na biologiji kao što je slučaj s rasnom teorijom. No, premda tu nije riječ o eksplicitnoj rasnoj teoriji, fiksacija na kulturne obrasce koji na neki tajnoviti način ostaju nepromjenjivi nakon formativnog perioda, a koji se valoriziraju pseudoznanstveno i u skladu s političkim ciljevima, uklapa se u obrasce rasijalizacije (v. Dvorniković [1939] 2000, 163–192; usp. Pišev 2010) koji osiguravaju pseudoznanstvenu podlogu za imperijalističke projekte (usp. Petrov 2015, 75–76). Slično zaključuje i Nevenko Bartulin kada kaže kako je Tomašić, „kao ideolog Seljačke stranke,“ „i sam bio vjeran svojevrsnom kulturno-rasnom panslavizmu“ (2014:103).

Teze Dinka Tomašića nakon Drugoga svjetskog rata na području bivše Jugoslavije bile su ignorirane da bi ih se ipak počelo promovirati devedesetih, u valu sociološkog preispitivanja vlastitog heurističkog doprinosa u kontekstu rata i raspada Jugoslavije. Tako je 1993. godine u časopisu *Društvena istraživanja* Instituta društvenih znanosti Ivo Pilar objavljen temat u kojem su ugledni hrvatski sociolozi nastojali afirmirati Tomašićev lik i djelo. Temat je pisan u prigodničarskom tonu kojim se Tomašića promovira kao građanskog intelektualca koji je uspio izbjeći ideološku i političku kontaminaciju i ustaštvom i komunizmom.¹⁸ Pojedini autori koji su dali svoj doprinos, ipak su se nastojali ograditi od Tomašićeva analitičkog modela.¹⁹ Ugledna hrvatska etnologinja Dunja Rihtman-Auguštin s druge strane ondje zaključuje kako „nije sklona potpunom odbacivanju modela narodne kulture i mentaliteta koje je Tomašić ponudio“ (Rihtman-Auguštin 1993, 696). Nakon kratkotrajnog uzleta i ekspre-

17 Tomašić je svoj koncept o unutarnjoj društvenoj dinamici koja se u velikoj mjeri svodi na sukob između sjedilačko-mirosljubivog i barbarsko-nomadskog elementa (koji u tom sukobu uglavnom prevlada) nastojao primijeniti i na analizu partizanskog pokreta u Drugom svjetskom ratu i uspjeha Komunističke partije u Jugoslaviji, ali i na analizu ruskog društva zaključno s dolaskom komunističke partije na vlast (usp. Štulhofer 1992).

18 Aleksandar Štulhofer tvrdi kako je Tomašićeva teorija u komunističkom sustavu bila marginalizirana iz političkih razloga (Štulhofer 1993).

19 Ivan Rogić to, primjerice, čini na ovaj način: „Kada se oba skicirana interesa međusobno povežu, dobiva se prilično uvjerljiva osnovica za trajnije istraživanje Tomašićeve ostavštine. S njim je prirodno svezan i napor da se razviju istraživački pristupi ključnim pitanjima modernog hrvatskog društva, koji će više povjerenja imati u interdisciplinane analize, od antropologije i ekonomije do znanosti o kulturi i semiologije. U tom kontekstu čak i vidljiva ograničenja u Tomašićevoj ostavštini mogu biti poučna. *Ali o njima u ovoj prilici i nije odveć pristojno raspravljati*“ (Rogić 1993, 966 kurziv P. B. i O. O.).

sne znanstvene afirmacije devedesetih godina,²⁰ teze Dinka Tomašića možda će izgubiti status prihvatljivog pristupa unutar hrvatske kulturne antropologije i sociologije, ali će ostati pristune na razini narativa o mentalitetima koji se i dalje učestalo koristi u javnoj sferi.²¹ Ti narativi počivaju na ustaljenim binarnim oprekama kao što su one između Sjevera i Juga, Srednje Europe i Balkana, civilizacije i barbarstva, naprednosti i nazadnosti itd.

Pseudoznanstvena imaginacija o klijentelističkom sindromu kao kulturnom naslijeđu izoliranih zajednica (koje su u odnosu na centar u poziciji kulturne i društvene drugosti) nije osobito anakrona ni specifična u produkciji svjetskih i europskih društvenih znanosti u razdoblju u kojem je Tomašić stvarao. Tom je tipu produkcije svojstveno da korijene društveno neželjenih pojava traži u specifičnim kulturnim obrascima koji sadrže snažne moralne konotacije. Ono što autor pripisuje Dinarcima kao naslijeđeni habitus nije tek komparatistička opaska o socijalno uvjetovanim vrijednostima ili još jedna ekonomija afekata, nego utvrđivanje i osuđivanje cjelokupne moralne ekonomije teritorijalno određenog dijela populacije koja je u svom temelju inkompatibilna zahtjevima građanskog društva. Na sličan je način potreba da se u specifičnom kulturnom obrascu identificira korijene društveno devijantnog djelovanja osigurala temelj cijeloj antropološkoj subdisciplini – kulturnoj antropologiji Mediterana – koja se razvila nakon Drugoga svjetskog rata. U korijenu te subdiscipline, kako tvrde Prato i Pardo (2013, 90), potraga je za relativno udaljenim ruralnim područjima i malim mjestima kojima se pristupa kao svojevrsnim socijalnim okaminama, izvan društvenog konteksta. Julian Pitt-Rivers, jedan od rodonačelnika te antropološke subdiscipline, koji svoja istraživanja provodi 1950-ih, ne polazi s eksplicitnom namjerom dijagnosticiranja izvora klijentelizma, ali uspostavlja osnovu za promatranje Mediterana kao područja koje su dobrim dijelom mimoišli procesi modernizacije i u kojem su klijentelistički odnosi ukorijenjeni u predmodernim tradicijama (v. Pitt-Rivers 2017). Novi pečat Mediteranu, kao prostoru na kojem se građansko društvo ne uspijeva uspostaviti zahvaljujući krutim društvenim obrascima ukorijenjenima u tradiciji, udara američki politolog Edward C. Banfield. On krajem 1950-ih na temelju terenskog istraživanja u južnotalijanskom gradu Chiaromonteu objavljuje studiju čiji sam naziv – *The Moral Basis of a Backward Society* [Moralni temelji zaostalog društva] (Banfield 1958) – ponešto govori o primijenjenoj perspektivi.

20 U ponovljenom izdanju Tomašićeve knjige „Politički razvitak Hrvata“ iz 1997. godine, Aleksandar Štulhofer će u naslovu pogovora Dinka Tomašića predstaviti kao „našeg prvog modernog sociologa“ (Štulhofer 1997).

21 Povremeno se ime Dinka Tomašića javlja i u disciplinama kojima kulturni obrasci nisu primarni predmet istraživanja. Tako na primjer profesor Pravnog fakulteta u Rijeci Robert Blažević i profesor Pravnog fakulteta u Zagrebu Vedran Đulabić u svojim tekstovima objavljenima u zborniku koji je financirala zaklada Friedrich Ebert, koja za cilj ima promicanje ideja i vrijednosti socijaldemokracije, svoju analizu problema s demokracijom i građanskim društvom u Hrvatskoj iz 2019. godine temelje upravo na Tomašićevim tezama (v. Blažević 2019; Đulabić 2019).

Banfield je nastojao ponuditi objašnjenje za pojavu koju je uočio na terenu, a koja se u biti svodi na činjenicu da stanovnici koje je proučavao nemaju potencijala za građansko organiziranje i zajedničke akcije koje bi vodile k općem dobru (ibid.). „Amoralni familizam“²² njegov je termin koji je postupno, unatoč brojnim kritikama koje su uslijedile ubrzo nakon objavljivanja knjige, postao popularan koncept i eksplanatorni okvir za fenomene poput korupcije i klijentelizma diljem svijeta pa je tako i danas široko prihvaćen i obilato korišten u sociologiji, ekonomiji, politologiji itd. Temeljne kritike Banfieldova koncepta tiču se neadekvatne metodologije terenskog istraživanja, zanemarivanja povijesnog naslijeđa, dekontekstualizacije predmeta proučavanja iz perspektive odnosa centra i periferije te zanemarivanja ustanovljenih odnosa moći (Ferragina 2009). Osim toga Banfield „amoralni familizam“ izjednačava s egoizmom i to, naglašava Colombis (Colombis 1974, prema Ferragina 2009, 153-154), tako što za egoizam optužuje ljude koji su prisiljeni živjeti u krajnjem siromaštvu. Paradoksalno je, ističe dalje isti autor (ibid.), da to čini istraživač koji dolazi iz razvijenog američkog društvenog sustava koji promiče upravo vrijednosti egoizma i materijalnog bogaćenja.

Napravimo li korak unatrag, možemo primijetiti da je inzistiranje na određenom kulturnom naslijeđu kao izvoru antisocijalnih tendencija dio šireg perceptivnog sustava koji uokviruje i definira fenomene poput *narodne* korupcije, odnosno korupcije „odozdo“. Taj perceptivni sustav ima vrlo jasan smjer gledanja – odozgo prema dolje, od centra prema periferiji i od (Sjevero)zapada prema (Jugo)istoku, a pred tim su pogledom slabi i periferijski subjekti u dobroj mjeri podvrgnuti upisivanju značenja koje stvaraju kulturno, politički i klasno jači subjekti. Kao ilustraciju toga u ovdašnjem je kontekstu bitno navesti da 1936. godine, dakle tri godine prije Dvornikovićeve knjige u kojoj se slavi epski karakter dinarskog čovjeka te godinu dana prije Tomašićeva djela *Društveni razvitak Hrvata*, koje slavi panonski tip, izlazi knjiga Rudolfa Bićanića *Kako živi narod. Život u pasivnim krajevima*. U tom djelu Bićanić opisuje i život seljaka u zapadnoj Bosni i Hercegovini i Dalmaciji, dakle u područjima koja su opasana fantazmagorijama o Dinarcu. U njegovim je prikazima i analizama teško razaznati junačke primjerke dinarskog tipa koji bi bili pogodni nositelji raznih državotvornih projekata ili s druge strane mračne i prijeteće figure koje su kadra ugroziti moderna građanska društava. Upravo suprotno, ono što nudi Bićanić slika je krajnjeg siromaštva i bijede, društvenih aktera koji su žrtve nepravde, ali koji nemaju znanja ni mogućnosti tražiti ili ostvariti pravdu. Bićanićevi terenski uvidi ipak nisu imali značajnija utjecaja na dekonstrukciju popularnog mita o dinarskom čovjeku.

22 „Amoralni familizam“ je termin kojim se opisuje sustav vrijednosti koji isključivo promovira djelovanje na dobrobit obitelji i u kojem nema mjesta za djelovanje čiji je cilj postizanje općeg dobra.

Strah od slabih subjekata

Korupciju se u ovom dijelu svijeta²³ na razini svakodnevnog popularnog diskursa, ali i u znanstvenim analizama, često nastoji objasniti kroz prizmu kulturnog naslijeđa u vidu socijalističkog mentaliteta koji navodno pogoduje korupciji (v. Šimić Banović 2019). Osim toga, ovisno o lokaciji i trenutku, porast korupcije objašnjava se i osmanskim kulturnim naslijeđem (za kritiku te teze v. Uberti 2018, 4), mediteranskim društvenim ustrojem ali i stočarskim mentalitetom koji je navodno prirodno naklonjen klijentelizmu i autoritarnosti. Antropologija korupcije u svijetu, izuzev pojedinih prikaza u kojima je „organski“ nastajala na temelju proučavanja neke druge teme (primjerice, politička antropologija i proučavanje percepcije države u Indiji, istraživanje socijalnih veza u ruralnom Meksiku, itd.), u velikoj mjeri predstavlja odgovor na zahtjev vremena i interesima se naslanja na antropologiju klijentelizma i mediteranskih društava čiji je eksplanatorni okvir i u Hrvatskoj devedesetih iskorišten za objašnjavanje mnogih neželjenih društvenih pojava. Jedna od zastupljenijih teza u klasičnoj antropologiji klijentelizma uvezuje Mediteran, klijentelizam, autoritarnost te stočarske, odnosno, općenitije, ruralne populacije. U skladu s time se devedesetih u Hrvatskoj moglo posegnuti za slikom autoritarne stočarske kulture iz koje se zlosretnim slučajem regrutiraju članovi političke elite koji srozavaju dosegnute društvene standarde.²⁴ Tragove te teze nalazimo i u riječima Dunje Rihtman Auguštin u intervjuu u tjedniku *Feral Tribune*: „Naša je nevolja što nam se elite uvijek regrutiraju iz onih sredina u kojima je autoritarni model obitelji još uvijek ukorijenjen“ (Đikić 2000). Slično, ali na temu rata koji dominira kritičkim znanstvenim analizama devedesetih, Rihtman-Auguštin se u eseju o hrvatskoj narodnoj kulturi u svjetlu identitetskih polemika bez dodatnih ograda osvrće na Tomašićevo upozorenje kako se „vojničke elite iz dinarskih krajeva, dolazeći na vlast nakon ratova, na zapadu južnoslavenskog prostora također služe političkim arivizmom“ (Rihtman-Auguštin 1996), napominjući kako se „model koji se pripisuje plemenskoj (zadružnoj) narodnoj kulturi reaktualizira u ovovjekov politici elita“ (ibid.).

Takve nas analize, ignorirajući odnose moći svojstvene suvremenim društvima, ponovno vode u paradoksalnu situaciju u kojoj bi istraživači svoja istraživanja trebali započinjati proučavanjem pastira u zabačenim planinskim lancima u nadi da će na temelju uočenih kulturnih obrazaca otkriti ključ za razumijevanje suvremenih društvenih patologija. Iskazanu spremnost da se

23 Hrvatska je u 2019. godini zauzimala 63. mjesto od 180 zemalja obuhvaćenih indeksom Transparency internationala (<https://www.transparency.hr/hr/clanak/indeks-percepcije-korupcije-2019-47-bodova-63.mjesto/792>).

24 Jedan od autora ovoga rada sjeća se kako su se devedesetih na predavanjima Odsjeka za etnologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu mogli čuti uvidi na tu temu. Pojedini su profesori objašnjavali kako su u Hrvatskoj Hercegovci i poslovno uspješni i neosjetljivi na društvena pravila jer se oslanjaju na klijentelističke mreže koje su tradicionalno izrazito bitne transhumantnim stočarima.

stane uz bok tomašićevskoj fantaziji o kulturnim tipovima možemo tumačiti kao simptom vremena u kojem se razbuknula znanstvena produkcija posvećena identitetima, ali i kao simptom potrebe jedne društvene klase – koju u nešto drukčijem kontekstu etnologinja Ines Prica opisuje kao „urbanu, nacionalnu, klasnu i znanstvenu elitu“ (Prica 2005, 15-16) – da na esencijalističkoj razini uspostavi sustav razlika i izluči „remetilačke faktore“ koji ne posjeduju adekvatan socijalni i kulturni kapital. Ta potreba osobito dolazi do izražaja nakon pada socijalizma, kada se lokalna etnologija, kao i niz drugih disciplina, susreće sa zahtjevom temeljitog redefiniranja:

Iz takvog spleta socijalno-tumačiteljskih interesa danas je zapravo teško odgonetnuti jasan signal da je ovdje riječ o etnologiji socijalizma, više kao da je bila riječ o etnologijama *mimo* ili *unatoč* socijalizmu [...] To je učinilo da jedna 'istočnoeuropska' etnologija ne bude evidencija ni primarno seljačke niti, što bi se valjda također moglo očekivati, kulture radničke klase, nego građanska znanost koja je, dugo prije padova zavjesa i zidova, bila nevidljivo usmjerena jednom drugom procesu tranzicije: načinu na koji kultura urbane, nacionalne, klasne ili znanstvene elite proživljava kroz nedaće povijesti. (Prica 2005, 15-16)

Dinarsko se naslijeđe u novoj konstelaciji nadaje tek kao dio povlaštenog kruga nasilja i korupcije koji se osim od neliberalnog društvenog i ekonomskog uređenja sastoji još i od socijalističkog mentaliteta, predmodernosti Istoka i prevlasti nižih, *seljačkih* klasa ili, općenito, likova s društvene margine.

U kontekstu antropologije korupcije opisano očiste omogućava prenošenje teškog tereta krivnje za sveprisutnu korupciju upravo na kulturu i njezine slabe subjekte. Na recentnim predsjedničkim izborima u Hrvatskoj takmaci su kao potencijalne nositelje te krivnje izdvojili i đake koji prepisuju, medicinske sestre koje ne odbijaju primiti kavu i bombonijere,²⁵ pa čak i obične građane koji, eto, nisu spremni plaćati skuplju kartu za javni prijevoz.²⁶ Kada je o centrima i periferijama riječ, manjak socijalnog kapitala, kako smo već zaključili na temelju propitivanja razumijevanja klijentelizma u Imotskoj krajini, učinit će mnoge slučajeve korupcije i pogodovanja vidljivijima nego što je to slučaj kod stanovnika inih centara. Kako smo već utvrdili drugdje, „dok netko tko je uspješan u

25 Kolinda Grabar Kitarović, hrvatska predsjednica od 2015. do 2020. godine i kandidatkinja na predsjedničkim izborima 2019./2020., kao neke od generatora koruptivnih praksi u Hrvatskoj identificirala je i učeničko prepisivanje u školi i praksu davanja poklona medicinskim sestrama (S.S., „Grabar Kitarović pred stranim novinarima: Korupcija u Hrvatskoj počinje u školi, djecu koja varaju na ispitima slave kao heroje!“, 13. 1. 2020., <https://www.tportal.hr/vijesti/clanak/grabar-kitarovic-pred-stranim-novinarima-korupcija-u-hrvatskoj-pocinje-u-skoli-djecu-koja-varaju-na-ispitima-slave-kao-heroje-foto-20200113>).

26 Dario Juričan, hrvatski redatelj, producent i politički aktivist koji se kandidirao na predsjedničkim izborima 2019./2020. godine kao jednu od uporišnih točaka korupcije u Zagrebu identificira i nespремnost običnih građana da kartu za javni prijevoz plaćaju po cijeni od 10 kuna, koju je predstavio kao tržišnu (Vedran Vrabec, „Životni intervju nekadašnjeg klinca iz neasfaltirane ulice u Dubravi: Tko je uopće Dario Juričan i odakle se pojavio“, 4. 2. 2020.).

Zagrebu može računati na prijateljske 'preporuke' i povoljne posljedice 'dugoročnih suradnji' te ima široku, kapilarno razgranatu vezu poznanstava, Imočani su upućeni na oslanjanje na manji broj kontakata koji sa svojih pozicija moći interveniraju u različite dijelove sustava, što ih čini vrlo vidljivima. Kada primjerice neki ministar ili general traži vezu na fakultetu, to je mnogo uočljivije od diskretnog poziva profesorici ili službeniku na istom fakultetu s kojima poznanstvo postoji otprije" (Bagarić i Obad [2018], 11).

Ono što u sadašnjim odnosima moći preostaje kao područje discipliniranja i dalje su prvenstveno periferija i slabi subjekti. Oni koji su prisiljeni na koruptivne prakse kako bi preživjeli (usp. Uslander 2008), suočavaju se istodobno i sa zahtjevom za izvedbom moralnosti koja je posvema izglobljena iz njihove neposredne egzistencijalne stvarnosti. Od slabih se ekonomskih i društvenih subjekata, paradoksalno, zahtijeva da budu snažni, moralni, profesionalni i uslužni radni subjekti, ali zahtjev zasad nije popraćen dubljim razumijevanjem ili rukom pomoći.

Literatura

- Bagarić, Petar, Ozren Biti i Reana Senjković. [2018]. „[Uvod]“. U *Bilten 1*. Bagarić, Petar, Ozren Biti i Reana Senjković, ur. Zagreb. Institut za etnologiju i folkloristiku, 1-4. Dostupno na: http://www.transwork.eu/arhiva/bilten_1.pdf.
- Bagarić, Petar i Orlanda Obad. [2018]. „Imotski 4. – 7. prosinca 2017“. U *Bilten 1*. Bagarić, Petar, Ozren Biti i Reana Senjković, ur. Zagreb. Institut za etnologiju i folkloristiku, 11-12. Dostupno na: http://www.transwork.eu/arhiva/bilten_1.pdf.
- Bakunjin, Mihail. 1979. *Država i sloboda*. Zagreb: Globus.
- Balci, Ali, Murat Özdemir, Çiğdem Apaydın i Fatmanur Özen. 2012. „The relationship of organizational corruption with organizational culture, attitude towards work and work ethics: a search on Turkish high school teachers“. *The Asia Pacific Education Review* 13: 137-146.
- Banfield, Edward C. 1958. *The Moral Basis of a Backward Society*. Glencoe: Free Press.
- Bartulin, Nevenko. 2009. „The Ideal Nordic-Dinaric Racial Type: Racial Anthropology in The Independent State of Croatia“. *Review of Croatian History* 5/1: 189-219.
- Bartulin, Nevenko. 2014. *The Racial Idea in the Independent State of Croatia: Origins and Theory*. Leiden, Boston: Brill.
- Bičanić, Rudolf. 1996. *Kako živi narod*. Zagreb: Pravni fakultet sveučilišta u Zagrebu i Nakladni zavod Globus.
- Blažević, Robert. 2019. U *Forum za javnu upravu – lokalna demokracija u hrvatskoj: trebaju li nam promjene*. Koprić, Ivan i Anamarija Musa ur. Zagreb: Friedrich-Ebert-Stiftung, ured za Hrvatsku i Institut za javnu upravu, 23-36.
- Bougarel, Xavier. 1999. „Yugoslav Wars: The 'Revenge of the Countryside' Between Sociological Reality and Nationalist Myth“. *East European Quarterly* 33/2:157-175.
- Campbell, Jamie-Lee i Anja Göritz. 2014. „Culture Corrupts! A Qualitative Study of Organizational Culture in Corrupt Organizations“. *Journal of Business Ethics* 120/3: 291-311.

- Cuervo-Cazurra, Alvaro. 2006. "Who cares about corruption?". *Journal of International Business Studies* 37: 807-822.
- Cvijić, Jovan. 1987. *Balkansko poluostrvo*. Beograd: Srpska akademija nauka i umjetnosti.
- Dvorniković, Vladimir. [1939] 2000. *Karakterologija Jugoslovena*. Beograd: Prosveta.
- Đikić, Ivica. 2000. "Partnerstvo za mit" [Intervju: Dunja Rihtman-Auguštin]. *Feral Tribune* 10. lipnja.
- Đulabić, Vedran. 2019. „Kvaliteta lokalne demokracije u Hrvatskoj“. U *Forum za javnu upravu – lokalna demokracija u hrvatskoj: trebaju li nam promjene*. Koprić, Ivan i Anamarija Musa ur. Zagreb: Friedrich-Ebert-Stiftung, ured za Hrvatsku i Institut za javnu upravu, 3--40.
- Ekmečić, Milorad. 1989. *Stvaranje Jugoslavije 1790–1918 knj.2*. Beograd: Prosveta.
- Erpf, Philipp, Eglè Butkevičienė i Raminta Pučetaitė. 2020. "Between *de Jure* and *de Facto*: Embedding Western Concepts of Social Entrepreneurship in Post-Socialist Reality". *Journal of Social Entrepreneurship*. Dostupno na: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/19420676.2020.1751245?scroll=top&needAccess=true>.
- Ferragina, Emaunele. 2009. „The never-ending debate about The moral basis of a backward society: Banfieldand ‘amoral familism““. *Journal of Anthropological Society of Oxford* ½: 141–160.
- Jain, Arvind K. 2001. "Corruption: A review". *Journal of Economic Surveys*, 15/1: 71-121.
- Katunarić, Vjeran. 1986. „Sistem moći, socijalna struktura i nacionalno pitanje“. *Revija za sociologiju* XVI/1-4: 75-89.
- Kregar, Josip. 1997. „Pojmovnik: Korupcija“. *Financijska praksa* 21/5-6: 893-898.
- Kregar, Josip. 1998. „Korupcija“. U *Hrestomatija upravne znanosti*, svezak I. Pusić, Eugen, ur. Zagreb: Pravni fakultet u Zagrebu, 239-244.
- Kregar, Josip. 1999. „Globalizacija i Korupcija“. *Hrvatska javna uprava* 4: 697-699.
- Kregar, Josip. 2010. „Korupcija: neznanje nije opravdanje“. U *Korupcija i povjerenje*. Kregar, Josip, Duško Sekulić i Željka Šporer, ur. Zagreb: Centar za demokraciju i pravo, 1-51.
- Kregar, Josip. 2012. *Porijeklo sumnje: Čvrsta ruka – šaka jada*. Zagreb: Osobna naklada.
- Ledeneva, Alena, Roxana Bratu i Philipp Köker. 2017. "Corruption Studies for the TwentyFirst Century: Paradigm Shifts and Innovative Approaches". *Slavonic and East European Review* 95: 1-20.
- Lomnitz, Claudio. 1995. Ritual, Rumor and Corruption in the Constitution of Polity in Modern Mexico". *Journal of Latin American Anthropology* 29: 20-47.
- Lorger, Mira Ljubić. 2015. „Lijeni glupi, temperamentni? Upotreba stereotipova o dalmatinskom mentalitetu“. *Narodna umjetnost: hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku* 52/2: 7-29.
- Luketić, Katarina. 2015. "Strategije nepomirljivosti: cvijićevo-tomašičevski kompleks u suvremenoj hrvatskoj medijskoj zbilji". *Narodna umjetnost: hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku* 52/2: 31-51.
- Maciszewska, Magdalena. 2007. "The Concept of Misfit in Postcolonial Literature in v. S. Naipaul's the Enigma of Arrival and in Anita Desai's Baumgartner's Bombay". *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia litteraria anglica* 7/13: 73-96.
- Prato, Giuliana B. i Pardo, Italo. 2013. "Urban Anthropology". *Urbanities* 3/2: 80-110.
- Petrov, Ana. 2015. „‘Balkan balkanskim narodima’: evolucionizam, rasizam i kolonijalizam u srpskim naučnim i političkim diskursima pre Drugog svetskog rata“. U

Figura neprijatelja: Preosmišljavanje srpsko-albanskih odnosa. Aleksandar Pavlović, Adriana Zaharijević, Gazela Pudar Draško, Rigels Halili ur. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, KPZ Beton, 75–91.

- [Pilar, Ivo] von Sudland, L. [1943] 1990. *Južnoslavensko pitanje: Prikaz cjelokupnog pitanja.* Varaždin: Hrvatska demokratska stranka. (prijevod Fedor Pucek).
- Piše, Marko. 2010. „Ko je ko u Kraljevini SHS: Formalna analiza Cvijićeve rasprave o jedinstvu južnih Slovena”. *Etnoantropološki problemi* 5/2: 55–79.
- Pitt-Rivers, Julian. 2017. *From Hospitality to Grace.* Chicago: Hasu Books.
- Prica, Ines. 2005. „Etnologija postsocijalizma i prije. Ili: Dvanaest godina nakon ‘Etnologije socijalizma i poslije’”. *Etnološka tribina* 27/28: 9–22.
- Prica, Ines. 2011. „Ganga teritorij hrvatske europske pripadnosti”. U *Horror, porno, ennu: kulturne prakse postsocijalizma.* Ines Prica i Tea Škokić, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 31–50.
- Prica, Ines. 2012. „The ganga paradox”. *Traditiones* 41/2: 151–163.
- Račić, Domagoj. 2020. “Od socijalističke prema rentijerskoj korporaciji: vlasništvo i upravljanje poduzećima u devedesetima”. U *Devedesete. Kratki rezovi.* Orlanda Obad i Petar Bagarić, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Jesenski i Turk.
- Ravlić, Slaven. 2010. „Političke stranke i korupcija”. U *Korupcija i povjerenje.* Kregar, Josip, Duško Sekulić i Željka Šporer, ur. Zagreb: Centar za demokraciju i pravo, 50–91.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 1993. „Dinko Tomašić i hrvatska etnologija i antropologija”. *Društvena istraživanja* 6/8: 696–973.
- Rihtman-Auguštin, Dunja. 1993. „Hrvatska narodna kultura: i na zapadu i na istoku”. *Radovi Zavoda za hrvatsku povijest* Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu 29/1: 266–272.
- Rogić, Ivan. 1993. „Zašto gubiti vrijeme s Dinkom Tomašićem?”. *Društvena istraživanja* 2: 963–967.
- Roksandić Vidlička, Sunčana. 2017. *Prosecuting Serious Economic Crimes as International Crimes: A New Mandate for the ICC?.* Berlin: Max Planck Institute for Foreign and International Criminal Law, Duncker & Humblot.
- Shleifer, Andrei i Robert W. Vishny. 1993. „Corruption”. *The Quarterly Journal of Economics* 108: 599–617.
- Stepan, Nancy. 1984. *The Idea of Race in Science: Great Britain 1800–1960.* London: The Macmillan Press LTD
- Sullivan, Stefan. 2002. *Marx for a Post-Communist Era: On Poverty, Corruption and Banality.* London: Routledge.
- Svensson, Jakob. 2005. “Eight questions about corruption”. *Journal of Economic Perspectives* 19/3: 19–42.
- Šabić-El-Rayees, Amra i Naheed Natasha Mansur. 2016. “Favor reciprocation theory in education: New corruption typology”. *International Journal of Educational Development* 50: 20–32.
- Šimić Banović, Ružica. 2019. „Uhljeb – a post-socialist homo croaticus: a personification of the economy of favours in Croatia?”. *Post-Communist Economies*, 31/3: 279–300.
- Štulhofer, Aleksandar. 1992. „Predviđanje rata? – etnosociologija Dinka Tomašića”. *Društvena istraživanja*, 2: 299–313.

- Štulhofer, Aleksandar. 1993. „Prijetnje, zaborav i tragovi: o recepciji tomašićevog djela”. *Društvena istraživanja*, 6/8: 981-988.
- Štulhofer, Aleksandar. 1997 “Dinko A. Tomašić, naš prvi moderni sociolog”. U *Politički razvitak Hrvata: rasprave i eseji*. Tomašić, Dinko. Zagreb: Hrvatsko sociološko društvo i Naklada Jesenski i Turk.
- Uslaner, Eric M. 2008. *Corruption, Inequality, and the Rule of Law: The Bulging Pocket Makes the Easy Life*. New York: Cambridge University Press.
- Tomašić, Dinko. 2013. *Društveni i politički razvitak Hrvata*. Zagreb: Jesenki i Turk.
- Torsello, Davide i Venard, Bertrand. 2015. „The Anthropology of Corruption”. *Journal of Management Inquiry*, 25: 34-54.
- Tull, Stephen. 1994. „Contemporary Croatian Liberalism”. *Revija za sociologiju* XV/3-4: 177-186.
- Uberti, Luca J. 2018. „Corruption in transition economies: Socialist, Ottoman or structural?”. *Economic Systems*, 42/4: 533-555.
- Whyte, David. 2015. „A Very British Corruption”. U *How Corrupt is Britain?* Whyte, David ur.. London: Pluto Press.
- Yang, Mayfair Mei-hui. 1994. *Gifts, Favors, and Banquets: The Art of Social Relationships in China*. Ithaca: Cornell University Press.

Primljeno: 11.04. 2022.

Odobreno: 15.05.2022.

Petar Bagarić
Orlanda Obad

Strong Ethics and Weak Subjects: Folk Corruption and Construct of Dinaric Type in Croatia

Abstract: Academic and popular discourses on corruption are largely shaped by a specific viewpoint that directs the search for roots of corruption toward culturally and socially weak subjects. This article does not analyze economic, political, and legal aspects of corruption and clientelism, but instead points to projective mechanisms through which certain characteristics of corrupt and antisocial behavior are inscribed into citizens belonging to certain regions, classes, or cultures and then essentialized to the point of racialization. The presence of corrupt practices in this part of the world at the level of everyday popular discourse, but also within academic research, is often explained through the prism of cultural legacy and socialist, Balkan, or Dinaric mentality, which is the key focus of this work, are used as explanatory frameworks. This text analyzes knowledge production about the “Dinaric type” in the context of the anthropology of corruption as well as the function of that production in Croatia from the 1990s onward.

Keywords: anthropology of corruption, Dinaric type, the nineties, racialization

Originalni naučni rad

UDK 316.662.2-055.2:343(497.11)"1804/1813"
305-055.2(497.11)"1804/1813"

Мирослав М. Поповић*

научни сарадник

Одељење за историју, Филозофски факултет у Београду

ЖЕНСКИ ДИСКУРС И КРИВИЧНА ДЕЛА У ПРВОМ СРПСКОМ УСТАНКУ (1804–1813)

Апстракт: Циљ рада је да се, кроз призму сведочанстава о женама из времена Првог српског устанка и кривичне судске праксе тога времена, прикаже друштвени положај жене у оквиру патријархалног друштва Србије почетком 19. века. Анализирана су дела насиља, убиства, отмице девојака, истрага „вештица“ и врача, блуда, ванбрачне трудноће и чедоморства.

Кључне речи: жене, Први српски устанак, патријархално друштво, кривична дела

Овим радом покушаћемо да реконструирамо друштвени положај жене у Првом српском устанку, који се, између осталог, огледао и у начину понашања устаничких старешина према женама и третману жена приликом пресуђивања кривичних дела. У прве две целине чланка су, ради контекста, представљени закони и правни прописи из времена устанка, те положај жене у оквиру патријархалног друштва Србије и Балкана, који је био под османском влашћу. Затим аутор анализира сведочанства о женама, везана за њихов положај уопште и за третман у кривичној судској пракси Првог устанка. Пре свега ће бити речи о делима насиља, убиства, отмице девојака, истрагама и убијању „вештица“ и врача, блуда, ванбрачне трудноће и чедоморства.

* miroslav.popovic@f.bg.ac.rs

Суђење у Првом српском устанку

У време Првог српског устанка судило се на основу два позната законика. Прота Матеја је на основу *Крмчије* саставио тзв. *Закон њроше Маџеје*¹, који је проглашен на Ваљевској скупштини. Ни у *Мемоарима* проте Матеје ни у другим изворима нема потврде да је овај закон важио у целој земљи, па се сматра да то није био закон за читаву тада ослобођену територију Србије (Београдски пашалук), већ само за Ваљевску нахију, чија га је скупштина и донела, односно потврдила. Без сигурног одговора остају и питање примењивања поменутог закона у устаничком животу Ваљевске нахије, као и у ком временском периоду су његови чланови могли важити. (Janković 1984, 84; Ljušić 1992, 355)

Поред *Закона њроше Маџеје*, требало би се осврнути и на други правни акт Првог српског устанка, а то је *Карађорђев законик*, који је знатно обимнији и садржи одредбе кривичног, војнокривичног, државног и породичног права. Састојао се од 41 члана, од којих су првих осам, као и чланови 11, 12 и 13, изгубљени. Тома Живановић је датирао *Карађорђев законик* 1807. годином. (Живановић 1922, 39) С. Новаковић сматра да би текст *Законика* требало ставити у рад Савета после 1810, кад се у Србији већ развило неко уредније стање. (Новаковић 1988, 132) В. Берко Савић га смешта у децембар 1808. године.² Највероватнији *terminus post quem* за настанак *Карађорђевог законика* је 11. јануар 1811. године. Аутора текста требало би тражити у кругу образованих аустријских Срба који су имали истакнуту улогу у устанку, и то међу Иваном Југовићем, Михајлом Грујовићем, Миљком Радоњићем и Лазаром Војиновићем, а неколико важних чињеница упућивало би на Ивана Југовића, једног од депутата код руског команданта у Влашкој, Прозоровског. Доступна грађа из Првог српског устанка, *Карађорђев Деловодни њрошокол*³, *Пројшокол Шабачкој мајисџ-рајша*⁴, аустријски конфидентски извештаји и други извори дају потврдан одговор на питање да ли је оно што је прописано у *Законику* примењивано у животу устаничке Србије, тј. да ли је оно што је прописано изражавало правна схватања оног доба. (Мирковић 2008, 15–20, 196)

1 Побројани су неки параграфи: „1) Ко би убио човека, да се убије и на коло метне; 2) Ко отме девојку силом (као што је гдеде бивало, а особито у каквим бунама кад се судови побркају), тај женик, кум и стари сват шибу да трче, а други штаповима да се каштигују; 3) Ко украде јагње, прасе, коња или вола, тај да плати двоје и да се каштигује штаповима; 4) Ко утече из војске без допуштења, да трчи шибу; 5) са страже који побегне да се стреља; 6) Ко се криво закуне и криво сведочи, тај сву ону штету за коју је сведочио, да плати, штаповима да се каштигује, и да му се никада више ништа не верује, и да се за свагда лажом проглаша; 7) Кад се сваде и псују, који се привати за оружје, као пола убиства, да трчи шибу“ итд. (Ненадовић 1947, 136).

2 Текст *Карађорђевог законика* објављен је у: Живановић 1967, 10–13; Новаковић 1988, 132–136; Савић 1988 А, 444–448.

3 Стојановић, 1848.

4 Поповић, 2010.

У *Пројоколу Шабачкој мајистираји* највише је било грађанских (седамдесетак) и „рачунских“ парница (у преко шездесет случајева). По броју се такође истичу парнице око потраживања, поравнања и наследства. Из материје кривичног права, по питању престапа, иступа и сл., изрицана је казна у педесет и пет случајева, а због непокорности и пијанства у девет случајева. Забележене су судске одлуке о ортаклуку, продаји кућа и земље, продаји турских добара, јемству, плаћању кирије, извршењу магистратских пресуда за наплату, о заклетви, за облигације, разне врсте уговора, издавање пасоша итд. Веома важни за познавање прилика у Шапцу су подаци о етничкој и социјалној структури становништва, из којих се види професионална структура шабачких варошана. (Стојанчевић 2012, 254–256)

Жена и патријархално друштво у Србији почетком 19. века

Непосредни контакт култура југоисточне Европе са османском, током пет векова, деловао је на патријархалне структуре на Балкану које су ту биле присутне, те су се многи елементи првобитних форми променили. У свакодневици култура Балкана препознајемо велики број позајмица и синкретистичких појава, везаних за материјалну културу, језик, народну религију, систем вредности и поглед на свет. Многи елементи свакодневне културе нису били у директној вези са османском сфером, али представљају реакцију на такав облик османског владања, вид прилагођавања. На тај начин се, према Клаусу Роту, модификовала патријархална народна култура, коју он схвата и као патријархално наслеђе. Неки традиционални елементи културе су се задржали, па и постали јачи, услед стабилизовања и поновног оживљавања старијих социјалних структура од стране османске власти (Rot 2000, 193).

Како наводи Александар Вулетић,

„патријархално друштво се најчешће дефинише као друштвени поредак заснован на владавини мушкараца над женама, као и старијих над млађим члановима заједнице. Та дефиниција је, међутим, аисторична и недовољна за објашњење патријархата као аналитичке категорије с обзиром на то да не узима у обзир дати историјски и друштвени контекст. Дефинисање патријархата као динамичног и флексибилног система доминације/субординације у којем припадници обе родне групе непрестано редефинишу своје улоге и међусобне односе у зависности од референтног система друштвених односа, пружа далеко веће могућности за историјску анализу“.

Вулетићева наставља да, на нивоу институција државе и цркве, у оквиру патријархалног друштва, долази до изражаја нормирана и инсти-

туционализована моћ мушкарца. На микросоцијалном нивоу, ауторитет мушкараца није неприкосновен, тј. жене имају начина да помере границе „прописаних“ улога (Вулетић 2006, 113–114).

У патријархалном друштву Балкана, жена је добијала сигурно место у мужевљевој породици тек када мужу роди синове. Неку врсту индиректне моћи жена је постизала кроз утицај на свог мужа и синове. Временом жена добија као свекрва улогу да надзире снахе, те на тај начин усклади односе жена различитог карактера и способности у јединствену радну снагу у оквиру домаћинства. Опстанак групе зависио је од усклађене акције мушкараца у сфери јавног, али и од неометаног и правилног функционисања домаће сфере, која је била у рукама жена. Најважнија функција жене била је рођење наследника за мушку лозу, а други допринос је био одгој деце. Мушкарац је доминирао у казненом аспекту, најчешће у сфери сексуалног понашања. Захтевало се да невеста буде девица, а након венчања од жене се тражила верност (Denich, 1986, 90–92)

Мерило за положај мушкарца у друштву била је част, а за жену честитост, односно евентуална срамота. Заједнички интерес свих мушкараца у групи био је да удате жене у роду буду честите. Изгубљеним добрим гласом жене или кћери, највише је био погођен супруг, односно отац. Истиче се непосредна и блиска веза девичанства и стида. Женску сексуалност су мушкарци најчешће тумачили као издајничку и злу, највећу вредност, блиску светости, имало је девичанство (Kazer 2002, 105).

Према Вуку Караџићу, постојао је, у првој половини 19. века, обичај у Београду и у варошима источне Србије, према којем:

„показивали су после прве ноћи, јавно, младину кошуљу, и ако нађу какијех трагова, сви су радосни и чaste све госте и родитеље младине, а ако не нађу, све је мирно и ожалашћено [...] Ако не буде никаквих трагова, онда при служењу ракијом родитељима младожењенијем наслуже у шупљу чашу, и онај што служи затисне је оздо прстом, и чим је преда и одмакне прст, све се проспе, и родитељи младини имају да издрже велико ругање, и морају се старати да зета умире, што обично бива поклонима, ако нијесу ради да им њихову кћер врати“. (Караџић 1922, 92; Ђорђевић 1930 А, 101)⁵

У Бољевачком срезу дужност свекрве је била да провери да ли јој је снаха била као што треба. Намештала је где ће младенци спавати, а сутрадан је проверавала постељу. Постојао је и обичај да се почисти ђубре и баци оцу пред кућу (Ђорђевић 1930 А, 104–105).

У Србији, у време османске владавине, села су представљала друштвене целине са заједничком територијом, заједничким интересом и обавезом заједничке заштите, а такву улогу имала су српска села дуго вре-

5 У Црноречком округу, ако млада није невина, оца су послуживали ракијом из чаше која је шупља. Војвода рупу на чаши затвори прстом, а кад је отац узме у руке, ракија исцури. (Ђорђевић 1930 А, 104–105).

мена после ослобођења. После ослобођења, у Србији, свако село имало је сеоског кнеза, који није имао скоро никакву власт. На челу села били су кметови и водили бригу о њему, то су били угледнији сељаци. Они су се окупљали на различите сеоске договоре, где су се доносиле одлуке о решавању разних локалних послова. Судили су сељацима „за којекакве распре, кад би парци позвали, као на примјер кад се породице дијеле или кад стока једнога потре љетину другога“ (Ђорђевић 1922, 131–133; Караџић 1852, 277–278). Кметови су се заузимали за људе из свога села, у случају да су се нашли у некој невољи. Карађорђе и кнез Милош осетили су потребу за старешинама који ће издавати заповести сељацима и који ће, као представници њихове власти, спроводити наредбе до најнижих народних слојева, уз одговорност за свој рад. Поред кметова, улогу је играло и село или народ. Позивани су на збор сви сељани једнога села, без обзира на њихову способност, поштење или елоквенцију, те су и они, понекад, доносили одлуке, које су се тицале јавног морала, части или опште штете. Право учешћа у општим сеоским зборовима имале су и жене (Ђорђевић 1922, 133–137).

Породичне задруге код становништва Србије познате су од 14. века, а овакви породични односи одржали су се у доба османске владавине, а и у оквиру организације Војне границе у Војводини, до њеног развојачења 1872. године. Петар Влаховић наводи:

„Задружна породица је по правилу (сем када има усвојеника) заједница крвних сродника, у којој се живот одвија на демократским принципима, разрађиваним у оквирима патријархалних норми понашања. На челу задруге се налазио старешина, коме су управу поверавали сви стасали чланови заједнице [...] Целокупна имовина припадала је заједници. Материјална добра су заједнички стварана па у том смислу и трошена. Према томе, постојала је и заједничка одговорност свих чланова.“ (Влаховић 2011, 265)⁶

Обичајноправне норме о положају жене у задрузи су веома битне, јер су послужиле као основ за нормирање положаја женских чланова патријархалне породице према *Законику іраћанском за Кнежевину Србију* из 1844. године. Услед сличности у обичајима, статус жена у породичним задругама код свих Јужних Словена био је веома сличан. Њихова задужења била су везана за вођење породичног домаћинства, бригу о деци и обављање кућних послова у задрузи. Економију домаћинства водила је домаћица, као што је и решавала неспоразуме међу женским члановима задруге и одређивала задатке за обављање кућних послова. Домаћица је била разборита и старија жена, најчешће супруга домаћина. Остале жене су јој указивале поштовање, а одговорност функционисања домаћинства била је на њој (Kulauzov 2008, 808–809).

6 Такође, види: Филиповић 1991, 6–17.

Село као суд, према српском обичајном праву, је, у присуству органа извршне власти или без њих, доносио одлуке о кривичним, грађанским и управноправним случајевима, руководећи се начелима савести и опште правде. Колективно решавање случајева било је јавно. На сеоским зборовима се одлучивало и судило у име целог села, постојали су „велики“ и „мали“ зборови, на којима су учествовали кметови, а одлуке су доносили заједно, одмеривши све околности. Одлуку о смртној казни за неко дело могло је донети село, те да кривац буде доживотно обележен, јавно осрамоћен, истучен, протеран из села, па и да се на њега и његову породицу баци јавно проклетство. Судски случајеви о којима је село судило углавном су се односили на штете, убиства, крађе, паљевине и друге проблеме од заједничког интереса (Влаховић 2011, 233; Ђорђевић 1948, 267–292). Како наводи Никола Ф. Павковић:

„Скуп старешина села био је трећи саставни део сеоске општине. Ова установа, или како је Грујић још назива, састанак сеоски’ састојала се се од свих кућних старешина „кмета’ и његова два ,помоћника’. Уз њих су били и ‘старци’ у улози саветника. Улога ‘стараца’ била је посебно важна у суђењима и решавању спорова око међа. Сви они заједно, каже Грујић, представљали су ‘власт’ у селу“ (Павковић 1992, 28)

Када је у питању народни суд, Павковић износи:

„[...] Подносилац тужбе јавно, пред кмета и његове помоћнике, износи своје доказе и мишљење. Тим правом се једнако користи и оптужени. По завршетку расправе, кмет се саветује са истакнутијим и старијим кућним старешинама и својим помоћницима да би, на крају, јавно саопштио пресуду“ (Павковић 1992, 29)

Положај жена и њихово кривично кажњавање у Првом српском устанку

Телесне казне присутне у Србији пре 1860. године биле су шиба (чији је најтежи облик била *мртва* или *смртина шиба*), бој батинама (штаповима) за одрасле мушкарце, бој камџијама за одрасле жене и бој трском или рогозом за малолетнике (Грубач 2004, 31). За време Првог српског устанка смртна казна се обично извршавала вешањем и стрељањем из пушака, али су познати и други облици извршења смртних казни (Мирковић 2008, 25).

Зверско кажњавање жена постојало је међу Турцима и Муслиманима Босне и Херцеговине, нарочито за неверство. Казна стављања жене у џак и бацања у реку прешла је и на хришћане, с тим што жена није стављана у џак, већ отворено бацана у воду, да би се удавила. На пример, у доба Карађорђа, Стеван Живковић, један од угледнијих устаника, бацио

је своју жену у Дунав јер је била непоштена, без одлуке суда. Када су је извезли на половину реке и бацили у воду, неколико пута је излазила на површину, пошто није могла да потоне. Веслари су је тукли веслима, док није потонула. Викала је и запевала за малим дететом, кога је дојила, док се није удавила. Забележен је сличан случај у Карановцу, где је жена бачена у Ибар. Овакав обичај кажњавања жена није постојао у селима, већ се задржао само у варошима, где су Турци у многим стварима служили Србима као образац (Ђорђевић 1984, 248). За Стевана Живковића Милан Ђ. Милићевић наводи да се женио два пута. Прва његова супруга била је из Остружнице, тетка кнеза Максе Ранковића и с њом је Живковић имао четворо мушке деце. Прва супруга се пропила, те ју је Живковић оставио, и узео покрштену жену дахије Аганлије, која је добила име Љубица. Због пијанства и јавног блуда Карађорђе је, према Милићевићу, наредио да се Стеванова прва супруга баци у Дунав и удави. (Милићевић 1888, 166–167).

Строго су кажњавана кривична дела прељубе, силовања, крађе девојке, одустанка од склапања брака и брачне свађе. Као што је строго кажњавана отмица девојке, „пребег“ девојке код будућег мужа сматран је легалним закључивањем брака. Била је предвиђена одмазда не само за починиоца кривичног дела, већ и за чланове породице. Тако је прогнана и лишена имовине жена Петра Прелића (хајдук Прела), који је убио војводу Милоша Стојићевића Поцерца (Аранитовић, Цвејић 2021/2022, 58–60). Како закључују Аранитовић и Цвејић:

„*Пройкокол Шабачкої маїсїѣрайїа* одсликава и потоњим покољењима пружа слику морала, тежњи и настојања да се у ратном времену, а у првим знацима слободе након дугог турског ропства, среде и уреде држава и друштво. Веома је важно да жена као стуб породице није занемарена, нити су јој нарушена права, већ је, напротив, у датим околностима и поштована и уважавана“ (Аранитовић, Цвејић 2021/2022, 60–61)

Друга сведочанства дају нешто другачију слику. Постоје два помињања казне утапања за жену која је починила јавни блуд (Мирковић 2013, 26). Члан 31. *Карађорђевої законика*, забранивши истраживање вештица, запретио је људима који су то чинили, мучили жене, убијали их и бацали у воду истом казном, дакле и бацањем у воду (Мирковић 2008, 132–134). Вук Караџић је у *Српском рјечнику* споменуо да су вештице бачене у воду и да је такав поступак постојао и у време 1804–1813. године (Мирковић 2013, 26–27; Караџић 1852, 66–67). Упркос забрани истраживања вештица, коју је прописао *Карађорђев законик*, постоје два спомена спаљивања као извршења смртне казне за жене осумњичене као вештице (Мирковић 2013, 27). Према *Карађорђевом законнику*, члан 30, жена која се усуди да удави ванбрачно дете осуђује се на смрт (Мирковић 2008, 128). Такође, постоје сведочанства о претераном насиљу појединих устаничких старешина према женама (Арсенијевић 1898, 378–379).

Грујици Гавриловићу и Грујици Николићу из села Букора суђено је поводом убиства жене Данојле, која је убијена пушком. Добили су казну од 35 удараца батином, пошто је они нису убили, већ Тадија, кога је требало ухватити и судити му. Сматрано је, од стране Шабачког магистрата, да је жена заслужила смрт јер је чинила разна злодела, између осталог је више пута хтела да наведе Турке на српске збегове (Аранитовић, Цвејић 2021/2022, 66).

Вук Караџић спомиње да су у Жабарима жену Павла Станојевића Палану, по Карађорђевој заповести, везали на ражањ, па је пекли између две вагре и на крају спалили. (Караџић 1898, 213; Мирковић 2013, 27) Према Милану Ђ. Милићевићу, постојала је прича да је Антоније Пљакић једну бабу живу испекао усред Карановца, јер је чуо да је вештица. Такође, Милићевић наводи да су се последњих година Карађорђеове владавине појавили многи пророци и врачаре, који су предвиђали поновни пад Србије под Турке. Постојали су гласови да таква врачара живи у селу Невадима, у Рудничкој нахији. Пљакић, као старешина нахије, дошао је у Неваде и испитивао о врачари кмета Петра Грковића, који је хтео да заштити жену од страшне смрти. Пљакић је потегао сабљу на кмета, који је откупом спасао живот и себи и баби. Поменути старешина био је насилан према свима, и према својој супрузи:

„Нека баба Станка Пазарка, која се је налазила у Пљакиној кући око жене његове г-ђе Саве, причала је како је врло често морала завијати пупак Пљакиној жени: „Јер, вели, чим војвода дрекне, па кога убије, или пребије, а то се је дешавало врло често, сам кад је код куће, њој се, јадници, од страха мужевља, одмах развије пупак, па се стане претурати и јаукати од болова.“ (Милићевић 1888, 548–549)

Августа 1811, Карађорђе је одобрио Пљакићево спаљивање врачара (Савић 1988 Б, 1004; Мирковић 2008, 134). Како наводи Баталака: „Антоније Пљакић имао је гробље у шарампову, у Карановцу, око куће, у којој је седио, од укопаних људи које је он поубијао, кад му је, од пића, крв на очи наседала“ (Арсенијевић 1898, 378–379). Такође, према истом аутору: „На Хајдук-Вељка, 1809. године, на скупштини у Хасан-пашиној Паланки и у Београду, многбројне су тужбе дошле Карађорђу и Совету због његовог већ претераног насиља према женском полу у нахијама: црноречкој, гургусовачкој (књажевачкој) и сврљик-бањској [...]“ (Арсенијевић 1898, 378). Битно је и Баталакино сведочанство да је руски изасланик Родофиникин издржавао лепу младу Туркињу, која се покрстила, и њену мајку, која јој је била једини живи род. Стеван Живковић је, такође, желео ову Туркињу за себе, али га је она одбила. Младен Миловановић је, на Живковићев наговор, наредио да се Туркиња под Родофиникиновом заштитом и њена мајка убију, тј. закољу (Арсенијевић 1898, 381).

Војвода Миленко Стојковић је, по казивању Милићевића, „био веома слаб спроћу женске лепоте. Живећи у Поречу, држао је неколико жена

српкиња, влахиња, и туркиња. Пошавши из Србије 1811, повео је и све те жене у Влашку, али их је онамо отпустио све, осем неке Катинке, коју је задржао и венчао за се“ (Милићевић 1888, 694). Баталака сликовито описује:

„Миленко је већ до тога безобразлука дошао био, да је цео хор нимфи одржавао. Ове су му биле чибугџије, кафеџије и камердинери. Он је неколико својих момака само зато поубијао, што је погдекад спазио, да се је који, на какову његову нимфу, умилно осмехнуо. Нама је казивао Пера Попов, бивши 1841. началник окружја смедеревског, како је Миленко, долазећи из свог села Кличевца, или из Пореча, у Пожаревац, где су му и грађани исте вароши, и ђаци са учитељима на причек излазили, свагда са двома девојкама, у карети долазио, и с њима, ни мало стидећи се народа, пред овим из речене карете излазио у свој стан“ (Арсенијевић 1898, 378)

Како је изгледала отмица девојака описује и Вук Караџић:

„У отмицу се иде, с оружјем како год на војску. Кашто отмичари довребају девојку код стоке, или кад пође на воду, па је ухвате и одведу; а кашто ударе на кућу (као хајдуци), па обију кућу и свежу дјевојачког оца и браћу, док нађу дјевојку и одведу. Кашто се побију дјевојачка браћа и рођаци с отмичарима и буде меса доста: као што је у Јадру у селу Клупцима, године 1805, погинуо дјевојчин брат и један отмичар; а дјевојку опет нијесу могли отети. Зато отмичари не смију ласно да ударе на кућу гдје знаду да има много рода у дјевојке, а особито гдје је село сложно: јер и сељаци, како стану пушке пуцати и учини се буна, сподане сваки своју пушку, па трчи у помоћ. Свему је селу срамота кад се из села отме дјевојка, а отмичарима још већа кад се врате јалови. Кад отмичари дочепају дјевојку у руке, онда је већ неће оставити, макар сви изгинули; ако ли се дјевојка стане затезати и неће да иде, онда је вуку за косе и деру штапом ко вола у купусу. Отмичари не смију ићи с дјевојком момачкој кући, јер пођу кашто сељаци с родом дјевојачким за њима у потјеру; него је одведу у шуму и тамо је вјенчају у каквој колиби (пударској или пастирској) или гдје у шуми. Поп мора да вјенча, ако му се и неће јер хоће да бију. Кад дође потјера у село, онда сви откуда су отмичари изиђу преда њих лијепим начином и граде мир. Ако се тако помире; добро ако ли је род дјевојачки иде кадији на тужбу, онда морају доћи и отмичари с дјевојком [...] Кашто потјера, не нашавши отмичара с дјевојком у селу, попали ономе за кога је дјевојка отета и родбини његовој куће и остало све што изгорјети може, па се, најпосле, опет помире“ (Караџић 1852, 476–477; Ђорђевић 1930 Б, 72–73)

Пошто је Карађорђе зарађивао за живот радећи код имућнијих Срба и Турака који су се бавили сумњивим радњама, а био у годинама када је било време да се ожени, Карађорђев отац Петар просио је за, тада Ђорђа, Јелену Јовановић из Маслошева. Био је одбијен, вероватно због сиромаштва породице. Ђорђе је до Јелене дошао отмицом, помало је и хајдуковао, искористио прилику и Јелену отео из Јагњила и одвео у свој дом, у јесен 1785, а најкасније у пролеће 1786. године (Љушић 2003, 16). Како наводи

Миленко Вукићевић, када је Ђорђе почео да хајдукује. „За то време многе је од ових својих другова отмицом оженио, као: Петра Прокића, Максима Јовановића, Павла Веселиновића и друге“ (Вукићевић 1907, 107).

У време Кочине крајине (1788–1792), после Кочине смрти, Гаја Пантелић наводи: „Још нису били Немци Турцима предали Србију, но стало те се не бију, а ајдуци и фрајкорци с њима, одоше арамбаши отимати девојке да се ожене и где опажају да у ког има какви пара, они отимљу“. Даље Пантелић наводи појединачне случајеве отмице. Такође, исти аутор описује захтеве Петра Прокића да се придружи Карађорђевој дружини:

„Петар Прокић рече му: ‘Ништа ти друго не тражим но девојку.’ Зачула се девојка Јакова у Јабуче и увате ову девојку и доведу у Копљаре, и Ђорђе јој буде ручни девер и венча је за Петра. Тако рече и Максим (Јовановић): ‘Да ме ожениш друга ти ћелепира не тражим.’ Дигну се у Кораћицу, те Маркову ћер Стајку отме и венча за Максима. Тако отме Иванову сестру Аницу из Рипња и венча за Павла Веселиновића, отме Мијатовића Јована ћер из Овсишта Пауну за Матеју Јовичића (ово је мати Ранка Матејића), отме Марту из Војковице за Ристу Стојковића у Тополи.“ (Пантелић 1980, 118–119)

Када Милићевић говори о Живку Шљивићу, наводи да се оженио девојком из села Липа, у Смедеревској нахији. Супруга му је убрзо умрла. У Смедереву се Турчин Сали-ага заинтересовао за лепу девојку Митру, с намером да је узме за себе и потурчи, чега су се њени родитељи бојали. Поручили су тада хајдуку Живку Шљивићу да отме Митру, што је он и учинио, венчао је у шуми и одвео у Брежане. Сали-ага је тражио отмицара, а Шљивић је побегао у село Брадарце, где му је живела удата сестра и ту се крио од турске освете пет месеци. Затим је прешао у Влашку, па у Аустрију и живео осам година у Ковину (Милићевић 1888, 849; Мирковић 2008, 111).

Члан 2. *Закона њроше Маишеје* предвиђао је да, када људи отму девојку силом, да младожења, кум и стари сват трче шибу, а други да се казне ударцима штапом (Ненадовић 1947, 136). Члан 27. *Карађорђевој законика* предвиђао је да момак који отме девојку трчи шибу три пута кроз 300 момака, девојка да се ослободи и уда за онога кога она жели и тај нови брак требало је да се сматра законитим. Кум је требало да се казни са 50 удараца штапом, девер са 50, на исти начин и стари сват, а остали сватови са по 30 удараца штапом (Мирковић 2008, 110).

Када је издавао пуномоћје кнезу Милисаву из Црне Реке, октобра 1809, Карађорђе је наредио да кривца који је отео девојку на силу ухвати и предају старешини у руке. Наредба Рудничкој нахији из децембра 1809. прописује да кривац, који отме девојку и венча се са њом без знања, буде жестоко кажњен, док му не пресуде сеоски кметови. (Савић 1988 А, 627, 646; Мирковић 2008, 113) Такође, сачувана је наредба Карађорђева да му се пошаљу двојица отмицара девојке, девојка и кмет из њиховог

села. Наиме, писано је војводи Вулу, да пошаље везане Јакова и Николу из Вранова, који су Стојшину девојку отели и водили по шуми, заједно са девојком. Такође, писано је и Вујици Вулићевићу да пошаље кмета из Вранова, који је требало да сведочи о овој отмици. (Стојановић 1848, 52; Мирковић 2008, 113)

Према пресуди Шабачког магистрата из 1810. године, ослобађају се притвореници Живко Стевановић и Ђурица Перић из Шеварица, који су због отмице девојака били притворени девет недеља. Живко Стевановић, као младожења, и Ђурица, као девер, кажњени су са по 50 удараца батином. (Поповић 2010, 117; Мирковић 2008, 112) Кузману Марковићу је 1811. године пресуђено да због отмице испрошене девојке Јоване, кћери Теодора Бојиновића, буде кажњен са 75 удараца батином, из два пута. Девојка је враћена и дата Ивану Комићу из Цулковића, који је првобитно испросио (Поповић 2010, 121; Мирковић 2008, 112–113). Очигледно да је казна ублажена значајно у односу на ону која је била прописана, тј. кажњени су батинама место шибе. Пошто је обичај отимања девојака био раширен још из османског периода, судије су благонаклоније поступале према починиоцима, него што су закони прописивали. Тако су, рецимо, од стране Шабачког магистрата сватови који су отели девојку 1808. године, кажњени са по 15 удараца батином (Мирковић 2008, 113; Поповић 2010, 35). Постоји случај Шабачког магистрата, према којем је Митар Јевтић одвео девојку Станију без знања оца Баје Станковића из Миокуса. После испитивања утврђено је да никакво насиље над девојком није учињено, тако да је пресуђено да се Митар може венчати са Станијом (Поповић 2010, 95; Мирковић 2008, 114). Марија, кћер покојног Јакше и сестра Михаила Јакшића из Слеччевића, је сама отишла Арсену Ракићу. После испитивања, венчање је допуштено (Поповић 2010, 99–100). Карађорђе је наредио војводи Стевану Катићу за попадију попа Павлову из Буковика, за кога је својевољно пошла, да се могу слободно венчати (Стојановић 1848, 49; Мирковић 2008, 114).

Тежило се спречавању отмица испрошених девојака, које су одбијале да се удају. Карађорђе је од Магистрата јагодинског тражио да му пошаљу девојку која је два пута већ била испрошена, а по трећи пут је то учинио Арсеније за свога сина Живана. Она није хтела да се уда. Девојку је Илија Барјактаревић послао у Тополу, али је она, дошавши у Јагодину, одбила да иде даље (Стојановић 1848, 84; Мирковић 2008, 114–115). Некад су кажњаване и обе стране. Тодору Терзићу из Метковића пресуђено је да се слободно венча са Смиљаном Мардарије. Она му се обећала, а потом ни под којим условима није хтела да се уда. Обоје су кажњени са по 35 удараца батином, Смиљана јер је одустала од брака, а Тодор јер је без питања одвео у другу нахију (Мирковић 2008, 115). Милован Михајловић из Слеччевића је запресио кћер Андреје из Братића, Анђелију, али је девојка одустала од веридбе, и пошла за Цветина Симе Пучаревића. Отац девојке је морао да

Миловану врати пола трошка који се плаћао оцу за удају девојке (12 гроша је било прописано). Младенци су се помирили и пољубили, а Анђелија остала Цветкова девојка (Аранитовић, Цвејић 2021/2022, 67).

Отмица и пребег девојака су, вероватно, били последица високих плаћања девојачким родитељима. У Наставленију војводама из јануара 1812, наређено је да војводе морају водити рачуна да родитељ који удаје девојку не узима више од 12 гроша, колико је било прописано. Ко би узео више, био би кажњен, а цела сума новца би припала државној каси (Савић 1984, 222). Исто налаже прота Матеја пар дана касније у распису капетанима и кнезовима, да о удаји девојке нико не сме узети ни дати више од 12 гроша⁷ (Савић 1984, 224). Занимљиво је наређење према којем је предвиђено да, уколико се девојка не би удала на време и родила ванбрачно дете, њен отац буде строго кажњен (Савић 1984, 225). Изгледа да је одређивање суме коју отац може добити за удају кћерке и претње очевима који спречавају да се девојке удају на време имало за циљ спречавање рађања ванбрачне деце (Мирковић 2008, 130). Још је Вук Караџић, дајући слику стања у време турске власти, навео: „Од крвнине ни мало мања није глоба, кад се догоди, да девојка роди дијете које се срећом ретко догађа. Ово је глоба по свој прилици зато постала, што се така ћеца понајвише мртва налазе; али се после није питало је ли дете живо или мртво“ (Караџић 1827, 83; Вулетих 2009, 71).

Биле су предузимане строге мере против прељубе, која је кажњавана, да се предупреди рађање ванбрачне деце. Рецимо, пуштен је из притвора Веља Вучетић из села Мровске, који је добио дете у прељуби са девицом Маријом, ћерком Миљане из Бошњака, након што је био притворен три недеље и двапут кажњен са по 75 удараца батином. Магистрат шабачки је пресудио Стевану Михаиловићу из Петловаче који учинио прељубу са Анђелијом Живановићевом из Петловаче. Момак је кажњен са 100 удараца батином, а девојка са 50 удараца камџијом. Уколико би по други пут поновили дело блуда, запрећена је казна утапањем, као што је већ наведено (Мирковић 2008, 131). Већ смо поменули да је, према *Карађорђевог законика*, члан 30, жена која се усудила да удави ванбрачно дете бивала осуђена на смрт (Мирковић 2008, 128).

Занимљив је забележен случај насиља над женом пред Шабачким магистратом. Љубица, супруга Николе Пантелића из Јеленче, тужила је Стевана Грбића јер ју је тукао када је прелазила преко његове баште. Љубица је Стевана вређала ружним речима, па је магистрат пресудио да Стеван буде кажњен са 15 удараца батином, а Љубица са 6. У случају поновљене

7 Обрачунски новац у Србији Првог српског устанка био је турски грош од 40 пара по 3 аспре. Имовина А. Пљакића износила је 1813 – 40.565, а војводе поречког Ј. Стефановића – 14.850 гроша. Такође, и порез је распоређиван на области по грошима и појединци су га плаћали по тарифи у овој валути. У трговачким актима, тапијама, спомињањима закупа и царина, обрачунска валута били су гроши. Процењује се да је извоз Србије 1807. износио 3 милиона гроша. (Винавер 1960, 16)

свађе, запређена је казна од више удараца батином (Аранитовић, Цвејић 2021/2022, 67). Из случаја се може закључити да је мушкарац кажњен строже због „неоправданог“ насиља, а и жена, због усменог вређања мушкараца. То говори донекле о родним односима обичних људи, мушкараца, који нису били угледне старешине, те им није било дозвољено да се „неоправдано“ иживљавају, и жена, које су, ипак, биле с мањим правима од мушкараца и нису смеле да их усмено вређају или омаловажавају.

* * *

Жена у Србији је, у складу са нормама српског патријархалног друштва, почетком 19. века, била потчињена мушкарцу. Нарочито су присутна сведочанства да су устаничке старешине биле склоне насиљу генерално, па и према женама, неки од њих су, у складу са оријенталним наслеђем, поступали слично Турцима, поседовали неку врсту харема и кажњавали жене казнама карактеристичним за Турке. Ако је жена била склона издаји и сарадњи с Турцима у ратно време, њено убиство је блаже кажњавано, као што се види из случаја убијене жене, која је хтела Турке да наведе на српске збегове. Сујеверје и присуство народне религије и обичаја су посебно долазили до изражаја у суровим казнама за „вештичарење“ и „врачање“, где су жене сумњичене за таква дела спаљиване или потапане у воду. Отмица девојака је била широко распрострањена још од османског периода. Карађорђе и све касније устаничке старешине су до супруга дошли на тај начин, пре Првог устанка. Тежило се сузбијању отмица, јер су при том чину многи људи губили животе. Строго су кажњавани отимачи, али, ипак, блаже него што је било предвиђено законским прописима времена Првог устанка. Старешине и судије су на оваква дела благонаклоније гледале и пресуђивале блаже казне. Ако би девојка одбегла момку, без дозволе родитеља, врло често су старешине дозвољале венчање и тако склопљен брак сматран је валидним. И Турци су отимали српске девојке, у време уочи устанка, „турчили“ их, а оне некад прихватале и уклапале се у нове друштвене улоге. Одређени прописи су имали за циљ да смање број ванбрачне деце, кажњавани су очеви који су узимали више новца за удају кћери него што је било прописано, јер се тиме повећавао ризик од отмице и пребега девојака, због имовинских разлога. Такође, очеви који нису вршили, према тадашњим нормама, родитељску дужност и дозвољавали кћерима да се на време удају, па су оне ступале у ванбрачне односе и рађале ванбрачну децу, строго су кажњавани. Чедоморство од стране жене је кажњавано смрћу, према *Карађорђевом законуку*. Ово кривично дело је проистицало из блудних радњи, које су, такође, строго кажњаване, телесним казнама, а у случају поновљеног блуда запређена је казна утапањем. Положај жене у Србији у време устанка био је, према да-

нашњим мерилима, незавидан, али у складу са степеном развоја патријархалног друштва, друштвене свести и друштвених норми тога времена, те оријенталним наслеђем и традицијом османске владавине. Треба узети и обзир да су држава и законодавство тек чинили прве кораке, у условима сталних ратних дејстава, те су и покушаји регулисања друштвених односа тек били у зачетку и, с обзиром на околности, у другом плану. У првом су били српска државност, независност и ратни успеси.

Литература

- Denich, Bette S. 1986. „Spol i moć na Balkanu“. *Etnološki pregled* 22: 85–98.
- Janković, Dragoslav. 1984. *Srpska država Prvog ustanka*. Београд.
- Kazer, Karl. 2002. *Porodica i srodstvo na Balkanu: analiza jedne kulture koja nestaje*. Prevod s nemačkog Olivera Durbaba. Београд: Удружење за друштвену историју.
- Kulauzov, Maša. 2008. „Položaj žena u porodičnoj zadrugi prema običajnom pravu Južnih Slovena“. *Zbornik radova Pravnog fakulteta u Novom Sadu* 1–2: 807–816.
- Ljušić, Radoš. 1992. „Srpska sloboda“. *Arhiv za pravne i društvene nauke* 2: 353–368.
- Rot, Klaus. 2000. „Kako izaći na kraj s prošlošću? Otomansko nasleđe u jugoistočnoj Evropi“. У: *Isti. Slike u glavama: ogledi o narodnoj kulturi u jugoistočnoj Evropi*. Sa nemačkog i engleskog prevela Aleksandra Bajazetov-Vučen. Београд: Библиотека XX век: 189–213.
- Аранитовић, Добрило, Небојша Цвејић. 2021/2022. „Жене у Протоколу Шабачког магистрата (1808–1812)“. *Зборник радова Народној музеја у Чачку* 51/52: 57–72.
- Арсенијевић, Лазар Баталака. 1898. *Историја српској устјанка*. 1. Београд: Баталакин фонд.
- Винавер, Вук. 1960. „Монете у Србији Првога устанка“. *Зборник Музеја Првој српској устјанка* 2: 3–31.
- Влаховић, Петар. 2011. *Србија: земља, народ, живој, обичаји*. Београд: Службени гласник.
- Вукићевић, Миленко. 1907. *Карађорђе. Књија њрва (1752–1804)*. Београд: Државна штампарија Краљевине Србије.
- Вулетић, Александра. 2006. „Власт мушкараца, покорност жена – између идеологије и праксе“, у: Столић Ана, Ненад Макуљевић (прир.) *Привајни живој код Срба у девейнаестом веку: од краја осамнаестој века до њочейка Првој светској рајш*. Београд: Сlio: 112–132.
- Вулетић, Александра. 2009. „Нежељена деца: ванбрачне трудноће у Шабачком округу у првој половини 19. века“, *Museum* 10: 69–92.
- Грубач, Момчило. 2004. *Телесна казна у Србији од Првој српској устјанка (1804) до њеној укидања (1873)*. Београд: Службени гласник.
- Ђорђевић, Тихомир Р. 1922. „Село као друштвена заједница за време прве владе кнеза Милоша“. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 2: 129–138.
- Ђорђевић, Тихомир Р. 1930. А. „Девојачка невиност“. У: *Исти. Наш народни живој. Књија друја*. Београд: Издавачка књижарница Геце Кона: 97–105.
- Ђорђевић, Тихомир Р. 1930. Б. „Куповина и отмица девојака“. У: *Исти, Наш народни живој. Књија друја*. Београд: Издавачка књижарница Геце Кона: 60–90.

- Ђорђевић, Тихомир Р. 1948. „Село као суд у нашем народном обичајном праву“. *Зборник Филозофској факултету Универзитета у Београду* 1: 267–292.
- Ђорђевић, Тихомир Р. 1984. „Једна казна за жене“. У: Исти. *Наш народни животи* 1. Београд: Просвета: 247–249.
- Живановић, Тома. 1922. *Основи кривичној права: ошитој гео.* Београд: Геца Кон.
- Љушић, Радош. 2003. *Вожд Карађорђе: биографија.* Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Милићевић, Милан Ђ. 1888. *Поменик знаменитих људи у српској народа новијеј доба.* Београд: Српска краљевска штампарија.
- Мирковић, Зоран С. 2008. *Карађорђево законик: (кривично, породично и државно право устаничке Србије).* Београд: Правни факултет Универзитета.
- Мирковић, Зоран С. 2013. *Смртна казна и казна џрчања кроз шибе у Србији 1804–1860 (ритуали љубљења и јавној мучења).* Београд: Правни факултет Универзитета.
- Новаковић, Стојан. 1988. *Уставно право и закони Карађорђево времена.* Београд: Панпублик.
- Стојанчевић, Владимир. 2012. „Протокол Шабачког магистрата из времена Првог српског устанка“. *Глас* 420 (16): 249–258.
- Филиповић, Миленко С. 1991. „Кућна задруга“. У: Исти, *Човек међу људима.* Београд: Српска књижевна задруга: 6–17.

Извори

- Живановић, Тома. 1967. *Законски извори кривичној права Србије и историјски развој његов и њеној кривичној правосуђа од 1804. до 1865.* Београд: САНУ.
- Караџић, Вук Стефановић. 1827. „Географическо-статистическо описаније Србије“. *Даница: забавник за јодину 1827, друја јодина*: 26–120.
- Караџић, Вук Стефановић. 1852. *Српски рјечник истражачен немачкијем и латинскијем рјечима.* Беч: Штампарија јерменскога наместира.
- Караџић, Вук Стефановић. 1922. *Црна Гора и Бока Кољорска.* Београд: Српска књижевна задруга.
- Караџић, Вук Стефановић. 1898. *Грађа за српску историју нашеј времена и животи најзнајнијих љолавица овој времена.* Београд: Штампарија Краљевине Србије.
- Ненадовић, Матија. 1947. *Мемоари.* Београд: Просвета.
- Павковић, Никола Ф. 1992. *Етнографски записи Јеврема Грујића: критичко издање и превод необјављене архивске грађе.* Београд: САНУ.
- Пантелић, Гаја. 1980. „Казивање Гаје Пантелића“. У: Самарџић, Драгана (прир.) *Казивања о српском устанку 1804.* Београд: Српска књижевна задруга: 69–148.
- Поповић, Радомир Ј. (прир.). 2010. *Прошколо и рејистар Шабачкој мајистрајој од 1808. до 1812. јодине.* Београд: Историјски институт.
- Савић, Велибор Берко (прир.). 1984. *Пројо Мајеја Ненадовић: актиа и писма.* Горњи Милановац: Дечје новине.
- Савић, Велибор Берко. 1988 А. *Карађорђе: документи. 1. 1804–1809.* Горњи Милановац: Дечје новине.

- Савић, Велибор Берко. 1988 Б. *Карађорђе. Документи. 2. (1810–1812)*. Горњи Милановац: Дечје новине.
- Стојановић, Исидор (прир). 1848. *Деловодниј протокол од 1812. маја 21. до 1813. августа 5. Кара-Ђорђа Пејровића*. Београд: Друштво српске словесности.

Primljeno: 16.05.2022.

Odobreno: 30.05.2022.

Miroslav M. Popović

Women's Discourse and Criminal Offenses in the First Serbian Uprising (1804–1813)

Abstract: The aim of the paper is to show the social position of women within the patriarchal society of Serbia at the beginning of the 19th century, through the prism of testimonies about women from the time of the First Serbian Uprising and the criminal court practice of that period. Acts of violence, murder, abduction of girls, investigation of "witches" and sorcerers, fornication, illegitimate pregnancy and infanticide were analyzed.

Key words: women, First Serbian Uprising, patriarchal society, criminal acts

IDEOLOGIJA JUGOSLOVENSKE NOVOGODIŠNJE ČESTITKE 1958–1989.

Apstrakt: Čestitke formalnog, ritualizovanog sadržaja opšte su mesto u istoriji sećanja konzumenata Nove godine – jednog od najpopularnijih jugoslovenskih državnih praznika. S obzirom da njihova verbalno-vizuelna poruka otkriva idealne predstave društva i poželjne stilove života, čestitke se, u ovom članku, tretiraju kao izvor za razumevanje reprezentacija koje je jugoslovensko društvo koristilo, kako u svrhu samoidentifikacije, tako s ciljem reprodukovanja vladajuće ideologije. Uzimajući u obzir njihov folklorno-komunikacijski i ekonomski aspekt, u radu se analiziraju najzastupljeniji vizuelni motivi na jugoslovenskim čestitkama, od šezdesetih do kraja osamdesetih godina dvadesetog veka i ukazuje na njihove ideološke poruke.

Ključne reči: novogodišnje čestitke, folklorna komunikacija, ekonomija, ideologija, vizuelna kultura.

Iako je dvadesetih godina dvadesetog veka upisana u spisak praznika Kraljevine Jugoslavije, Novoj godini se u savremenoj istoriografiji pripisuje status „novog praznika“, sa značenjem ideološkog instrumenta za preusmeravanje emocija građana ka sekularnim vrednostima i reprezentacijama (Милићевић 2007, 169–178). Upkros tome što je istorija proslavljanja Nove godine u prethodnim decenijama bila izložena demistifikacijama i kritikama na račun njene ideološke i političke upotrebe, istraživači ne mogu osporiti da je, uz slične emocije, ovaj praznik proslavljan i pre Drugog svetskog rata. O tome svedoče kako čestitke, tako bogati reklamni material iz prve decenije dvadesetih i tridesetih godina dvadesetog veka, raznovrsne publikacije, ali i sami nosioci istorije sećanja.¹ Oblikovana

* sanjalazarevic7@gmail.com/

1 O sličnostima i razlikama, pitanju masovnosti i emocionalnog ulaganja u Novu godinu pre i posle Drugog svetskog rata, traju polemike, pa se ne može postavljati jasna granica između međuratnih i posleratnih novih godina. Iako je istorija sećanja dvosmisleno polje, na osn-

na prožimanju evropskih iskustava, sovjetskog modela i otvorena za proizvode popularne kulture, Nova godina je, u Jugoslaviji, proglašena državnim praznikom 1955. godine, čime su njen status i značaj dobili konačnu legitimizaciju (Panić 2008, 4). Kao praznik koji je bio pristupačan svim članovima društva, nezavisno od njihove „narodnosti“ i veroispovesti, ili „statusa“ koji je, u jugoslovenskom ekonomskom diskursu zamenio „klasne razlike“, komunikativna i kosmopolitska Nova godina, na ideološkom i političkom planu, obuhvatala je vrednosti kako kapitalističkog Zapada, tako socijalističkog Istoka. Zajedno sa Danom republike i Prvim majem, ovaj praznik je, zahvaljujući svom materijalnom „estetskom“ i ideološkom aspektu postao jedan od najpopularnijih u Jugoslaviji, a docnije i značajno „mesto sećanja“ u postjugoslovenskim nostalgijama.

Slanje čestitki je kao deo novogodišnje kulture, prethodilo proslavljanju praznika i otpočinjalo desetak dana pre 1. januara. U ovom kratkom periodu ono je povezivalo čitavu zemlju delujući integrativno na postojeće društvene krugove i obogaćujući ih novim učesnicima složene razmene (Sturke et. al. 2009, 13). Praksa pismenog čestitanja koja otpočinje u Britaniji 19. veka, bila je široko rasprostranjena u gradskim sredinama zemalja koje će ući u sastav SFRJ već krajem istog veka, dok u međuratnom periodu pismeno čestitanje velikih praznika, poput Božića i Uskrsa i razvoj turizma dovode do sve masovnije proizvodnje čestitki i razglednica (Perać 2009, 22). Komunikativnost, ritualna priroda, komodifikacija i emocionalna funkcija obezbedili su kontinuitet njihovog slanja i uzvraćanja i relativnu trajnost kruga učesnika ove prakse (Rogan 2005, 72–92). Koristeći jezik zasnovan na unutrašnjoj, prazničnoj gramatici putem poruka i značenja oslonjenih na ideološku matricu društva, novogodišnja čestitka funkcionisala je kao jedan od mehanizama na koje se oslanjala reprodukcija dominantnog vrednosnog sistema (Davis 2005, 163–178). Trajnost ove prakse koja, u proteklih deceniju i po doživljava jednu od najradikalnijih transformacija prelaskom u virtuelni prostor, govori u prilog njenom simboličkom značaju, te ponovno čitanje vizuelnog aspekta ovih poruka omogućuje uvid u ideološki prostor na koji su se praznici oslanjali i koji su reprodukovali (Desai 1982, 5–8). Pismeno čestitanje Nove godine, svakako ima znatno širi socijalni i geografski kontekst od jugoslovenskog i deo je kolektivnog diskursa novogodišnje kulture koja uključuje stalnu interakciju aktera, narativa i praksi, te podrazumeva preplitanje i ukrštanje sličnih vizuelnih i verbalnih motiva preuzetih iz različitih kulturnih prostora. Uprkos tome, pojedini motivi, prostorni raspored, izbor i upotreba situacija i predstava, akcentovanje jedne ili druge grupe artefakata govori o postupcima socijalne identifikacije, o vrednostima koje su negovane i stilovima života koji su bili preporučeni. Novogodišnji simbolički repertoar korespondira sa pred-

ovu razgovora sa svedocima i uvida u reklamni materijal, zaključuje se da, iako Nova godina u prošlosti, nije imala status kakav je dobila krajem četrdesetih i pedesetih godina, ona se ne može isključivati i zanemarivati, a pomenuti status „novog praznika“ u jednakoj meri povlači metodološka i hronološka pitanja koja domaća istoriografija mahom zanemaruje u kontekstu istraživanja praznika.

stavama u čijim okvirima se jasno profiliše uloga pojedinca u širem društvu, iako se to može tvrditi za većinu praznika. Ali, kolokvijalno, ona je, zajedno sa praznicima poput Uskrsa i Božića, čije proslavljanje joj u Jugoslaviji pret-hodi, nazvana „porodičnim praznikom“. Ova formulacija ne upućuje samo na način njenog proslavljanja već na mesto pojedinca u širem (jugoslovenskom) socijalnom kontekstu. Ovako novogodišnja kultura mobilise niz predstava o „prirodnosti“ „normalnosti“, relativno spontano se ukrštajući sa političkom kulturom koja svoju legitimizaciju takođe nalazi u konstruktima „prirodnog“ „normalnog“ „zdravog“, te u kontekstu socijalističkih projekcija glorifikuje društvo zasnovano na jednakosti, bratstvu i egalitarizmu.

O zbirci

Jezgro zbirke na kojoj je zasnovano ovo istraživanje sačinjeno je od porodične kolekcije od petsto dvadeset novogodišnjih čestitki koje su deo šire zbirke verbalno-vizuelnih poruka namenjenih čestitanju različitih praznika. Kolekcionarke su, u ovom slučaju, bile žene koje su učestvovala bilo u aktivnom, bilo u pasivnom sakupljanju/ neodbacivanju ovih artefakata.² Kao deo ilustrovanih poruka koje su primane od 1931. do 1999. godine, novogodišnje čestitke su, od strane kolekcionara, posmatrane u hronološkom kontinuitetu i širem prazničnom kontekstu sa pređašnjim, bilo da je reč o uskršnjim, bo-žićnim, novogodišnjim ili rođendanskim čestitkama. Tako su jugoslovenske novogodišnje čestitke primane od 1958. godine, našavši se u istim kutijama, pod istim nazivima, pa i u istom vlasništvu, postale deo kolekcije čestitki u čiji sastav ulaze i ilustrovane poruke, čestitke i razglednice primane u Kralje-vini Jugoslaviji.³ Upkos tome što je simboličko i emocionalno kod kolekcionara, nadvladalo političko, prilikom istraživanja, u obzir su uzete samo čestitke koje su primane posle Drugog svetskog rata, zbog vizuelne dinamike koja od pedesetih godina i u prvoj deceniji, po okončanju rata, oponira vizuelnim predstavama iz prošlosti.⁴ Zbirka je tokom istraživanja proširena na sedamsto dvadeset dve čestitke iz šezdesetih, sedamdesetih i osamdesetih godina dvadesetog veka koje su nosioci istorije sećanja pronalazili u simbolički i funkcionalno liminalnim prostorima svojih domova, poput tavana, podruma, garaža i

2 Iako je proširivanje zbirke pokazalo da se značajan broj kolekcionara nalazi i među muškarcima, ovo primarno žensko kolekcionarstvo ostaje u vezi je sa simboličkim mestom žene u patrijarhatu, a brojna značenja i vizuelne poruke o kojima će biti reč u narednim potpoglavljima ne mogu se odvojiti od njenih društvenih uloga

3 Brojnost i raznolikost postaju povod kolekcionarstvu po sebi, pa se u zbirka nailazi na neispisane čestitke koje su po pretpostavci kupljene da bi bile poslate, razmenjene ili iz drugih, mahom „estetskih“ razloga.

4 U celini, prisutni su opšti motivi koji se dovode u vezu sa Novom godinom i koji prevazilaze hronološke i prostorne granice. U njih spadaju: imela, zvono, jelka, kugla, crvena mašna, kutija sa poklonom, sanke i slično.

drugih pomoćnih prostorija.⁵ S obzirom da je kretanje čestitki podrazumevalo ukrštanje želja iz različitih delova zemlje, razmenu i korišćenje različitih iako sličnih ilustracija, a tržište sve do osamdesetih godina retko pravilo razliku između čestitke štampane u jednoj ili drugoj republici, one su prepoznate kao jugoslovenske. Pitanje njihovog autorstva i tiraža ostaje otvoreno, ali njihovi proizvođači i distributeri sve do početka devedesetih godina ostaju neke od najznačajnijih knjižara, novina i, nešto ređe, izdavača. S ovim u vezi ostaju i mesta njihove distribucije, poput papirnica, trafika, a docnije, kada otpočinje privatizacija štampanja, sve je učestalija prodaja čestitki na uličnim ili pijačnim tezgama i štandovima na Beogradskom sajmu. Tiraži su bili dovoljni ne samo da pojedinac, bilo u svoje ime, bilo kao predstavnik nuklearne porodice ili radne organizacije drugim licima, preduzećima i porodicama čestita Novu godinu, već da podstakne kolekcionarstvo. Vizuelni aspekt čestitke nastao je pak, kao rezultat uticaja postojećih ilustracija, kombinacija motiva ili crteža neimenovanih autora, najčešće ilustratora novina, slikovnica i dečijih knjiga.

Folklorna komunikacija i ekonomija dara

Istraživači se za čestitke i razglednice interesuju mahom u kontekstu turističke kulture shvatajući ih kao polje za istraživanje simbolizacije mesta, geografija, ili objekata koji ljude povezuju sa prostorom drugosti (Pyine 2021, 72). No, učesnici ove razmene povezani su u horizontalnom procesu koji je blizak interpersonalnoj komunikaciji raznolike publike, pa se razmena čestitki može posmatrati kao folklor (Pires et.al. 2019, 10–18). Iako formalizovana i ritualna, ova komunikacija nije propisana od strane institucija, a relativna fleksibilnost teksta koja dopušta transformaciju postojećih elemenata i uključivanje različitih verzija istog ili sličnog, nepisana pravila slanja/uzvratanja omogućuju nastavljavanje tradicije zadržavanjem formalnih elemenata (Kovačević et.al. 2014, 57). Ove jednostavne i jednolične poruke imaju ambivalentnu formu, relativnu i ograničenu slobodu pošiljaoca koji iskazuje emocije oblikujući ih kao želju za dobrobit drugog pojedinca (Jaffe 1999, 115–141). Odabir ilustracije naizgled je individualna stvar koja korisniku pruža osećanje moći zasnovano na prividu da njegova formalizovana i repetitivna poruka izlazi u javni prostor, te dobrovoljno učestvuje u održavanju i reprodukovanju postojećeg sistema (Gifford 2013, 81). Kao transfer informacija koji koristi simbole, ova razmena uključuje izvor poruke, samu poruku, kanal kroz koji se ona prenosi i primaoca, dok se komunikacija ostvaruje kako na kognitivnom tako i na emocionalnom planu (Jaffe 1999, 115–141). Afekti koje čestitka izaziva omogućuju inkorporiranje situacija iz svakodnevice i posledično, validaciju culture kroz obnavljanje opšteprihvat-

5 Ovo liminalno takođe korespondira sa mestima na kojima sećanja opstaju i na kojima se odlažu druge, subjektima drage uspomene što govori u prilog pozitivnoj valorizaciji ovih uspomena.

ljivog, samorazumljivog i onoga što je već prihvaćeno tokom primarne i sekundarne socijalizacije, te tako objedinjuje zabavu, uživanje i katarzu (Bascom 1954, 333–349). Pisane i vizuelne poruke ograničene kreativnosti, učestalog, predvidljivog pojavljivanja i poznatih motiva ostaju kolektivne i duboko zasnovane na utvrđenim predstavama i vrednostima koje reflektuju institucionalno znanje i reprodukuju vlastitu istoriju (Bahtin 1995, 61). Primarno socijalni okvir pojedinačne čestitke omogućuje da bude prepoznata kao forma ritualne komunikacije, dok je slanje čestitke najčešće deo simboličkog konteksta, u smislu, potvrđivanja prijateljstva, učvršćivanja kruga poznanstva i obnavljanja veze između pošiljaoca i primaoca (Brown, Turley 1997, 1–20). U jugoslovenskom kontekstu, formulaično i repetitivno određuje njen pisani sadržaj, od jednostavih: „Sve najlepše u Novoj godini...“; „Mnogo zdravlja, sreće i zadovoljstva u Novoj godini...“; „Puno zdravlja, sreće i ljubavi...“ Održavajući reciprocitetnu komunikaciju, institucionalizaciju i ekspresivnost, svaka čestitka na svoj način omogućuje održavanje rutine, kontinuiteta i simboličkog sadržaja ove razmene (Bourdieu 1991).

Iako se mogu posmatrati kao oblici komunikacije, čestitke sažimaju neka od svojstava dara, budući da se šalju u prigodnim trenucima, a zadržavaju simbolički status objekta koji se akumulira, a uništava samo kada se prekine društveni odnos ili spoljašnje okolnosti onemogućuje komunikaciju. Pošiljalac „živi“ u poruci, kako tekstualnoj, tako vizuelnoj, a latentno obligatorna cirkulacija među pripadnicima iste grupe davalaca dara/pošiljalaca poruke svedoči o njejoj socijalnoj i simboličkoj moći (Jaffe 1999, 115–141). Već Malinovski i Mos uviđaju da je dar retorički gest u socijalnoj komunikaciji i nosilac socijalnih obligacija (Sherry 1983, 157–168). Komunikacijski aspekt, sposobnost da održi društvene i ekonomske razmene i socijalizacijski momenat deo su strukturnih i motivacijskih komponenti kompleksnog fenomena darivanja, zbog kojih bi se moglo očekivati da jednom započeta razmena ovih „darova“, u idealnim uslovima traje čitavog života kao ciklična potvrda trajnosti odnosa (Macroux 2009, 671–685). S obzirom da su masovno proizvedene, prodavane i konzumirane, čestitke su roba, a njihova anonimnost reflektuje se kako u kategorijama i sadržaju koji je generički, tako u opštosti društvene situacije koja je povod njihovoj razmeni (Joy 2011, 239–56). Iako su roba, ovi objekti razmene nisu neutralni, već kulturno konstruisani i određeni značenjima (Carrier 1990, 579–98). Ova značenja se mogu rekonstruisati na osnovu uvida, kako u tekstualnu, tako u vizuelnu poruku od kojih je svaka, na svoj način, zaokružena, dovršena i ponudena od strane šireg društva.

Ideologija i vizuelni aspekt čestitke

Isprva suženi jugoslovenski kulturni prostor oblikovan po uzoru na sovjetski model, od kraja pedesetih godina počinje se oslanjati na sve pristupačnije i popularnije proizvode koji dolaze iz SAD uključujući tu brojne simbole

potrošnje, od junaka Volta Diznija preko stripova do hibridnih muzičkih formi koje su „uvezene“ ili su oponašale postojeće okcidentalne modele (Vučetić 2011, 185–204). Jugoslovenski socijalizam pokazao je visok stepen praktičnosti i kulturne fleksibilnosti koja je omogućila sinkretistički pristup različitim političkim i ideološkim modelima, dokazavši da ideološki cilj ne bira kulturno sredstvo. Čestitke ne čine izuzetak i relativna otvorenost njihovih vizuelnih sadržaja omogućila je ravnotežu između potrošnje i ideološke instrumentalizacije (Woolcock 1985, 199–210). Vizuelni prostori čine lako dostupnim informacije kroz koje vrednosti poput onih o individualnoj slobodi, progresu i značaju porodice deluju prirodno (Davis 2005, 163–178). Njihova „prirodnost“ manifestovana je u društvenim pretpostavkama, u konstruktima „zdravog razuma“ i praksama gledanja koje su intimno povezane sa ideologijom (Gramši 1979, 97). Naizgled konfliktne ideologije prelamaju se u prostoru konzumerističke kulture kroz koje su društvene vrednosti konstrisane i doživljene kao „normalne“ i „logične“ (Davey 1999, 3–30). Fenomen estetskog – od umetnosti preko masovnih medija, do sredstava komuniciranja i svakodnevice unutar potrošačkog društva diktira principe ove „normalnosti“ i logičnosti putem medijski generisane slike u kojoj se gubi razlika između reprezentacije i simulacije (Altiser 2015, 50). Ovu dominaciju nije lako opaziti budući da subjekti izbore vrše mehanički, bez udela svesti, a potrošačka kultura im dopušta tek ograničeni izbor između velikog broja sličnih objekata (Pelzer 1999, 197–213). Hiljade naizgled različitih motiva novogodišnjih čestitki tako ispisuju slične poruke čija se „ispravnost“ „prirodnost“ i „normalnost“ podrazumevaju, a dopadljivost koja dolazi iz sličnosti sa dominantnim diskursom obezbeđuju uživanje u ritualizovanoj repetitivnoj legitimizaciji vrednosnog sistema.

Motivi socijalističkog potrošačkog društva

Sličnosti i razlike u odnosu na vizuelnu stranu poruke kojom se Nova godina čestitala u drugim zemljama od manjeg su značaja od činjenice da je jedan motiv ili grupa motiva odabrana i „upotrebljena“ u njihovoj proizvodnji (Rampley 1999, 133–148). Vizuelni aspekt čestitke opstaje u kontekstu jugoslovenskog socijalizma sa istorijom, vrednostima, predstavama, ideologijom, pa se i motivi menjaju u skladu sa društvenim promenama. Dok su pedesetih godina motivi često crno-beli, a čestitka fotografija floralnog motiva, ili pejzaž (najčešće fotografija planine pokrivena snegom), već ranih šezdesetih godina u upotrebi je čestitka sa slikom odštampanom na običnom papiru ili ređe, polukartonu sa, u to doba „punim“ kolorom. Uporedo opstaju jednostavnije forme nastale od naknadno obojenih fotografija, ili fotografija na polukartonu. Tekst se ispisuje bilo na poledini, bilo u unutrašnjosti čestitke, a već 1964. godine javljaju se prostorne čestitke koje prilikom otvaranja otkrivaju neki od uobičajenih i široko rasprostranjenih novogodišnjih motiva poput pahulje, sata, ili šampa-

njca. Na fotografijama u koloru preovlađuju crvena, plava, bela i zelena boja, a već od 1965. godine može se prepoznati više od pet nijansi iste boje. Uporedo, šalju se fotografije sa motivima iz Diznijevih filmova, fotografije šampanjca, jelke, ili novogodišnjeg ukrasa. Sedamsesetih godina u optičaju su čestitke koje se mogu slati u koverti kao i dvostrane čestitke na kojima se adresa ispisiuje na istoj strani na kojoj je i poruka. Osamdesetih godina nastavlja se isti trend, no preovlađuje jednostavna dvostrana čestitka sa ruralnim zimskim motivima i upotrebom dečijih motiva. Motivi se menjaju koliko i kvalitet papira, te se u njihovom „napretku“ reflektuje dinamika potrošačkog društva.

Deca

Jugoslovenski socijalizam je od svojih početaka ulagao u mladost bilo kroz narative o učešću mladih u narodnooslobodilačkoj borbi, bilo kroz njihovo organizovanje u pionirske i omladinske organizacije, podržavajući reprezentacije njihove prosvetiteljski shvaćene prirode (Лазаревић Радак 2020, 65–88). Budući da su deca kao i odrasli, ciljna grupa koja je uvek u procesu stvaranja političkih subjekata, njihovo uključivanje u vizuelni aspekt čestitanja ima višestruka ideološka i praktična opravdanja. Najpre, kao „praznik za decu“, Nova godina omogućuje da odrasli bez cenzure ispolje vlastite infantilne težnje, pa prisustvo dece na jugoslovenskim novogodišnjim čestitkama koje je sve vidljivije šezdesetih godina deluje poput dozvole za prepuštanje nostalgiji, čežnji, igri, maštanju i drugim, preostalim danima u godini, inferiorizovanih emocionalnih aktivnosti. Obučena kao odrasli, ili u telima odraslih, deca su uključena u aktivnosti koje su vezane za praznik. Tako nastaju: dete – odžacar; dete pomoćnik Deda Mraza, ili dete u igri na snegu uz prisustvo binarnih opozicija i heteronormativnih obrazaca. Devojčica je u društvu dečaka definisane uloge u kojoj je on vozi u kočiji, ili vuče u sankama, dok za ruku drži treće, manje dete, dopuštajući asocijacije na mlađeg brata/sestru, kao vid simboličkog ulaganja u buduće majčinstvo.

Ruralno/urbano: pejzaž novogodišnje čestitke

Na jugoslovenskim čestitkama, pejzaži su poput klišeja, opšteg mesta koje se iznova javlja u bliskim sklopovima sa naizgled monotonim značenjima dokolice i mira (Henderson 1999, 31). Kao ideologije upisane u načine posmatranja, pejzaži deluju ideološki da bi utvrdili uslove prirodnosti i ispravnosti (Mitchel 2008, 81–89). Stoga mnoštvo jednoličnih, umuirujućih prizora koji nalikuju ambijentu priča i bajki iz detinjstva pokreće osećanja zaštićenosti, bezbednosti, uverenosti u pobedu dobra nad zlom. Kao reprezentacije onoga što

jeste i onoga što može biti, u smislu društvenih odnosa i drugih investicija, oni prikrivaju odnose moći koji učestvuju u njihovom nastaku. Tipični predstavnik ovih čestitki je slika sela pod snegom, najčešće uokvirena zvonima, imelom, granama jelke, ukrasima ili nemarno ostavljena gomila poklona u čijoj su pozadini četinari prekriveni snegom. Okviri i granice funkcioniraju kao vizuelni čvorovi u mreži društvenih odnosa, budući da daju konačno određenje, jezik spoljašnjosti i unutrašnjosti i određuju šta je pejzaž, ko u njega spada i pod kojim uslovima (Cosgrove 1982, 45–62). Slične čestitke mogu se naći u američkim, nemačkim i britanskim zbirkama, te je opravdano pretpostaviti da su ove čestitke nastale pukom reprodukcijom već postojećih slika. No, interesovanje jugoslovenskih potrošača za njih, rezultat je kako, kulturnih uticaja koji nastaju zahvaljujući relativnoj otvorenosti jugoslovenskog tržišta, tako zatečenog demografskog stanja koje je dopuštalo preklapanje i preplitanje predstava sela/grada; „divljeg“/ „kultivisanog“. Seoski život je uprkos svojoj marginalnoj poziciji u odnosu na industrijalizovani grad, sadržao metafore koje su bile upotrebljive u svrhu slavljenja Nove godine. Ako je najveći deo stanovništva koji je živio u jugoslovenskim gradovima došao iz sela, metafore vitalnosti, jednostavnosti, produktivnosti, mirnog porodičnog ambijenta i moralne čistote, bile su uklopive u projekcije o jugoslovenskoj budućnosti. Prostori šuma ovaploćuju liminalna mesta između „ruralnog“ i „urbanog“ i u narativima o narodnooslobodilačkoj borbi već su prisutni kao simboličke tačke od velikog značaja. Idealizacija jugoslovenskih „jedinjstvenih i sa ostatkom Evrope neuporedivih“ destinacija, planinskog vazduha, masiva, „divljih“, a u isti mah gostoljivih „južnoslovenskih“ geografija igra značajnu ulogu u plasiranju poželjne geo-simboličke slike i promovisanju jugoslovenskih turističkih destinacija. Šume omogućuju mistifikaciju ruralnog, a drveće postavljeno u prvi plan podržava emocije prema domu i blisko je nostalgiji i glorifikaciji zavičaja (Gifford 2013, 82).

Fenjeri, reke, mostovi i ograde

Daniel Gifford primećuje da je prisutvo visokih ograda u prvom planu čestitke za Dan zahvalnosti, bilo uobičajeno na Američkom jugu u doba robovlasništva (Gifford 2013, 82). On ogradu vidi kao oznaku društvenih razlika i u ovom kontekstu izdvaja čestitke na kojima deca vire kroz zatvorene prozore – simbole neslobode i ograničenja. Niske ograde naziru se u blizini objekata koji nalikuju crkvama, iako na njima nema sakralnih obeležja i sugerišu udaljenost između jugoslovenske svakodnevice i religiozne prošlosti. Ograda je zamenjena mostom koji dopušta asocijacije na povezivanje, kulturne spone i odsustvo ili bar minimizaciju klasnih razlika. Kao prisustvo granica u privatnoj sferi, ograda je niska, ali postavljena ispred privatne kuće čime se dopušta relativno očuvanje granica privatne sfere i toleriše unutrašnja intimizacija. Fenjeri su često u prvom planu čestitke šezdesetih i sedamdesetih godina, s obzirom na upotrebljivost simbolike svetla u promovisanju opšteg progressa društva. Ostajući

bliska nostalgičnoj predstavi o božanskoj svetlosti i toplini, svetlost koja dolazi od sveća, fenjera, uličnih svetiljki, ili iz nepoznatog izvora ostvaruje kontinuitet tokom pedesetih, šezdesetih, sedamdesetih i osamdesetih godina i deluje kao prihvatljiv izbor u estetizaciji prazničnog doživljaja. Bliske svetlosti su i brojne reke koje teku uzvodno i mirni rečni tokovi, brežuljci koji doprinose osećanju jednostavnosti i harmonije.

Imela i božićni cvet/ opanak i suve šljive

Jelka kao jedan od najčešćih simbola Nove godine koristi se kao izvanideološka, a u svrhu proizvodnje neutralnih predstava korišćene su imela, kugle, zvona i božićni cvet. Prostorni raspored jelke, koja najčešće zauzima centralnu poziciju, i drugih objekata, u smislu bliskosti/udaljenosti od jelke ključ je za određivanje njihove važnosti u jugoslovenskoj novogodišnjoj materijalnoj kulturi. Sedamdesetih



godina sve su zastupljeniji takozvani narodni motivi – opanci, delovi nošnji, figure u narodnim nošnjama i instrumenti iz jugoslovenskih republika i pokrajina (sl. 1). Josip Broz Tito je na svojim novogodišnjim proslavama i banketima takođe eksploatisao slične motive, a dizajniranje robe široke potrošnje neretko je uključivalo šest figura u nošnjama naroda i narodnosti. Uzimajući u obzir jugoslovensku politiku bratstva i jedinstva estetizacija ovih motiva može se učiniti logičnim postupkom u dizajniranju novogodišnjih čestitki. No, ove promene, mogu se dovesti u vezu sa političkim strujanjima sedamdesetih godina i promenama koje su na nivou jugoslovenskog Ustava donete 1974. godine. U ovoj deceniji, jugoslovenske republike okreću se rešavanju vlastitih pitanja, a takozvana nacionalna pitanja otvaraju se u svetlu kritika marginalizacije i „poticivanja identiteta“. Od 1975. godine, na čestikama se ispod jelke mogu videti kukuruz, suve šljive, slama i orasi kao eventualne asocijacije na tradicionalnije oblike proslavljanja Nove godine i prejugoslovenskog božićnog dekora.

Seksualna revolucija i erotizacija ženskog tela

Iako je građenje socijalističkog društva podrazumevalo izlazak žene iz sfere privatnog, ova rodna dinamika imala je ambivalentnu prirodu. Jugoslovenska masovna kultura eksploatisala je žensku telesnost putem reklama, magazi-



na, ili postavljajući žensko telo kao predznak brojnim artiklima namenjenim širokoj potrošnji. Erotizovana ženska tela prodavala su nameštaj, automobile, dezodoranse i paket aranžmane (Erdei 2020, 85). Jačanje ekonomske moći, tako je simbolički označavalo i mogućnost posedovanja ženskog tela, raspolaganja njime i stoga, vlasništva nad njim. Od 1968. godine, rumena

lica devojčica koje pevaju novogodišnje pesme i koje se lako mogu zameniti za pionirke i omladinke, ustupaju mesto ženama naglašenih seksualnih atributa. Ženu u kratkoj suknji koja dominira modom šezdesetih, na televizijskom ekranu posmatra muškarac (sl. 2). Muškarac se grčevito drži za postolje regala na koji je, u maniru jugoslovenskog građanskog enterijera bio postavljen televizor. Centralna pozicija muškarca stoji nasuprot centralnoj poziciji televizora na kojem je žena. Muškarac poseduje televizor, ali žena (slika žene) sa malog ekrana poseduje njegovu seksualnost (Lakan 1983, 78). Između muškaraca i žene umeće se ambivalentni prostor ekrana, privremeno i za karnevaleskne „potrebe lude noći“ izmeštajući njihove tradicionalne uloge. Pozicija skopičkog polja više nije ista jer između pogleda i objekta stoji nepregledno polje tehnologije (Damjanović 2015, 41–53). Čestika se može tumačiti i kao kao ironijska – muškarčeva želja nije usmerena na žensko telo kao objekat, već na televizor kao robu, te otelovljeni „subjekt“ fetišizacije.

Uprkos trendu seksualne slobode koji u građanskom društvu podrazumeva mahom stupanje u seksualne odnose pre zasnivanja braka, mogućnost implicitnog prihvatanja izvabračnih seksualnih veza i nadasve, lični izbor seksualnog i bračnog partnera, granice su postavljene u kontekstu rodni dihotomija. Stoga, između dečaka i devojčica na čestitkama postoji jasna razlika, u praksi odevanja, u visini, u zaštitničkoj položaju tela dečaka, u mogućnosti da upravo on ponese drva, ili jelku, da vozi auto ili kočiju, ili obuče frak, ili pak, da ona obuče krinolinu, ponese korpicu sa voćem, ili cveće. Retkost nisu ni ograde

koje su umetnute između dečaka i devojčica. Sve češće, devojčica u zagljaju drži psa ili mačku čime se takođe sugeriše široko shvaćeni kontekst majčinstva. Heteronormativne preporuke koje polaze od „prirodnosti“ porodice kao osnovne ćelije društva radi prokreacije, upisane su u čestitku kao ustanovljeni odnosi i deo „logičnog“ prostornog rasporeda.



Pijani i sa flašom u ruci, najčešće su muškarci koji se zatiču na ulici, u urbanom dekoru, sami ili okruženi drugim muškarcima (sl. 3). Karnevaleskna Nova godina čiji je predstavnik muškarac – „samac“ i domu okrenuta proslava kreiraju opozicije: ulica/dom; muškarac/žena; piće/hrana; deca/odrasli; selo/grad; pijanstvo/trezvenost (Gifford 2013, 113).

Televizor i automobil: simboli potrošnje

Kao simboli jugoslovenskog potrošačkog društva televizori se na čestitkama javljaju se uporedo sa njihovim ulaskom u jugoslovenska domaćinstva – šezdesetih godina dvadesetog veka. Televizor na čestitkama ima funkciju dekora koji podrazumeva uključivanje regala i zauzimanje centralne pozicije u dnevnom boravku (Erdei 2020, 85). Postavljanjem na centralno



mesto definiše se politički, ideološki, kulturni i simbolički značaj ovog medija, ali i praktična uloga koju on ima u svakodnevnim životima građana. Šezdesetih godina na čestitkama raste broj Deda Mrazeva i paketa ispod jelki, a od 1966. automobil sa poklonima vozi Deda Mraz (sl. 4). Prvi plan odgovara mestu koje je potrošnja imala u jugoslovenskoj svakodnevici od šezdesetih do kraja osamdesetih godina, uključujući automobil kao jedno od značajnih mesta u postsocijalističkim nostalgijama (Gatejel 2013, 8–22). Uprkos „nesvrstanosti“ jugoslovenskog omiljenog automobila koji se proizvodio čitavih trideset godina i sa svojim italijanskim dizajnom i „domaćom“ proizvodnjom zadržao status jugoslovenskog automobilskog ljubimca, novogodišnje čestitke krase hibrid Lade i crvenog Zaporošca. Simbol naizgled nepomirljivog kapitalističkog zapadnog modela potrošnje koji u sebi sadrži značenja nejednakosti vozio je sovjetski narodni auto, oslikavajući ambivalentnost jugoslovenskog potrošačkog društva na suptilan, prikriiven i šaljiv način.

Odžacar: heroj radničke klase

Dizajneri jugoslovenskih novogodišnjih čestitki pedesetih godina su još uvek uzdržani kada je reč o upotrebi simbola i figura koje se vezuju za nasleđe božića. Deda Mraz je u prvim decenijama proslavljanja Nove godine u Jugoslaviji prećutan a primena ove ikonografije našla je primenu sa „pora-



stom kupovne moći“ jugoslovenskih građana (Haładewicz-Grzelak 2011, 391–104). Kao ideološki neutralniji, odabran je Sneško Belić koji već početkom šezdesetih godina postaje jedan od omiljenih i najzastupljenijih karaktera na čestitkama (sl. 5). No, svakako omiljeni i ideološki funkcionalniji od prethodna dva simbola bio je odžačar. Odžačareva podobnost nije se bila samo u mogućnosti da se uključi u vizuelnu stranu čestitke kao relativno neutralni simbol sreće, već i kao mogući predstavnik radničke klase (sl. 6). Obučen u uniformu, sa alatom, često od gara prljavih obraza, odžačar je dopuštao asocijacije na marginalni status radnika u kapitalizmu, na značaj radničke klase, kako u vreme rada, tako u vreme odmora, a mogao je biti uklju-

čen u dečiju kulturu jer su deca na novogodišnjim čestitkama obavljala uloge odraslih. Uključivanje ove dečije figure moglo je ojačati asocijacije na društvo nejednakosti i eksploatacije. Odžačar ipak docnije ostaje jedan od ključnih nosilaca konstrukta „slatkog“ o čemu svedoče i drugi elementi masovne vizuelne kulture koja je u prvi plan postavljala dečije emocije. Slike tužnih dečaka i devojčica, bilo da je reč o posterima, drugim reprodukcijama i goblenima koje su upotpunjavale ambijent dečijih soba sedamesetih i osamedesetih godina deo su jugoslovenske istorije sećanja i njene dečije materijalne kulture. Odžačari pokreću i niz drugih asocijacija



na industrijska postrojenja koja se dime i ovim simbolizovan progres socijalističkog društva, ali i na krhki konstrukt „detinjstva“ koji u uslovima rata i kapitalističke proizvodnje lako može izgubiti značajna zaštićenosti, sigurnosti i topline doma.



Nova godina, sveta i profana

Na kolektivnim čestitkama iza kojih stoje fabrike, postrojenja i kombinati, novogodišnji prizori su neutralni i retko uključuju ukrase ili pejzaže (sl. 8). koje danas prepo-

znajemo kao praznične. Izuzetak, nesumnivo čini zvezda, neretko crvene boje. Na ovim čestitkama na kojima se do kraja pedesetih prepoznaje sovjetska geometrija, zvezda sija u mraku. Među motivima se izdvajaju odžar i jelka, ali boja zvezde šezdesetih i sedamdesetih kada dolazi do okcidentalizacije ovog praznika više nije crvena. Dok nad gradovima i jelkama, pedesetih i početkom šezdesetih, u mraku svetli crvena zvezda, eventualni simbol hrišćanstva izostaje sa krovova crkava. Naizgled slučajno, u mnoštvu čestitki, na nebu prekrivenom zvezdama, vraća se se krst, kao jedna u mnoštvu srebrnih zvezda, krajem sedamdesetih godina. Od tada, sve su učestaliji drugi simboli koji se mogu dovesti u vezu sa božićem, uključujući, anđele. Čestitke na kojima od kraja sedamdestih godina mogu videti krst, raspeće i anđeli, zapravo su kupljene u Trstu, a sve zastupljeniji anđeli dolaze iz dijaspore. Od 1980. godine na čestitkama se oponašaju religijski i umetnički klišeji – devojčica sa plavom tkaninom na blago pognutoj glavi u naručju drži psa (sl. 7). Eventualne asocijacije na dete Hrista u majčinom naručju mogu se čitati i kao ironijske, ali politički i ideološki kontekst u kojem se pojavljuju dopušta asocijacije na početke sve radikalnijih društvenih promena u Jugoslaviji.



Osamdesete: slatka imaginacija

„Slatkoća“ je psihološki koncept koji stimuliše emocionalne afekte kod posmatrača i može se pratiti unazad do etiološke bebi-šeme (Kindchenschema) koja podrazumeva fizičke karakteristike poput velikog ispupčenog čela, male brade, krupnih očiju, velike glave koji se tipično nalaze kod dece, a uz koje se vezuju vunerabilnost, stidljivost, mladost (Doniach and Kahane 1998, 208). Pogled na „slatke“ objekte izaziva afekte koji uključuju aspekte roditeljske brige (hranjenje, nežnost, ispoljavanje „pozitivnih“ afekata), a koji ne moraju pripadati isključivo roditeljima. Deca i mladunčad životinja smatraju se slatkim (Nittono et. al. 2019, 1–7). Mere bebi – šeme široko su primenjivane u marketingu kao potrošački stimulus koje onemogućuje subjekta da odoli potrošnji, pa su tako slike životinja, dece, objekata koji su nalik mladunčadi čoveka, ili životinje, infantilizovanih bića postajala zaštitni znak brendova koji su sa laćoćom osvajali svako, pa i jugoslovensko tržište (Takamatsu 2020, 1362–1374). Osamdesetih godina, čestitke sa kojih potrošaće, pošiljaocce i primaocce poruke gledaju bića sa krupnim očima, malim, ispupćenim usnama, dugih trepavica sa

naglašenim roze šapama, opremljenih cuclama, dominiraju tržišem. Ovo je i vreme kada „dečija kultura“ u Jugoslaviji ulazi u prostor stripova, pa su do tada odrasli junaci, najčešće Dizniji, vizuelno već infantilizovani, postajali deca, ili su dobijajući potomke izmeštani u sporedne aspekte priča (Mikijev almanah, Mali zabavnik). Ali, čestitke su deo šireg konteksta slatkoće koja daleko prevazilazi štampani material i osamdesetih godina prepoznaju se u unapređenim formama kolekcionarstva plišanih igračkaka. Osamdesetih godina kao ilustracije u školskim udžbenicima, preovlađuju dečaci i devojčice neproporcionalno uveličanih glava i krupnih očiju koji zamenjuju relativno skladne i po mnogo čemu realistički predstavljene, crno-bele ilustracije iz udženika pedesetih, šezdesetih i sedamdesetih. Ulazak „slatkog“ u jugoslovensku kulturu poklapa se sa krajem faze negovanja socijalističkih odnosa i sve izraženiju glorifikaciju novih modela akumulacije i potrošnje. Slatko na čestitkama tek označava nove početke, stilove odnošenja i konačno opredeljenje za postjugoslovenski put tranzicije u pravcu kreiranja drugačijeg tržišta.

Završna razmatranja

Vizuelni aspekt čestitanje Nove godine u Jugoslaviji bio je i ostao u skladu sa ideološkim postulatima njenog socijalizma te je uspešno održavao kontinuitet, kako sa vrednosnim kriterijumima potrošačkog društva, tako sa političkom kulturom takozvanog Istočnog bloka. S obzirom na to da je tradicija pismenog čestitanja praznika bila praksa kako u zemljama simboličkog i političkog istoka, tako kapitalističkog zapada, reprezentacije praznika ili vizuelne asocijacije na praznik na jugoslovenskim čestitkama od šezdesetih godina zadržavaju političku neutralnost. Kao i u drugim zemljama, u Jugoslaviji čestitke služe kao praksa simboličkog održavanja komunikacije, oblik razmene, i posledično, održavanje kulturnog i političkog statusa quo. Motivi na čestitkama reflektuju poželjne stilove života „normalnosti“, „prirodnosti“ i ostaju u bliskoj vezi sa preporukama jugoslovenskog socijalizma. Uključujući pejzaže, estetizaciju i ideologizaciju detinjstva, preformulisanje motive praznika koji simbolički korespondiraju sa Novom godinom, jugoslovenske čestitke upotpunjuju novogodišnju tradiciju, uključuju, isključuju i modifikuju figure koje se sa njom dovode u vezu i održavaju kontinuitet individualnog i kolektivnog učešća u reprodukciji vrednosnog sistema.

Literatura

- Altiser, Luj. 2015. *Ideologija i državni ideološki aparati*. Beograd: Karpos.
- Bascom, William. 1954. „Four Functions of Folklore“. *The Journal of American Folklore*. Vol 67 (266):333–349.
- Bahtin, Mikhail. 1995. *Autor i junak u estetskoj aktivnosti*. Novi Sad: Bratstvo i jedinstvo.

- Brown, Stephen and Turley Darach. 1997. „Traveling in Trope: postcards from the edge of consumer research”. *Consumer Research: Postcards from the Edge*, (ed) Stephen Brown, 1–120. London and New York: Routledge.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- Cosgrove, Denis. 1985. “Prospect, perspective and the evolution of the landscape idea.” *Transactions of the Institute of British Geographers*(10): 45–62.
- Carrier, James. 1990. “Reconciling Commodities and Personal Relations in Industrial Society.” *Theory and Society* (19): 579–98.
- Damjanović, Aleksandar. 2015. „Filozofska kritika kao nadgradnja psihoanalize (ili ako, kad i koliko filozofija priznaje Frojdovo nesvesno)” *Engrami* 37(2): 41–53).
- Davis, Glynn. 2005. „The Ideology of the Visual”. In *Exploring Visual Culture: Definitions, Concepts, Contexts*. ed: Mathew Rampley, pp.163–178. Edinburg: Edinburg University Press.
- Davey, Nicholas, 1999. „The Hermeneutics of Seeing”. In *Interpreting Visual Culture: Explorations in the hermeneutics of the visual*, ed. Heywood, Ian and Sandywell, Barry, pp.3–30. London, New York: Routledge.
- Desai, Mahendra. 1982. „Dynamics of Folk Media”. *Folk Media and Mass Media in Population Communication*. (8): 5–8.
- Erdei, Ildiko. 2020. *Moderni život u udarnom terminu*. Evoluta: Beograd.
- Gatejel, Luminita. 2013. „The Common Heritage of the Socialist Car Culture”. In: *The Socialist Car: Automobility in Eastern Bloc*. ed. Lewis H. Siegelbaum, pp. 8–22. New York, Chicago: Cornell University Press.
- Gifford, Daniel. 2013. *American Holiday Postcards 1905–1915: Imagery and Context*. London: McFarland and Company Inc.
- Gramši, Antonio. 1979. *O državi*. Beograd: Radnička štampa, Ideje.
- Henderson, George. 1999. *California and the Fictions of Capital*, Oxford: Oxford University Press.
- Haładewicz-Grzelak, Małgorzata. 2011. „Cultural codes in the iconography of St Nicholas (Santa Claus).” *Sign Systems Studies*. (39):105–115.
- Joy, Annamma. 2011. „Gift Giving in Hong Kong and the Continuum of Social Ties”. *Journal of Consumer Research* 28(2):239–56.
- Jaffe, Alexandra. 1999. „Packaged Sentiments: The Social Meaning of Greeting Cards”. *Journal of Material Culture*. 4(2):115–141.
- Kovačević Ivan, Antonijević Dragana. 2014. *Traženje značenja: eseji iz antropologije i folkloristike*. Beograd: Etnološka biblioteka.
- Kahane, Doniach., Kahane, Ahuvia (eds). 1998. Cute adj in *The Oxford English-Hebrew dictionary* (p. 208) London: Oxford University Press.
- Macroux, Jean-Sebastien. 2009. „Escaping the Gift Economy”. *Journal of Consumer Research*. Vol 36 (4): 671–685).
- Lakan, Žak. 1983. *Spisi*. Beograd: Prosveta.
- Lazarević Radak, Sanja. 2020. „Zapadni Balkan kaopueraethernus: prilogčitanjujednogmita”. *Politička revija*, XX (64): 65–88.
- Miličević, Nataša. 2007. „Stvaranje nove tradicije: praznici i proslave u Srbiji 1944–1950” *Tokovi istorije* (4):169–178.

- Mitchel, Don. 2008. „Krajolik“. U: *Kulturna geografija: kritički rječnik ključnih pojmova*, ur. David Atkinson, Peter Jackson, et al 81–89. Zagreb: Disput.
- Nittono, Hiroshi and Lieber, Shiri. 2019. „How the Japanese term *kawaii* is perceived outside of Japan: A study in Israel“. *Sage Open*, 9(3): 1–7.
- Panić, Ana. 2008. *Titove nove godine*. (katalog izložbe) Beograd: Muzej istorije Jugoslavije.
- Perać, Jelena. 2009. *Razglednice u Srbiji od 1895–1914*. Beograd: Muzej primenjene umetnosti.
- Pyine, Lydia. 2021. *The Rise and Fall of the World's First Social Network*, Chicago: Reaktion Books.
- Pelzer, Ruth. 1999. „Technical Reproduction and its Significance.“ Interpreting Visual Culture: Explorations in the hermeneutics of the visual, eds. Heywood, Ian, Sandywell, Barry, pp.197–213. London, New York: Routledge.
- Rampley, Matthew, 1999. „Visual Rhetoric“. *Interpreting Visual Culture: Explorations in the hermeneutics of the visual.*, eds: Heywood, Sandywell, Barry, pp. 133–148. London, New York: Routledge.
- Rogan, Bjarne. 2005. „An Entangled Object: The Picture Postcard as Souvenir and Collectible: Exchange and Ritual Communication“. *Cultural Analysis* (4): 72–92.
- Sturke, Marota., Catwrigth, Lisa. 2009. *Practices of Looking: An Introduction to Visual Culture*, London and New York: Oxford University Press.
- Sherry, John. 1983. „Gift Giving in Anthropological Perspective“ *Journal of Consumer Research*, Vol.10(2):157–168.
- Takamatsu, Reina. 2020. Measuring Affective Responses to Cuteness and Japanese *kawaii* as a Multidimensional Construct. *Current Psychology* **39**, (2020): 1362–1374. <https://doi.org/10.1007/s12144-018-9836-4>.
- Vučetić, Radina. 2011. „Diznizacijadetinjstvaimladosti u socijalističkoj Jugoslaviji“. *Istorija 20.veka* (3): 185–204.
- Woolcock, Joseph. A. 1985. „Politics, Ideology and Hegemony in Gramsci's Theory“. *Social And Economic Studies*, 34 (3): 199–210.

Primljeno: 20.04.2022.

Odobreno: 25.05.2022.

Sanja Lazarević Radak

The Ideology of Yugoslav New Year Card 1958–1989.

Abstract: Although a part of the geographically and culturally widespread practice of celebrating holidays, Yugoslav New Year cards can be considered one of the material sources for understanding the representations that this society used. Regarded either as folklore or as a form of gift, greeting cards and New Year cards are a part of exchange that has contributed to reproducing acquaintances and friendships. Yugoslav New Year cards share this aspect with those exchanged in other parts of the world. The specif-

ics of the Yugoslav's New Year cards are revealed by researching their visual aspects and representations that are reproduced. Including landscapes, common elements of New Year's material culture such as Christmas, trees, stars, bells, Santa Claus, Snow White, children playing in the snow, Yugoslav New Year cards represent the desirable lifestyles, everyday life and its ideological commitment. Their visual dynamic is noticeable when taking into account historical events that precedes the presence of certain motifs. New Year's gifts, chimneysweep, automobile, the erotization of women's body, including/excluding certain motives such as bells, plum fruit, mistletoe, walnut, straw were placed in historical context to illustrate the link between New Year's card and social and cultural changes in Yugoslavia.

Keywords: New Year cards, folklore communication, economy, ideology, visual culture.

Originalni naučni rad
UDK 398.2(669)

Inayat Ali*

*Assistant Professor, Department of Anthropology,
Fatima Jinnah Women University, Rawalpindi, Pakistan.
Research Fellow, Department of Social and Cultural Anthropology,
University of Vienna, Austria.*

DECOLONIZING METHODOLOGY: PROPOSING *KACHAHARĪ* AS SOCIO-CULTURALLY ACCEPTABLE QUALITATIVE METHOD

Abstract: In this article, I propose *Kachaharī* as an anthropologically useful and socio-culturally acceptable data collection method, which is similar to focus group discussions, yet differs in a particular way: the participants, not the researcher, drive the discussion. This cultural practice prevails in South Asia with some differences and similarities in terms of names and proceedings, particularly in Pakistan's Sindh province. This article thoroughly elucidates *Kachahārī* through ascertaining its socio-cultural history, composition, effectiveness, the special circumstances in which it occurs, and how it is similar to yet differs from the focus group discussion. My aim is not to invent a method but to highlight one that already exists in certain socio-cultural settings and can be used as a qualitative method for social science research. I discovered it during my PhD fieldwork in Sindh Province, Pakistan in 2014. Given that this method was already in use in that cultural setting, I found it easy to adapt for rapid and culturally appropriate data collection. I show that the role of the researcher in the success of this method is key, as the group conversation may easily drift off-topic and it is the researcher's task to bring the conversation back to the topic at hand. This must be done in a subtle and indirect way that does not involve taking direct charge of the discussion. The researcher must also be both an attentive participant and a keen listener. I present and describe this method herein, as *Kachaharī* might also be helpful for other researchers in other socio-cultural settings.

Keywords: methodology; qualitative; Kahchhari; Group discussion; Focus group discussion; South Asia

* inayat_qau@yahoo.com

Introduction

How to obtain data that is as authentic as possible? This question has kept ethnographic fieldwork at the center of anthropology (Gupta and Ferguson 1997). This article addresses this question from the South Asian context, with particular focus on Pakistan's Sindh Province. In this article, I propose *Kachaharī* as an anthropologically useful and socio-culturally acceptable data collection method, which is similar to focus group discussions, yet differs in that the participants, not the researcher, drive the discussion.

Kachahār is a local word that means discussions; ethnographically it “is an adaptation of the “focus group” discussion, with the difference that the discussion is driven not by a researcher but by participants; it builds on an existing culturally recognized local social process for discussing and solving a particular problem” (Ali, Sadique, and Ali 2021). This cultural practice prevails in South Asia with some differences and similarities in terms of names and proceedings, particularly in Pakistan's Sindh province, where I discovered this method and employed it to great advantage.

Herein, I thoroughly elucidate *Kachahārī* via describing its socio-cultural history, composition, effectiveness, and the circumstances in which it occurs. My aim is not to invent a method but to highlight one that already exists in certain socio-cultural settings and can be used as a qualitative method for social science research. I trust that social scientists, in particular anthropologists with a geographical focus on South Asia, will find the research method presented in this article both helpful and thought-provoking. Inviting further debates and discussions, I seek to add something new to the anthropological data collection toolkit, particularly for this region. To date, I have read or seen no article on the *Kachaharī*; thus I consider it important for me to present it here, as this method can “help us better understand how ordinary people in some locality make sense of the world they live in and how we can compare their ideas, practices, and experiences with those of others” (Berger 2012, 326).

I discovered this locally existing method during my PhD fieldwork on *Constructing and Negotiating Measles: The Case of Sindh Province of Pakistan* (Ali 2020). I entered the field equipped with the usual anthropological toolkit, consisting of qualitative and quantitative methods: participant observation; interviews; interview guides; focus group and informal group discussions; socio-economic and census survey forms; photography; recording devices; and a notebook for fieldnote-jotting.

The informal group discussions that I participated in led me to the discovery of *Kachaharī*. Although other anthropologists have also conducted fieldwork in Sindh Province, none have discussed *Kachaharī*.

History: The sociocultural roots of *Kahchārī*

On this method, there is no written record available. Yet according to one of my interlocutors for my PhD research, its oral history dates to the origin of the “Sindhi” culture. When did this Sindhi culture emerge? This is a challenging question, as the history of Sindh is linked with the Indus Valley Civilization, one of the world’s most ancient civilizations, which flourished along the Indus River from 3300–1300 BCE, yet has roots in earlier predecessor cultures starting around 7500 BCE. The remains of *Moen-jo-Daro* (Mound of the Dead)—an ancient city of the Indus Valley civilization; *Kotdiji*—considered to be the forerunner of the Indus Civilization, it was occupied as early as 3300 BCE; and *Aamri*--an ancient settlement in modern-day Sindh that dates back to 3600 BCE--are considered to be evidence of this long history. Sindh was one of the earliest regions to be conquered by the Arabs and influenced by Islam after 720 CE. Before this period, it was heavily Hindu and Buddhist.

In today’s Sindh Province, as I will demonstrate, this likely ancient means of discussion is still in use. The men of these geographical areas usually gather informally and voluntarily, especially in the evening, at a place called *Otaq* or *Baithak* (a guest house for male members) to share and discuss the routine proceedings of their lives--personal, collective, socio-economic, political, religious, news, jokes, stories (*Nazir*), past stories (of themselves, of their parents, of someone else, or the ruler of the area, of their achievement, distinctions, cattle, oxen) and so on. The discussion would begin on any topic and proceed from there.

Moreover, this gathering also takes place as soon as a guest arrives at anyone’s *Otaq*. News spreads in the village; in some cases, the host also sends a message through a child (especially a male) to some prestigious individuals of the village. The level of prestige such a message carries may be determined by the communication skills, economic situation, education, and social position of the sender of that message or of his guest. In some cases, male members of the village voluntarily join the gathering after hearing the news about a guest’s arrival. In the former situation (when a guest arrives), the host welcomes the prestigious person with these words, “We were missing your presence. Our gathering was incomplete without you. Therefore, we sent the messenger for you.” In the latter case, the prestigious person (the host) begins the conversation by saying, “As soon as the news reached my ears, I felt the responsibility to arrive without taking care of my business and formalities to be part of this great *Kachaharī* or *Mehfil*” (gathering).

In a guest’s case, a gathering commences formally when an older person from the host’s family seeks permission from every participant while specifically asking the most prestigious ones, “*Ada, ijazat aahy, ady khan hawal wathun?*” [my translation: “Brother, would you like to give me permission to inquire about the purpose of our guest’s visit?”]. In response, participants will say, “*Ji, ada,*

Bismillah” [“Yes, brother, in the name of God”]. Next, the host would inquire about the visit’s purpose by, “*Ji ada, day hal awhal*” [“Yes, brother, please let us know is everything all right?”]. Then the guest explains whether he has come only to visit or has a specific purpose—that purpose may be monetary, bringing a marriage proposal or an invitation to a marriage, news of someone’s death or critical illness, a quarrel in his village, and so forth. Further proceedings continue accordingly. A *Kachaharī* can also be arranged to discuss a particular issue that has come up in that village or area.

I discovered this method while being treated as a guest. I was born and raised in Sindh Province, so I knew that upon my arrival in the two villages in rural Sindh that I had selected for my Ph.D. research, I should immediately seek out the *Otaq*, as that was where I was most likely to meet people who could help me with my research. There it became possible to meet the heads of the villages, who asked me who I am, why I was there, and what they could do for me. This was my entry into the field. They welcomed me and offered me all the support they could provide. In one village, the *Otaq* (men’s house) is called a *Waddera*, and in other, a *Patel*. The English translation or equivalent of both these terms is the ‘head’ or the ‘influential’. My arrival triggered an informal *Kachaharī*. The men offered me tea, followed by lunch, so I quickly learned that the serving of food is an integral part of *Kachaharī*.

Food as a crucial feature of *Kachaharī*

The type and quantity of food served during a *Kachaharī* depend on its level of formality. If it is informal—just among the male villagers—it can include what is already cooked for the family or mostly cooked for the guests. For instance, if *Kachaharī* is between villagers, what has been prepared for the family, may be served at *Otaq*. It is also important to mention that the food may not be sent for every participant, but the family member. Yet, the black tea with milk is prepared for every participant, in this case.

In contrast, if a guest arrives and a more formal *Kachaharī* is held, exceptional food is cooked, which may include fish, or curry made from local chickens, Saag (green leaves), white rice, chapatti, and biryani (rice with chicken). This meal will be served to every participant in the *Kachaharī*.

The Timing of *Kachaharī*

Kachaharī takes place almost daily in the evenings. There is a gender difference. Male village members most often meet at the *Otaq*. It generally continues until 20:00–21:00 hours; in the case of a guest, it often reaches

midnight. In small cities, it may also occur at a tea stall, as during these gatherings, tea plays a significant role. The timing of *Kachaharī* at a tea stall starts approximately at 10:00 and ends at 17:00. The older generation asserts that some three-four decades ago, tea was not a part of food patterns; rather, it was introduced by the English. One 80-year-old male interlocutor stated, “The Englishmen used to take tea to be active whenever they felt tired, while we people are taking in an excessive amount without any [physical] need.” Presently, tea is a compulsory part of the gatherings.

In contrast, female village members sit and talk in their houses about some special events such as marriage, death, inquiring about someone’s health, and visiting relatives. The marriage and death ceremonies are considered special events, in which almost all relatives and friends participate and share their life experiences. In some cases, women and men sit in groups and talk together.

The famous *Matchà* *Kachaharī* occurs during the winter season. It is similar to bonfire (an open fire during winter). Also, during the peak season of summer, when the temperature increases from 40 degrees Celsius to 50 plus degrees, and it becomes too hard to perform any physical work, men and women also gather in the afternoons. During these gatherings, they may play local games, including card games, and work on puzzles such as *16 tinn*, *9 tinn*, *sheenh bakari*, playing cards, and give *ggujharat* (puzzles). These games help pass the time, provide a great source of entertainment, and enhance people’s intelligence and analytical skills. Sometimes, they create voluntary teams that play in tournaments. In the case of a guest, the host tries to give him a strong partner to make sure that he will win.

Why Use *Kachaharī* as a Research Method?

Advantages

The multiple advantages of *Kachaharī* as a research method lie in its socio-cultural roots. These advantages include:

- (1) It helps greatly to begin the research project with the formal local introduction of the researcher and the project, and by receiving formal social permission to carry it out.
- (2) It shortens the phase of building rapport, as the needed rapport is quickly built during the *Kachaharī*.
- (3) It provides the researcher with social recognition, as the most prestigious or influential man of the village introduces the researcher and welcomes him warmly. *Kachaharī* will work for female researchers as well.
- (4) It is qualitative and provides comprehensive and detailed data.

- (5) It can help to cross-check the data obtained through other tools and techniques.
- (6) Attending several *Kachaharion* (plural) would provide the researcher with multiple opportunities to learn about the accepted codes of conduct, of that village and the primary concerns of daily life.
- (7) The knowledge and understandings gained during a *Kachaharī* can help the researcher to develop, change, add to, and complement other methods of data collection.
- (8) The local participants, not the researcher have the control (DeWalt and DeWalt 2011, 137–156) on various types of interviews.
- (9) *Kachaharī* gives the researcher the advantage of carrying out a long conversation without making the participants exhausted or annoyed (ibid). Participation in a *Kachaharī* can be fun, as the participants are at ease and may share jokes and funny stories, or simply talk about whatever they please. The choice is theirs, without any imposition, enforcement, or pressure driven by the researcher.

Disadvantages

One of the significant disadvantages of *Kachaharī* is the difficulty of getting participants to stay on topic, especially if one lacks proficiency in the local language. The researcher may call for a *Kachaharī* to address a particular topic, or try to gently guide an existing *Kachaharī* toward a specific topic, only to find that it is like “herding cats”: participants often drift off topic, and since the researcher is not in control, it can be very hard to get them to come back to the topic the researcher wants them to address. It also requires a great deal of close attention to listen to and memorize the relevant data due to its length and quantity (DeWalt and DeWalt 2011, 155–56); since a *Kachaharī* is usually informal in nature, it would not look appropriate for the researcher to be constantly taking notes. Yet it is possible to record these discussions; the downside of course is the countless hours it takes to transcribe and translate these recordings, which are often difficult to understand when several people are talking at once or are speaking in very low voices.

Another potential disadvantage is that, if the researcher is not vigilant enough, then an influential host might manipulate him or dominate the conversation, thereby silencing others who might wish to share their views. And exclusive reliance on this method may also exclude specific individuals who, for some social reasons, such as disputes, do not visit that *Otaq*, resulting in the researcher not leaning the perspectives of the community as a whole. This is why *Kachaharī* works best when supplemented with other research methodologies such as one-on-one interviews.

Similarities and differences between *Kachaharī* and Focus Group Discussion (FGD)

How is Kachaharī similar to FGD?

Both of these research methods involve a group of people sitting and discussing a topic or topics in which the researcher is interested. *Kachaharī* has characteristics similar to those that DeWalt and DeWalt (2011, 137–38) identify for an FGD: “the researcher is interested in some phenomena more than others” and therefore is likely to intentionally direct the conversation and to ask many questions that are unlikely to be raised “in a casual conversation among acquaintances.”

How is Kachaharī different from an FGD?

The focus group emerged as a sociological method to research advertising and marketing (Merton and Kendall 1946), along with the focused interview (Merton 1987). The acceptable definition of the focus group is “a carefully planned discussion designed to obtain perceptions on a defined area of interest in a permissive, nonthreatening environment” (Krueger and Casey 2014, 2). In contrast, *Kachaharī* is neither a controlled nor a researcher-generated gathering. However, a researcher might request to arrange one. It occurs naturally in those settings where it is common. The researcher sits at an *Otaq*, and the people come to join, which is a usual practice for them. Or they are already present, and the researcher joins them. In either case, the researcher is not the driver but a participant.

Why Kachaharī, but not FGD?

Again, I did not choose this method before going into the field; rather, I discovered it after I arrived. Once I realized its value, I used it for the following reasons: (1) It already had space, recognition, acceptance, and understanding in that specific socio-cultural setting; (2) It is not a researcher-driven method but rather a participant-driven method; the researcher is a participant who subtly tries to guide the discussion his way, and often fails and has to try again; (3) Since it is socio-culturally rooted, it helps the researcher obtain the required data without distorting the existing social conditions;. (4) It plays a pivotal role in the researchers’ acceptance by the locals; (5) Participants do not feel any pressure to answer; they just tell or share whatever they want; (6) *Kachaharī* provides an emic perspective that keeps the researcher from trying to fit what he or she learns into etic categories that may not reflect actual local perspectives.

Conclusion

In this article, I have presented a new/old research method called *Kachaharī*, which I discovered upon my entry into the field in two rural villages in Sindh Province, Pakistan. I have described this method, explained its similarities to and differences from the focus group discussion, and detailed its advantages and disadvantages. This novel discovery may lead to further discoveries of more culturally appropriate and sensitive research methods that foreground the people, not the researcher.

As Berger (2012, 325) notes, “In a next step, a certain perspective or a generalization of a specific phenomenon is transferred to other regions or other parts of the globe: Trobriand reciprocity is compared to gift-giving in India or African lineage theory is tested in highland Papua New Guinea. Such direct transplantations of theoretical perspectives do not always work, but such a comparative perspective [can help to] refine our conceptual tools in close dialogue with ethnographic data.” Thus it is my hope that this method will be of use to others who are conducting research in relevant sociocultural contexts.

References

- Ali, Inayat. 2020. “Constructing and Negotiating Measles: The Case of Sindh Province of Pakistan.” PhD, Department of Social and Cultural Anthropology, University of Vienna.
- Ali, Inayat, Salma Sadique, and Shahbaz Ali. 2021. “COVID-19 and vaccination campaigns as “western plots” in Pakistan: government policies,(geo-) politics, local perceptions, and beliefs.” *Frontiers in Sociology* 6: 608979. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2021.608979>
- Berger, Peter. 2012. “The modern anthropology of India: ethnography, themes and theory.” *Hau* 2 (2): 325–57. <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/download/hau2.2.017/197>.
- DeWalt, Kathleen Musante, and Billie R. DeWalt. 2011. *Participant Observation: A Guide for Fieldworkers*. Second ed.: AltaMira Press.
- Gupta, Akhil, and James Ferguson. 1997. “Discipline and practice: ‘The field’ as site, method, and location in anthropology.” In *Anthropological locations: Boundaries and grounds of a field science*, edited by Akhil Gupta and James Ferguson, 1–47. Berkeley: University of California Press.
- Krueger, Richard A, and Mary Anne Casey. 2014. *Focus groups: A practical guide for applied research*. Los Angeles: Sage
- Merton, Robert K. 1987. “The Focussed Interview and Focus Groups Continuities and Discontinuities.” *Public Opinion Quarterly* 51 (4): 550–566. <https://doi.org/10.1086/269057>.
- Merton, Robert K., and Patricia L. Kendall. 1946. “The Focused Interview.” *American Journal of Sociology* 51 (6): 541–557. <https://doi.org/10.1086/219886>.

Primljeno: 10.03.2022.

Odobreno: 10.04. 2022.

Prikazi

Reviews

Sanja Savkić, ed., u saradnji sa Hanom Bader (Hannah Baader), *Starosedelačke vizuelne kulture i estetske prakse u Amerikama od davnina do danas (Culturas visuales indígenas y las prácticas estéticas en las Américas desde la antigüedad hasta el presente)*, Estudios Indiana 13. Berlin: Ibero-Amerikanisches Institut – Preußischer Kulturbesitz, Gebr. Mann Verlag, 431 pp., sa mnogobrojnim ilustracijama. ISBN: 978-3-7861-2831-1*

Zbornik *Starosedelačke vizuelne kulture i estetske prakse u Amerikama od davnina do danas (Culturas visuales indígenas y las practicas estéticas en las Américas desde la antigüedad hasta el presente)* predstavlja jednu od retkih primeraka sabranih naučnih i stručnih eseja koji nam predstavljaju proces vizuelnog i estetskog stvaranja autohtonih naroda „obe Amerike” od prekolonijalnog perioda pa sve do današnjih dana. Zbornik koji je priredila dr Sanja Savkić u saradnji sa dr Hanom Bader sa Instituta Maks Plank za istoriju umetnosti u Firenci (Kunsthistorisches Institut in Florenz – Max-Planck-Institut), objavio je Iberoamerički institut iz Berlina u okviru serije „Estudios Indiana“, kako u štampanom tako i u digitalnom formatu (*open access*).

Zbornik se sastoji od četiri tematska dela sa ukupno petnaest eseja (na španskom, engleskom i portugalskom jeziku), kao i uvoda i epiloga. Radovi koje možemo čitati u ovoj knjizi predstavljaju rezultat originalnih istraživanja svakog od autora, a fokusirani su na amerindijanske vizuelne manifestacije i estetske prakse. Bave se posebnostima umetničkog stvaranja predstavljenog kroz prizmu kosmologije i vizuelne istorije moći, percepcije i kreativne intervencije u urbanim prostorima, (re)prezentovanja nevidljivog i statusu vizuelnih slika u ritualima i religijskim obredima, kao i kroz prizmu susreta prošlosti i sadašnjosti koji se ogleda u prisustvu drevnih motiva na modernom tekstu, na primer, ili pak u domorodačkim religioznim simbolima i prikazima u indigeno-hrišćanskoj umetnosti. Iznesena je važnost istorijske dimenzije kroz interdisciplinarni dijalog u kome primeri iz amerindijanskog sveta objašnjavaju značaj estetskih praksi prisutnih u takozvanom „Novom Svetu“ kao neophodnog dela za razumevanje kako pretkolumbovske kosmologije tako i svih vizuelnih manifestacija i praksi prisutnih do danas.

Sanja Savkić nas uvodi u ovaj svežanj istraživačkih radova preispitivanjem autohtonih shvatanja vizuelne kulture, te diskusijom o složenosti termina iz

* *Open access*: <https://www.iai.spk-berlin.de/publikationen/estudios-indiana/estudios-indiana-13-culturas-visuales-indigenas-y-las-practicas-esteticas-en-las-americas-desde-la-antiguedad-hasta-el-presente.html>

domorodačkih jezika koji se odnose na koncept slike, kao što su *bah* (*b'aaah*, iz hijeroglifskog majanskog jezika), *išiptla* (*ixiptla*, iz jezika nauatl), *nierika* (iz jezika višarika), *uaka* i *unanća* (*waka* i *unancha*, iz jezika kečua i ajmara), kao i *kene*, *demi* i *jušin* (*yuxin*, iz jezika kašinaua). Zašto su ove reči tako bitne? Bitne su, jer reči i pojmovi datog jezika takođe predstavljaju identitet celog naroda. Oni nisu samo metod komunikacije, već neupitna veza koja nas ujedinjuje s prošlošću, gravitirajući ka našoj sadašnjosti. Savkić ističe da su vizuelne slike i artefakti ne samo istorijski već i socijalno i politički određeni, pa se kao takvi ne mogu proučavati odvojeno od drugih faktora, što se može primetiti u priloženim esejima.

Prvi deo knjige, pod naslovom „Kosmologije i vizuelne istorije moći: imenovati i pokazati“, sastoji se od četiri eseja koji proučavaju pitanje moći u socio-kosmološkom okviru i načinima njihove vizuelne artikulacije. Kroz kombinovanje različitih disciplina eseji dovode u vezu „ono što je rečeno“ sa „onim što se vidi“, tj. ispituju odnos teksta i slike, kao i specifičnosti drugih medija (npr. arhitekture i, šire, urbanizma). Prva tri rada obrađuju arhitektonsko, urbanističko, likovno i jezičko stvaralaštvo Mezoamerike. U prvom eseju Rud van Akeren (Ruud van Akkeren) otkriva drevno ime grada koji danas zovemo Kaminal Huju (Juyu), kao i lozu koja je njime vladala u prehispano vreme. U drugom tekstu „Prizivanje prošlosti da bi se ušutkala sadašnjost: implikacije oko piramide Pernate zmije u Soćikalku (Xochicalco), Meksiko“ autorka Debra Nagao, proučavajući arheološke ostatke, zaključuje da su mnoge ideje u vezi sa ikonografskim programom izvedene iz prvih spomenika Teotiuakana (Teotihuacan), ali da se vizuelna ili stilska rešenja uglavnom preuzimaju sa različitih izvora iz majanskog područja, sa namerom da se preformuliše pa čak i prikrije direktna veza sa metropolom (Teotiuakanom) dugo nakon što je prestala da vrši svoju regionalnu moć i uticaj. Članak Alonsa Rodriga Samore Korone (Zamora Corona) pod naslovom „*Tlaelcuani*: o mogućoj funkciji takozvanog almanaha *in extenso* u *Kodeksu Bordžija* (Codex Borgia)“, koji zauzima prvih osam stranica ovog rukopisa, nudi novu hipotezu: slike i sadržaj ovog almanaha (ili *Tonalamatl*, što će reći, „ritualni kalendar od 260 dana“) podudaraju se sa ritualima pročišćenja koje je opisao Bernardino de Sahagun u knjigama I i IV *Firentinskog kodeksa*. U poslednjem eseju Endrju (Andrew) D. Turner analizira kulturološku hibridnost prisutnu u kolonijalnoj inkaičkoj vrsti posude zvane „kero“ (ili kiru, na kečua jeziku), koja se koristila za ceremonijalno ispijanje alkoholnog napitka „ćića“. Autor se koncentriše na simbolizam slika prikazanih na keroima nastalim u kolonijalnom periodu, te fuzijom pretkolumbovske i (zapadno) evropske stvarnosti.

„Percepcije i kreativne intervencije u urbanom prostoru“ je naziv druge sekcije koji obuhvata dva eseja sa temom urbanog prostora. Prvi tekst autorke Arijane Kampijani (Arianna Campiani) stavlja akcenat na pretkolumbovsku prošlost u dva majanska grada, dok u drugom radu, Džuli (Julie) Nagam istražuje skrivenu geografiju autohtone istorije grada Toronta. Nagam proučava

odabrana umetnička dela Roberta Hula, Salto savremenog umetnika, koja „pri-povedaju“ domorodačke legende, formirajući na taj način iluziju teritorije, odnosno mesta za slikovitu demonstraciju alternativne kartografije. Hul je svojim likovnim i pisanim izrazom odigrao važnu ulogu u premošćivanju jaza između savremenih nativnih umetnika i šire kanadske umetničke scene.

U trećem delu pet autora ističe spoj slike i rituala stvarajući specifičan kulturološki i vizualni narativ. U članku „Amerindijske kosmografije: umetnost i „čin animacije“, Marsija Arkuri (Marcia Arcuri) tvrdi da su studije koje se fokusiraju na analizu vizuelne semantike i ikonografske strukture uočene u skupinama američkih artefakata uvek nailazile na otpor u akademskim raspravama. Autorka podržava perspektivu proučavanja stilskih obrazaca arheološkog zapisa i sa tehnološkog i sa simboličkog stanovišta, kao način razumevanja dinamike materijalizacije, potrošnje i reprodukcije ontoloških principa. Upoređivanjem materijalnih zapisa koji sintetišu pojmove američke ritualne kosmografije, pokazuje da analiza vizuelne semantike pretpostavlja ideju pokretljivosti u umetnosti, u konvergenciji sa pojmom delovanja objekata, a ne suprotno. Marija (María) Alba Bovisio analizira etno-istorijske izvore iz kolonijalnog doba i otkriva posebne termine koji omogućavaju bolje razumevanje davno nastalih plastičnih izraza kulture Čavin, koja se razvijala na teritoriji današnjeg Perua. Kroz domorodačke pojmove *waka* i *unancha* autorka proučava odnos dvodimenzionalnih slika i trodimenzionalnih skulptura nastalih u okviru pomenute kulture u periodu između 900. i 200. godine p.n.e. Johanes Nojrat (Johannes Neurath) nudi novu interpretaciju umetnosti takozvanog Ceremonijalnog ju-goistočnog sliva Misisipija, neposredno pre prvog kontakta sa konkvistadorima. Složene, ali ujedno i himerične figure ove umetnosti predstavljene su kao izraz kontradiktornih odnosa. Els Lagru (Lagrou) bazira svoje tumačenje grafičke umetnosti naroda Kašinava (ili Huni Kuin) iz brazilske Amazonije polazeći od intelektualnog susreta istoričara umetnosti Abi Varburga (Aby Warburg) 1895. godine sa ritualima i umetnošću naroda Hopi (koji su danas nastanjeni u delovima današnjih država Arizona i Novi Meksiko), kao i antropologijom amerindijanskog sveta. U svojoj analizi umetnosti Huni Kuin autorka je identifikovala određene formalne principe putem kojih je razotkrila kako stilska igra koja stvara neravnotežu između simetrije i asimetrije izražava istovremenost vidljivog i nevidljivog sveta: u ovoj igri pogled nije fiksiran na figuri naznačenoj na pozadini već, naprotiv, oscilira između mogućnosti sagledavanja jedne figure istovremeno sa drugom (kontra-figura), proizvodeći kinestetički efekat koji daje život određenoj potpori (odnosno medijumu) i hvata pogled onoga ko razmišlja o crtežu. O viziji i stvaranju slika kod naroda Tepeuano (sa juga) u današnjem Meksiku govori nam Antonio Rejes Valdes (Reyes Valdés) koji naglašava značaj šamanskih rituala u cilju boljeg razumevanja duhovnih vizija i slikovnih prikaza. Prava šamanska vizija daje pristup svetu predaka, a da bi se ona postigla, inicijal mora proći kroz duge i teške pripreme, koje uključuju i period apstinencije od određene hrane, seksualnosti itd. U toku tog perioda, isku-

šenici se ugledaju na znanja svojih predaka koji im se javljaju u vizijama, a koji su vremenom postali božanstva. U stanju su da materijalizuju slike u predmete koji personifikuju njihove pretke, duhove mrtvih ili pak samog pojedinca koji ih proizvodi. Ove sposobnosti ih dovode do stanja da mogu „videti“ prošlost, sadašnjost i budućnost. Na ovakav, posve mističan, način i sami postaju umetnici, dobijajući informaciju o svom budućem delu kroz snove koje im diktiraju njihovi praoci, ali i od drugih duhova iz viših svetova.

Poslednji deo zbornika nosi naziv „Susreti prošlosti i sadašnjosti: sećanja u pokretu“ i uključuje četiri priloga koji se bave aproprijacijama, transformacijama i invencijama sećanja u vizuelnim (i tekstualnim) oblicima koji povezuju daleku prošlost sa sadašnjošću, ali uvek u stvaralačkom kontekstu a ne pukom kopiranjem ranijih ostvarenja ili preuzimanju elemenata dominantne kulture. Jasno je naglašena povezanost kroz vreme, kao da preci onih prostora na kom umetnici danas stvaraju govore kroz njih, i na taj način formiraju jednu sasvim novu umetnost. Veronika Sereseda (Verónica Cereceda) nam pruža uvid u neke od karakteristika onoga što je ranije bilo naslikano na mestima koja su se smatrala svetim (u pećinama, npr.), dok je plastični narativ i likovni prikaz andskih drevnih piktograma inspiracija za moderne odevne predmete. Jedan isti semantički univerzum oglašava se kroz vreme, evocirajući ono najdublje u andskim kulturama na teritoriji današnje Bolivije. Bjanka Kastiljero (Bianca Castillero) se približava različitim tradicionalnim odevnim predmetima naroda Masaua (Mazahua) koji na inovativne načine integrišu i elemente današnje kulture Otomi (u Meksiku), nagoveštavajući na taj način stalno prisustvo prehispankog sveta. Autorkina namera je, sudeći po njenom radu, da prepozna potencijalni dijalog koji se uspostavlja između onih elemenata spomenutih kultura za koje ne postoje pisani izvori, već ga ona interpretira kroz „tekstilne“ poruke. „Domorodačka umetnost nastala pod hrišćanskom vladavinom“ je stručni rad Hosea Luisa Peresa Floresa (José Luis Pérez Flores) koji na osnovu analize odabranog slikovnog materijala iz knjige XII *Firentinskog kodeksa* (iz XVI veka) dokazuje stvaranje nove umetnosti zvane „indigeno-hrišćanska“, nastale pod španskim (i time hrišćanskim) uticajem nad domorodačkim stanovništvom u tadašnjoj Novoj Španiji a današnjem Meksiku. Zbornik završava studijom Elodie Vodri (Élodie Vaudry) pod naslovom „Knjige prehispanskih motiva u Meksiku i Peruu: od umetničke do političke uloge“. Autorka ne predlaže definisanje svih procesa povezanih sa latinoameričkim nacionalizmima kroz analizu publikacija o prehispanskim motivima, već se fokusira na političku i umetničku propagandu koja je razvijena kroz dve knjige: *Priručnici i rasprave. Metod crtanja, tradicija, oživljavanje i evolucija meksičke umetnosti* (1923) Adolfa Best Maugarda i *Peruanska umetnost u školi* (1926) Elene Iskue (Izcue).

Ovaj zbornik akademskih članaka pruža hermeneutičku analizu u istorijskoj dimenziji, kako bi se identifikovale one motivacije koje su prouzrokovale formiranje praksi u okviru amerindijanskih vizulениh kultura u dugom vremenskom periodu. U nekim od eseja vidimo odlično prikazan odnos umetni-

ka, dela i gledaoca sa staništa koje istorijski metod i sveobuhvatnu hermeneutiku stavlja u isti korpus. Ostatak radova naginje ka interpretaciji i tumačenju prirode vizuelnih manifestacija, kulturnih transmisija, komunikativnih procesa i društvenog ponašanja u okviru situiranog i nestabilnog istorijskog konteksta.

Cilj promocije interdisciplinarnog dijaloga koji nam približava i objašnjava autohtonu vizuelnost na američkom kontinentu kroz ispitivanje pređašnjih, istorijski važnih dimenzija i stvaranja novih rešenja, svakako je ostvaren. „Starosedelačke vizualne kulture i estetske prakse u Amerikama od davnina do danas“ je knjiga koja nam ne nudi samo nova saznanja iz istorije i antropologije umetnosti, arheologije i arhitekture, etnologije ili epigrafije koja pružaju nove poglede na značaj vizuelne kulture „obe Amerike“, već predstavlja i podstrek za dalja proučavanja starosedelačkih umetnosti i kritički osvrt na istorijske i savremene umetničko-estetske procese stvaranja.

dr Maja T. Iskjerdo (Izquierdo)

CIP – Каталогизacija y publikaciji
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



1838

ISSN 1452-7243