

UNIVERZITET U BEOGRADU  
FILOZOFSKI FAKULTET

Anja Zlatović

POČIVAJ NA INTERNETU – VIRTUELNO OPSTAJANJE  
LIČNOG IDENTITETA KAO POSMRTNO UMIRANJE ILI  
DIGITALNA BESMRTNOST

doktorska disertacija

Beograd, 2022

UNIVERSITY OF BELGRADE  
FACULTY OF PHILOSOPHY

Anja Zlatović

REST IN INTERNET – VIRTUAL SURVIVAL OF THE  
PERSONAL IDENTITY AS POSTMORTEM DYING OR  
DIGITAL IMMORTALITY

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2022

Mentori:

dr. Ivan Kovačević, redovni profesor, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr. Ana Banić-Grubišić, docent i naučni saradnik, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Članovi komisije:

dr. Bojan Žikić, redovni profesor, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr. Danijel Sinani, redovni profesor, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr. Ljubica Milosavljević, vanredni profesor naučni saradnik, Univerzitet u Beogradu,  
Filozofski fakultet

dr. Marija Ajduk, vanredni profesor naučni saradnik, Univerzitet u Beogradu, Filozofski  
fakultet

dr. Aleksandra Pavićević, naučni savetnik, Etnografski institut SANU

Datum odbrane doktorske disertacije:

*„Pa, znaš šta bi Džulijan rekao“, reče Frensis. „Da duhovi **postoje**. Ljudi iz celog sveta su to oduvek znali. A mi u njih verujemo koliko i Homer. Samo ih sad zovemo drugačije. Sećanja. Nesvesno.“*

*„Tajna istorija“ – Dona Tart*

*Hej, Andrej. Ovo je za tebe.*

## Reči zahvalnosti

Ne deluje mi u potpunosti pravedno da na ovom radu stoji samo moje ime jer ovo nikako nije samo moj rad – on je nastao grupnim trudom i podrškom mojih mentora, kolega, prijatelja i porodice. Zbog toga želim da iskoristim mogućnost ovog neformalnog dela disertacije da svima izrazim svoju zahvalnost, mada ona daleko prevazilazi okvire ovde napisanih reči.

Prvo se moram zahvaliti mentorima prof. dr Ivanu Kovačeviću i doc. dr Ani Banić Grubišić. Hvala profesoru Kovačeviću što je odabrao da se uzme u koštac sa ovom temom zajedno sa mnom, i što mi je nudio savete i smernice u toku rada. Beskrajno hvala Ani Banić Grubišić što se studiozno posvetila radu i ispravkama, dala fantastične komentare i podršku kada je bila najpotrebnija. Hvala i prof. dr Dajani Riboli sa Univerziteta Padio u Atini koja je bila moja surogat mentorka dok sam bila na studentskoj razmeni; razgovori i diskusije sa njom su uticale na to da se ova tema uobličila, da odgovorim na neka od bitnih pitanja, kao i da posebnu pažnju posvetim određenim konceptima. Profesori i kolege sa Univerziteta u Beogradu kod kojih sam polagala ispite i koji su bili deo komisije su takođe svi ponudili sjajne uvide koji su na kraju postali deo rada; posebno hvala prof. dr Ljubici Milosavljević što se detaljno posvetila mom radu koji je kasnije postao moja prva publikacija, kao i doc. dr Ivani Gačanović na iskrenim komentarima, sjajnim savetima, i podršci u radu, pružanoj na zajedničkim pauzama od istog. Beskrajnu zahvalnost dugujem i svojim kolegicama i prijateljicama dr Katarini Mitrović i Ani Dajić koje su uvek odgovarale na moja nesnađena pitanja, pružale reči podrške, i bez čijih naučnih, ali i administrativnih saveta ne bih odradila ceo posao.

Beskrajno se zahvaljujem svojim informantima koji su sa mnom podelili neke od najtežih i najličnijih priča koje su morali da prožive. Informanti su uvek ključni deo antropološkog istraživanja, ali imam utisak da u sklopu ovog konkretnog istraživanja, usled teme kakva jeste, sam sa svakim od njih podelila neki posebni odnos. Svi informanti i informantkinje koji su deo ovog rada su nesebično i iskreno otvorili svoje duše i podelili neke od najtežih emocija kroz koje bilo koja osoba može da prođe. Ne postoji dovoljno reči zahvalnosti i iskreno se nadam da ovaj rad, na izvesni način, odaje počast svim preminulima koji su postali njegov deo.

Moji divni prijatelji su bili uz mene kroz svaki kako divan tako i težak deo ovih studija, zbog čega im svima upućujem punu zahvalnost; obećavam da ću manje pričati o smrti na zabavama od sad. Ipak, posebno se moram zahvaliti onima koji su čitali sve ovde

napisane reči, ispravljali moje bezbrojne tipfelere i pregledali gramatiku, stoga veliko hvala Ivani, Čuk, Aleks i Emiliji!

Posebno hvala Matiji – na pregledanju, na ispravkama, na bodrenju, na emotivnoj podršci, na razumevanju, na slušanju, na zagrljajima, na skuvanoj hrani, na svakodnevnoj potpori, i na svemu onome još što ne staje ovde i što nikad neću moći da pretočim u reči. Bez njega ne bih upisala ove studije, još manje ih završila.

Konačno, hvala mojoj porodici. Hvala roditeljima što su me progurali i podržavali u toku studija, bili tu kad sam menjala svoje ideje i teme, kada sam plakala i smejala se, i kad sam svaki put htela da odustanem. Posebno hvala im što mi nisu dali da odustanem. Hvala na pomoći i podršci, savetima, i tome što sam shvatila da je ovaj doktorat samo prvi korak. I najviše hvala Andreju, mom bratu, koji je uvek tu sa razumnim savetom, pravom forom da me nasmeje, pesmom za odgovarajući momenat, i novom temom za dugačku diskusiju. Hvala im na tome što su me podstakli na kritičko i kreativno razmišljanje, koje me je i dovelo i do antropologije, i do ove teme, a zatim do toga da kompletiram ovaj rad koji se pred vama nalazi.

## **Počivaj na internetu – virtualno opstajanje ličnog identiteta kao posmrtno umiranje ili digitalna besmrtnost**

Istraživanje sagledava proces i fenomen smrti na internetu, odgovarajući na pitanje šta se dešava virtualnom ličnom internet identitetu preminulog korisnika, načinu na koji se on dograđuje ili pak gradi od strane drugih korisnika. Kroz analizu pokušava da se uvidi da li se dolazi do posmrtnog umiranja ili virtualne besmrtnosti digitalnog identiteta, te koji uslovi utiču na ishod. Koncept posmrtnog umiranja je razvio srpski antropolog Dušan Bandić, kroz analizu narodnog verovanja da duša napušta telo i pridružuje se kultu predaka u određenom vremenskom periodu. Koristeći se shemom ovog obreda prelaza, istraživanje primećuje sličnosti i načine na koje se tradicionalna verovanja ogledaju u virtualnog sferi kad je reč o smrti ličnog digitalnog identiteta. S druge strane, uviđa se da je proces dostizanja besmrtnosti virtualnog identiteta prisutan na internetu kroz ideju simboličke besmrtnosti i odlaganja društvene smrti. Kroz analizu digitalnih ostataka, audio, pisanog i video materijala, i najviše kroz dubinske intervjuje sa korisnicima interneta koji su izgubili nekog čija je smrt u određenom smislu bila povezana sa internetom, sagledava se u kojim slučajevima virtualni posmrtni identitet prolazi kroz proces posmrtnog umiranja, a u kojima dostiže simboličku digitalnu besmrtnost. Nalazi rada pokazuju da, zavisno od nekolicine faktora, u internet prostoru može doći do oba ishoda, te da je upravo individualizacija iskustva procesa smrti, pomoć u vidu zajednice i sigurnog prostora, ono što se ispostavlja kao najveći pomak kad je reč o transformaciji tradicionalnih rituala smrti u okviru interneta.

**Ključne reči:** smrti, internet, društvene mreže, posmrtno umiranje, besmrtnost, digitalni mediji

**Naučna oblast:** Etnologija i antropologija

**Uža naučna oblast:** Kulturna antropologija, Antropologija smrti, Digitalna antropologija

**UDK:** 393:[316.774:004.738.5

## **Rest in internet – virtual survival of the personal identity as postmortem dying or digital immortality**

Research looks into the process and phenomenon of death on the internet, answering the question what is happening to the virtual personal internet identity of the deceased user, ways in which it continues to be constructed or is constructed from the scratch by the other users. Through the analysis, we try to see whether postmortem dying or the digital immortality of the digital identity happens, and which conditions influence the outcome. Concept of the postmortem dying is the one developed by Serbian anthropologist, Dušan Bandić, who analyzed the traditional belief that the soul leaves the body and takes its place in the cult of ancestors during a certain time frame. Using his scheme, research notes the similarities and how traditional belief mirrors itself in the online sphere when it comes to the death of the personal digital identity. On the other side, there is a process of achieving digital immortality present on the internet through the idea of symbolic immortality and prolongation of the social death. Through the analysis of the digital remains, audio, textual and video material, and mostly through the in-depth interviews with the internet users who lost someone whose death was, in a sense, connected to the internet, we see in which cases the virtual identity of the deceased goes through the process of postmortem dying, or whether it achieves symbolic digital immortality. The findings at the end show that, depending on the various factors mentioned in the dissertation, internet space can produce both outcomes, and that individualization of the process of death, along with the help from online communities and safe spaces, is what makes the biggest transformation of the traditional rituals of death on the internet.

**Key words:** death, internet, social networks, postmortem dying, immortality, digital media

**Scientific field:** Ethnology and Anthropology

**Scientific subfield:** Cultural Anthropology, Anthropology of death, Digital anthropology

**UDC:** 393:[316.774:004.738.5



# Sadržaj

I Uvod .....	2
II Određenje ključnih pojmova .....	11
II 1. Teorijske perspektive o smrti i umiranju .....	11
II 1. a) Medicinska definicija smrti .....	12
II 1. b) Poimanje smrti u modernom društvu .....	16
II 1. c) Emocije žaljenja i oplakivanja.....	27
II. 2. Internet i digitalna kultura .....	30
II 2. a) Doživljaj prostora i vremena na internetu .....	32
II. 2. b) Društvene mreže.....	36
II 2. c) Identitet na internetu .....	39
II 3. Besmrtnost.....	46
II 3. a) Realna besmrtnost.....	46
II 3. b) Simbolička besmrtnost .....	48
II 3. c) Digitalno vaskrsnuće .....	52
III Metodologija istraživanja.....	57
III 1. Etnografija interneta.....	57
III 2. Selekcija informanata.....	63
IV Odnos informanata prema internetu .....	73
V Smrt, mediji i internet .....	80
V 1. Internet nasleđe.....	86
V 2. Internet žaljenje .....	91
VI Digitalni identitet nakon smrti .....	99
VI 1. Transformacija i konstrukcija digitalnog posthumnog identiteta na osnovu postojećeg.....	100
VI 2. Konstrukcija digitalnog identiteta kroz žaljenje .....	120
VI 3. Menjanje identiteta ožalošćenog korisnika na mrežama.....	130
VII Vremenski okvir procesa umiranja na internetu .....	136
VII 1. Van Genepov obred prelaza .....	137
VII 2. Model posmrtnog umiranja Dušana Bandića .....	139
VII 3. Uklapanje modela i njihov prenos na internet .....	141
VII 3. a) Faza separacije .....	143
VII 3. b) Liminalna faza .....	147
VII 3. c) Agregatna faza .....	150
VII 3. d) Produžetak ili gubitak liminalne faze? .....	155
VIII Različiti obrasci posmrtnog umiranja i virtuelne besmrtnosti .....	163
VIII 1. Razlike u odnosu na kulturnu pozadinu korisnika .....	163
VIII 2. Ritual prelaza smrti stare osobe na internetu.....	167
VIII 3. Ritual prelaza smrti mlade osobe ili usled tragične smrti .....	170
VIII 4. Ritual prelaza smrti poznate osobe.....	176
VIII 5. Posmrtno umiranje i digitalna besmrtnost kod preminulih od Kovida-19 .....	183
VIII 6. Religijska besmrtnost na internetu .....	187
IX Zaključak .....	189
Literatura.....	196
Izvori.....	215
Prilozi.....	222
Prilog 1 .....	222

## I Uvod

Smrt je univerzalno ljudsko iskustvo; u životu, mi ne znamo mnogo o tome šta će nas sačekati u budućnosti, ali sa sigurnošću znamo da ćemo umreti. Smrt utiče na sva druga ljudska iskustva i sfere života, te ostavlja svoj trag u kulturama širom sveta. Raznolikost ljudskog iskustva dovodi do radikalne različitosti brojnih obreda pogreba i žalovanja. Možda je sama smrt univerzalna, ali pogledi na nju su definitivno raznovrsni – od prihvatanja mrtvog tela kroz svakodnevni život sa lešom u Toraja kulturi Indonezije (Volkman 1990), preko sahranjivanja dece u favelama Brazila bez javnog ispoljavanja emocija (Scheper-Hughes 1993) i mitološke mnogolikosti srpskih pogrebnih običaja, u različitim društvima praktikuju se različiti obrasci ponašanja i rituali kada se njihovi članovi suočavaju sa fenomenom smrti. Zbog ovoga, proučavanje smrti (znano i kao tanatologija) je jedna od brojnih tema kojima su se etnologija i antropologija bavile kroz istoriju. Istraživači širom sveta su proučavali načine na koje društva posmatraju proces smrti, šta rade uoči smrti člana društva, i kako se ove ideje i ponašanja menjaju u odnosu na prostor i vreme.

Na ovom mestu potrebno je objasniti da postoji razlika između biološke i društvene smrti. Biološka smrt nastupa nakon što dođe do prestanka rada organa (Toma 1980a, 50; Milovanović 1947, 319), ili prestankom moždanih funkcija (Vuković 2007, 346), zavisno od teorije na osnovu koje se klasifikuje. S druge strane, društvena smrt postoji odvojeno od biološke smrti i nastupa svaki put kada čovek izgubi neku svoju funkciju ili određeni identitet (Toma 1980a, 76). Društvena smrt individue može nastupiti ranije, kao u slučaju penzionera u savremenom društvu (Toma 1980a, 80), ili nakon biološke smrti u odnosu na zakonske okvire smrti koju društvo legalno priznaje (Toma 1980a, 82), u odnosu na gubitak kolektivnog sećanja (Toma 1980a, 77) i reorganizovanje zajednice bez preminule individue (Павићевић 2011, 95). Drugim rečima, društvena smrt je ono što nastupa nakon što osoba izgubi svoju funkciju, ulogu, i moć delovanja na društvo i okolinu, vezano i nevezano za biološki status smrti.

Sociolozi i antropolozi prvi su zabeležili različite rituale (poput Emila Dirkema, Alfreda Redklifa-Brauna i Bronislava Malinovskog), i posvetili su posebnu pažnju osećanjima i ambivalentnosti koja se javljaju u kulturama kada su suočene sa smrću (Robben 2018, xvi). Ipak, može se reći da je u savremenim antropološkim istraživanjima primetan pad

interesovanja za proučavanje fenomena smrti u domenu nauke koji je verovatno pod uticajem promene odnosa javnog diskursa prema fenomenu i procesu smrti. Brojni antropolozi i drugi društveni naučnici od sredine prošlog veka do danas su primetili da se smrt tabuizira i prebacuje umnogome u privatnu sferu u modernom dobu (Gorer 1995, Aries 1974, Becker 1987, Павићевић 2011). Neguje se ideja ćutanja o smrti – ljudi su obeshrabrivani da razgovaraju o smrti, razmišljaju o njoj, i javno ispoljavaju svoja osećanja na temu smrti, sem ako ona nisu crnohumoristička (Павићевић 2011, 17). Medicina i biologija sve više imaju autoritet nad smrću, te se proces umiranja seli u bolnice, daleko od očiju javnosti (Toma 1980b, 36; Bodrijar 1993, 208, Walter 1994). No pod okriljem medicine, smrt nije nešto što se prihvata već nešto što treba izbeći (Aries 1974, 88-89), i moderan čovek sve više oseća pritisak da izbegne umiranje po svaku cenu (Baudrillard 1993, 175). Na sve ovo dodatno utiču i mediji koji nesumnjivo oblikuju ljudske percepcije kulturnih fenomena (kako individualno, tako i javno) što uključuje i percepciju fenomena smrti (Павићевић 2011, 66). Odnos smrti i medija ide u oba smera – mediji potpomažu čoveku da oblikuje svoju svest o smrti, ali takođe čovek konzumira medije u skladu sa svojim predubedenjima i idejama o smrti. Kao što je to bio slučaj sa svim ostalim medijima, sličan proces možemo posmatrati i u okviru internet prostora.

Sa izumom interneta krajem prošlog veka i porastom njegove popularnosti početkom ovog veka, sve više ljudskih iskustava se pronosi u digitalnu sferu. Ljudi grade svoje digitalne identitete, koriste internet u svrhe komunikacije i susreta sa drugim korisnicima, obavljaju poslove u virtuelnom svetu i uz pomoć mobilnih telefona, u potpunosti prepliću svoja iskustva na mreži (*online*) i van nje (*offline*). Ako se internet i društvene mreže koriste da iskažu, podele i iskomuniciraju pozitivna osećanja, nije čudno što se i ona manje radosna iskustva takođe prebacuju u njegovu sferu. Za neke deluje čudno, morbidno ili preterano žaliti javno na internetu pred širokim auditorijumom; ali ovo suštinski nije značajno drugačije od ranijih pokušaja ljudi da javno označe žaljenje za svojim preminulima kroz, na primer, mauzoleje ili pisanja (Bhattacharya 2010, 63). Internet nudi još jedan mogući prostor u kome se javlja društvena reakcija na smrt, kao i prostor u kome se odvija proces društvene smrti.

Digitalni identitet je lični identitet korisnika interneta koji se gradi i razvija u odnosu na identitet van mreže, tehničkih mogućnosti platforme koja se koristi, kao i u odnosu na druge korisnike. Kao i van interneta, zajednica, drugi ljudi i interakcije sa njima su ključni za lični identitet koji se prisvaja i nadograđuje vremenom (Čejko 2019, 136). No, jedinstvene

karakteristike interneta i društvenih mreža omogućavaju korisnicima da u određenoj meri eksperimentišu sa svojim sopstvom, da ga kreiraju kroz različite kreativne aspekte, da istaknu određene stvari a sakriju druge, kao i da se povežu sa istomišljenicima koji će im pomoći da izraze određene elemente svoga „ja“ (Čejko 2019, 138-139). Načini na koji ljudi iskazuju ove aspekte kroz različite aplikacije i platforme su ono što čitamo kao njihov digitalni identitet. No, ono što društvene mreže takođe omogućavaju su takozvani javni profili i javne komunikacije koje veliki broj informacija i interakcija prenose u sferu dostupnu svim korisnicima (a nekada i onima koji to nisu). Uz pomenute karakteristike i brojne mogućnosti za uključivanje drugih ljudi, komentarisanje i reagovanje, postaje daleko lakše uticati na tuđi digitalni identitet, pa ga čak na ovaj način i kreirati.

Spomenut je način na koji se *online* i *offline* identiteti prepliću u digitalnoj sferi, te se mora objasniti upravo to da se virtuelni identiteti ne grade individualno i odvojeno od fizičkih identiteta. Čak i onda kada je virtuelni identitet pokazatelj idealnog ličnog identiteta korisnika, jasno je da je on baziran na onome šta korisnik želi da bude; u velikom broju slučajeva, digitalni identitet se bazira upravo na ličnom fizičkom i društvenom identitetu i neosporivo je povezan sa njim (Bozkurt and Tu 2016, 5-6). Zbog toga u radu pišem o „produžetku“ identiteta na internetu; za korisnike koji su danas svakodnevno i konstantno povezani sa digitalnim medijima, internet produžava, nekada i dopunjava, njihov socijalni, fizički i mentalni identitet, kao i socijalne odnose. Potrebno je istaći da ovo nije drugi identitet, različit od „realnog“, fizičkog odnosno *offline* identiteta, već je lični identitet „produžen“ u digitalnoj sferi u odnosu na virtuelne alate, prostore i mogućnosti. Usled ovog procesa, može da se javi određena razlika između virtuelnih prikaza korisnika u odnosu jednih na druge, kao i u odnosu na njihov *offline* identitet, ali je i dalje u pitanju prikaz iste osobe – samo kroz različite medije. Korišćenje društvenih mreža prosto pomaže korisniku da njegov identitet uobliči i potencijalno dogradi (kako ja ovde to nazivam, „produži“) kroz različite alate, društvene odnose i mogućnosti virtuelnog prostora. Kada korisnici objavljuju nov materijal na svojim profilima na društvenim mrežama, poput slika i tekstova (ili kako se kolokvijalno kaže, *update*-uju profil) oni doprinose razvitku svog digitalnog identiteta, nastavljajući da ga „produžavaju“ i nadograđuju informacijama, zajedno sa svojim *offline* identitetom.

U konceptualizaciji smrti na internetu, internet ima dvojaku ulogu: on je medij preko koga se iskazuje društvena smrt i putem kojeg se odvija interakcija sa digitalnim profilom preminule osobe, kao i prostor u okviru koga se vrši žaljenje i rituali smrti. Već su brojni istraživači proučavali isprepletanost procesa smrti i interneta, mada najviše po pitanju toga na koji način se na internetu žali, odnosno kako se internet koristi kao sredstvo komunikacije usled gubitka. Ovi naučnici su izneli različite stavove na ovu temu – neki su uviđali da internet podržava tabu smrti koji su društvo i mediji kreirali, dok su drugi smatrali da korisnicima internet pomaže upravo da pređu preko usađenog tabua i iskažu svoja mišljenja i emocije na temu smrti (Irwin 2015, Heathcote 2014, Kasket 2020, Giaxoglou 2014, Dobler 2009. i sl.) Međutim, ostaje pitanje šta se onda dešava kada korisnik interneta premine, ili pak kada neko od korisnika izgubi nekog i o tome javno izvesti svoje *online* prijatelje i kontakte? Sa porastom broja korisnika interneta i društvenih mreža, kao i sa činjenicom da se društvene mreže i internet koriste već dugi niz godina, izvesno je da je već određeni broj korisnika preminuo i da će taj broj nastaviti da raste. Neke platforme za društveno umrežavanje, poput *Facebook-a* i *Instagrama-a*, su već utvrdile procedure koje nude opcije korisnicima da „zbrinu“ svoje digitalno nasleđe. No, lične želje, emocije i prakse su već druga stvar. Usled ovoga se otvaraju dve mogućnosti – digitalni identiteti preminulih ljudi prolaze kroz proces društvene smrti i posmrtnog umiranja, ili pak postižu neki vid digitalne besmrtnosti.

**Posmrtno umiranje** je termin koji je razvio srpski etnolog i antropolog u sklopu proučavanja narodne religije, profesor Dušan Bandić. Bandić se primarno i bavio proučavanjem religije Srba, i to najviše kroz okvire evolucionizma, funkcionalizma i strukturalizma (Kovačević 2014, 17). Baveći se posmrtnim običajima u narodnoj religiji u Srbiji, on je primetio da postoji određeni vremenski period (koji on određuje na godinu, u odnosu na rituale smrti u srpskoj narodnoj religiji) tokom kog je pokojnik, po narodnom verovanju i dalje povezan sa svetom živih, ali je biološki mrtav. U toku tih godinu dana, osoba sve manje biva povezana sa svetom živih, a duša se polako oslobađa (Bandić 1983, 40). Drugim rečima, osoba društveno umire. U ovom istraživanju se oslanjam na koncept posmrtnog umiranja zbog toga što su principi vremenski formatirano društvenog umiranja primećeni u brojnim iskazima i narativima informanata koji nisu poreklom iz srpskog kulturnog okvira. Uviđa se da se vremenom odnos prema ideji preminule osobe uvek menja, najčešće kroz određene obrasce i društveno nametnute skrupule. Zbog toga, ovaj koncept se preuzima da bi se primenio na one slučajeve gde se u određenom vremenskom periodu digitalni identitet preminule osobe zapostavlja, interakcija sa istim se smanjuje, dok ne dođe

do toga da se ožalošćeni posvećuju sećaju na preminule sporadično i u određenim kontekstima poput praznika i godišnjica. Kao što ću objasniti u radu, Bandićev koncept i vremenska shema, iako potekli iz srpske narodne religije, se lako mogu primeniti i na internet kulturu i društvo kad je reč o preminulim korisnicima, te ovaj koncept koristim da bih objasnila i analizirala adaptacije posmrtnih rituala u digitalnom okruženju.

Druga mogućnost je da dolazi do tzv. digitalne besmrtnosti virtuelnog profila. To ne podrazumeva biološku besmrtnost individue, već ono što se naziva **simboličkom besmrtnošću**. Ovaj koncept je razvijen da se objasne tehnike i strategije na koje ljudi pokušavaju da ostave ideju sebe živom nakon svoje fizičke smrti (Lifton and Olson 1974, 34). Neke od strategija koje ljudi koriste kroz istoriju da postignu ovo variraju od produžetka genetskog materijala, stvaranja epohalnih dela, ispunjavanja uslova za religijski večni život (Lifton and Olson 1974, 35-36), zajedničkih ciljeva (Jacobsen 2017, 67-8) i sl. Polazište ovog istraživanja jeste da je internet prostor u savremenom dobu javlja kao opcija koju njegovi korisnici koriste da bi ovekovečili virtuelni aspekt ličnosti i prevazišli okvire smrtnog postojanja, kako svog, tako i svojih voljenih koji su preminuli.

Kako telesna besmrtnost u trenutku pisanja ovog rada nije moguća, jasno je da ljudi pokušavaju da na različite načine prevaziđu „prepreku“ smrti i „održe kontakt“ neke vrste sa preminulim. Ovo se u literaturi naziva produžena veza (*continuing bond*) i označava način na koji se, kako ritualno tako i lično, odnos sa osobom nastavlja i nakon smrti. Hauard i Klass su primetili da u Americi postoji tendencija da se brišu granice između života i smrti, što se reflektuje u potrazi za besmrtnošću i „produžavanjem“ odnosa sa preminulom osobom. (Irwin 2015, 121). Jasno je da ovo nije samo fenomen američkog društva – brojne spomenute legende o besmrtnosti svedoče o želji koja postoji kod ljudi, a rituali različitih kultura su način na koji ljudi dalje konstruišu odnos sa preminulom osobom. Sećanje na preminule je ono što njima nudi mogućnost opstanka; oni možda opstaju kao mrtvi, ali takođe i kao osobe, i načini na koje se ožalošćeni sećaju njih im upravo čuva osobenost i identitet (Strokes 2021, 105). Zbog ovoga je veoma bitno za ožalošćene da održe sve što dovodi do „oživljavanja“ ove ličnosti preminule osobe i produbljiivanja komunikacije sa preminulima. Zato što se ovaj vid sekularne besmrtnosti zasniva na sećanju, ona zavisi od živih odnosno od ožalošćenih (Walter 2017, 26). Onda kada sećanje umre, nastupa ono što Slavoj Žižek i Mladen Dolar nazivaju „drugom smrću“ (Bacigalupo 2019, 284), a Luj-Vensan Toma je nazvao društvenom smrću – preminuli prestaju da žive kao osobe koje utiču na svet živih,

njihova ličnost nema više udela u društvu, i živi nemaju više odnose sa njima. Dok god sećanje postoji, ova druga smrt ne nastupa.

Do sada se pitanje virtuelne besmrtnosti nije detaljnije razmatralo u antropologiji, naročito u domaćem kontekstu među srpskim korisnicima interneta. Istraživanja koja se bave odnosom smrti, internet prostora i medija nisu dublje zalazila u pitanje digitalnog nasleđa, niti su se bazirala na dužem empirijskom i kvalitativnom istraživanju. Usled toga, smatrala sam da je bitno dati odgovor kako sami korisnici interneta posmatraju ovaj problem, koje su njihove prakse po pitanju digitalnog identiteta njihovih voljenih koji su preminuli, kao i da li oni imaju svest i ideju o tome šta sami žele da urade sa svojim virtuelnim ostacima nakon smrti. Etnografsko istraživanje je započeto sredinom 2018. godine od kada aktivno pratim internet trendove i prakse, sagledavam na kojim platformama za društveno umrežavanje se identiteti preminulih i ožalošćenih javljaju i na koji način se iskazuju, te koje mreže su najbitnije u procesu ustanovljavanja i održavanja virtuelnog identiteta preminulih ljudi. Od februara 2021. do aprila 2022. sam aktivno stupala u kontakt sa potencijalnim budućim informantima i radila intervjue sa njima, sakupljala njihove objave na mrežama kao i javne objave koje je bilo moguće preuzeti i bez dozvole pošiljaoca. Ovo istraživanje je zasnovano na empirijskim podacima, i sprovedeno uz pomoć kvalitativne metode, a prikupljena etnografska građa nam ukazuje na koji način, kada i kako se digitalni identitet preminulih ispoljava i održava, kao i šta korisnici interneta imaju da iskažu o budućnosti posmrtnih virtuelnih identiteta.

**Cilj** ovog istraživanja je da ustanovi i pokaže šta se konkretno dešava sa digitalnim identitetom kada neko premine i to se odrazi na odnose, prakse i iskustva u internet sferi, odnosno da se ispita da li u određenom vremenskom periodu nastupa društvena smrt, ili dolazi do simboličke besmrtnosti virtuelne ličnosti. To je istraženo putem sagledavanja rituala smrti na internetu, kao i analizom različitih internet praksi i elemenata povezanih sa procesom i fenomenom smrti. Kada je reč o ličnim digitalnim profilima korisnika na društvenim mrežama, posmatra se pojava interakcije sa njima, vremenski okvir u kojima se interakcija odvija, koje su mogućnosti očuvanja iskorišćene nakon smrti korisnika (ako su iskorišćene), kao i osećanja ožalošćenih po ovom pitanju. Ako je pojava digitalnog identiteta preminule osobe prisutna samo putem oplakivanja odnosno žaljenja na društvenim mrežama,

posmatralo se ko je osoba koja objavljuje ovo žaljenje, da li je ono intenzivnije u javnoj ili privatnoj sferi, kakav je vremenski okvir žaljenja, koji se mediji koriste da bi se žaljenje iskazalo (video klip, audio, tekstualni i sl.); uz sve to, vršila se analiza elemenata i različitih aspekata ovih medija i vidova žaljenja. S tim u vezi ispituje se kako se ko ophodi prema profilu, koji su to elementi koji utiču na procese posmrtnog umiranja i/ili besmrtnosti kod digitalnih profila preminulih ljudi (poput načina smrti, godina preminule osobe, njihove aktivnosti na mrežama i sl) i koji je vremenski proces ovih rituala.

Ideja je sagledati one elemente koji se pojavljuju kao opšti za sve korisnike interneta i globalno primenjivi u virtuelnom prostoru, odnosno nezavisni od geografske pozicije korisnika i njihove kulturne pozadine. Jasno je, naravno, da se ovaj identitet korisnika ne može u potpunosti odvojiti od njihovog virtuelnog sopstva (naročito jer se *online* i *offline* sfera posmatraju kao nužno prepletene i povezane), te da jedno zavisi od drugog. Ideja nije umanjiti značaj kulture i društva iz kojih korisnici i informanti dolaze, već sagledati šta je ono što oni dele sa drugim korisnicima interneta *uprkos* njihovim kulturnim pozadinama. Neki delovi ponašanja se, naravno, ne mogu posmatrati odvojeno i tome će biti posvećena pažnja.

Pored rečenog cilja istraživanja, ovo istraživanje nam takođe nudi odgovore na još neka bitna pitanja povezana sa sledećim temama; pre svega nam nudi odgovor na pitanje koliko sami korisnici interneta uopšte razmišljaju o problemu digitalnog nasleđa, i da li znaju koje su prakse i mogućnosti ponuđene od strane društvenih mreža. Drugo je, koliko je trenutno funkcionisanje interneta blizu ideji potekloj iz žanra naučne fantastike o „učitavanju uma“ kao vidu virtuelne besmrtnosti, i da li uopšte postoji interes publike za ovakve razvitke i ideje među korisnicima interneta. Treće bitno saznanje je da li i u kojoj meri internet kao medij pomaže razbijanju tabua smrti – da li se njegovi korisnici osećaju slobodnije da pričaju o smrti u virtuelnoj sferi i pod kojim okolnostima, ili internet nastavlja modernu kulturu ćutanja kada su u pitanju teme umiranja, smrti i žaljenja.

U prvom delu rada se prikazuje teorijski okvir koji je korišćen u svrhe ovog istraživanja podeljen na osnovu dve bitne teme ključne za rad – teme povezane sa smrću i teme povezane sa interneta. Tu se sagledavaju ideje i naučna dostignuća onih koji su se ranije bavili istraživanjem polja smrti i interneta u društveno humanističkim naukama i ostavili značajan doprinos. U delu koji se bavi teorijskim okvirom smrti sagledaću kako su se koncepti smrti menjali u modernom dobu, prvo kroz medicinu, a zatim i kako je to uticalo na



kulturno shvatanje fenomena smrti i emocija žaljenja. U teorijskom delu vezanom za internet prikazani su najbitniji koncepti koji se bave prostorom i vremenom interneta, zatim društvenim mrežama, i konačno identitetom u okviru interneta. Spomenute ideje su dalje korisne za ovaj rad jer se cilj istraživanja i iznesene analize baziraju na postavkama ovih teorija. Na ovo se nadovezuje metodologija rada, odnosno predstavljanje korišćenih metoda u toku istraživanja, kao i odabir informanata.

Naredno poglavlje sagledava istorijat odnosa fenomena smrti i medija, da bi ukazalo na proces koji je doveo do trenutnog odnosa prema smrti na internetu. Ovde počinjem sa analizom iskaza informanata i njihovih iskustava sa internet praksama smrti, zajedno sa prikazom trenutnih praksi vezanih za rituale smrti prenete u virtuelni prostor. Nakon što se predstave tehnike i legalni okviri internet nasleđa preminulih ljudi, dolazi se do dela o žaljenju na internetu; kako ovo nije tema rada, ovde su više sporadični prikazi informanata u kojima se vide njihove prakse korišćenja interneta u ove svrhe i na taj način se postavlja temelj za dalje analize.

Četvrto poglavlje je centralno za rad jer ono prikazuje analizu praksi „produžetka“ identiteta preminule osobe uz pomoć interneta. Ključni deo čine izjave informanata, kao i njihove objave i tehnike koje su koristili. U ovom poglavlju se vidi na koji način se digitalni identitet „produžava“ kada je korisnik imao naloge na društvenim mrežama za života, te na koji način se konstruiše kada preminula osoba nije bila korisnik interneta, da bi se sagledao i način na koji se sami identiteti informanata menjaju i kako to utiče na ceo proces.

Peto poglavlje se oslanja na koncept posmrtnog umiranja i ritual prelaza smrti, i kao takvo svedočenja i iskustva informanata analizira kao vremenske procese, sagledavajući koji su to slučajevi kada dolazi do posmrtnog umiranja i zašto.

Shodno tome, šesto poglavlje analizira razlike u modelima, kako vremenskim, tako i u modelima izgradnje digitalnog identiteta preminule osobe. Ove razlike ukazuju na neke ključne obrasce koji su se iskristalisali kroz analizu sadržaja intervjua i podataka. U okviru ovog poglavlja se nalaze i dve teme koje je bitno spomenuti kao donekle odvojeni modeli, a to je pandemija Kovida-19 i religijska besmrtnost na internetu. Kako je istraživanje delom vođeno u periodu pandemije, ona je jasno uticala na doživljaje smrti i gubitka informanata, kao i na način na koji oni koriste internet u svrhe suočavanja sa gubitkom voljene osobe, pa

sam smatrala da je bitno da se ovoj temi posveti poglavlje koje odgovara na pitanje koje su to razlike kad je reč o smrtima od Kovida-19. Religijske ideje, verovanja i religijsko poimanje besmrtnosti nisu analizirani detaljno u ovom radu, ali kako se obično vezuju jedni uz druge smatrala sam da je bitno bilo istaći kada su se u istraživanju ovi primeri pojavili, kao i zbog čega se u ovom radu ne posvećuje detaljna pažnja tome.

## II Određenje ključnih pojmova

### II 1. Teorijske perspektive o smrti i umiranju

Smrt je jedna od univerzalnosti kroz koju svako ljudsko biće mora da prođe, zbog čega se javlja kao uticajna na sva društva i kulture širom sveta i kroz istoriju. Zbog ovoga je fenomen smrti oduvek bio u fokusu istraživanja antropologa. U svetskoj antropologiji su rani uticaji Roberta Herca, Arnolda van Genepa, Bronislava Malinovskog i Alfreda Retklifa Brauna utemeljili put za sve šire polje antropologije smrti, koje doživljava revoluciju u poslednjih nekoliko decenija (Robben 2018, xv). Srpska antropologija takođe se bavila istraživanjem smrti, ponajviše u oblastima religije i narodnih verovanja, koja su prvenstveno sakupljali Milan Đ. Milićević, Sima Trojanović, Tihomir Đorđević, Veselin Čajkanović i Slobodan Zečević (Kovačević i Sinani 2014, 1055-1058). Savremena antropologija donosi i interpretaciju ovih, ali i drugih običaja, rituala i praksi vezanih za smrt koje su ponudili Dušan Bandić i Veselin Čajkanović (Kovačević i Sinani 2014, 1058-1059). Svakako je izvesno da tema smrti i oblast tanatologije, uprkos temi koju obrađuju, nikada ne umiru.

U ovom delu rada nudi se prikaz naučnih teorija o smrti koje su dalje uticale kako na antropologiju, tako i na ovaj rad. Zbog neminovne povezanosti biološko-medicinskog i društvenog aspekta smrti (koju su istakli i brojni naučnici, od Žana Bodrijara, Tonija Voltera, Luja Vensana Toma, pa do Aleksandre Pavićević u srpskoj antropologiji), prvo se daje pregled medicinskih ideja o smrti, te se nudi njihova analiza i način na koji su oni dalje oblikovali moderno posmatranje smrti u društvu. U nastavku rada daju se pregledi antropoških i srodnih studija smrti i njihovi nalazi. Konačno, osvrće se na teorije o žaljenju i emocijama vezanim za smrt, pre nego što se pređe na dalje teorijsko definisanje drugih ključnih pojmova.

## II 1. a) Medicinska definicija smrti

Da bi se uvidela šira problematika koju proces smrti izaziva u društvu, moram krenuti od njenih bioloških karakteristika i toga na koji način se ona posmatra u medicini, kao i u medicinskoj antropologiji. Spomenut je način na koji različiti antropolozi navode promene u biološkom i medicinskom odnosu prema smrti, a koje su, između ostalog, odgovorne za promenu u kulturnom i društvenom odnosu prema umiranju, lešu i žaljenju. Zbog toga je važno utvrditi šta tačno u medicini znači smrt i kako ova definicija dalje utiče na društvo, a samim tim i na doživljaj smrti u internet prostoru. Dr Geri Belkin piše da se, kada je prve noći na poslu dobio zadatak da proglasi smrt pacijenta, našao pred problemom – kako znati da je osoba mrtva? Iako je bio veoma siguran da je pacijent mrtav, nije znao šta je to što može iskoristiti kao medicinski dokaz za svoju tvrdnju, odnosno koja je medicinska i naučna potvrda smrti. (Belkin 2014, xiii-xiv) Ovime on započinje knjigu u kojoj se bavi upravo tematikom moždane smrti i time šta je uopšte smrt u medicini. Medicina se smatra egzaktnom naukom u kojoj se veliki broj stvari određuje jasnom definicijom, no definicija smrti se vremenom menjala, sa čime su se otvorila brojna pitanja o njenom određenju i utvrđivanju u okviru različitih naučnih disciplina.

Udžbenik iz sudske medicine koji se navodi kao zvanična literatura za istoimeni predmet na šestoj godini studija<sup>1</sup> kao definiciju smrti navodi "Teorijski: prava smrt znači prestanak svih životnih pojava. Praktično predstavljeno: pod pravom smrću podrazumeva se trajni prekid bitnih životnih pojava, naime krvotoka i disanja. To su tzv. krajnji uzroci smrti." (Milovanović 1947, 319) Po ovom određenju se odmah vidi da se kao definicija smrti navodi prestanak fizioloških funkcija osobe – krvotoka i disanja. U daljem tekstu se navodi da „sa krajnjim prestankom krvotoka i disanja, tih dvaju najglavnijih vitalnih pojava, zaustavljaju se istovremeno i sve ostale, sporednije i od njih zavisne, telesne funkcije." (Milovanović 1947, 319). Milovan Milovanović, prvi profesor sudske medicine na medicinskom fakultetu u Beogradu, u ovom udžbeniku spominje i nešto što se naziva prividnom smrću, a za šta jedino objašnjava da je u pitanju „prolazno stanje živog tela, u kome su bitne životne pojave svedene na minimum. Naime, prividna smrt se odlikuje: dubokom onesvećenošću i teško приметnim krvotokom i disanjem.“ (Milovanović 1947, 319) Ona nastaje nakon dugog bolovanja, kod oboljenja i povreda mozga i srca, i, najčešće, kod

---

<sup>1</sup>

[http://www.mfub.bg.ac.rs/sr/studijski\\_programi/integrisane\\_akademske\\_studije/sesta\\_godina/sudska\\_medicina/](http://www.mfub.bg.ac.rs/sr/studijski_programi/integrisane_akademske_studije/sesta_godina/sudska_medicina/) (preuzeto 24. 2. 2022.)

novorođenčadi. Da bi se prava smrt razlikovala od prividne, Milovanović navodi tehnike za utvrđivanje smrti koje podrazumevaju fizičke funkcije tela i njihovo funkcionisanje (Milovanović 1947, 320).

Razvoj biomedicine je dalje uticao na medicinsku praksu i nauku, pa samim tim i na sudsku medicinu koja se bavi utvrđivanjem smrti. Za razliku od spomenutog udžbenika koji je izašao 1927, noviji udžbenik Instituta za sudsku medicinu u Novom Sadu navodi potpuno drugačiju definiciju smrti:

„Sa trajnim prekidom funkcija mozga započinje nepovratna funkcionalna dezintegracija organizma, te smrt mozga ima značenje smrti organizma, iako drugi delovi tela u trenutku njenog nastanka imaju životne funkcije. Kod utvrđivanja smrti, funkcije pluća, srca i krvnih sudova imaju drugorazredno značenje, jer se mogu arteficialno podržavati. Svest i disanje, kao esencijalne karakteristike života, izvorne su funkcije mozga, a ne srca i pluća.“ (Vuković 2007, 346)

Ovde je već evidentno da je ono što prof. dr. Radenko Vuković koji se bavi sudskom medicinom opisuje takozvana moždana smrt, što je nasuprot ideji fiziološke smrti o kojoj je pisao Milovanović. Moždana smrt je prvi put utvrđena Harvardskim komitetom odnosno Harvardskim kriterijumima 1968. i zasnovana je „na trajnom prestanku svih funkcija centralnog nervnog sistema“ (Vuković 2007, 346). Minesota kriterijumima iz 1971. definicija moždane smrti menja se u „trajni gubitak funkcija moždanog stabla“, jer bez njih ne postoji ni svest ni disanje (Vuković 2007, 347). Ovo je i pravnomedicinski pojam smrti, odnosno onaj koji se legalno uzima za konačno utvrđivanje smrti (Vuković 2007, 348). U sklopu toga, ovo je takođe i ključna definicija za biomedicinsko shvatanje koncepta smrti – ona je pravno podržana i prihvaćena, odnosno srž biomedicinskog i pravnog diskursa o smrti. Kako su ovo dva izuzetno jaka diskursa koja dalje utiču na kulturu, upravo je ovakva definicija ono što dalje utiče na oblikovanje kulturnog modela i diskursa o smrti u određenom društvu i savremenom dobu.

Biomedicinske promene o kojima se govori razvici su različitih metoda za održavanje bolesnika u životu, palijativne nege, transplantacije organa, i sl. Primera radi, mašina za disanje je postala osnovna bolnička oprema u SAD-u 70-ih godina prošlog veka (Kaufman

2000, 72), kada su respiratori koji mehanički omogućavaju disanje pacijenata postali rešenje za mnoge. Ova mašina je prvenstveno patentirana kao tehnološko dostignuće koje pomaže pacijentima da prežive teške operacije, no vrlo brzo se nastavilo sa njenom upotrebom u intenzivnoj nezi u postoperativnom stanju, omogućavajući da se određeni pacijenti u vegetativnom stanju održe u životu mesecima i godinama. Upravo ovde se po prvi put otvorilo pitanje moždane smrti, odnosno vegetativnog stanja – šta raditi sa pacijentom koji ne može sam da obavlja životne funkcije, ali se telesno može održavati u životu uz pomoć raznih biomedicinskih tehnologija? Sem ukoliko pacijenti izričito, za vreme života i dok su zdravi, ne ostave dokaz ili testament koji navodi da ne žele da budu stavljeni na respirator, u praksi će se to dogoditi u trenutku kada budu dovedeni u operacionu salu (Kaufman 2000, 72). Tu nastaje najveća dilema, a to je kada je potrebno napraviti „izbor“ – treba li osobu koja ne bi mogla sama da preživi skinuti sa mehaničke ventilacije ili ne. Ovde se javlja zamka odgovornosti – da li se „neprirodno“ prolongira život ili se aktivno „izaziva“ smrt. S tim u vezi, dolazi do ozbiljne etičke dileme koja je, na duže staze, uticala na javljanje društvenih pokreta koji se bore za „pravo za smrt“ i za „dostojanstvenu smrt“, odnosno smrt bez visokotehnološkog medicinskog prolongiranja (Kaufman 2000, 72).

Bitno je uvideti da ova forma vegetativnog stanja pravi vrstu „liminalnog“ stanja između života i smrti u kojoj osoba nije u potpunosti mrtva, ali ni živa, međutim, na drugačiji način od na primer fetusa, jer ona već ima svoje mesto u društvu, odnose i identitet, koji je potpuno promenjen ovim medicinskim stanjem (Kaufman and Morgan 2005, 330). Do toga dolazi jer je (kao što je spomenuto, već izgrađena) osoba u vegetativnom stanju fizički živa, odnosno njeno telo obavlja funkcije, ali ona nije sposobna za dalju komunikaciju, razvijanje društvenih odnosa ili stvaranje novih. Osoba u vegetativnom stanju nije sposobna da učestvuje u društvenim i intelektualnim odnosima i aktivnostima, nije sposobna da nadalje razvija svoj identitet, i njen identitet, od ulaska u vegetativno stanje, na taj način postaje podložan tumačenju okoline, a ne izgrađen od strane same osobe. U tom smislu se može protumačiti da je ona na socijalnom nivou mrtva, odnosno da se njen status u društvu prekida slično kao kod preminule osobe. Molekularna biologija, PET skener, razvitak genetike i matičnih ćelija, transplantacija organa – sve su to elementi savremene medicine koji su, pored moždane smrti, proizvodi novih tehnologija koji otežavaju medicinsko objašnjenje po pitanju toga šta je svest i telo, šta je otelotvorenje, a dalje i šta je uopšte čovek (Kaufman 2000, 70). Zbog ovoga se vegetacija može posmatrati kao novo liminalno stanje smrti, ili, zavisno od tačke gledišta, kao poslednje, liminalno, stanje života. Usled toga što je veliki broj ljudi koji

umire, naročito u medicinskim i hospitalizovanim uslovima, već izgubio svest, smrt kao proces se pretvara u niz koraka, te nije moguće utvrditi koji od tih koraka je tačno onaj koji je bio presudan da bi osoba bila mrtva. Filip Aries u tome vidi „tihu smrt“ koja je zamenila dramatični čin umiranja, jer niko nema snage da nedeljama i mesecima, a sada i godinama, prati osobu u svakom koraku da bi se odlučilo u kom je tačno trenutku smrt nastupila (Aries 1974, 88-89). Kada dolazi do aberacije rađanja, ovo rezultuje smrću; u slučaju umiranja smrt svakako nastupa čak i kad je proces produžen i izmenjen, i aberacija se iskazuje u kulturnom smislu (Kovačević i Sinani 2014, 1064). U narodnoj religiji to su bile pojave poput vampira, te rituali praćeni brojnim zabranama i tabuima koji pokušavaju da spreče aberaciju zagrobnog života usled produženog vremenskog procesa umiranja (Kovačević i Sinani 2014, 1064). Stoga je za očekivati da će se ovaj produženi proces umiranja na određeni način konceptualizovati i u modernom društvu, gde se uvodi koncept „dobre smrti“ pod medicinskim okriljem u bolnici usled što dublje starosti (Kuljić 2013, 61). Jasno je da savremeno društvo ovo vidi kao „prirodnu“ smrt.

Očigledno je, stoga, u kojoj meri medicinski koncepti i biotehnološki razvici utiču na ljudsko poimanje procesa smrti i menjaju ga iz korena. Biotehnologije su neminovno povezane i sa biopolitikom – pitanjima produžetka života, kvalitetu života i pravu na život, te povezanosti sa tehnikama koje na ovo mogu uticati (Tratnik 2012, 18). Zbog ovoga se ne mogu uzeti kao prirodnu datost i objektivno tačnu istinu koja je i univerzalna (Ohnuki-Tierne 1994, 237), koliko god ljudi sami težili ka tome. Medicina se često smatra sekularnom, i povezuje se sa striktno racionalnim razmišljanjem i neemotivnim rasuđivanjem, ali je očigledno da se ona javlja u različitim formama u različitim društvima, čak i kada je reč o onima koja su navodno u istom stadijumu kasne moderne biomedicine (Lock 1998, 36). Istina je da je ona duboko povezana sa kulturom i kulturnim nasleđem društva u kome se razvija. Primera radi, dok se u SAD-u moždana smrt smatra legalnom i medicinskom smrću, i nečim što se u potpunosti može dokazati, Japan ne prihvata smrt mozga kao jednaku smrti tela, delimično jer smatraju da je nije moguće sa sigurnošću utvrditi (Ohnuki-Tierne 1994, 234). Stoga, dok je u Japanu moždana smrt *produžetak života*, na Zapadu se ona smatra *produžetkom procesa smrti* (Ohnuki-Tierne 1994, 234). U skladu sa svim promenama i sama medicinska praksa menja svoj fokus, usmeravajući se na produžetak ljudskog života po svaku cenu, dok u isto vreme sve manje razmišlja o kvalitetu produženog života (Kaufman 2000, 75).

Usled svih promena i razvoja u modernom društvu, jasno je da se i sam koncept procesa smrti menja, produžava, i gubi na svojoj jasnoći i datosti. Akcenat se stavlja na produžetak života i tehnologije koje to mogu obezbediti, a zauzvrat se dešava da se koncept smrti potiskuje i, kako ću objasniti dalje u radu, tabuizira. Uz sve ove promene koje razvoj medicine donosi, mora se istaći i da moderno društvo smatra da je medicina prirodna datost, zbog čega ona kao nauka preuzima autoritet nad procesom smrti, što dalje znatno utiče na kulturno poimanje iste; sve ovo je dalje domen antropološkog poimanja smrti i predmet brojnih radova o konceptu i procesu smrti u modernom društvu.

## **II 1. b) Poimanje smrti u modernom društvu**

Jasno nam je sada da, kao i sve u ljudskom iskustvu i životu, smrt nije samo biološki, već i društveni proces – smrt identiteta, odnosa, komunikacije sa osobom. Pod konceptom društvene smrti, dakle, se uzimaju ideje o načinu na koji društvo konstruiše proces smrti, ali i načinu na koji osoba umire u socijalnom smislu. Stoga, u socijalnom smislu, različita društva podrazumevaju različite procese smrti, kao i različiti vremenski okvir. 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). Društveno umiranje je, pak, mnogo neuhvatljiviji proces, koji se za sve kulture, društva i grupacije drugačije primenjuje. 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, nekad čak u drugačijem obliku poput primera kanonizacije (Toma 1980a, 77). S druge strane, u zapadnom svetu, gde je u porastu tabuizacija procesa starosti i stare osobe, društvena smrt u neku ruku počinje već sa penzionisanjem, odnosno onda kada osoba izađe iz društvenih tokova, prestane da obavlja svoju društvenu funkciju (rađanje i obrazovanje mladih) i prema javnom diskursu postaje radno i ekonomski nesposobna (Toma 1980a, 79-80).

„Prava smrt“, ipak, ne postoji bez društvene smrti – ne samo da osoba mora da bude proglašena mrtvom da bi se dokazalo da to i jeste, već se to odnosi i na različite pravne akte o smrti. Slučajevi nasilne smrti propraćeni su raznim oblicima pravnih procesa, ali i pod okolnostima normalne smrti državne i privatne službe imaju udela – demografi, osiguravajuće kuće, policija, lekari, činovnici i sl. (Toma 1980a, 82). Urbano društvo prepliće kulturne i religijske obrede smrti sa administrativnim činom sahranjivanja, jer nalaz smrti i



dozvola za ukop predstavljaju nužno potrebna sredstva zarad postizanja smrti koju društvo priznaje (Toma 1980a, 83), kako bi se dalje nastavilo sa brojnim religijskim, obrednim i društvenim ritualima koji će u metaforičkom društvenom smislu uticati na društvenu smrt osobe. Društvena smrt u posmrtnom smislu jeste 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).

Naučni razgovor o smrti i njenom statusu u modernom društvu prvi je započeo antropolog Džefri Gorer svojim esejom „Pornografija smrti“ iz 1955. U ovom delu on je uporedio savremeni odnos prema smrti sa viktorijanskim odnosom prema seksu i pornografiji. Taj odnos zapravo čine zabrane i tabui, kao i opšteprihvaćeno mišljenje da se ovi procesi povlače u privatnu sferu i da o njima ne treba pričati javno. Gorer objašnjava ovu pojavu time što u XX veku smrt više nije „prirodan proces“, već se svodi na nasilne prikaze koji se nude kao fantazija za masovnu publiku (Gorer 1955, 50-51). Ovaj esej je napisan umnogome kao kritika modernog društva koje cenzuriše smrt i potiskuje ga u privatnu sferu, te na taj način produbljuje strah od smrti i jaz čoveka sa fenomenom ljudske smrtnosti. Nakon njegovog objavljivanja društvene i humanističke nauke sve više su počele da se bave pitanjem i odnosom prema smrti u savremenom dobu.

Jedno takvo delo koje se i danas citira kao važno za pokretanje daljih diskusija i osvetljavanje mnogih procesa je „Američki način umiranja“ Džesike Mitford. Iako po zvanju Mitfordova nije bila naučnica, delo je napisano na osnovu njenog istraživanja američke „industrije smrti“, odnosno pogrebne industrije, i kao takvo daje izuzetno značajne osvrtu u vezi sa odnosom Zapada prema procesu i ritualima smrti, te je ovo izvršilo veliki uticaj na buduća istraživanja smrti u društveno humanističkim naukama. Mitford, kao i Gorer, prvenstveno kritikuje transformaciju smrti na Zapadu, s tim što ona povlačenje u privatnu sferu i prikazivanje fantazije pripisuje industriji sagrađenoj oko procesa smrti, konzumerističkom pristupu i kapitalističkom uređenju. Mitford opisuje brojne marketinške taktike pogrebnika čije usluge postaju sve skuplje i proces koji se sve više privatizuje, ističući kako u vreme pisanja knjige sprovod u Americi postaje „treći najveći trošak nakon kupovine kuće i automobila“ (Mitford 1966, 107). U ovakvom ritualu smrti emocije ostaju privatizovane, kako je i Gorer ranije zaključio, ali sam pogreb postaje vrlo javan i razvijen kao deo nove američke tradicije koja se zasniva na ekonomskim aspektima. U okviru ovog diskursa promena se vidi ne samo u običajima poput balsamovanja koji su sveprisutni u

američkim pogrebima, već i u lingvističkim promenama terminologije vezane za smrt, koje po svaku cenu pokušavaju da izbegnu povezivanje procesa umiranja sa konačnošću i tugom (Mitford 1966, 66).

Nakon popularnosti koju je izazvala knjiga Džesike Mitford, Piter Metkalf i Ričard Hangtinton su krajem 70-ih primetili porast pokreta koji „podiže svest o smrti“, odnosno pokušava da pokrene razgovor na temu koja se smatra tabuom (Metcalf and Huntington 1979, 2). No, oni ističu da se u SAD-u (i generalno zapadnom svetu) pojavljuje isprepletanost brojnih kultura u okviru mnogoljudnog naroda, zbog čega manjka istraživanja – kako kažu, postoji više opisa indonežanskih sahrana nego američkih (Metcalf and Huntington 1979, 186). Ovo je mnogo kasnije podvukao i Antonijus Roben koji je takođe primetio da se u zapadnoj antropologiji mnogo češće obrađuju teme „tuđih“ rituala smrti, te da naučnici pogrešno izvode zaključak da njihova sopstvena kultura nema bogate rituale, već plitke i sekularne (Robben 2004, 1). Zbog ovoga su Metkalf i Hantington predstavili neke od američkih običaja i praksi uoči smrti. Za početak, uvideli su koliko je zapravo sahranjivanje slično širom cele Amerike – balsamovanje, predstavljanje tela, posredstvo pogrebnika<sup>2</sup>, sahranjivanje u zemlju – uprkos različitim verovanjima i različitom religijskom poimanju smrti i onostranog (Metcalf and Huntington 1979, 187-189). Ovu uniformisanost običaja antropolozi pripisuju ekonomskim procesima i materijalističkim vrednostima u SAD-u. Pozivajući se na dokaze koje je Mitford iznela u svom istraživanju koje upotpunjuju novim nalazima, oni pokazuju da je klasa presudni faktor u procesu sahranjivanja u okviru američke kulture i da je ritual pogreba napravljen tako da doprinosi ekonomskom priraštaju preduzeća (Metcalf and Huntington 1979, 192-193). Amerikanci nisu samo pasivni potrošači pogrebnog tržišta, već prihvataju ove procese i smatraju ih delom američke ideologije (Metcalf and Huntington 1979, 193-194).

Antropolog Ernest Beker je smatrao da ovo poricanje smrti (kako se i zove njegovo najpoznatije delo) svakako postoji i da je umnogome prisutno u ljudskom životu, ali da je takođe i jedna od osnovnih ljudskih karakteristika. Po njegovom mišljenju, čovek je na svetu jedinstveno biće svesno svoje superiornosti, dok je u isto vreme svestan svoje prolaznosti i činjenice da će njegovo telo, neminovno, jednog dana umreti (Becker 1987, 33). Upravo ovaj strah od neizbežne smrti jeste ono što najviše progoni i uslovljava čoveka, te se većina

---

<sup>2</sup> U SAD-u je prisutno nešto što se naziva *funeral home*, što je ujedno i kapela i pogrebno preduzeće. Za razliku od lokalnih običaja, u Americi najčešće pogrebnici organizuju celu sahranu i ona se u potpunosti održava u njihovim prostorijama. Zbog toga izostaje tačan prevod ove ustanove.

njegovih dela svodi na izbegavanje smrti, poricanje te ideje, ili pak pokušaje da se izbegne razmišljanje o neizbežnom kraju (Becker 1987, IX). Usled ove nepobedive anksioznosti koja je previše strašna da bi je čovek prihvatio, on stvara različite iluzije (poput materijalnih vrednosti, socijalnog statusa, romantičnih veza, itd.) koje mu se trenutno čine bitnim, čak besmrtnim u datom trenutku (Becker 1987, 161). Čovek gradi ovaj svet za sebe usled te urođene borbe protiv realnosti smrti, te u okvirima kulturnih naredbi on preobražava strah od smrti u iluzije bitnosti, ili pak gradi iluziju o odsutnosti tog straha (Becker 1987, 30-31).

Francuski antropolog Luj Vinsent Toma napisao je opširno delo „Antropologija smrti“ u dva toma, u kome objašnjava procese i rituale smrti iz različitih aspekata, sa posebnim osvrtom na afričke kulture i zapadni svet. On uviđa da je, iako je smrtnost univerzalna, društveno-kulturno odnos prema smrti unikatan za sistem svake grupe (Toma 1980a, 237). Na temu Zapada prvo napominje da se u savremenom dobu život sve više okreće ka tehnici i ekonomskoj racionalnosti, postajući sve više obesvećen (Toma 1980a, 131). U zapadnom svetu, koji se najviše oslanja na ekonomsku ideju isplativosti, smrt ponajviše ostavlja traga u ovoj sferi. Ona je nužno povezana sa trgovinskim i marketinškim procesima i, pored socijalne rekuperacije, ostavlja traga u ekonomskoj i javnoj sferi na Zapadu (Toma 1980b, 87-88). Kao i raniji istraživači, Toma povlači ideju o zabrani žalosti na Zapadu koja vodi ka patologizaciji, nasuprot kulturama u kojima je „tugovanje opšta praksa, institucionalizovana i kodifikovana“ (Toma 1980b, 64). On objašnjava da sa modernim dostignućima medicine, reanimacijom, produžetkom života ćelija i organa, smrt postaje složen problem i proces, pre nego konačni momenat (Toma 1980a, 50). Time se pojam smrti javlja kao semiološki, pravni, ali i krivični problem (Toma 1980a, 53). Zbog toga što vrednost leži u ljudskom kapitalu, Toma smatra da se obred smrti odbacuje u zapadnom društvu, što dovodi do toga da se šire strah od smrti i odbacivanje smrtnosti, a samim tim i života (Toma 1980a, 60). Povlačeći paralelu sa Ničeovom „smrti Boga“, on objašnjava da je moderan čovek odbacio duhove, mitove i obrede, te sve postaje čovekov lični problem sa kojim treba da se nosi – uključujući i samu smrt (Toma 1980a, 215). Medicina, lekari i bolnica takođe su faktori koji menjaju odnos prema smrti i samrtniku. U trenutku kada Toma objavljuje svoju knjigu, sve više ljudi umire u bolnicama (u SAD-u preko 50%), ali on navodi kako mnogo njih nije ni svesno svoje smrti (Toma 1980b, 36). Smrt u zapadnim društvima takođe je i „dezinfikovana“, odnosno iseljena van sfere života i držana u strogo higijenskim uslovima, što je samo još jedan od načina da se smrt porekne i predstavi kao nešto što se može izbeći (Toma 1980b, 106).

Ovome doprinosi i stroga individualizacija koja čini da se čovek u smrti oseti osamljeno i odvojeno, izaziva osećanje odsustva i nezamenljivosti, koji, kako Toma piše, nije prisutan u arhaičnim društvima (Toma 1980a, 213). Zbog toga čovek ili odbacuje smrt jer nije u mogućnosti da praktično dela nad njome, ili je smatra besmislenom, povlačeći se u nihilizam (Toma 2016a). Na Zapadu, mrtva osoba prelazi u vid fantazije i „opsesivni oblik nesvesnog“, beskrajni monolog koji čini veliki deo društva, a opet je nevidljiv (Toma I 1980, 213).

Istoričar Filip Arijes je još jedan uticajni naučnik koji je značajno doprineo proučavanju tanatologije u XX veku. Mada je njegovo delo „Eseji o istoriji smrti na Zapadu“ prevashodno istorijsko, ono nudi značajan i uticajan uvid i u savremena dešavanja. Kroz istorijsko proučavanje svakodnevnog odnosa prema smrti, on konačno daje zaključak o transformaciji odnosa, nadovezujući se na ideje koje su izneli Gorer i Mitford. Arijesovo mišljenje je takođe da je smrt postala izolovana i medikalizovana procedura u toku koje se izbegavaju emocije (Arijes 1989, 69). Konkretno se pozivajući na Gorerovo spomenuto delo, on piše o zabrani smrti u savremenom domu i izostanku rituala smrti (Arijes 1989, 70-71). Iako je američki pogreb postao komplikovaniji i javniji, Arijes u ovome vidi „predmet vidljive reklame“ (Arijes 1989, 77). On takođe još više razrađuje ranije iznetu ideju da medicina počinje da ima dominantni uticaj nad procesom smrti, za razliku od religije i zajednice. U skladu s time, Arijes takođe smatra da je čovek lišen sopstvene smrti koja se od njega krije – on nema više prava da o njoj odlučuje i ne priprema se za nju, već se od njega očekuje da nadolazeću smrt ignoriše i u tom procesu u potpunosti zavisi od lekara i svoje okoline (Arijes, 177-178,180).

Sociolog i filozof Žan Bodrijar takođe se bavio pitanjem smrti, kao i njegovom simboličkom vrednošću i predstavom u savremenom sistemu. On uviđa da je čin smrti društveno determinisana linija koja označava razliku između mrtvih i živih. U savremenom društvu život čoveka je u potpunosti određen smrću i njenim izbegavanjem, toliko da on sam počinje da izbegava život (Bodrijar 1993, 142). Smrt i bivanje mrtvim je anomalija, nešto što isključuje čoveka iz društvenog sistema i čini da on više uopšte ni ne bude čovek (Bodrijar 1993, 141). Forsira se ideja života radi života, po svaku cenu, za šta Bodrijar zaključuje da dolazi iz kontrole „nad čitavim prostorom života i smrti“, odnosno ljudskom zabranom da raspolaze svojom smrću bez kontrole društva, a samim tim i zabranom da kontroliše svoj život (Bodrijar 1993, 198).

Proširenje ideje besmrtnosti Bodrijar povezuje ne samo sa izopštavanjem smrti iz društva već i sa jasnim društvenim izgnanstvom preminulih – u konceptu besmrtnosti krije se želja za potpunim prekidom recipročnosti i razmene sa mrtvima (Bodrijar 1993, 143). Pravo na besmrtnost imaju i samo oni koji su, kako Bodrijar govori, „prava ‘ljudska bića’“. Ovime se sugeriše da se danas i u smrti ogleda društvena, politička i ekonomska nejednakost, baš kao i u antička vremena (Bodrijar 1993, 144). Kontrola onostranog ukazuje na vlast nad procesom smrti koja istorijski pripada sveštenstvu, a koja danas prelazi u sferu političke ekonomije koja je otima od života (Bodrijar 1993, 145-146).

Bodrijar se takođe osvrće na ovu promenu od sveštenečke dominacije nad smrću do medicinske dominacije, te seljenja smrti u bolnice. Bolesnik i osoba na samrti nemaju svoje mesto u društvu, i bivaju pomereni u sredinu gde se njihov status neutrališe ili eliminiše (Bodrijar 1993, 208). U onome što se naziva „prirodnom“ i biološkom smrću, Bodrijar vidi ideju da se smrt može izbeći, da je potisnuta i da će u budućnosti biti potisnuta od strane nauke (Bodrijar 1993, 183). Ovo se takođe pretvara i u dominantni, čak i obavezni oblik smrti, kome društvo teži i na koji svako ima pravo (Bodrijar 1993, 183). Nauka i tehnika omogućavaju ideju da se život produži, čime se život pretvara u kapital-život, jer živeti „postaje proces akumulacije“ (Bodrijar 1993, 182). No dok su u ranijem sistemu, gde mrtvac nije bio društveno isključen, godine bile bogatstvo koje se menja za autoritet i moć, u trenutnom su godine samo stečeni kapital koji se akumulira (Bodrijar 1993, 184). Zbog ovakvog funkcionisanja sistema i starost se smatra teretom i marginalnim delom života, koji biva likvidiran od strane društva, neminovno povezan sa smrću (Bodrijar 1993, 184).

Opširnije o medicinskom diskursu i načinu na koji je on uticao na proces smrti pisao je sociolog Norbert Elias u knjizi „Samoća umiranja“ (*The Loneliness of the Dying*). Za razliku od Gorera, on se jasno odvajava od ideje o „prirodnoj“ smrti, navodeći da je doživljaj smrti uvek naučen, promenljiv u odnosu na kulturu i specifičan za određenu grupu, bez obzira koliko se njenim članovima on činio urođenim (Elias 2001, 4-5). Za odnos prema smrti u zapadnom i savremenom društvu ključno je to što život postaje duži, smrt nije sveprisutna, a medicina ostvaruje sve veće uspehe. Stari i nemoćni se po svaku cenu drže u životu, čak i onda kad ih to u potpunosti izopštava iz društva i osuđuje na usamljenost (Elias 2001, 72-74). Ova izolacija prenosi se i na ožalošćene koji smrt prestaju da vide kao deo života, a emociju žaljenja kao društveno ambivalentnu i neprihvatljivu, odnosno nešto što čini da se društvo oseća nestabilno (Elias 2001, 23).

Ideja o nestanku rituala i dominantnosti medicinske nauke u procesu umiranja podržana je i od strane Tonija Voltera, još jednog antropologa koji se bavio idejom odvajanja od procesa žaljenja i fenomena smrtnosti u zapadnom društvu. Njegova teza je da do ovoga dolazi zbog sekularizacije i gubitka tradicije i rituala u konzumerističkom društvu, dok drugi deo krivice pripisuje i medicini time što preuzima brigu o problemu smrtnosti od religije. Kao i Gorer, on kao prekretnicu vidi Prvi svetski rat – niko nije želeo da mladi, poginuli hrabri vojnici idu u pakao, i ideja pakla kao takva nestala je iz javnog diskursa (Walter 1994, 15). Još pre toga, u devetnaestom veku, individualno sahranjivanje je počelo da se obavlja više u svrhu ožalošćenih nego preminulih, a posete groblju postale su obred onih koji žale. Sa ovime je porasla sekularizacija, kao i ideja individualizma koji je dalje uticao na percepciju smrti (Walter 1994, 15). Uz to, spiritualizam je polako došao pod okrilje psihološke nege, i time postao institucionalizovan (Walter 1994, 15). Volter smatra da prevelikim idealizovanjem tehnoloških medicinskih dostignuća i njihovog doprinosa dolazi do toga da ljudi gube kontakt sa idejom smrtnosti. Detaljno opisujući procese medikalizacije i birokratije smrti, on navodi da ovi procesi čine da postoji „nepremostiv jaz između privatnih iskustava i javnih rituala“, a ne nužno tabuiziranje procesa smrti (Walter 1996, 36).

Značajan uvid u kontrolisanje mrtvog tela i identiteta ponudila je i Ketrin Verderi koja se bavila manipulacijom tela i identiteta javnih ličnosti. U svom delu ona objašnjava da mrtve osobe ne mogu da se „pobune“ zbog kontrolisanja svog identiteta, zbog čega su one dobri simboli za političke i javne argumente. Na osnovu njihovog života može se izvući ideja o njihovom identitetu, a on se dalje može konstruisati na željeni način (Verdery 1999, 29).

Naravno, tema privatizacije i tabuiziranja smrti u zapadnoj kulturi možda jeste dominantna, ali nije jedini primer. Brojni naučnici su proučavali i alternativne načine iskazivanja emocija i rituala smrti na Zapadu danas. Kerol Kunihan piše o „sudaru kultura“ između španske i mormonske zajednice u gradu u Koloradu tokom bdenja i sahrane. U svojoj knjizi, ona uopšteno opisuje način na koji je Špancima u Koloradu hrana veoma važan deo obreda žaljenja, ali sučeljavanje kulture uzdržavanja (mormonske) i kulture obilatog slavljenja života i naglašenih obreda žaljenja (španske) najbolje opisuje ovaj kontrast između različitih odnosa prema smrti (Counihan 2009, 173). Oslanjajući se na Van Genapovu ideju o pogrebnim običajima hranjenja kao najbitnijim vidom ujedinjavanja (preživele) zajednice, ona objašnjava kako su u španskim zajednicama u Americi ovakvi rituali značajni jer pomažu ožalošćenima za vreme gubitka i predstavljaju način kako zajednica može konstruktivno da

pomogne. Žaljenje je nešto što se obično dešava u privatnoj sferi (kao npr. u mormonskim zajednicama), dok se velikom svetkovinom, u kojoj može učestvovati svako ko dođe, osećanja iznose u javnu sferu (Counihan 2009, 180). Slično se vidi i u opisu spomenika pored puteva – u našoj kulturi poznatih pod imenom krajputaši – koji su takođe element meksičke zajednice koji se preneo na širu južnjačku kulturu SAD-a. Oni koji ih postavljaju ili podržavaju opisuju kako ovakvi spomenici ne dozvoljavaju zaboravljanje, predstavljaju sakralni element koji se nalazi na mestu smrti, i pomažu da preživeli dobiju osećaj „završetka“ i spokoja (Berns 2011, 147). Problem je što je ovaj vid obeležavanja u SAD-u često ilegalan, te u Americi dolazi do slučajeve kada vlasti, ali i ateističke grupe, uklanjaju i ismevaju krajputaše, ili pak apeluju da se oni uklone (Berns 2011, 148), a neki od argumenata su upravo to da prolaznici ne žele da misle o smrti i podsećaju se na tužne događaje dok prolaze putem. Upravo ovo otvara debatu o privatnom žaljenju spram javnog žaljenja (Berns 2011, 150). Pogrebница i spisateljica Kejtlin Douti naročito se bavi takozvanim *kulturno-pozitivnim pogledom na smrt*, odnosno kulturom koja pokušava da pozitivno posmatra smrtnost kao deo života, da prevaziđe strah od smrti, žaljenje vrati i u javnu sferu, i umanjuje strah od emocija žalosti i rituala oplakivanja. U svom delu „Odavde do večnosti“ (*From Here to Eternity*) ona daje pregled različitih rituala smrti, od kojih su neki deo zapadnog diskursa. Ona opisuje običaj spaljivanja tela na lomači u Krestounu, Koloradu, zelenih pogreba i korišćenja tela za nauku, i navodi da je na svim mestima koje je opisala u knjizi bilo „žaljenja, neopisivog žaljenja. Ali u tom žaljenju nije bilo stida. Ovo su bila mesta gde se očaju gleda lice u lice i kaže 'Vidim te da čekaš tu. I osećam te, jako. Ali ti me ne poništavaš.'“ (Doughty 2017.).

U srpskoj antropologiji se nekolicina istraživača i istraživačica bavila proučavanjem obreda i procesa smrti, mada ova tema nije česta kad je reč o analizi savremenog srpskog društva i kulture u 21. veku. Verovatno najuticajniji rad o procesu smrti u Srbiji jeste „Koncept posmrtnog umiranja u religija Srba“ Dušana Bandića. Ovim člankom on je uveo koncept „posmrtnog umiranja“ koji je od izuzetnog značaja pri proučavanju procesa smrti i posmrtnih običaja u Srbiji. Oslanjajući se na ideju Kloda Levi-Strosa o animističkom konceptu sveta, on navodi da stara religija Srba ima dualističko shvatanje po kome deli svet na „materijalni privid i nematerijalnu suštinu“ – da svako živo i neživo biće koje materijalno postoji ima svoju nematerijalnu, 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. Ideja se širi od prvobitnih nalaza Ivana Zečevića o procesu smrti kod Srba (dvofazni prolazak duše od četrdeset, odnosno godinu dana) (Bandić 1980, 40), te dalje na tabue vezane za proces i fenomen smrti u svim njenim fazama. Analizirajući ovaj sistem, on zaključuje da posmrtno umiranje treba shvatati kao „smenjivanje egzistencijalnih stanja pokojnikove duše“, postepeni proces metamorfoze iz stanja vezanog za materijalni, „ovaj“ svet, u slobodno stanje (Bandić 1980, 43).

Pored toga značajan doprinos u antropologiji smrti dao je Ivan Čolović u delima koja analiziraju epitafe i tužbalice. Osvrćući se na ideju skrivanja smrti, on primećuje da se u domaćem diskursu javlja „ateistički otpor“ protiv religijskih posmrtnih rituala, dok u isto vreme smrt i dalje ostaje važan deo društva, naročito u simboličkom smislu (Čolović 1983, 103). Kroz analize epitafa, on uočava određeno poricanje smrti u ovakvom lingvističkom i simboličkom smislu, ali ovo poricanje takođe uvek provlači i ideju prihvatanja da neko nije zaista i dalje živ, već da pripada onostranom i večnom (Čolović 1983, 92). Izjave saučešća i čitulje postaju diskretnije, skrivenije, ali i dalje postoje. U ovome on vidi određenu ravnotežu privatnog i javnog kada je reč o smrti, mada je jasno da ona nagoveštava nadolazeću „krizu smrti“ (Čolović 1983, 104). Tužbalice, epitafi, i drugi načini komunikacije s mrtvima predstavljaju izraze tuge koji su povezani sa kulturom i tradicijom nasleđa koji lično žaljenje izražavaju na društveno prikladan način (Čolović 1984).

Trenutno se u domaćoj antropologiji temom smrti najviše bavi Aleksandra Pavićević koja je objavila veći broj značajnih dela o smrti u današnjem dobu, kao i njenoj transformaciji. U knjizi „Vreme (bez) smrti“, Pavićević upoređuje današnji odnos prema procesu smrti u ruralnoj i urbanoj okolini, govoru mrtvih tela, pamćenju i odnosu smrti i religije. Ona jasno ističe da se smrt različito oblikuje kroz istoriju i kulturu, ali da i smrt i njen ritual sami oblikuju kontekste u kojim se nalaze (Павићевић 2011, 199). Istraživanje koje je sproveda pokazuje da je došlo do određene transformacije u odnosu prema smrti i smrtnosti u oba trenutna modela u Srbiji, ruralnom i urbanom, te da se religiozni rituali značajno menjaju na selu, dok u urbanoj sredini sve više dolazi do individualnog pristupa smrti i ritualu, povučenog u ličnu sferu, kao odraz skrivanja i zabrana o kojima se ranije pisalo u modernom društvu. Ona napominje da ne možemo doneti striktan i univerzalan zaključak, ali da ono što svakako jeste očigledno jeste to da dolazi do sekularizacije rituala i gubitka verovanja u onostrano kada je reč o odnosu prema smrti (Павићевић 2011, 64-66). Razlika u odnosu na



tradicionalne obrede leži u tome što ovo stanje „pre sugeriše trajno nepriznavanje (smrti) nego prelaz, pre izraženu neprijatnost nego prihvatanje.“ (Pavićević 2011, 27) Ceo proces je ubrzan i transformisan usled nedostatka rituala, odvajanje od tela uzrokuje mišljenje da je telo izvor nečistote (Pavićević 2011, 39), a diskursi estetike društva objašnjavaju zašto postoji toliki odnos gađenja prema mrtvom, pa i starom telu (Pavićević 2011, 30). Na ovom konkretnom primeru se vidi način na koji moderno doba preoblikuje ceo proces rituala smrti i obred prelaza stvoren oko njega. Ovakva promena odnosa ne znači potpuno raskršćavanje sa religijskim i ritualnim odnosom; proces smrti ostaje neraskidivo povezan sa religijom, te čak i sekularni pristupi smrti imaju religijske komponente i neretko predstavljaju „kopiju religijskih rituala“ (Pavićević 2011, 200). U ovim momentima dolazi do produblјivanja jaza između ritualnog, odnosno svetog vremena i ponašanja, i svakodnevnice, odnosno profanog (Pavićević 2011, 220). Po svedočenјima ispitanika u ruralnim sredinama, obred često ostaje da bi se olakšalo i pokojniku, i sebi (Pavićević 2011, 221). Ipak, zbog toga što je religijska ideja sve vreme prisutna kada se govori o smrti, i zbog toga što se rituali nipošto ne gube, ona konačno zaključuje da dolazi do izjednačenja religije i smrti, odnosno da jedno ne postoji bez drugog (Pavićević 2011, 244-245).

Pavićević takođe vrši analizu medijskog odnosa prema smrti i načinu na koji se prikaz smrti i mrtvog tela menjao kroz srpske medije. Zaključuje da tokom vremena mediji sve više teže ka šokantnosti i emotivnom naboju u izveštajima, te da se smrt i njene predstave koriste u ove svrhe, podjednako koliko se koriste i kao alat ideologije i politike. Ovu promenu ona tumači kao porast društvenog straha prema procesu i fenomenu smrti (Pavićević 2011, 86). Sve konstantnije i šokantnije spominjanje smrti u medijima prvo zamenjuje svetost rituala, a kasnije i obesmišlјava posebnost emotivnog odnosa prema smrti, čime se potvrđuje tema o sekularizaciji procesa smrti (Pavićević 2011, 87). U isto vreme, u slučajevima poznatih ličnosti, monumentalno groblje i posmrtnе ceremonije označavaju kult ličnosti, pa i kult groba, kao predmetni pokazatelj smrti umesto kroz njen simbolički kapital (Pavićević 2011, 235).

Odnos procesa smrti i interneta sve više se proučava od 2000. pa nadalje, upravo u vreme porasta popularnosti društvenih mreža i prelivanja svakodnevnih društvenih procesa i dešavanja u virtuelni prostor. Jedna od prvih mreža na kojoj je ovo bilo očigledno bio je MySpace, izuzetno popularna društvena mreža sa početka 2000-ih. Robert Dobler je stoga napisao studiju u kojoj obrađuje komentare žaljenja na profilima preminulih korisnika

MySpace-a (Dobler 2009). Profili na ovoj mreži bili su osmišljeni kao izražavanje ličnog identiteta – većina opcija koje je MySpace nudio bila je prilagođena personifikaciji profila po želji korisnika (Dobler 2009, 181), te je i oplakivanje preminule osobe izuzetno lično i u skladu sa ovim izražavanjem identiteta. No ovaj identitet bi ostajao statičan – profil preminule osobe se ne menja, kao što se ni društveni identitet mrtve osobe ne razvija nakon trenutka smrti, i ovo očito uznemirava ožalošćene (Dobler 2009, 184) U okviru ove studije, on uviđa sličnost između memorijala i spomenika pored puta i ovog vida žaljenja. Dobler analizom pokazuje da se mlađe generacije digitalnim ostacima na ovoj društvenoj mreži opходе slično kao što se u narodnim religijama tretiraju ideje duše preminule osobe, grobna mesta, i spomen obeležja pored puta – oni im daju ličnost i čuvaju individualnost preminule osobe, čime održavaju sećanje i identitet, omogućavajući jedinstvene sisteme žaljenja (Dobler 2009, 192). Ovaj autor u ovome vidi reakciju na modernu američku industriju smrti – identitet na društvenoj mreži je personalizovani, individualni spomenik koji služi za otvoreno iskazivanje emocija i komunikaciju sa mrtvima (Dobler 2009, 193).

Konačno, neki istraživači upravo u internetu vide „izlaz“ iz tabuizacije smrti. U svom istraživanju o oplakivanju u memorijalnim *Facebook* grupama, Korina Gijaksoglu iznosi stav da putem interneta ožalošćeni mogu otvorenije da izraze svoje žaljenje i nađu utehu, ističući i da je upravo ovo način da se smrt ponovo vrati u javnu sferu (Giaxoglou 2014, 11). Žaljenje na internetu ova autorka ne vidi kao novu praksu oplakivanja, već samo kao novi oblik starih praksi poput epitafa i tužbalica (Giaxoglou 2014, 25). Entoni Hitkot se bavio istraživanjem zabranjenog oplakivanja, odnosno internet-žaljenjem abortiranih fetusa u Vijetnamu, gde ovaj čin nije društveno prihvatljiv. U sigurnom i anonimnom digitalnom prostoru žene mogu da otvoreno izraze svoja osećanja kroz komunikaciju sa fetusom i postavljanje internet memorijala, često grafički predstavljenim poput grobnog mesta (Heathcote 2014, 40-41). Njegovo istraživanje pokazuje da internet prostor može služiti kao odušak za osećaj tuge i gubitka, kao i način da ove žene potvrde svoj identitet kao majke u društvu koje ih ne posmatra kao takve (Heathcote 2014, 41). Postavljanje *online* memorijala je takođe način da se izrazi narodna tradicija verovanja u pretke i duhove, te da se umire onostrani koje ne mogu biti poštovani u okviru fizičkog sveta na regularan način (Healthcote 2014, 40). Primećuje se, dakle, način na koji se ritual menja u digitalnoj sferi, ali svakako ne nestaje. Internet se čak i koristi kao način da se zabranjena osećanja povezana sa procesima smrti negde iskažu, i podele u sigurnom prostoru. Čak i u slučajevima kada su smrt i preminula osoba povezani sa

medijskim i političkim diskursom, kao što je to slučaj sa žrtvama Kolumbajn masakra<sup>3</sup>, internet može da služi kao platforma za povezivanje ožalošćenih sa javnošću i simbolikom identiteta preminulih – roditelji jedne od žrtava navode da im je previše bolno da posećuju grob svog sina, dok njegov *online* memorijal ostaje aktivan kao sećanje, ali i kao platforma za aktivističke ideje (Socolovsky 2004, 485).

## II 1. c) Emocije žaljenja i oplakivanja

Da bih se bavila temom emocija žaljenja i oplakivanja, prvo treba da ponudim definiciju osnovnih pojmova u naslovu. Termin emocije deluje kao opštepoznati pojam koji se koristi u svakodnevnom kontekstu, ali je važno objasniti šta podrazumeva naučno antropološko bavljenje emocijama. Kroz proučavanje antropologije emocija primarno se javljaju dve struje mišljenja – biološka i psihodinamična struja koja smatra da su emocije telesne i univerzalne, i kulturna i kognitivna koja ih vidi kao delove kulturnog identiteta čija se značenja menjaju u odnosu na društvo (Leavitt 1996, 515). Kulturno značenje sistema u okviru kog se emocije javljaju nije bilo proučavano i uzimano u obzir, jer se podrazumevalo da je moguće identifikovati esenciju emocija, da su emocije univerzalne, i da su odvojene kako od svog ličnog, tako i od socijalnog konteksta (Lutz 1986, 287). No, govoreći o emocijama mora se uzeti u obzir da one nisu jedna ujedinjena i ustaljena grupa koju treba posmatrati kao globalno univerzalnu. Kada se koriste emocije kao kategorija, najčešće se misli u okvirima evro-američkih tumačenja emocija, dok je uvođenje koncepta emocija iz različitih kultura i ukrštanje modela daleko kompleksniji problem (Beatty 2005, 34). U ovom zapadnom modelu prisutna je ambivalentnost prema emocijama – onda kada su naglašene, obilne ili burne, one su karakterizovane kao nešto iracionalno, impulsivno i nepromišljeno (Lutz 1986: 289-290), dok s druge strane manjak emocija zapadno društvo osuđuje kao nepoželjan i nemoralan (Lutz 1986: 301).

---

<sup>3</sup> Kolumbajn masakr je masovna pucnjava koja se desila 20. aprila 1999. u srednjoj školi Kolumbajn u Koloradu. Ovo je jedan od prvih i najmasovnijih masakra koji se desio u školskoj ustanovi u SAD, a takođe i prvi koji je započeo pitanje na koji način bi ovakve pucnjave mogle da se spreče u budućnosti. Brojni mediji su se posvetili ovom pitanju (uključujući i dokumentarac „Kuglanje za Kolumbajn“), dok su novinari i političari odgovore tražili u brojnim izvorima, od zabrane vatrenog oružja u SAD-u, preko poboljšanja mentalnog zdravlja, do kontrole metal muzike. Kao što znamo, ovo političko i društveno pitanje i dalje ostaje otvoreno u američkom javnom, medijskom i političkom diskursu. Žrtve Kolumbajn masakra su i dan danas predstavljene kao simboli različitih ideja povezanih sa ovim i sličnim dešavanjima.

Ove ideje se dalje prenose na osećanja vezana za fenomen smrti, gde se čak ambivalentnost pojačava i odnos prema emocijama postaje kompleksniji. Dominantne emocije koje se vezuju za fenomen i proces smrti su žaljenje i tuga, osećanja koja su povezana sa ličnim i biološkim spoznavanjem gubitka (Averill 1979: 341). Žaljenje i oplakivanje su u isto vreme i ljudske emocije kao i kulturni pojmovi koji podrazumevaju različite setove ponašanja, pravila i rituala. Nužno je napomenuti da se ovi pojmovi ne koriste samo u vezi sa fenomenom smrti, ali da ih za potrebe ovog rada objašnjavam kao povezane sa istim. U tom slučaju dolazi do žaljenja na različitim nivoima – osoba u isto vreme se žali za nestankom osobe iz svog života i nemogućnosti da provodi ubuduće vreme sa njima, kao i za onim što je ta osoba izgubila, poput prilika, mogućnosti, doživljaja i iskustava (Plant 2020, 2). Još je Emil Dirkem izneo da oplakivanje nije spontana emocija, već „obavezni manifest utešnih rituala“ (Robben 2004: 7), odnosno da su ovo kulturni obrasci ponašanja koji slede nakon smrti i dolaze iz potrebe da se lični i kolektivni osećaji gubitka iskažu u okviru društveno prigodnih ponašanja.<sup>4</sup> Kao i sa drugim obredima prelaza, rituali žaljenja služe da bi zajednica obeležila prelazak pojedinca iz jedno stanje u drugo (Averill 1979: 363), ali i da bi cela zajednica sama po sebi prešla iz određenog stanja u drugo, bez pojedinaca koji je u njoj igrao određenu ulogu. Period žaljenja omogućava pojedincu da se izoluje od društva i prilagodi svoje ponašanje gubitku, a kroz formalno poštovanje mrtvih u praksama oplakivanja i ritualima, osoba može da označi svoj gubitak na značajan način (Averill 1979: 362).

Reakcije na gubitak i smrt izuzetno su kulturno uslovljene, i kao takve u potpunosti zavise od društva. Shodno tome, iskazivanje emocija uoči smrti pripadnika zajednice takođe se sprovodi u skladu sa ovim kulturno-društvenim obrascima, i time izuzetno varira širom sveta. Dok se na Zapadu smrt i pogreb vezuju isključivo za tužne emocije, a telo preminulog se posmatra kao apsolutni tabu, u Indoneziji postoji kultura Toraja, koja normalno živi sa lešom preminule osobe do trenutka sahrane bez straha od istog (Volkman 1990), dok se

---

<sup>4</sup> Kad je reč o lingvističkom odnosu sa emocijama, i sama sam se našla pre problemom dok sam ranije obrađivala teme vezane za fenomen smrti. Prvi put sam temi pristupila kroz rad *Mourning Nelson Mandela in the Age of the "Online Generation"*, da bih kasnije, u prevođenju teme na srpski, shvatila da se kod nas reč oplakivanje – što je ono na šta sam se odnosila u radu – retko koristi. U prevodu sam koristila reč „žaljenje“ sa napomenom da ne možemo u ovom kontekstu govoriti o ličnom emotivnom žaljenju za preminulim, jer internet korisnici nisu lično poznavali Nelsona Mandelu ili druge poznate ličnosti o kojima sam dalje pisala u master radu. Ipak, daljom analizom se pokazuje da, iako je reč o javnom oplakivanju na internetu kroz niz *online*, digitalnih modernih rituala, internet korisnici koji dele objave vezane za preminule imaju na određenom nivou lični emotivni osećaj žaljenja. Mada ne osećaju gubitak osobe kao nekog iz njihove okoline i svakodnevnice, osećaju gubitak simbolike i onoga što im je ta osoba predstavljala na vrlo jedinstvenom nivou, odnosno pojavljuje se emocija žaljenja i gubitka u prenesenom i metaforičkom smislu (Zlatović 2016).

ruralni grčki običaji sahranjivanja i naricanja u antropološkoj analizi povezuju sa svadbenim slavljem (Danforth 2004: 157). Jedno od najbitnijih dela koje je ukazalo na ovu različitost odnosa prema oplakivanju i žaljenju među različitim kulturama je „Smrt bez plakanja“ (*Death Without Weeping*) Nensi Šeper Hjuza, u kome ona analizira reakcije na smrt odojčadi u brazilskim favelama, mestu gde je stopa smrtnosti dece izuzetno velika. Ovaj antropološki klasik ukazao je na jednu potpuno drugačiju reakciju na fenomen smrti, naročito gubitak deteta, od one poznate zapadnom društvu. Majke u severnobrazilskim favelama koje je Šepard-Hjuza istraživala ne oplakuju svoju decu kroz iskazivanje neizmernog žaljenja, tuge i depresije, već ih vide kao anđelčice koji ih štite. O problemu smrti odojčadi pričaju kao o političkom, a ne ličnom i emotivnom. Autorka objašnjava da one smrt deteta podnose stoički i da je ravnodušnost zapravo kulturno primenjena reakcija (Scheper-Hughes 2004, 189).

Usled složenih odnosa prema jakim emocijama, kao i već tematizovanih problema tabuizacije tema smrti, zapadno društvo takođe tabuizira i javno i obilato oplakivanje. Gorer je ovo komentarisao u svom radu „Smrt, žaljenje i oplakivanje“ (*Death, Grief, and Mourning*) iz 1965. Ovde je opisao odbijanje javnog oplakivanja kao rezultat povećanog pritiska nove „etičke dužnosti da uživamo“ i živimo tako da ne uradimo ništa što bi moglo da uništi uživanje drugih, dok se takođe pojavljuje društvena fascinacija i divljenje onim ožalošćenima koji kriju svoju tugu tako dobro, da niko ne može ništa da primeti (Gorer 1965, prema Didion 2021, 60). Gorer je podržao i Arijes, koji dopunjuje da je sredinom XX veka „hiljadugodišnju neophodnost žalosti, manje-više spontane ili nametnute – zavisno od osobe – zamenila zabrana“ (Arijes 1989, 191). Ovu ideju mnogo kasnije obrađuje i Nensi Vartik kada govori o tome kako je postalo "ne-američki" žaliti u javnosti. Ona iznosi viđenja da je američko društvo preuzelo model Džeki Kenedi i njenog „stamenog ponašanja“ kao američki prihvaćeni model žaljenja, što podrazumeva da se ožalošćeni nikad ne slomi u javnosti ili pokaže svoju žalost nakon gubitka voljene osobe (Wartik 2000: 190). Kako se emocije, kao što je navedeno, u zapadnom društvu vide kao nešto impulsivno i nesputano, one nisu kompatibilne sa današnjom kulturom koja neguje ideju kontrole; usled toga se javlja strah i izbegavanje situacija u kojima se osećamo kao da tu kontrolu gubimo (McArthur 2000: 17). Ovaj određeni strah od emocija i žalosti u zapadnom društvu dalje je uticao čak i na antropološku nauku. Navodi se da sami antropolozi ne obrađuju teorijski temu smrti u tolikoj meri jer ne vole da se mešaju u živote ljudi za vreme žaljenja, što pokazuje stepen do kog je smrt u zapadnom društvu postala privatna stvar (Palgi, Abramovitch 1984, 385).

## II. 2. Internet i digitalna kultura

Kraj XX i početak XXI veka obeležen je, umnogome, ubrzanim tehnološkim razvojem i sve većim brojem korisnika tehnologije. Već 80-ih godina Dona Haravej je u „Manifestu za kiborge“ objasnila kako smo mi, kao ljudska bića, postali himere, mitska bića, hibridi mašine i organizma: „ukratko, mi smo kiborzi“<sup>5</sup>. Ovim ona kao da je predvidela eru *world wide web*-a, globalnog informaciono-komunikacionog sistema, koja je usledila nekih deset godina nakon što se pojavio PC (*Personal Computer*) u 1981. (Eriksen 2001, 4). Godine 1996. je zabeleženo oko 16 miliona korisnika interneta, a već 2001. godine taj broj je prešao 500 miliona (Castells 2002, prema Банић Грубишић 2012, 100), a već krajem decenije bilo je oko dve milijarde korisnika (Vasić 2010, 79). Sa porastom popularnosti pametnih mobilnih telefona, računar nije više jedini način da se pristupi internetu i društvenim mrežama, već su oni konstantno „u džepu“, pa samim tim i više prisutni i dostupni gde god da se osoba nalazi (McEwen and Scheaffer 2013, 64). U aprilu 2022. zabeleženo je 4.66 milijardi korisnika interneta, od čega 4.32 milijarde aktivno koristi internet preko mobilnog telefona<sup>6</sup>.

Internet je u svojim počecima bio domen pod uticajem tada mladih ljudi, rođenih 60-ih i 70-ih godina 20. veka sa natprosečnim obrazovanjem i materijalnim statusom (Petrović 2013, 23). Slično je bilo sa pojavama društvenih mreža, kao što su *MySpace*, gde su prvenstveno mladi ljudi gradili sopstvo i socijalne odnose (Ito and Horst 2019, xvi). Vremenom dolazi do brojnih promena, i internet nije više samo domen mladih ljudi već ga koriste sve generacije – *Facebook* postaje jedna od glavnih društvenih mreža za odrasle i starije korisnike, i zadovoljavajući njihove različite potrebe (Ito and Horst 2019, xvii). Vremenom takođe dolazi do globalizacije internet praksi, te ono što se u početku isticalo kao pojava među američkim korisnicima polako počinje da bude način funkcionisanja i među korisnicima širom sveta, od EU zemalja, preko Latinske Amerike, do južne Azije (Ito and Horst 2019, xvii). Distinkcija među korisnicima se u jednom momentu javljala u odnosu na način korišćenja interneta i to kada su krenuli da ga koriste – digitalni imigranti i digitalni urođenici. Digitalni imigranti bi bili oni koji su prevashodno profesionalno i lično razvijali sebe i svoj identitet u analognoj realnosti; oni su naučeni da koriste mreže, iako su se

<sup>5</sup>

[https://monoskop.org/images/4/4c/Haraway\\_Donna\\_1985\\_A\\_Manifesto\\_for\\_Cyborgs\\_Science\\_Technology\\_and\\_Socialist\\_Feminism\\_in\\_the\\_1980s.pdf](https://monoskop.org/images/4/4c/Haraway_Donna_1985_A_Manifesto_for_Cyborgs_Science_Technology_and_Socialist_Feminism_in_the_1980s.pdf)

<sup>6</sup>

<https://www.statista.com/statistics/617136/digital-population-worldwide/> (preuzeto 12. 2. 2022.)

prvenstveno drugačije socijalizovali. Kao i druge vrste imigranata, oni se bolje ili lošije uklapaju u okolinu, ali delimično uvek zadržavaju način funkcionisanja u kom su odrasli (Prensky 2001, 2). S druge strane, digitalni urođenici su oni kojima su društvene mreže sastavni i prirodni deo života koji utiče na njihovu svest, odnose i profesije (Brandtzaeg and Chaparro-Domínguez 2019, 5), oni koji usvajaju digitalne prakse brže i lakše, i najbolje funkcionišu kada su umreženi (Prensky 2001, 1). Međutim, vremenom se uviđa da i ovakva podela nije sasvim adekvatna jer dob i to da li se neko rodio u okviru „internet generacija“ koje imaju pristup internetu od detinjstva nisu u potpunosti presudni za način njegove upotrebe (Das and Becket 2009, Ito and Horst 2019, Helsper and Eynon 2010). Razlike u tome kako pripadnici različitih generacijskih grupa doživljavaju internet medije i virtuelni prostor definitivno postoje. Ovo je naročito primetno kad se u obzir uzme njihovo geografsko i društveno-kulturno poreklo (Matović 2021, 482-485). Međutim, razlika u godinama i generaciji nije jedini presudni faktor kad je reč o drugačijem pristupu internetu; osnova ove distinkcije više leži u iskustvu korišćenja interneta i vremenu koje neko provodi u internet prostoru (Helsper and Eynon 2010, 515), ali se i obrazovanje i rod takođe pokazuju kao bitni faktori. Ova promena među korisnicima interneta se rađa i usled popularizovanja kulture mobilnih telefona, usled čega internet nije nužno vezan za PC uređaj već je dostupan svima u pokretu, čime potom biva i oblikovan od strane ovih različitih korisnika: od tinejdžera do domaćica koje rade više stvari odjednom (Ito 2005, 7).

Sa razvojem interneta uviđa se da on ima više funkcija i oblika – on u isto vreme predstavlja prostor, sredstvo i medijum komunikacije, a sa pojavom društvenih mreža se razvija koncept digitalnog identiteta. Kao što ljudi konstruišu internet prostor, tako i internet prostor počinje da konstruiše svoje korisnike, ponajviše kroz takozvane digitalne identitete. Ovi identiteti su društveni *online* identiteti koji se grade kroz društvene mreže i služe kao „produžetak“ identiteta, odnosno reprezentacija ličnog identiteta korisnika iskazana kroz internet alate i prostore (Bozkurt and Tu 2016, 5). Korisnici nekad konstruišu idealizovanu verziju svog identiteta, a nekad se predstavljaju kao i u fizičkom svetu, koristeći društvene mreže kao dodatak ili produžetak svom ličnom identitetu (Bozkurt and Tu 2016, 6). Kao što su svako društveno postojanje i komunikacija produžeci ličnog identiteta, tako je i društveni digitalni identitet na mrežama koje služe upravo za povezivanje i izražavanje sopstva kroz različite medije (Bozkurt and Tu 2016, 9).

U svom radu, Vasić navodi tri aspekta interneta: tehnološki (upravljanje kompleksnom infrastrukturom), socijalni i komercijalni (Vasić 2010, 79-80). Druga dva su ona koja su najpresudnija kada je reč o antropološkoj nauci. Socijalni aspekt govori o društvenoj dimenziji *online* sfere koja omogućava međuljudsku komunikaciju u okviru interneta i ostvarivanje različitih kontakata. Ona je povezana sa terminima *sajber svet* i *sajber realnost*, nefizičkom sredinom u kojoj se ova komunikacija odigrava (Vasić 2010, 80). Stoga uviđam da ovaj društveni aspekt interneta ne znači da je on samo sredstvo za komunikaciju već i prostor u kome se ta komunikacija događa. Danas se organizuju različite vrste događaja koji se odvijaju isključivo *online*, dolazi do susreta, obavljaju se rituali, „posećuju“ se mesta, dobijaju se informacije i, između ostalog, vrši se komunikacija. Može se koristiti da se dobije informacija od nekoga sa kim uopšte nema aktivnog kontakta, ili da se preko slika, *livestream*-ova i mapa vidi skoro pa uživo fizički daleka mesta na kojima korisnik nikad nije bio u fizičkom svetu (Hartman 2012, 461).

Sa popularnošću interneta, razvija se i oblast proučavanja njegove sfere i polja delovanja u okviru različitih društveno humanističkih nauka koje nude različite pristupe proučavanju digitalne kulture. Usled toga, antropologija je takođe počela da se bavi studijama interneta, koristeći ga kao alat i kao teren. Kao što postoji problem generalno sa antropologijom medija (Banić Grubišić 2013, 139), antropologija interneta se ističe kao „nova“ i „nedovoljno istražena“ tema. No, do danas se značajan broj istaknutih antropologa bavio sferama interneta, njegovim funkcionisanjem i uticajem na svet (Miller and Slater 2000). On se ustalio i kao tema među srpskim antropolozima koji su ga posmatrali kako kao etnografski teren (Gavrilović 2007, Radulović i Kovač 2016, Банић Грубишић 2012, Čolović 2006), tako i kao predmet koji se izučava (Лепетић 2010, Трифуновић 2010, Žakula 2012). Pogodnost interneta kao terena istraživanja u antropologiji upravo dolazi iz njegovih karakteristika kao mesta sa promenjivim i nestabilnim granicama koje ne tera istraživača na duga putovanja već čini da mesto istraživanja bude „kod kuće“, jer je upravo ovo pogodna ideja terena u savremenoj antropologiji (Ивановић 2005, 138).

## **II 2. a) Doživljaj prostora i vremena na internetu**

Vreme i prostor se umnogome prekrajaju u modernom dobu; kako Tomas Hilan Eriksen kaže, vreme se ubrzava time što čovek savladava tehnologije koje mu omogućavaju



da savlada prostor u kraćem vremenskom periodu (Petrović 2013, 33). Upravo ovakvo ubrzano vreme se prenosi i na internet prostor, gde dolazi do takvog ubrzanja i transformacije da više ne može da se diskutuje o predvidljivom 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 je bilo gde na zemlji, kao i da vreme drugačije funkcioniše u okviru virtuelne sfere. Ono što čini internet prostor specifičnim nije njegova fizička odrednica već društvena priroda, pa se kao takav on konstruiše kroz interakciju svojih korisnika (Petrović 2013, 143). Zbog ovoga i Stiven Džouns tvrdi da je reč o socijalno konstruisanom i rekonstruisanom mestu jer se ono stvara i razlaže uz pomoć simboličkih procesa korisnika (Džouns 1995, prema Fernbak 2001, 62). Neka internet mesta, poput različitih sajtova i veb stranica, su konstruisana kao zasebni prostori. Ipak, na društvenim mrežama se mesta više grade kroz zajednice, grupe i identitete, odnosno lične profile korisnika interneta. Društvene mreže kao mesta, s druge strane, utiču na načine na koje se identiteti grade, odnosno na to šta će korisnici i na koji način podeliti sa drugim članovima zajednica (Kraemer 2017, 180).

I dok je ranije internet bio doživljavan kao odvojeni prostor u koji se povremeno odlazi, danas su se granice poremetile te je internet prostor sveprisutan i konstantno dostupan preko telefona, i ovi prostori se ukrštaju i sve više utiču jedni na druge, ako ne i u potpunosti (Čejko 2019, 59). Zbog ove problematike internet prostora se u nauci odavno pokrenula diskusija o tome gde su granice jednog, a gde drugog, te da li treba odvajati *online* i *offline* sferu etnografskog terena. Određeni istraživači smatraju da bi *offline* i *online* trebalo da se drže potpuno odvojeno, i da bi istraživanje na internetu trebalo posmatrati isključivo u okviru pravila virtuelnog sveta (Boellstorff 2008). Ovo podrazumeva da se identitet, zajednice i ponašanja grade iznova, od nule, u virtuelnom svetu, i ne predstavljaju rekreacije fizičkog sveta, te saznanja iz jednog ne mogu objasniti saznanja iz drugog (Boellstorff 2008, 63). U antropologiji se trenutno internet ne posmatra kao odvojeni entitet u odnosu na *offline* prostor, već pre njegov produžetak. U momentu kada je *online*, korisnik interneta je u isto vreme i u fizičkom i u virtuelnom prostoru. Korisnici mogu da svoj *online* identitet konstruišu na takav način da on nema dodira sa *offline* identitetom, ali je izvesno da globalna internet sfera konstantno ima odnose i preplitanja sa *offline* prostorom (Refslund Christensen & Gotved 2015, prema Wagner 2018, 2). Zbog ove nemogućnosti da se virtuelni prostor ikada stvarno u potpunosti odvoji od telesnosti, istraživači često smatraju da je nemoguće odvojiti *offline* i

*online* sfere, pa čak i da istraživanje interneta ne treba otpočeti od interneta već od šire zajednice (Miller and Slater 2000, 6). Sajber identitet i odnosi, odnosno hiperrealnost, po ovakvom mišljenju „cure“ iz virtualne realnosti i utiču na fizički svet, zamagljujući granice između ova dva (Žakula 2012, 50). Internet prostor jeste nov virtualni svet, ali su u njemu pravi ljudi sa pravim idejama i emocijama, koje se odigravaju paralelno sa *offline* svetom (Petrović 2013, 81). Andreas Vitel čak smatra da istraživanje koje se bavi samo sajber prostorom, bez etnografskog terena koji se dešava u fizičkom prostoru, ne može biti nazvano antropološkim istraživanjem, već analizom diskursa (Wittel 2004, 5-6). Jasno je da u ovakvoj vrsti istraživanja dolazi do „mešanja“ *online* i *offline* terena – poput istraživanja internet običaja u Vijetnamu koje je sproveo Entoni Hitkot. Navedeni autor je u okviru terena učio jezik i obilazio fizički prostor relevantan za rad, kao i istraživao virtualnu građu koja je bila tema rada (Heathcote 2014, 34). Ako korisnike interneta upoređujem sa spomenutim kiborzima, himerama tehnologije i bića, onda ovakvo proučavanje vuče paralelu sa idejom da kiborzi ne mogu da se oslobode društvenih ograničenja ljudi i mašina, već samo da reprodukuju ovakve obrasce (Gonzales 2002), odnosno da se ono van interneta nužno na njega prenosi. No, postoji i ideja da se termini kao što su „lokalno“ i „globalno“ u sferi proučavanja internet prostora ne mogu prenositi kao takvi, jer digitalne platforme daju potpuno novi vid prostora za ostvarivanje odnosa (Kraemer 2017, 182). Biranje istraživačkog fokusa u okviru internet terena je možda najbolje uskladiti sa samom temom i idejom istraživanja, odnosno time na šta se rad usredsređuje i koje odgovore pokušava da ponudi – da li istraživač traga za odgovorima i idejama o sajber prostoru koji govore o novim, odvojenim medijima i oblicima identiteta, ili, pak, pokazuju nivo promene u odnosu na fizički prostor i identitet (Stöckl 2003, 67).

Protok vremena na internetu je drugačiji od onoga na šta je većina korisnika navikla, odnosno ne bazira se na zapadnjačkom poimanju vremena kao „uređenog linearnog narativa“ koji dolazi 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 naš protok vremena, ali jedinstvenost 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 virtualnoj mreži, ali i 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). Dok obitava u virtuelnom prostoru, korisnik interneta je konstantno simultano i u realnom prostoru, i 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, već on može obitavati i na više *online* „stranica“ odjednom, čime simultano postoji u više prostora i vremena, pri čemu su neke stranice svedoci prošlog vremena koje je opstalo, dok neke prate linearno fizičko vreme. Ime 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 u istom trenutku bude u sadašnjosti i prošlosti. Korisnik u datom momentu pregleda i stvara sadržaj koji se za njega odvija sada, ali je mogao da bude objavljen i relevantan mnogo ranije. Sadržaju je moguće talno iznova pristupiti u „sadašnjem“ vremenu, kao da se prošlost iznova ponavlja. Dakle, s jedne strane, podaci objavljene na internetu često ostaju „zauvek“ napisane i sačuvane – na internetu je moguće doći do komentara napisanih pre deset godina na nečiju sliku, dok bi u *offline* prostoru nečije mišljenje o fotografiji često bilo zaboravljeno. S druge strane, informacije na veb stranici postoje dokle god stranica postoji. Koliko god se činio postojan i večan, internet kao mediji je takođe prolazan i kratkotrajan usled svoje karakteristike da se stalno menja, nadograđuje, ali i briše (Банић Грубишић 2012, 111). Možda nam deluje nemoguće da odjednom mreža poput *Instagram*-a koja čini toliko ključan deo života mnogih ljudi samo nestane i da se obrišu sve informacije sa nje, ali ne bi bio prvi put da se ovako nešto desi. Početkom 2000. je jedan od glavnih načina *online* komunikacije bio *aim* program za instant poruke<sup>7</sup>, da bi se sredinom decenije kao najpopularniji izvio *MySpace*. *Aim* je prestao u potpunosti da postoji pre nekoliko godina, dok je *MySpace* potpuno promenio način i svrhu postojanja, zbog čega su nestali brojni profili, prepiske i datoteke korisnika<sup>8</sup>. Ovime se uviđa da određene stranice koje su u ranijem periodu interneta bile izuzetno relevantne korisnicima danas možda ne postoje, dok su neke druge očuvane, bilo onakve kakve su bile od početka, ili u promenjenom obliku i sa drugom svrhom. Još veću zabunu u ovom

<sup>7</sup> <https://www.vox.com/culture/2017/12/15/16780418/aim-aol-instant-messenger-shutdown-cultural-impact> (preuzeto 20. 3. 2022.)

<sup>8</sup> <https://www.bbc.com/news/technology-47610936> (preuzeto 20. 3. 2022.)

specifičnom određivanju vremena i postojanosti na internetu unose mogućnosti „posećivanja“ stranice koja više ne postoji, poput *Waybackmachine*<sup>9</sup> internet arhiva koji nudi mogućnost da se sajtovi posete kao u trenutku kakvi su nekad bili, ali bez opcije modifikacije (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, a ako se internet stranica ugasi korisnički nalog sa njom nestaje, čak i u slučajevima kada je korisnik i dalje živ. Trendovi virtuelnog prostora se takođe menjaju jako brzo, pa nešto što je bitno i relevantno danas ne mora tako ostati kroz nekoliko godina. Internet prostor obiluje „zaboravljenim“ i „neproduženim“ identitetima, koji dalje doprinose hibridnosti prostora. Tehnički, korisnici i dalje postoje na ovim mrežama u smislu da njihovi profili, dokazi njihove ranije aktivnosti i identiteta prostoje, iako oni fizički i svesno ne posećuju ta mesta više, već grade aktivno identitet na drugim stranicama i društvenim mrežama. Na ovaj način, korisnik je kako aktivno, tako i pasivno na više mesta, u više vremenskih virtuelnih trenutaka, u isto vreme (Laguerre 2004, 224). I mada postoje brojne mogućnosti da se internet informacije izgube i izbrišu, paradoksalno postoje i mnoge tehnike čuvanja informacija na mreži. Objavljene informacije mogu da veoma dugo ostanu javne i dostupne svima, neke mreže otežavaju proces brisanja informacija, čime dolazi do zamrzavanja vremena. Konačno, 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 nekoliko različitih mesta. Ovo čini da se trajanje neke informacije „skrati“ u smislu da njena važnost brzo nestane. Nešto što je bilo globalna vest i fenomen jednog dana, ima mogućnost da već narednog potpuno padne u zaborav u očima korisnika.

## II. 2. b) Društvene mreže

Za ovaj rad najbitniji je komunikacijski aspekt interneta, konkretno društvene mreže. One se pokazuju kao izuzetno bitan alat u doba kada je predominantna „individualizacija društvenih odnosa“, odnosno mogućnost da osoba sama bira svoje odnose na osnovu svojih potreba i interesa, nasuprot tradicionalnom oslanjanju samo na date odnose (Petrović 2013, 66-75). Društvene mreže su najbolji način da dođe do povezivanja ljudi u digitalnom prostoru,

---

<sup>9</sup> <https://archive.org/web/> (preuzeto 20. 3. 2022.)

a zajednice i grupe koje se oforme na ovaj način se nazivaju virtuelnim zajednicama (Банић Грубишић 2012, 101). One, pak, služe za iskazivanje sopstva i izgradnju identiteta podjednako koliko i za umrežavanje sa drugim korisnicima. Istorija društvenih mreža počinje sa kreiranjem sajber prostora kao takvog, odnosno razvitkom njegovih društvenih funkcija još od samog početka. Jedna od preteča mreža kakve znamo danas su internet forumi – prostori namenjeni za diskusiju članova još od 1978. godine (Petrović 2013, 144). Naredni stepen su bile pričaonice, odnosno mesta za sinhroni razgovor korisnika, koje su bile preteča današnjih brojnih mreža za takozvano četovanje, „sinhronu interakciju između dve ili više osoba, koje u realnom vremenu razmenjuju tekstualne poruke putem interneta“ (Petrović 2013, 147-8). Konačno, krajem 90-ih godina počinju da se razvijaju društvene mreže kakve danas znamo, omogućavajući susrete među onima koji se možda ne znaju *offline* (Petrović 2013, 163). Vremenom je broj korisnika društvenih mreža rastao, i on danas broji oko 4.2 milijarde aktivnih korisnika.<sup>10</sup> Već neko vreme *Facebook* je najkorišćenija društvena mreža koja vodi daleko ispred ostalih<sup>11</sup>. Sledeći po broju korisnika su *YouTube*, *WhatsApp*, i *Instagram*, pa zatim kineska društvena mreža *WeChat*<sup>12</sup>. Najkorišćeniji jezik na internetu je engleski sa 25.9% korisnika<sup>13</sup>, dok je preko 50% sadržaja na internetu upravo na engleskom jeziku<sup>14</sup>

S obzirom na to da je internet medij koji se gotovo svakodnevno menja, društvene mreže koje su korišćene u vreme kada su raniji antropološki radovi pisani nisu više toliko relevantne. Prvi sajt koji je pružao usluge poput onoga što se danas povezuje sa društvenim mrežama (pravljenje profila, upoznavanje ljudi koji su geografski udaljeni, održavanje ličnih kontakata i sl.) je bio *Six Degrees* koji, mada je privukao mnogo korisnika, nije uspeo da se održi zbog toga što je premalo ličnih kontakata korisnika koristilo ovu platformu (Čejko 2019, 49). *MySpace*, koja je ranije bila jedna od najpopularnijih društvenih mreža, je danas skoro u potpunosti van upotrebe, dok se *YouTube*, koji je u osnovi platforma za deljenje i gledanje video klipova pretvorio u vrstu društvene mreže. Danas je teško odvojiti društvene mreže kao sajtove koji samo nude umrežavanje korisnika, jer sve platforme koje se zasnivaju na drugim vidovima delanja, poput objavljivanja slika ili deljenja muzike i video klipova, imaju aspekt umrežavanja, komunikacije i lične prezentacije (Čejko 2019, 50). Tako, na primer, dolazi do

---

<sup>10</sup> <https://www.statista.com/statistics/617136/digital-population-worldwide/> (preuzeto 20. 3. 2022.)

<sup>11</sup> <https://gs.statcounter.com/social-media-stats> (preuzeto 20. 3. 2022.)

<sup>12</sup> <https://www.statista.com/statistics/272014/global-social-networks-ranked-by-number-of-users/> (preuzeto 20. 3. 2022.)

<sup>13</sup> <https://www.statista.com/statistics/262946/share-of-the-most-common-languages-on-the-internet/> (preuzeto 20. 3. 2022.)

<sup>14</sup> [https://w3techs.com/technologies/history\\_overview/content\\_language/ms/y](https://w3techs.com/technologies/history_overview/content_language/ms/y) (preuzeto 20. 3. 2022.)

komunikacije i diskusija na internet portalima vesti, gde su čak i određeni komentatori poznatiji od drugih. Slično je i sa blogovima, mrežnim dnevnicima koji mogu biti tematski ili lični (Благојевић 2011, 20), odnosno sajtovima gde vlasnici bloga sami postavljaju svoj materijal – neki od popularnih blogera su zadobili svoju zajednicu obožavatelja koja se okuplja u odeljcima sa komentarima, te komunicira i odvojeno od samog vlasnika bloga. Određene društvene mreže je moguće koristiti samo putem interneta na pametnim telefonima, odnosno android i iPhone telefonima – na primer, *Instragam*<sup>15</sup> ili *SnapChat*. Forumi, platforme za diskusije između članova koje su često tematske (Благојевић 2011, 21), nisu više popularni kao ranije, ali zato sajt *Reddit* preuzima formu forum stranica praveći brojne takozvane *subreddit*-e, od kojih je svaki posvećen određenoj temi za diskusiju, i koji čine odvojene javne ili privatne internet zajednice.

Kako ljudi imaju neprestanu potrebu za komunikacijom i udruživanjem, popularnost društvenih mreža nije iznenađujuća. One nude olakšanu brzu komunikaciju sa pojedincima koji su geografski daleko (Petrović 2013, 168), izgradnju željenog sopstva (Čejko 2019, 141), kao i sigurnost i olakšanu komunikaciju marginalizovanim grupama (Čejko 2019, 146). Međutim, one takođe postaju i „obaveza“ karakteristična za modernog čoveka sa digitalnim prisustvom, koji oseća pritisak medija i okoline da beleži sve, razvija svoj digitalni identitet i bude aktivan na mrežama, kao vid dokazivanja svog postojanja i sopstva (Petrović 2013, 168). Jasno je da živimo u doba kada se svaki aspekt života prenosi i u virtuelni prostor (Banić-Grubišić 2012, 101), a sa time raste i potreba da se i sopstvo svake osobe prebaci u ovu sferu.

Zbog specifičnosti prostora i vremena na internetu, društvene mreže se pokazuju kao odličan alat za građenje zajednica. Svojstva interneta nam omogućavaju da se povežemo sa onima koji su „tamo negde“, ne pomerajući se pritom iz svog uobičajenog prostora, na osnovu stvari koje ih čine sličnim nama (Džouns 2001, 33). Ove zajednice grade mreže ličnih odnosa, ali i konstruišu šablone za interakcije, nadogradnju identiteta korisnika, i bude osećaj pripadnosti i zajedništva (Čejko 2019, 60-61). Kao što se preispituje autentičnost digitalnih identiteta, preispituju se i karakteristike zajednica, odnosno to da li one imaju osobine realnih zajednica (Antonijević 2003, prema Благојевић 2011, 21). Međutim, sagledavanjem ovih zajednica i njihovog funkcionisanja, te istraživanjem istih, jasno je da ono što karakteriše bilo

---

<sup>15</sup> *Instagram*-u je moguće pristupiti preko kompjutera, ali nije moguće na njega postavljati sadržaj na ovaj način.

kakvu vrstu zajednice očito nije zajednički prostor nego zajednički odnosi među ljudima (Watson 2002, 120).

## II 2. c) Identitet na internetu

Ljudski identitet se gradi u etapama; osoba tokom celog života nadograđuje svoj identitet putem svojih odrednica, aktivnosti, slika o sebi, kao i odnosima sa drugima (Ruano-Borbalan 2009, 6). Ljudi su uvek koristili razliku između privatne i javne sfere da bi izgradili svoj identitet na način na koji to žele (van Dijck 2013, 200). Zbog ovoga se javna sfera interneta iskazuje kao posebno zgodna i korisna za performativnost identiteta koju njeni korisnici žele da postave. Većina društvenih mreža, portala i internet medija korisnicima nudi mogućnost za potpuno kreiranje digitalnog identiteta predstavljenog javnosti – od imena, ponuđenih informacija, do slike – te se postavlja pitanje da li se korisnici onda upoznaju sa predstavljenom osobom, a ne realnom, a dalje i pitanje da li se može uopšte onda razgovarati o pojavi zajednice kao takve (Watson 2002, 107). Smatra se da internet prostor nudi mogućnost izmene informacija i identiteta, te korisnik može da drugačije predstavi svoju nacionalnost, pol, godine i sl, a da osoba sa druge strane ekrana nema mogućnost da istraži istinitost ponuđenih informacija (Wittel 2004, prema Банић Грубишић 2012, 103). Naučnici postavljaju pitanje o validnosti takvog identiteta i istraživanja s obzirom na to da se promene u ljudima ne mogu posmatrati u trodimenzionalnom okruženju one ne treba da budu uzete kao da su u pitanju „stvarni ljudi“. Navode se načini na koje ovo dalje postavlja probleme za validnost istraživanja i metode posmatranja sa učestvovanjem, jer nije sasvim moguće učestvovati u prostoru koji nije fizički (Wittel 2004, prema Банић Грубишић 2012, 102-103).

Mada je istinita teza da nije lako da se precizno odredi tačnost informacija o *offline* identitetu korisnika (Гавриловић 2004, 12), korisnici interneta su sve više sveprisutni na mrežama, produžavajući i umrežavajući svoje identitete, s čime postaje teže da oni koji često i temeljno koriste internet fabrikuju prikazani identitet (iako, naravno, nije nemoguće). Pored toga, jasno je da ljudi nikad nisu imali samo jedan, autentičan deo sebe koji koriste kao identitet, već su uvek u javnosti predstavljali ličnost poput scenskog nastupa (van Dijck 2013, 200). Činjenica jeste da se individue u svakodnevnom životu takođe predstavljaju strateški, nekad iskreno, nekad ne, i u zavisnosti od medija komunikacije – te da je potrebno više od tehnologije da se obrišu identiteti i zajednice koje se prave u *offline* svetu (Watson 2002, 107-

108). Mogućnost da se samokreira slika o sebi jeste omogućila da se počine određene internet prevare, ali „na svaku *online* prevaru ide jedna priča o uspehu“ (Shawn 2002, 135). Priče o uspešnim *online* odnosima pokazuju da kompjuter produžava korisnikov identitet, omogućavajući stvaranje onoga što se doživljava kao „prave veze“, odnosno oni odnosi koji utiču na ljude kako emotivno, tako i fizički. Pored toga, sve je više priča o odnosima koji ne ostaju samo u sferi virtuelnog, već prelaze u fizički svet, poput brojnih internet upoznavanja (Shawn 2002, 135-136). Određeni autori smatraju da način na koji se identitet na internetu iskazuje čak može biti iskreniji i približniji „pravom“ identitetu osobe nego nevirtuelni identitet (Childs 2011, 20). Do ovoga možda dolazi zbog ideje anonimnosti na internetu, a možda i jer se u virtuelnom svetu razlikuje telesnost i telesni identitet, te se ovaj telesni identitet može „iskreno“ iskazati (Childs 2011, 21). Manjak fizičke prisutnosti može podstaći korisnike na nesputanost, pri čemu oni mogu jasnije i direktnije iskazati svoje ideje, kao i informacije o sebi (Čajko 2019, 78), i na taj način izgraditi autentičniji identitet.

Građenje identitete na internetu mnogo zavisi i od same mreže koju korisnik koristi jer različite internet stranice i društvene mreže ističu ili podstiču različite medije i vidove identiteta. Koristeći ove mreže, korisnik može razraditi različite aspekte svog identiteta, od poslovnog, preko romantičnog, do kreativnog (van Dijck 2013, 203). Društvene mreže kao takve ne služe samo za odražavanje identiteta, već predstavljaju i alate koji oblikuju prikazani identitet na osnovu različitih načina funkcionisanja, algoritama i mogućnosti (van Dijck 2013, 212-213). Na *Instagramu* dominira vizuelna predstava ličnog identiteta, dok *LinkedIn* služi korisnicima da predstave svoj profesionalni i poslovni identitet. Na obe ove mreže se više ističe „pravi“ identitet, odnosno prenos stvarnog *offline* identiteta u virtuelni prostor. S druge strane, na mrežama poput *Twitter*-a ili *Tumblr*-a je lakše kreirati identitet ili ostati anonimn, mada je pitanje koja predstava se više ceni ili dominira.

Postoje razni načini na koje korisnici pokušavaju da fizički identitet „prebace“ u sajber prostor. Jedan od najočiglednijih je korišćenje verbalnih i vizuelnih medija za oponašanje neverbalne ili fizičke komunikacije. Od ranih aplikacija i medija za internet komunikaciju, poput pričaonica i *chat*-ova, ljudi su verbalno opisivali neverbalnu komunikaciju tokom dopisivanja (npr. tako što su stavljali akcije pod zvezdice, poput \*uzdah\*) ili oponašanja tonaliteta glasa načinom pisanja (pisanje celih reči ili rečenica velikim slovima ukazuje na vikanje) (Shaw 2002, 135) Danas je ovo olakšano takozvanim *emoji*-jima/smajlicima koji oslikavaju kako emocije tako i simboličke prikaze svakodnevnice



(Wagner et al 2020, 307). Ovo mogu biti nacrtana lica, kao i prikaz različitih predmeta i pojava, od hrane preko zgrada do vremenskih prilika. Veliki broj mobilnih aplikacija podržava i veće vizuelne predstave poput stikera, odnosno nalepnica iliti sličica koje opisuju radnju i osećanja kroz različite nacrtane karaktere (npr. ovčica, kuca, zeka, sladoled...), kao i mogućnost ubacivanja animirane slike .gif formata (jednostavno nazvane „gif“ u internet žargonu) koja služi istoj svrsi, ali često sa širim kulturnim i medijskim kontekstom. Svi ovi alati prave nov oblik komunikacije i razmene informacija koji omogućavaju interaktivniji i transparentniji razgovor, ali i brži (Wagner et al 2020, 307). Svim ovim nabrojanim metodama korisnici pokušavaju da prenesu aspekt kako emocije tako i identiteta u virtuelnu komunikaciju (Wagner et al 2020, 307). Korisnici mogu koristiti određene emoji-je da iskažu svoju rasnu pripadnost (Miltner 2020), dok korišćenjem gif-a iz određene serije pokazuju da su fanovi i da mogu da razumeju podkontekst slike, i poruke koju ona šalje (Miltner and Highfield 2017, 7). Oni grade određeni identitetski način komunikacije, te osobi koja komunicira sa određenim korisnikom postaje jasno koja su njihova uobičajena „ponašanja“ i šta koji *emoji* ili *gif* znače za određenog korisnika. Kao i *meme*-ovi, *gif*-ovi i ostale slikovite predstave koje se uobičajeno koriste na internetu ilustruju različite ideje i emocije, i služe kao alat za performaciju identiteta u *online* prostoru (Miltner and Highfield 2017, 4).

Identitet koji korisnici grade i predstavljaju na internetu možda najbolje odgovara takozvanom narativnom identitetu koji je razvio Pol Riker. Po ovoj teoriji, „narativ nije samo prigodna metafora za ljudske identitete“, već se sam identitet stvara kroz različite narative koje osoba iskazuje i gradi o sebi. Identitet i „sopstvo“ nije nešto dato, već se oni mogu graditi kroz različite priče i biografije osobe (Frissen et al. 2015, 11). Korisnici internet koriste tako da bi ispričali „narativ“ o sebi kroz različite medije – slike, objave, muziku, video klipove, itd. Ovo ne znači da je virtuelni identitet isključivo kontrolisano fabrikovan od strane korisnika. U prethodnih deset godina i više, koncept identiteta na internetu se menjao, da bi danas došao do nečega što je proizvod saradnje, interakcije i ko-kreacije (Deen, Schouten & Bekker 2015, 112). Virtuelni identitet je nužno refleksivan, i zavisi od zajednice, virtuelne kao i fizičke. Ovaj lični i kulturni identitet je sačinjen od strane društva i zajednice, i oblikovan različitim dešavanjima (Frissen et al. 2015, 31). Samo kreiranje internet profila ne omogućava korisnicima da automatski imaju svoj virtuelni identitet – on se vremenski razvija kroz interakcije, sećanja, odnose i emotivno ulaganje (Gibson and Carden 2018, prema Stokes 2021, 47). To se dalje oblikuje i iskazuje kroz spomenuti narativ i narativni identitet; reflektivna kreacija se odlikuje kroz priče koje pričamo drugima i sebi da bismo „artikulisali

sopstvo“ i iskazali identitet. (Frissen et al. 2015, 31). Stoga bih reka da Riker smatra da je „naš identitet sadržan u našoj životnoj priči“ (Frissen et al. 2015, 32). Društvene mreže su kreirane upravo kao mediji za iskazivanje narativa o sebi. Putem njih mi pričamo drugim korisnicima ko smo, čime se bavimo, šta nas zanima i koja su naša mišljenja. Uz različite priče koje delimo o sebi i komunikaciju koju vodimo kroz aspekte mreža, korisnici daju život svojim digitalnim identitetima (Čejko 2019, 142). Ono što je reflektivno izgrađeno mi iskazujemo i pripovedamo kroz ponuđene digitalne medijume gradeći sliku o sebi. Ta slika može biti zasnovana na *offline* identitetu korisnika, može biti marginalno povezana sa njim, a može biti modifikovana, bilo da bi se određene stvari drugačije prikazale ili da bi se uklopile u ideju medija koji koristimo. Primera radi, *LinkedIn* kao profesionalna mreža se neće koristiti za objavljivanje rođenja deteta, već će korisnici na svojim profilima graditi narative o svojim poslovnim životima, povišicama, unapređenjima i uspesima. *Facebook*, koji se dosta spominje i obrađuje u ovom radu, nudi konstrukciju identiteta putem dodavanja sadržaja na profil – slanje slika, dodavanje prijatelja, pisanje objava i sl. Međutim, konstrukciji identiteta može doprineti i osoba sa strane tako što će označiti nekoga na slikama, pisati na njihovom zidu, ostaviti komentar i sl, što dalje drugi korisnici mogu videti i „pročitati“ nečiji identitet i kroz tuđe objave (McEwen and Scheaffer 2013, 65). Trenutne konfiguracije društvenih medija podstiču jednoličan izgled profila bez preteranog iskazivanja sopstva kroz vizuelne promene u interfejsu. Jasno je takođe da se mediji najčešće koriste za građenje idealizovanog narativa o sebi, i samim tim kao određeni vid samopromocije – naročito u slučaju *LinkedIn*-a (van Dijck 2013, 201).

Međutim, narativni identiteti nisu jedini bitni na internetu i društvenim mrežama; uz porast popularnosti digitalne fotografije i mobilnih telefona sa mogućnostima snimanja, na internetu su sve više počeli da se vrednuju vizuelni prikazi stvarnosti i oslanjanje na vizuelnu reprezentaciju (Gomez and Ardevol 2010, 44). Brojne društvene mreže takođe nude opciju postavljanja profilne slike ili *avata*. Avatar, koji je odavno počeo da se koristi kao jedan od simbola identifikacije profila na forumima da bi potom prešao u različitim oblicima na skoro sve društvene mreže, „je bitan deo posmatranja virtuelnog prostora (VP) i čitava kultura je razvijena oko načina na koji se VP avatar sličice proizvode i razmenjuju.“ (White 2006, 116). Deo internet kulture je da se ovaj avatar povezuje sa identitetom korisnika; neki sajtovi više forsiraju korišćenje ličnih fotografija na profilima korisnika (poput *Instagram*-a), čime u potpunosti prenose fizički identitet u virtuelni prostor. Razvijaju se i društvene mreže i mediji koji se fokusiraju prvenstveno na vizuelne i fizičke elemente (Čajko 2019, 79), poput

*Instagram*-a ili *TikTok*-a. Jedan aspekt ovoga su i takozvani selfiji, fotografije gde korisnici slikaju sami sebe, koji prikazuju gde se oni nalaze, šta rade i sa kim provode vreme, pri čemu takođe utvrđuju i autentičnost korisnika o kojoj sam pričala ranije (Čejko 2019, 143). Ipak, na drugim mestima (poput različitih foruma ili blog-sajtova kao što je *tumblr.com*) korisnici najčešće stavljaju sličice različitih likova, poznatih ličnosti, fotografije i sl. u skladu sa svojim interesovanjima ili temom sajta. Identiteti su usko povezani i sa internet zajednicama, i odnosima koji se grade, jer se kroz ovakav vid interakcije saznaje više o sopstvu i gradi slika osobe. Bitnost identiteta se menja u odnosu na *offline* svet: ako se zajednica fokusira na određeni bend, fizički i politički identiteti poput rase, seksualnosti, pola i roda se stavljaju u drugi plan, dok se identitet korisnika primarno zasniva na privrženosti i mišljenju o bendu koje predstavlja osnovno pitanje na platformi (Watson 2002, 108). Po ovome se vidi da se identitet u virtuelnom prostoru ne samo drugačije iskazuje, nego nekad i različito vrednuje u odnosu na fizički prostor, te da se ljudski odnosi nekada sklapaju na osnovu zajedničkih tačaka identiteta koji inače možda ne bi bili vidljivi niti bi izgledali kao presudni pri fizičkom kontaktu. Kroz sve vizuelne i telesne prikaze, kako lične tako i drugih elemenata, ostvaruje se određeni vid komunikacije sa drugim korisnicima – ove reprezentacije su poziv na reakciju i komentare, pa i na recipročno deljenje ovih oznaka socijalnog kapitala (Gomez and Ardevol 2010, 54).

U virtuelnom prostoru se nailazi na produženo telo (reprezentacija kroz tehnologiju ili tehnološki manipulirano telo) i mentalno telo (mentalna reprezentacija tela, fenomenološko telo) (Childs 2011, 25) te će se identitet korisnika dalje kroz ovo razvijati i reprezentovati. Stoga je bitan faktor da je, pored ovakvih grafičkih prikaza, cela internet mreža zasnovana na prenesenoj 'osobi' i 'osobenosti' (Miller 2000, prema Žakula 2012, 52). Identiteti i prostori su sociomentalni, odnosno baziraju se društvenom aspektu komunikacije među korisnicima i održavaju se kognitivnim sredstvima (Čajko 2019, 55). Profili na društvenim mrežama koji oslikavaju identitet osobe stoga postoje kao društveno-intelektualni produžetak sopstva nezavisno od trenutnog prisustva osobe tom prostoru. (Žakula 2012, 53). Predstava *self*-a u virtuelnom prostoru je zapravo deo strukture svakodnevnog života koji se iskazuje kroz upotrebu tehnike i strategija sklonih za ovaj određeni prostor (Лепетић 2010, 75-6). Prikazi koje osoba deli o sebi u sajber svetu su i dalje poslani od strane te osobe, i stoga predstavljaju deo i „produžetak“ identiteta osobe. Kako se u virtuelnom prostoru stvaraju novi odnosi, ali i prikazuju samo određeni delovi života, ovo nije sasvim prenesen identitet, već delimično prenesen ili nadograđen, ali nimalo manje stvaran od onog sopstva u fizičkom svetu.

Stvari na internetu ostaju dugo dostupne korisnicima sem ako oni svesno ne odluče da ih izmene ili obrišu. Mlađi korisnici su sve više svesni toga da neke stvari potencijalno ostaju zauvek na internetu, i da kao takve mogu lako uticati dalje na njihovu izgradnju identiteta (Brandtzaeg and Chaparro-Domínguez 2019, 9). Spomenute vremenske odrednice interneta omogućavaju da se prođe kroz stranice koje su odavno postavljene i da se vidi sadržaj profil osobe koji je korisnik izgradio daleko ranije. Kako objave na internetu predstavljaju određeni materijalni dokaz, može doći do toga da se ovo uzima kao vrlo ozbiljan deo identiteta, čak i onda kada je došlo do promene aspekta identiteta osobe (Šovije 2009, 33). Takođe je bitno da su internet profili neretko lako dostupni i otvoreni za mnoge, što omogućava da korisnici sa kojima nemamo direktan kontakt takođe pristupe našem predstavljanju na društvenim mrežama i izgrade sliku o nama. Prisutnija je ideja da je tuđi identitet deljen, dostupan i otvoren za kritiku i komentare. Sa aspektom anonimnosti i pretrage drugih korisnika, internet omogućava ovo lakše nego ranije, otvarajući time i prostor za više zlobe i potencijalnog zlostavljanja drugih korisnika (Boyd 2014, 140). Često se smatra da ako neko objavi na svom *Twitter* nalogu nešto, bilo ko može to da prokomentariše i na taj način „doprinese“ tuđoj percepciji svojim mišljenjima. MekJuen i Šefer navode primer učesnika u njihovom istraživanju koji se osetio pogođenim kada je porodica preminule osobe ugasila njen profil na mreži, jer „kako to da oni koji su je voleli se ništa ne pitaju“ i „ona je bila naš prijatelj takođe“. MekJuen i Šefer prepoznaju tenziju između ideje da je Facebook profil „deljeni konstrukt (npr. on je naš)“ i „perspektive prava svojine, da profil pripada svom vlasniku“ odnosno onome koji ga je prvenstveno kreirao (2013, 68).

Na ovo takođe utiče i specifičnost vremena na internetu i društvenim mrežama, odnosno to da on u isto vreme omogućava pristup interakciji sa korisnicima u realnom vremenu, ali i iz „prošlosti“. U slučaju da sajt nastavi da postoji ili da neko ne obriše komentar ili stranicu, moguće je pristupiti ranijem materijalu koji je neko postavio i odgovoriti na njegovu raniju objavu, ili pak posmatrati raniju konverzaciju koja se odvijala isto kao što bi se posmatrala konverzacija koja se trenutno dešava. Usled toga, identitet na internetu nije „linearni vremenski proces, već zbrkani proces“ (Brandtzaeg and Chaparro-Domínguez 2019, 2), odnosno u sebi sadrži brojne identitete iz različitih vremenskih momenata bez jasno određenih granica među njima. Usled ovoga dolazi do spomenutog uplitanja onoga što je korisnik ranije pisao, te se u savremenom korišćenju interneta postavlja ideja da bi korisnici konstantno trebalo da budu svesni šta kače *online* i mogućnosti da to u budućnosti utiče na njihov razvitak identiteta i samoprezentacije. Stoga se vremenska

tranzicija identiteta osobe, naročito mladih koji odrastaju, drugačije oblikuje na društvenim mrežama (Brandtzaeg and Chaparro-Domínguez 2019, 3). Ovakav proces utiče na izgradnju transvremenskog identiteta kao nečega što se vremenom menja vremenom menja i nadograđuje (Šovije 2009, 32), već se on ceo posmatra kao trenutna datost i suština ličnosti. Ovde se stvara razlika i u korisnicima koji u dugo vremena na internetu i odavno su kreirali svoje virtuelne identitete; zbog toga što nisu znali mnogo o internetu u momentu kad su mu pristupili, oni nisu mogli da uvide na koje načine će se mreža razvijati, menjati ili, pak, koliko će njihovi identiteti ostajati zabeležen i vraćati im se nakon određenog vremena (Brandtzaeg and Chaparro-Domínguez 2019, 5). Kao kontrast su mlađe generacije koje automatski odrastaju sa internetom i svešću koliko i na koji način njihovi digitalni identiteti opstaju ili ne opstaju. Pitanje je, naravno, koliko ovo utiče na njihovo korišćenje mreža i da li dalje utiče na razmišljanje o internet nasleđu nakon smrti. Jasno je da neki od njih imaju svest o načinu na koji se internet identiteti čuvaju, te onda kada žele da naprave tranziciju od tinejdžerskog doba ka starijem i profesionalnom identitetu oni nekad i obrišu svoje ranije izjave i objave na mrežama (Brandtzaeg and Chaparro-Domínguez 2019, 9-10). Na ovaj način se vidi kako se opet i identitet i protok vremena na internetu menja, odnosno da je moguće „vratiti se“ i „obrisati“ deo istorije i sećanja u okviru mreže. U ovom primeru se vidi još jedan način samokonstrukcije internet identiteta. Korisnik vrlo svesno može da kontroliše šta i kome predstavlja i na kojoj mreži. Deo slika i objava mogu otvoriti za najbliže prijatelje, dok će drugi deo biti podeljen sa svima, ili pak ni sa kim. Naravno, ni ovo ne znači da neko neće sačuvati ili uslikati nešto i proslediti dalje, ali svakako smanjuje mogućnosti za deljenje svih aspekata nečijeg identiteta sa svima.

## II 3. Besmrtnost

U okviru studija smrti, besmrtnost je obrađivana daleko manje od drugih srodnih tema (poput studija o smrti, umiranju i žaljenju). Besmrtnost se smatra opskurnom temom, gotovo nedostojnom akademskog interesovanja i najbolje ostavljenoj filozofiji i religiji. Međutim, želja za besmrtnošću je verovatno stara koliko i samo čovečanstvo, i ljudi su u svakom dobu pokušavali da koriste tada dostupna tehnološka i kulturna dostignuća da bi prevazišli okvire smrtnog života (Jacobsen 2017, 2). U poslednjim decenijama sve je veća naučna i biološka pomama da se nađu različiti načini da se život produži do maksimuma<sup>16</sup>, ulaže se sve veći novac u istraživanja koja obećavaju duži život, novinski članci obećavaju da je besmrtnost nadohvat ruke u bliskoj budućnosti (Jacobsen 2017, 2). Pored ovog, sredinom prošlog veka se uočava i razvoj biomedicine, nauke i antiejdzing (*anti-aging*) tehnologija. To sve dovodi do pomeranja granice životnog veka i starosti, i zajedno potpomaže da se održi moderan mit o besmrtnosti putem sve jače medicinske tendencije za izbegavanjem smrti (Olashansky 2006, 69; Higgs and Jones 2009, 69). No pored ove besmrtnosti sopstva u tradicionalnom smislu, uporedo postoji i razvija se ideja drugog vida besmrtnosti koja se naročito razvija u postmodernom društvu – društvena, digitalna, i instant besmrtnost (Jacobsen 2017, 11).

### II 3. a) Realna besmrtnost

Pod pojmom realne besmrtnosti, podrazumevam vid kontinuirane egzistencije sopstva individue, koji se u društvima orijentisanim ka naučnom i tehnološkom razvoju služi upravo tim sredstvima da tu egzistenciju produži što više, težeći ka beskonačnom životu. U pitanju je niz tehnika kojima bi se omogućilo produžavanje postojanja sopstva kroz održavanje postojanja tela (kroz medicinske i tehnološke izume) ili hipotetičko održavanje postojanja uma i/ili svesti (trenutno još uvek u domenu misaonih eksperimenata filozofije uma i naučne fantastike). Ovu distinkciju uvodim da bih je razlikovala od simboličke besmrtnosti (u kojoj sopstvo prestaje da postoji, ali *trag* individue opstaje na druge načine), o kojoj će više reći biti kasnije.

---

<sup>16</sup> <https://pescanik.net/zivjeti-vjecno/> (preuzeto 13. 3. 2022.)

Tehnologija, nauka i biologija svesno, ali i nesvesno, pokušavaju da nas približe ideji besmrtnosti. Ovo je moguće videti prevashodno u odnosu prema starosti, odnosno u činjenici da u modernom dobu ljudi pokušavaju sve više da izbegnu proces starenja, stavljajući ljude koji se klasifikuju kao stari u poziciju gde su na marginama društva i posmatrajući ih kao nesposobne i nemoguće za izlečiti (Elias 2001, 68; Milosavljević 2014, 148-149). U skladu sa ovim gledištem, društvo ne pruža odgovarajuću institucionalnu i pravnu pomoć koja bi omogućila poboljšanje pozicije starih ljudi u društvu (Milosavljević 2014a, 206). U isto vreme, populacija starih ljudi se zapravo povećava u odnosu na ranije periode – u SAD-u segment društva koji najbrže raste je populacija koja ima iznad 85 godina, odnosno oni koji spadaju u kategoriju izuzetno starih. Ovo je velika razlika u odnosu na 1899. kada je svega 4% populacije imalo preko 65 godina, što znači da se proces starenja i „poznog doba“ znatno produžio, a sa time i „razvukao“ proces smrti. (Doughty 2014, 113). Društvo se istovremeno bori da izbegne proces starenja, ali i proces smrti. Porast naučnih ideja i otkrića u oblastima poput biogerontologije (Olshansky 2006, 69) govori dosta o načinu na koji medicinska stanovišta posmatraju starost i smrt kao nešto što je moguće, i potrebno, izbeći. Moderna palijativna nega kao medicinski program se prvi put javila u kasnim 60-im i 70im godinama prošlog veka kao odgovor na ograničenja društva da ponudi kvalitetnu negu pred kraj života za rastući broj hroničnih bolesnika sa terminalnim bolestima (Hebert 2006, 368). Nalazi američke Nacionalne asocijacije za kućnu negu i hospise iz 2004. navode da se broj centara sa palijativnom negom više nego udvostručio u pet godina (Pan, Morrison, et al 2001, prema Hebert 2006, 368). Ova statistika jasno govori o medicinskoj tendenciji ka produženju života i u slučajevima kada su terminalna bolest i smrt sigurni ishodi.

Izvesno je da postoji jaka tendencija da se zagovara ideja promene stila života zarad produženja života i otklanjanja simptoma starosti, kao i različitih bolesti povezanih sa starijim dobom (Klatz and Kahn, prema Olshansky 2006, 68). Ovoj tezi doprinosi i aktivan rad medicinske nauke na *anti-aging* tehnikama, odnosno tehnikama koje će suzbiti ili, utopijski posmatrano, sasvim obustaviti proces starenja i umiranja, potiskujući sve što ide sa samim starenjem – bolest, fiziološke, telesne i estetske promene (Vincent 2006, 196-199). Nauka nam, dakle, nudi iluziju da ćemo pobediti smrtnost nudeći nove mogućnosti i tehnike koje bi trebalo da služe podmlađivanju (Bonifati 2017, 159-160). Uz ovo, biotehnologija se aktivno bavi tehnikama za produženje života i pobedom nad smrću, svakodnevno razvijajući nova dostignuća i metode: prenosne naprave, veštački organi i tkiva, lekovi i hormoni, implantati, genetski modifikovane bebe itd. (Bonifati 2017, 161-166).

Ove sve tehnike se bave idejom besmrtnosti sopstva kroz besmrtnost tela, odnosno očuvanja svesti i tela osobe onakvima kakve su za života bile. Do sada, niko nije uspeo da dostigne stvarnu besmrtnost tela, uprkos produženju životnog veka (Brown 2017, 42). Navedene tehnike pokušaja produženja života samo dovode do usporavanja procesa starenja i otklanjanje uzroka smrti, što doprinosi spomenutom produženju procesa smrti koji je u današnjem dobu na kliznoj skali (Brown 2017, 43). Ipak, sami procesi koji uzrokuju starenje (iako dobro izučeni) i dalje ostaju van domašaja savremene nauke. Usled toga što trenutna tehnološka dostignuća nisu uspela da „pobede“ smrt u realnom smislu i omoguće besmrtnost tela i svesti (pa samim tim i sopstva), ljudi kroz istoriju posežu za drugim metodama koje preoblikuju ideju telesne besmrtnosti u nešto drugo – simboličku besmrtnost.

### **II 3. b) Simbolička besmrtnost**

Simbolička besmrtnost je koncept koju je prvi naučno razvio Robert Džej Lifton, američki psihijatar, ali je ona dalje preuzeta i korišćena od strane društvenih i humanističkih naučnika, poput Sergeja Kana koji primećuje tehnike ovog koncepta u posmrtnim običajima Tlingit naroda Aljaske (Kan 2016). Ovako posmatran koncept simboličke besmrtnosti i njegova analiza u potpunosti odgovaraju brojnim primerima koji se javljaju u ljudskim kulturama i društvima (Bennett and Huerman 2015, 34). Lifton se za formiranje koncepta simboličke besmrtnosti oslanja na Frojdove i Jungove poglede na fenomen smrti u ljudskom društvu, odnosno da se on fokusira kako na konačnost smrti, tako i na potrebu koju ljudi imaju da se povežu za svetom, istorijom i društvom na nivou višem od njih samih (Lifton and Olson 1974, 34). Ovo, stoga, nije realna besmrtnost o kojoj sam pisala gore, već je pre reč o „posrednoj besmrtnosti“ (Jacobsen 2017, 62). Ovaj psihološki proces se javlja iz želje da se prevaziđe smrt sopstva i postigne osećaj kontinuiteta, kao i povezanosti sa onim što je bilo pre osobe, te onim što dolazi nakon (Lifton and Olson 1974, 34).

Lifton i Olson izdvajaju nekoliko principa kroz koje se simbolička besmrtnost postiže u ljudskom društvu:

1. Biološki – podrazumeva osećaj dostizanja besmrtnosti putem potomstva; odnosno osiguravanjem da se genetski materijal osobe nastavlja i da porodica i ostale važne društvene grupe sa kojima je osoba bila intimno povezana (nacija, društvo, kultura)



nastavljaju dalju egzistenciju u vremenu. Stoga bi možda bilo preciznije iskoristiti termin „biosocijalne besmrtnosti“ (Lifton and Olson 1974, 35).

2. Kreativni – besmrtnost se postiže kroz dela koja osoba ostavi za sobom (poput kreativnih i umetničkih dela), kroz služenje pozivu (poput lekarskih i akademskih profesija) ili pak postizanjem statusa bitne ličnosti koja iza sebe ostavlja izvestan lični uticaj na šire društvo i njegovu budućnost.

3. Teološka – podrazumeva religijski koncept besmrtnosti, odnosno dostizanje večnog života kroz ideju natprirodnog i obećanog onostranog, ili različite duhovne prakse postizanja „ponovnog rođenja“ za života.

4. Prirodna – naglašava povezanost tela i osobe sa prirodnim ciklusima i procesima, poput osećanja da smo mi neporecivi deo prirode kao i drveće, planine i reke; našom smrću i povratkom tela u zemlju mi ponovo postajemo deo velikih prirodnih ciklusa.

5. Iskustvena transcendencija – postizanje psiholoških stanja prosvetljenja ili ekstaze u kojima se čini da vreme nestaje, a da je osoba izvan granica svakodnevice. Ova iskustva transcendencije pojedincu se čine kao trenutak bivstvovanja izvan života i smrti; nakon njih sledi reorganizacija individualnih simbola i slika kojima pojedinac upravlja svojim životom (Lifton and Olson 1974, 36-37). Ova stanja su istorijski postizana kroz ekstremne prakse poput korišćenja opojnih sredstava, izgladnjavanja i izuzetnih zamora; dostižna su međutim i na manje ekstremnije načine poput borbe, seksa, plesa, sporta.

Nakon Liftona, ozbiljnijim proučavanjem besmrtnosti bavio se poljski sociolog Zigmunt Bauman. Za Baumana, ljudsko biće je *homo immortalis*, koga ljudsko saznanje o smrtnosti nagoni da zamišlja besmrtnost, sanja o njoj, i trudi se da je dostigne (Bauman, prema Jacobsen 2017, 60). Iako Bauman nikada eksplicitno ne koristi termin simbolička besmrtnost, jasno je iz objašnjenja njegovih koncepata da je ovo ista ideju koju je i Lifton izneo. On nudi svoje modele postizanja besmrtnosti, sa time što ih naziva „politikama preživljavanja“. One se baziraju na sledećim idejama:

1. Bogu i religiji – već poznata i veoma stara tehnika preživljavanja koja podrazumeva pokornost religijskim pravilima koja će kasnije omogućiti natprirodnu besmrtnost individue (Jacobsen 2017, 67).

2. Zajedničkim ciljevima – pojedinačna besmrtnost se ostvaruje (ali i pada u drugi plan) spram besmrtnosti kolektiva, koji može biti Država, Partija ili Nacija – koncepti koji umanjuju značaj individualne smrti (Jacobsen 2017, 67-8).
3. Ljubavi – besmrtnost se pronalazi u drugom biću, kroz čiju ljubav osoba može osetiti i postići osećaj transcendentnosti i večnosti (Jacobsen 2017, 68).
4. Zdravlju i fitnessu – individualistička ideja koja podstiče osobu da se preterano brine o sebi, bude lepa, jaka, da trenira i vežba, drži dijete i sl. ne bi li što duže ostala zdrava i živa (Jacobsen 2017, 68). Već uviđamo na koji način je ova ideja povezana sa postmodernim i tehnološkim porivima da se životni vek produži, te da se kroz brojne tehnike zdravlja i biologije odloži smrt. No Bauman iznosi ideju da ovi koncepti brige o sebi ne počivaju toliko na ideji da osoba živi večno koliko na tome da nadživi druge (Jacobsen 2017, 69).

Sve ove taktike su kulturno determinisane, i kao takve se dešava da u različitim društvima različite individue „prežive“ odnosno dostignu ikakvu simboličku besmrtnost (Jacobsen 2017, 70-71).

Uz već pomenute tehnike i koncepte, Kastenbaum dodaje i koncept „asistirane besmrtnosti“. Ovaj koncept podrazumeva uplive novih tehnologija koje ovaj put ne potpomažu ideju realne besmrtnosti sopstva već pravu simboličku besmrtnost – takozvanu digitalnu besmrtnost, ostvarenu primarno kroz različite tehnološke procese i društvene medije (Kastenbaum, prema Sofka et al 2017,173).

Moguće je videti da obe klasifikacije tehnika simboličke besmrtnosti nude mogućnost nekog oblika religijske besmrtnosti, zbog činjenice da veliki broj religija (ako ne i sve) upravo nude besmrtnost vernicima koji se pokažu dostojnim. To bi se takođe složilo sa Ariješevom i Volterovom tezom da je religija nekada imala monopol nad fenomenom smrti. Određeni istraživači su zaključili da u modernom svetu usled porasta sekularizacije, religijske tehnike simboličke besmrtnosti gube na značaju. Postoji manje načina da se smrt ritualizuje i transcendentalizuje; nestaju i duhovni načini ispoljavanja dalje egzistencije preminulih (npr. paranormalne ideje poput komunikacije sa preminulim ili njegova spiritualna ukazanja). No, Klas i Volter smatraju da je religijska i spiritualna komponenta povezivanja sa preminulom osobom zapravo rasprostranjenija nego što se misli. Prema njihovom mišljenju, mnogo više

ljudi oseća prisustvo preminule osobe nego što bi priznalo zbog toga što moderna zapadna kultura nije pogodna za ovakva izražavanja ovakvih osećanja. Međutim, iako kulturni okvir zapadnog sveta ne podrazumeva uvrštanje paranormalnog u svakodnevnicu, druge kulture to mnogo češće praktikuju (Klass and Walter, prema Irwin 2015, 123).

Svakako je bitno pomenuti i načine na koji se koncepti i tehnike religijske simboličke besmrtnosti prepliću sa internetom i *online* tehnologijama. Religijski koncepti u sferi interneta nisu ništa novo – oni imaju dugu istoriju još od osamdesetih godina (Банић Грубишић 2012, 103), te su se razvijali da prenesu kako postojeće religijske koncepte, tako i da pruže prostora za isključivo *online* religije (Банић Грубишић 2012, 109-110) i nove religijske koncepte (Банић Грубишић 2012, 107-108). Ovde se pak promišlja o načinu na koji se koncept koji je bio ranije skoro neminovno povezan sa religijom, kao što koncept besmrtnosti jeste, izlazi iz svoje sfere zahvaljujući tehnološkim dostignućima, i prenosi se u internet prostor kao potencijalno sekularizovan. Time se dolazi do ideje da *online* prostor nudi upravo novi okvir za ovu vrstu oplakivanja i održavanja odnosa sa preminulim; čak i onda kada se religijski aspekt gubi, dobija se novi prostor gde je moguće održavati razgovor i odnos sa preminulim korisnikom, kao i ispoljiti svoja osećanja (Irwin 2015, 120).

Jasno je onda da moderno društvo sve više polaže nade u to da nauka i medicina imaju ključ besmrtnosti i vaskrsenja, zbog čega je potpuno normalno da se ovakve ideje dalje pretaču u naučnu fantastiku i fiktivne narative inspirisane stvarnim promenama u društvu i nauci. Nije, dakle, čudno što se sa pojavom i razvojem interneta sve više priča o digitalnoj ili sajberbesmrtnosti, i načinima na koje ljudi potencijalno koriste internet prostor da postignu ovo, kao da svoje nade polažu upravo u virtuelni prostor kao odgovor na pitanje večnog života. Već je utvrđeno da zapadna misao daleko više vrednuje moždane procese od telesnih, uzimajući da je srž sopstva, pa time i života, u ovim oblastima čoveka (Vuković 2007, 346 – 368). Internet, kao polje na kome se identitet gradi na osnovu svesti o sebi i sopstvu kroz misaone procese, logično se nameće kao glavno polazište za potencijalno obesmrćivanje ličnog identiteta. Ove ideje su starije od same popularizacije internet prostora, jer naučna fantastika već neko vreme nudi narative o različitim mogućnostima kako kloniranja tela, tako i očuvanja svesti. Naučna fantastika umnogome predstavlja religiju i mitologiju savremenog tehnološkog društva koje smatra nauku jedinom objektivnošću, te kao i religija i mit nudi različita objašnjenja, analizira strahove i nudi mogućnosti za razvitak našeg sveta, što je u ovim narativima mogućnost prevazilaženja smrti (Gavrilović 1986, 62 - 63). U sklopu naučne

fantastike ali i savremene svakodnevice, ideje i fantazije o kloniranju su postale „deo mitologije savremenog doba“ (Antonijević 2012, 360). U skladu sa svime ovim, Harari objašnjava da u modernom dobu dolazi do stvaranja tehnoloških i data religija, odnosno ljudi koji posmatraju tehnologiju, internet i datu na način na koji religija sagledava božanstva (Harari 370, 381-386). Zbog toga, ideje o očitavanju uma, održavanju virtuelnog sećanja i digitalna besmrtnost u sekularnoj sferi preuzimaju ideje koje su ranije bile vezane primarno za religiju. Međutim, dokle, u praksi ove ideje zapravo idu i koji stepen digitalne besmrtnosti se postiže, a šta je samo moderna mitologija?

### II 3. c) Digitalno vaskrsnuće

Kada je reč o potencijalnoj simboličkoj digitalnoj besmrtnosti, opcija koja najviše obećava i koja je tema velike spekulacije je nešto za šta ću upotrebiti termin „digitalnog vaskrsnuća“. Ovo podrazumeva da se osoba, na određeni način, „vrati u život“ koristeći tehnološke mogućnosti da se nečije sopstvo rekreira putem „digitalnih ostataka“ individue. „Digitalni ostaci“ suštinski podrazumevaju svakovrsne digitalizovane podatke o nečijoj ličnosti – bilo da su u pitanju stotine hiljade sati audiovizuelnih zapisa poznate ličnosti ili pak prozaičnije fotografije, pesme, tekstovi, poruke ostale iza nekoga manje (pre)poznatog. Oni formiraju bazu koja se dalje može mašinski obraditi radi sinteze novih informacija, koje nam u nekom smislu, mogu pružiti iluziju da se nečije sopstvo nastavilo i iskazuje digitalnim putem.

Možda najpoznatiji primeri ovoga su upotreba tehnologije za „vaskrsnuće“ poznatih osoba poput repera Tupaka Šakura – video, audio i druge digitalne informacije su bile iskorišćene da bi se ovaj reper „vratio u život“ i „nastupao“ u vidu holograma (audiovizuelne predstave) koji rekreira izgled, kretanje i govor pokojnika (Sofka 2017, 176). Ova metoda je planirana da bude korišćena i za realizaciju turneje pevačice Ejmi Vajnhaus, no zbog „specifične osetljive tematike“ se odustalo od toga.<sup>17</sup> Iako je njena porodica dala dozvolu za da se lik pevačice rekreira, podiglo se opšte pitanje etike projekta, kao i toga ko poseduje prava u ovim slučajevima kada sama osoba koja „nastupa“ ne može da da dozvolu. No, ovakav sveobuhvatan način rekreacije nečijeg lika iziskuje ozbiljne resurse van domašaja običnog čoveka, ali u domašaju korporacija koje imaju tehničke mogućnosti (ali i finansijski

---

<sup>17</sup> <https://www.theguardian.com/music/2019/feb/22/amy-winehouse-hologram-tour-postponed> (preuzeto 3. 1. 2022.)

interes) da pokojne slavne ličnosti ožive kroz, suštinski, teatarsku opsenu baziranu na njihovom prepoznatljivom identitetu.

Poslednjih desetak godina su se u vestima pojavile informacije o različitim idejama da se kroz digitalne medije osoba u određenom smislu „vaskrsne“. Sajtovi poput Eter9 ili LifeNaut nude mogućnosti da nastave digitalni život svojih korisnika – oni pokušavaju da putem veštačke inteligencije nastave na osnovu trenutnih digitalnih informacija vode društvene mreže korisnika, što može da se nastavi i nakon njihove smrti (Savin-Baden and Mason-Robbie 2020, 17-18). Ove inicijative predstavljaju samo nekoliko primera kako se obećava da će u budućnosti biti moguće da veštačka inteligencija pomogne nastavljanju odnosa sa preminulima. Jedan od poznatijih ovakvih primera je i takozvani Luka Chat Bot – program osposobljen da vodi razgovor na osnovu autonomnog i fleksibilnog delovanja i rezonovanja, često sa elementima veštačke inteligencije. Ovo je bio projekat umetnice Eugenije Kujde koja je, nakon smrti svog prijatelja Romana, odlučila da njegove digitalne ostatke iskoristi u svrhe očuvanja sećanja na njega.<sup>18</sup> Ona je ideju dobila nakon gledanja epizode serije *Crno ogledalo* naslovljene „Odmah se vraćam“, u kojoj junakinja dobija mogućnost da razgovara sa svojim preminulim mužem uz pomoć programa koji oživljava njegovu ličnost na osnovu njegovih digitalnih podataka. Kako vreme prolazi, junakinja ide sve dalje da bi na kraju poručila i kiborg-klona svog muža i na taj način ga vratila u život. Kujda nije mogla da ode toliko daleko, ali je uspela da napravi *chat* aplikaciju u kojoj je moguće voditi razgovor sa programom koji imitira Romana. Informacije koje program dobija su izvučene sa Romanovih društvenih mreža i poruka koje je on slao prijateljima i roditeljima. Na osnovu toga, napravljena je baza određenih ideja, fraza i sećanja na osnovu kojih se postiže osećaj da je Roman taj koji odgovara na poruke. Dok je Evgenija Kujda bila zadovoljna programom i načinom na koji je on pružao utehu, osećanja drugih (uključujući i Romanovog oca) su bila pomešana – neki su čak naveli kako uopšte nije shvatila lekciju koju nosi *Crno ogledalo* sa svojim ambivalentnim, donekle uznemirujućim krajem.

Martin Rotblat, preduzetnica, aktivno radi na pravljenju *Mindclone*-a (moždanog klona) koji bi omogućio da se svest, mozak i DNK osobe prenese putem kompjutera. Ovo bi bila digitalna bića koja su samosvesna i koja mogu da sama razmišljaju, donose odluke i osećaju emocije, sve na osnovu onoga kakva je osoba bila za života u svom fizičkom telu

---

<sup>18</sup> <https://www.theverge.com/a/luka-artificial-intelligence-memorial-roman-mazurenko-bot> (preuzeto 13. 12. 2021.)

(Stokes 2021, 163-164). Ona je već svet upoznala sa svojim prvim izumom koji se bazira na ovoj ideju - sa robotom koji predstavlja moždanog klonu njene žene.<sup>19</sup> Zarad imitiranja njene žene, Bine Aspen, u robota je učitano stotine sati digitalnih informacija i sećanja<sup>20</sup>. Ideja je da ovaj robot predstavlja torzo „prave“ Bine, kao i njenu ličnost. Na pitanje da li ovo predstavlja istu osobu ili novu osobu, Martin Rotblat objašnjava:

*„Ja mislim da ono što je učitano si ti, to je tvoja persona, u stvari to je kreacija tvog uma i usled zakona o intelektualnom vlasništvu i autorskom delu, to jeste vi. [...] To jeste druga svest, jer zna od momenta kada je kreirano da nije original.“<sup>21</sup>*

Ona dakle uviđa da ovo nije svest njene žene, odnosno da ne dolazi do realne besmrtnosti, ali omogućava neki vid digitalne besmrtnosti – ili pak, vaskrsnuće – njene žene. Kada se pročitaju komentari na ovim videima i vestima, vidi se da su mišljenja jako pomešana – od onih koji smatraju da je Martin genijalna, do onih koji se upravo pozivaju na *Crno ogledalo* i opasnosti koje mogu uslediti sa novim tehnologijama. Ljudi ne vole ideju da tehnologija i mašina preuzmu previše kontrole nad telesnim atributima, te ne žele da one imaju preveliku autonomiju. Ovo je poznati strah od tehnologije, kloniranja i učitavanja umova koji u ovim narativima predstavlja strah od odlaska predaleko, odnosno „igranja boga“ (Antonijević 2012, 361), koncepta koji je izričit tabu u društvima zasnovanim na vrednostima proisteklim iz monoteističkih abrahamskih religija. Luka Bot kao i Bina48, previše prepliću koncepte sopstva i mašine odnosno tehnologije, gde se takođe javlja strah od gubitka granice između „ljudskog“ i „digitalnog“, zbunjujuću i zabrinjavajuću transformaciju realnog sveta u tehnološki svet, gubitak individualizma i otuđenje (Gavrilović 1986, 60).

Ono što jeste interesantno jeste da, koliko god ovi koncepti bude strah u ljudima, pitanje je da li su oni uopšte i mogući. Mada Luka Bot i Bina48 funkcionišu, oni sa razlogom nisu distribuirani otvoreno jer veštačka inteligencija nije postigla stadijum u kome će ove tehnologije funkcionisati savršeno i bez greški u komunikaciji i ponašanju. Veštačka inteligencija kao koncept ima nekoliko definicija. Najdominantnija je ona koja je karakteriše kao mašinsko učenje, odnosno mogućnost kompjutera i mašine da naprave algoritam baziran na podacima izvodeći iz njih pravila (van Belkom 2019, 2). Uz to, veštačka inteligencija se koristi i kao naziv za „emulaciju celog mozga“ kao i „moždano-računarski interfejs“ (mesto

---

<sup>19</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=rTJpJIVkRTA> (preuzeto 4. 2. 2022.)

<sup>20</sup> <https://www.hansonrobotics.com/bina48-9/> (preuzeto 3. 1. 2022.)

<sup>21</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=w2egvtgealM> (preuzeto 2. 1. 2022.)

gde dva sistema se susreću i interaguju) (van Belkom 2019, 2). Kao i strah od tehnologije uopšteno, strah i protivljenje veštačkoj inteligenciji su široko rasprostranjeni – od ljudi koji misle da će mašine preuzeti sve, preko naučnika poput Stivena Hokinga koji je upozoravao da je veštačka inteligencija kraj čovečanstva (van Belkom 2019, 2), pa do brojnih filmova koji oslikavaju distopijske mogućnosti sa porastom veštačke inteligencije, čak i kad je reč upravo o temama smrti (Zlatović 2020).

Ovaj stepen digitalne besmrtnosti podrazumeva aktivnu digitalnu besmrtnost koja može da dostigne i oponaša ljudski mozak, te da ima slojevite motivacije, ciljeve i ideje koji bi vodili unutrašnje i spoljašnje narative (Burden 2020, 159). Za ovo je potrebno još mnogo više istraživanja, kao i mnogo više tehnoloških napredaka koji bi omogućili pravu održivost digitalne besmrtnosti na svim kompjuterima budućnosti (Burden 2020, 158). Takođe je bitno da se veštačka inteligencija daleko više razvije da bi ponudila samostalno slojevito delovanje digitalnog besmrtnog identiteta jer veštačka inteligencija na koju ljudi misle onda kada pričaju o mogućnostima produženja života preko interneta za sad još uvek nije razvijena. Ovo bi mogla biti „Generalna veštačka inteligencija“ koja bi trebalo da može da dostigne mogućnosti čoveka – da reši date zadatke na osnovu paternu, ali takođe i da se adaptira na novu sredinu (van Belkom 2019, 3). Idealna verzija bi bila „Veštačka super inteligencija“, čije ostvarenje za sada ostaje u dalekoj budućnosti, koja podrazumeva da ovo tehnološko dostignuće postane sposobno kako za inteligenciju tako i za kreativnost, osećanja i povezivanje na društvenom nivou; drugim rečima, veštačka inteligencija bi dostigla sve mogućnosti ljudskog mozga (van Belkom 2019, 3). Ovo je potencijalno najidealnija verzija koja bi lako mogla da omogući razvijanje posthumnog identiteta osobe. Ono što je izuzetno bitno imati u umu je takođe da je ova verzija veštačka inteligencija trenutno nedostižna. Uz sve medije koji nas upozoravaju da će se ovo desiti, trenutno ne postoji oblik mašine koji je sposoban za tako nešto.

No za sada je najviši nivo postignute veštačke inteligencije je ona koja se naziva „usko veštačka inteligencija“, bazirana na obavljanju specifičnog zadatka. To znači da se mašina programira da uči određeno polje znanja i da može u okviru njega da predvidi moguće ishode (van Belkom 2019, 3). Luka bot, primer koji se spominje kao ostvareni *chat* bot sa preminulom osobom funkcioniše na ovaj način. On povlači informacije iz postojećih poruka, postova i drugih digitalnih ostataka Romana Mazurenka. Na osnovu ovih informacija, on može da predvidi eventualni tok razgovora i da pruži odgovor koji je u skladu postojećom

bazom informacija. Međutim, on ne može da funkcioniše izvan toga i da razvija svoj odnosno Romanov identitet dalje. Na osnovu svih navedenih primera i istraživanja može se zaključiti da je idea realne besmrtnosti, kao i digitalnog vaskrsnuća, i dalje samo ideja u razvoju koja će vrlo verovatno iznedriti nove napretke u budućnosti pogodne za istraživanja. Do tada, najbliža moguća opcija koja se čoveku nudi je ideja simboličke besmrtnosti koja se danas umnogome povezuje sa digitalnom, a sa time i internet sferom.



### III Metodologija istraživanja

#### III 1. Etnografija interneta

Korišćenje interneta kao terena (ali i medija) za istraživanje možda izgleda isprva kao nešto što potencijalno otvara nove probleme etnološkog skupljanja građe, ali je zapravo umnogome slično sa fizičkim terenskim radom i u potpunosti jednako legitimno (Гавриловић 2016, 28). Kao što bi bilo sprovedeno i istraživanje u „fizičkom“ prostoru, tako je i ovo istraživanje sprovedeno upotrebom metode posmatranja sa učestvovanjem (koja se adaptira za internet digitalni prostor), kao i vođenjem dubinskih polu-struktuisanih intervjua sa informantima. Zbog specifičnosti internet prostora, posmatranje sa učestvovanjem na internetu se nekad više svodi na samo posmatranje (Rutter & Smith 2005, 84). Kao takvo, ono prati generalne principe metoda, ali se takođe prilagođava kontekstu i zajednici koja se proučava u virtuelnom prostoru (Boellstroff et al. 2012, 72). Učestvovanje je za potrebe ovog istraživanja sprovedeno u vidu mog aktivnog korišćenja mreža tokom trajanja istraživanja, građenja sopstvenog digitalnog identiteta, interakcije sa drugim korisnicima preko društvenih mreža, te deljenje ličnih priča unutar zajednica i grupa specifičnih za istraživanje u trenucima kada sam smatrala da je situacija primerena. Ovim istraživanjem sam nastojala da obuhvatim što veći broj internet prostora i društvenih mreža, te je za vreme trajanja skupljanja građe i informacija korišćeno nekoliko platformi: *Facebook*, *Instagram*, *Twitter*, *Reddit*, *TikTok*, *Youtube*. Profile na većini pomenutih mreža sam imala ranije, dok sam neke počela da koristim po prvi put – time što sam kreirala novi nalog (npr. na *TikTok*-u). Zbog ovoga je bilo potrebno da se „aklimatizujem“ na novi virtuelni prostor, naučim način funkcionisanja, interakcije i pretrage, kao i da ustalim svoj digitalni identitet na platformi, pre nego što bih počela da konkretno istražujem ono što je specifično potrebno za moj rad (Boellstroff et al. 2012, 74-75). Ovo upoznavanje sa terenom je ključni deo svakog istraživanja, te se i za potrebe ovog rada ispostavilo bitnim da se kao istraživač prvenstveno upoznam sa načinima funkcionisanja prostora i pravilima komunikacije na svakoj od mreža. Primera radi, platformu *TikTok* nisam koristila pre početka istraživanja, te sam zbog toga napravila nalog i neko vreme se upoznavala sa načinom na koji korisnici tretiraju ovu društvenu mrežu, sa time koje su njene mogućnosti, i sl, da bih tek nakon toga krenula da pretražujem sadržaj koji je ključan za samo istraživanje.

Kada bih pretraživala ove platforme služila bih se specifičnim pojmovima da bih došla do traženog sadržaja, poput *death* (smrt), *in memory* (u sećanje na), *memorial* (memorijal, sećanje, pomen), *angel* (anđeo), *sećanje*, *uspomena*, *grief* (žaljenje), *žaljenje* i sl. Na nekim mrežama je bilo lakše naći materijal, poput *TikTok*-a ili *Facebook*-a, koji imaju vrlo jasne načine pretrage i zajednice, dok su *Instagram* i *YouTube* bili nešto teži za pretragu. Primera radi, *YouTube* rezultat pretrage bazira kako na popularnosti videa, tako i na prethodnim pretragama korisnika koje dalje oblikuju algoritam, te bi možda neki manje poznati video koji je neko okačio u znak sećanja na preminulu osobu bilo mnogo teže naći. *TikTok*, s druge strane, se koristi oznakama (*hashtags*) koje korisnici stavljaju uz svoje objave i čine ih lakšim za pretragu onda kada korisnici znaju koje oznake da koriste. Neke od oznaka su i vrlo specifične za ovu mrežu, poput oznake *GriefTok* (povezane reči za žaljenje i imena mreže), i njima se lakše gradi potencijalna zajednica usmerena na određeni sadržaj; takođe, ovaj sistem olakšava proces istraživanja jer nakon što se utvrde obrasci ponašanja a mreži jednostavnije je doći do etnografskog materijala, ali i budućih informanata. Mada *Instagram* takođe ima sistem označavanja putem hashtag-ova, ova mreža se ređe koristi da se objavljuje sadržaj dostupan svima, već je više usmerena na privatne fotografije i privatnu publiku, ili pak za marketing i posao; kao takva, ona nije toliko prigodna za istraživanje poput ovog. Svim ovim primerima se pokazuje način na koji je bitno znati sistem funkcionisanja i profil korisnika različitih društvenih mreža da bi se lakše sprovelo istraživanje, što je nešto što sam se trudila da dobro proučim u svrhe kompletiranja ovog rada.

Uz ove poznate i česte društvene mreže koje su gore spomenute, namenski su traženi primeri internet grobalja i memorijala koji se prave ili za veći broj preminulih ili u spomen specifične osobe (Find a Grave, osmrtnice.si, osmrtnice.hr, cemetery.org). Internet kao polje istraživanja u ovom radu se, dakle, posmatra kao isprepletana mreža svih ovih platformi i stranica, usled toga što ga sami korisnici tako posmatraju. Zbog umreženosti digitalnog prostora, nemoguće je odrediti samo jedno jasno mesto gde se odigravaju dešavanja (Guimarães Jr 2005, 148), te je i konkretno istraživanje i skupljanje etnografske građe vršeno sa ovom idejom.

Deo istraživanja se ticao različitih izvora koji se nalaze na internetu, a nisu pokriveni samim posmatranjem sa učestvovanjem niti intervjui. Ovo podrazumeva različite izvore, poput razgovora među korisnicima, slike, audio zapise, video klipove, i takozvane *screenshot*-ove, odnosno vizuelno zabeležene momente trenutnog ekrana koji mogu da

prikažu šta je tačno u tom momentu na internet stranici (Boellstroff et al. 2012, 113-116). Pročitala sam internet članke o ideji digitalne besmrtnosti, kao i članke koji prenose iskustva ljudi koji su se koristili digitalnim identitetom preminule osobe. Ovi podaci su bitni da bi se ispoštovao holistički pristup koji podrazumeva da se različiti izvori uzimaju kao manji deo šire slike (Boellstroff et al. 2012, 120). Ovi materijali su tretirani kao zbirke tekstova koji su čitane i analizirane kao takvi, u sklopu terena koje je podrazumevao i „stvarne“ susrete sa akterima ovih narativa u vidu informanata, da bi se utvrdila autentičnost materijala (Трифунџић 2010, 166).

Ključni deo istraživanja čine intervjui sprovedeni sa informantima koji su aktivni korisnici interneta. Drugi uslov koji bi informanti morali da ispunjavaju jeste da su imali iskustva sa gubitkom koji je na neki način povezan sa internetom – bilo da su oni sami koristili internet prostor da iskažu žaljenje na neki način ili da su njihovi voljeni koji su preminuli bili korisnici interneta pre smrti, odnosno aktivni korisnici neke od društvenih mreža. Potencijalne sagovornike sam pronalazila na dva načina. Prva grupa su bili moji lični poznanici i ljudi na koje su me oni uputili; ovaj deo informanata je nađen takozvanom metodom „grudve snega“ koja podrazumeva da već postojeći informanti upućuju istraživača na druge informante koji možda mogu doprineti istraživanju. Druga grupa informanata je nađena na internetu. Zbog osetljivosti i intimnosti teme, te mogućnosti da za određene korisnike interneta ona bude traumatična ili okidač za nemila osećanja, oslanjala sam se na to da postavim pitanje većem broju ljudi kojima bi bilo ugodno da pričaju o svom gubitku, te bih pustila da se korisnici sami javljaju na poziv. Sa pet informanata sam uradila po dva intervjua. Ovi „dopunski“ intervjui su urađeni nakon devet do dvanaest meseci nakon prvih intervjua, sa svrhom da ispitam način na koji se informanti bore sa gubitkom sa osvrnem na vremensku perspektivu, te da li su im se perspektive promenile. Ovo je bitno jer su neki od informanata nedavno preživeli gubitak u vreme prvog intervjua. Da bi se uočila promena u njihovoj percepciji i korišćenju interneta, odlučila sam da bi bilo korisno sagledati dve perspektive iste osobe u različitim momentima procesa žaljenja.

Da bih došla do informanata koje ne poznajem lično i koji su geografski daleko odlučila sam se za tri velike platforme koje unutar sebe dopuštaju da se formiraju zajednice povezane zajedničkim interesovanjima, a takođe su i zgodne za deljenje poziva odnosno molbe za pomoć pri istraživanju. Te platforme su:

1. *Facebook* – ovo je jedna od najrazvijenijih i najpoznatijih društvenih mreža koja okuplja internet korisnike širom sveta. Korisnici prave svoje profile, najčešće pod svojim imenom i prezimenom, i kače svoj *avatar* odnosno fotografiju. Na ovaj način oni prave svoj *Facebook* digitalni identitet, o kome je ranije bilo reči. *Facebook* kao mreža je naročito pogodna za ovo jer se oslanja na ideju autentičnosti i podržava da njegovi korisnici predstavljaju prave sebe, odnosno da predstave svoj identitet onakvim kakav je i van mreže.

Pored direktnih kontakata sa drugim korisničkim profilima koje čine srž korisničkog iskustva na *Facebook*-u (poznatiji kao „prijatelji“), *Facebook* omogućuje i kreaciju grupa. Grupe su mesta koja okupljaju profile zainteresovane za određenu temu; omogućavaju im prostor za diskusiju, mesto za razmenu fajlova, olakšava *online* susrete, omogućava kreaciju *event*-ova (dešavanja koja mogu da budu kako *online*, tako i *offline* – u realnom svetu) i još mnogo toga. Glavni fokus mog istraživanja na *Facebook*-u je bio baziran na pronalasku adekvatnih grupa koje bi mogle da budu relevantne za temu – to su grupe koje povezuju ožalošćene, često se grupišući u odnosu na to koga su korisnici izgubili, ili pak pod kojim okolnostima se odigrala smrt voljene osobe.

Pristupi *Facebook* grupama, naročito onima koje se bave ovako osetljivim i intimnim temama, su najčešće ograničeni. Potencijalni član najčešće mora popuniti upitnik ne bi li opravdao svoje prisustvo i učešće, a potom se i pridržavati pravila zajednice. Da bih došla do informanata koji su članovi ovih osetljivih grupa, a da ih pri tome ne bih uznemirila, pre ulaska u grupu bih poslala poruku administratorima (kombinacija kreatora, vlasnika i organa reda grupe) sa objašnjenjem da sam istraživač i student doktorskih studija, upoznala bih ih sa detaljima o svojoj temi istraživanja, i zamolila da postavim pitanje u kome tražim informante. Neki od administratora su ocenili da je tema žalovanja na koju se fokusiraju previše delikatna da bi se članovi zajednice uznemiravali, te sam ovde morala da odstupim od desetina grupa koje sam izdvojila u prvom koraku istraživanja i mapiranja terena. Na kraju sam ipak uspela da dobijem pristup nekolicini grupa uz dozvolu administratora. Da bih održala privatnost informanata i članova koju sam obećala, u doktorskom radu ne smem navoditi tačna imena grupa, ali su teme bile sledeće: žaljenje za blisko preminulima, citati o smrti i žalosti, deljenje slika tetovaža posvećenih preminulima, pravljenje grafika i slika u čast preminulima, grupa za prevenciju suicida i žaljenje onih koji su izvršili suicid, grupa za žaljenje onih koji su preminuli usled virusa Kovid-19. Nakon pristupa bih postavila upitnik sličan poruci koja je bila poslata administratoru, i članovi bi mi se sami javljali u komentarima ili putem privatnih

poruka upućenih mom ličnom profilu. Od prijavljenih članova grupe, informante sam dalje nalazila na osnovu toga sa kim bih uspela da ostvarim kontakt, te da li nam se rasporedi podudaraju.<sup>22</sup>

2. *Twitter* – Ova platforma, za razliku od *Facebooka*, ne fokusira se toliko na interakciju među korisnicima koliko na kreaciju i razmenu *tweet*-ova, kratke pisane forme (do 280 karaktera). Ovakva forma komunikacije nalaže jasnoću, konciznost i jezgrovitost u izražavanju. Takav pristup onemogućava lako formiranje grupa korisnika jer se interakcija najviše bazira na onima koje određena osoba prati, ili pak onima koji pišu podjednako kratke odgovore na prvobitni poslani *tweet*.

Za razliku od naročito određenih i posvećenih mesta za žalovanje poput onih kojima sam se bavila na *Facebook*-u, *Twitter* mi je poslužio za nalaženje pojedinačnih korisnika i skupljanje njihovih iskustava sa gubitkom i digitalnim žaljenjem. Moj poziv na intervju (tweet) je docnije bio podeljen tako da ga druge grupe korisnika (van mojih pratilaca) vide, što je dovelo do efekta koncentričnih krugova. Na ovaj poziv se dalje javilo nekoliko informanata iz države i regiona koji su kasnije intervjuisani.

3. *Reddit* – Platforma se ne bazira na pojedinačnom, autentičnom korisniku, već se bazira na mikrozajednicama (*subreddit*-ima) različitih nivoa opširnosti i specifičnosti, posvećenih različitim temama. Ovako strukturisana, organizacija *Reddit*-a možda najviše podseća na svoju preteču – internet forume. Sa njima deli strukturu nadovezivanja postova jedan na drugi u vidu komentara, što dovodi do hronološki baziranog grananja konverzacije. Velika prednost za korisnike *Reddit*-a spram ostalih platformi je to što on kombinuje dve bitne osobine prethodnih platformi – mogućnost za anonimnost koju nudi *Twitter*, i ciljanu specifičnost formiranih zajednica, sličnu onima na *Facebook* grupama. Rame uz rame na *Reddit*-u se mogu naći zajednice fokusirane na opšte teme, poput sporta ili svetskih vesti (koje nekada broje i milione korisnika), preko onih srednje veličine vezanih za pojedinačne države, sportske klubove, dešavanja, muzičke izvođače, filmove i sl, pa do onih izuzetno usko specijalizovanih (zajednica koja se bazira na izradi retkih srednjovekovnih muzičkih instrumenata<sup>23</sup> ili učenju izmišljenih jezika<sup>24</sup>).

---

<sup>22</sup> Veliki broj ispitanika je u trenutku istraživanja bio u drugoj vremenskoj zoni, pa su neslaganja u časovniku išla i do 9 sati. Ovo je otežalo proces ugovaranja intervjua, pa je nekoliko potencijalnih informanata zaključilo da im vreme u koje bih održala intervju ne odgovara.

<sup>23</sup> [www.reddit.com/r/buildthegurdy](http://www.reddit.com/r/buildthegurdy) (preuzeto 24. 4. 2022.)

*Reddit* sam koristila tako što sam pronašla zajednicu posvećenu upravo deljenju upitnika za akademske istraživače i marketinška istraživanja, i u okviru te zajednice sam uputila poziv potencijalnim informantima. Većina korisnika je bila voljna da samo popuni kratki upitnik, koji se sporadično koristi u daljem istraživanju i analizi, ali je nekolicina pristala da bude intervjuisana.

Pored spomenutih platformi na kojima su traženi informanti, zarad analize i istraživanja sam pratila aktivnosti i objave na još nekoliko društvenih mreža. Ove mreže sam ocenila kao nepodobne za traženje samih informanata, ali neki od korisnika sa kojima sam vodila intervju sami spominju ove platforme. U pitanju su društvene mreže i veb stranice kao što su *Instagram* (platforma za kačenje fotografija i kraćih video snimaka), *Youtube* (platforma za deljenje video materijala koja omogućava komentarisanje) i *TikTok* (platforma posvećena isključivo kratkom video formatu, trajanja uglavnom ispod minuta). Neki od informanata spominju i korišćenje mreža fokusiranih samo i isključivo na komunikaciju koje se mogu smatrati mrežama jedino u široj interpretaciji tog pojma, odnosno da se teže sklapaju nova poznanstva preko njih već se fokusiraju na postojeća poznanstva ili zajednice. U pitanju su aplikacije i mreže poput *WhatsApp*-a, *Viber*-a, *Discord*-a i *Telegram*-a.

Informanti su intervjuisani u skladu sa mestom gde su se nalazili i time kako je njima najugodnije. Iskorišćeni su sve mogućnosti metodologije internet istraživanja i intervjuisanja od e-mail-a do video poziva (Ito 1996, 25). Shodno tome, najviše video poziva je izvedeno preko *Facebook Messenger*-a, *Zoom*-a, *Google Meet*-a i sličnih platformi za audiovizuelne sastanke. Ovo su prvenstveno bili informanti koji se geografski nalaze daleko – neki su iz drugih gradova u Srbiji (poput Niša), neki iz regiona (Hrvatske), a neki su iz drugih država. Nekolicina informanata je izrazila nelagodu da razgovara sa mnom preko poziva – neki zbog osetljivosti teme, neki jer im mentalno još uvek nije ugodno da pričaju o gubitku, te su ovi intervjui bili odrađeni delom preko e-mail-a, a delom preko tekstualnog *chat*-a. Upitnik bih poslala ovim informantima na e-mail gde bi oni odgovorili na pitanja, da bismo se nakon toga čuli preko *chat*-a zarad dobijanja detaljnijih i neformalnijih uvida u temu koje oni eventualno nisu elaborirali. Pet intervjuja je bilo odrađeno uživo; neki od njih su bili moji lični poznanici, dok su neki bili ljudi sa kojima sam stupila u kontakt preko interneta, ali im je bilo lagodno da me uživo upoznaju. Svi intervjui su snimani u vidu video ili audio zapisa, sem onih odrađenih preko e-mail-a koji su sačuvani u tekstualnoj formi.

---

<sup>24</sup> [www.reddit.com/r/lojban](https://www.reddit.com/r/lojban) (preuzeto 24. 4. 2022.)

### **III 2. Selekcija informanata**

Prvi i najvažniji kriterijum odabira informanata je bio da budu korisnici interneta i da budu upoznati sa njegovim funkcionisanjem, kao i da sami imaju otvorene naloge na društvenim mrežama, tj digitalne identitete. Nakon toga bih tražila one koji imaju iskustva sa gubitkom voljene osobe, uz postojanje elemenata korišćenja internet prostora bilo u procesu žaljenja ili od strane preminule osobe pre njene smrti.

Što se tiče godina informanata, nisam se fokusirala na posebnu starosnu grupu, već sam se trudila da podjednako budu zastupljene sve starosne grupe informanata, budući da mi je namera bila da ispitam da li je žalovanje proces koji transcendiraju godine i menja se u odnosu na starosno doba korisnika interneta. Moje iskustvo nakon obavljenih intervjua govori da u izvesnoj meri mladi više koriste internet i inkorporiraju ga u svakodnevni život, ali ga manje koriste za žaljenje ili komunikaciju sa digitalnim identitetima preminulih članova. Ovo možda dolazi i iz prostog razloga što je manje mladih imalo direktna iskustva sa smrću, odnosno da i kad su izgubili nekog to su bile osobe starije dobi (roditelji, bake, deke, i sl) koji nisu sami koristili internet. Što se tiče konkretnog raspona godina, najmlađa informantkinja ima 20 godina (2001. godišta), a najstariji informant ima 87 godina (1934. godišta). Pokušavala sam za svrhe istraživanja da nađem i mlađe informante koji bi pripadali u generacije koje su već rođene u doba rasprostranjenosti interneta; međutim spomenuto manje iskustvo ovih generacija sa procesom smrti je uticalo na to da niko od ljudi voljnih da učestvuju u istraživanju nije mlađi od 20 godina, te ovaj rad ne može da nam ponudi perspektivu jednog takvog korisnika. Takođe je bitno napomenuti da iako su stariji ljudi intervjuisani kao informanti za vreme istraživanja, generacije koje se smatraju „starijom populacijom“ ređe koriste internet u svakodnevnom smislu. Stoga primeri navedeni ovde, iako veoma otvoreni po pitanju žalovanja i smrti, ne mogu biti u potpunosti reprezentativni.

U pogledu rodne strukture informanata ispostavilo se da su žene bile daleko otvorenije za razgovor. Od 33 intervjuisanih informanata, 24 su bile žene, 7 muškarci, i jedna

ne-binarna osoba<sup>25</sup>. Početna ideja je bila da ovaj odnos bude mnogo bliži 50:50 u pogledu rodnog izražavanja, međutim na upućene molbe i pozive za intervju su se u velikoj većini javljale žene. Trudila sam se da kontaktiram svakog muškarca koji bi se prijavio, dok veliki broj žena koji se javio za intervju na kraju ipak nije intervjuisan iz različitih razloga (priče i primeri koji se ponavljaju, razlika u vremenskim zonama, isti profil kao druge informantkinje, nemogućnost da se stupi u dalji kontakt i sl.). Ovaj podatak nam može ukazati na to da su žene kao korisnici interneta sklonije praktikovanju žaljenja na internetu ili očuvanju digitalnih ostataka voljenih, ili pak da su sklonije deljenju intimnog iskustva gubitka i žaljenja.

Geografski teren sa kojeg potiču moji informanti je izuzetno raznovrstan. Internet sam po sebi uklanja ograničenja fizičkog prostora i omogućio mi je da kontaktiram ožalošćene širom sveta. Takođe, moje istraživanje se fokusira upravo na to da pokaže koje su specifičnosti internet prostora i internet kulture koje oblikuju proces smrti kod korisnika, bez obzira na njihovo geografsko ili etničko poreklo. Jasno je, pak, da osoba ne može u potpunosti neutralizovati kulturu iz koje dolazi i koju „prenosi“ u internet prostor, te se poreklo informanata takođe navodi ovde kao bitan faktor i biće dalje uziman u razmatranje tokom analize. Slično kao i za rodnu selekciju, prvobitna ideja je bila da potražim informante koji će biti ravnomerno raspoređeni u odnosu na svoje geografske pozicije, ali se dostizanje ovoga cilja pokazalo teškim. Za početak, bitno je napomenuti da sam bila ograničena na izbor informanata koji se služe srpskim ili engleskim jezikom. Kako su ovo jedini jezici kojima se tečno služim, odlučila sam da će oni biti jedini jezici na kojima će se intervjui voditi. Učešće bilo kakvog prevodioca u ovom delikatnom procesu bi uklonilo intimitu i potencijalno uništilo verodostojnost podataka koje bi dobila postupkom iz druge ruke. Ovo ograničenje ne bih uzela kao značajno limitirajuće imajući u vidu da je engleski jezik *lingua franca* digitalnog prostora. Određeni broj informanata dolazi iz Srbije i Hrvatske usled toga što su ovo bili moji poznanici i njihovi kontakti, te sam bila u mogućnosti da ih bez zadržke zamolim za pomoć i intervju. Većina informanata generalno dolazi iz Sjedinjenih Američkih Država i Velike Britanije. Jedini iz drugih država koji su se dobrovoljno prijavili za intervju su po jedna osoba iz Kanade (rođena u Ukrajini), Nigerije, Gane, Grčke i Ujedinjenih Arapskih Emirata. Ipak je

---

<sup>25</sup> 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 i jedan rod, stoga je ovaj slučaj prilagođen koliko je to moguće.



bitno spomenuti da informanti iz SAD-a i Ujedinjenog Kraljevstva nisu svi rođeni u ovim državama, već da izvestan broj njih čine imigranti iz Centralne i Južne Amerike kao i Afrike. Većina informanata dolazi iz urbanih sredina; međutim, ima i onih koji žive u ruralnim delovima SAD-a gde je veća generalna stopa stanovništva koji se koriste internetom. Iz Srbije i regiona niko od informanata ne potiče iz ruralnih krajeva, kao ni informanti koji dolaze sa prostora Afrike.

Najveći broj informanata je trenutno zaposlen; šestoro su penzioneri, a troje studenti. Veći broj informanata ima fakultetsko obrazovanje, dok neki čak ovo navode i kao razlog zbog čega su zainteresovani za istraživanje – i sami imaju iskustva sa traženjem informanata pa žele da učine uslugu kome mogu. Takođe, navode da se uvek trude da pomognu kad je reč o nauci i istraživanjima jer cene da se i intimnije teme istražuju naučnim putem. Samo jedna osoba nema nikakvu istoriju zaposlenja već za sebe kaže da je domaćica i majka.

Na pozive za intervju se javilo više ljudi nego što je uključeno u studiju, međutim nisu svi intervjuisani iz prostog razloga što se nakon nekog vremena iznedrilo određeno ponavljanje odgovora i uočavanje obrazaca. Onda kada bi se ljudi javili, proces kontaktiranja i selekcije se bazirao na njihovim odgovorima na objavu koju sam postavila, kao i na informacijama koje su dostupne na njihovim profilima. Na osnovu imena i označenog mesta stanovanja bih prvo napravila selekciju da probam da kontaktiram prvo one koji nisu iz anglosaksonskih društava, u pokušaju da uzorak bude što raznovrsniji. Prednost pri kontaktiranju bih davala muškarcima; kako je već spomenuto oni su se daleko ređe javljali na poziv zbog čega sam nastojala da ih više uključim u okviru selekcije. U komentarima su ljudi nekad pisali koga su izgubili i/ili pod kojim okolnostima, pa sam kontaktirala one čija su iskustva bila nešto drugačiji od već prikupljenih; s obzirom na to da sam već razgovarala sa velikim brojem onih koji su izgubili roditelje u prvom pozivu za intervju, u drugom sam prvenstveno pokušavala da kontaktiram one koji su izgubili decu ili braću i sestre. Kao što će biti objašnjeno u narednim poglavljima, status osobe, veza sa osobom i uzrok smrti su sve faktori koji dalje utiču na način na koji se interakcija sa digitalnim profilom produžava, ili pak utiče na to da se ona ugasi. Međutim, jasno je da nisu apsolutno svi profili ljudi mogli da se skupe na jednom mestu i pod ovim okolnostima. Zbog ovoga ovaj rad se prvenstveno fokusira na ono što je zajedničko svim slučajevima, na obrasce koji se ponavljaju, osvećujući dalje one ključne razlike na osnovu gorenavedenih faktora koje su se istakle u rezultatima.

Intervjui su vršeni dok nije uviđeno ponavljanje u odgovorima među informantima i dok nisu uočeni obrasci u njihovim ponašanjima i narativima (Žikić 2007, 129). Zbog spomenutih specifičnosti teme i načina dolaženja do informanata, određeni profili korisnika interneta koji su uključeni u proces žaljenja i održavanja virtuelnih identiteta preminulih ljudi nisu prisutni među informantima u ovom konkretnom istaživanju. Osetljivost teme i potreba za intimnošću podataka su uticali na moju odluku da obećam anonimnost informantima; stoga će se u radu upotrebljavati pseudonimi. Sva imena su promenjena, s tim što sam se trudila da nađem pseudonime koji što vernije odgovaraju kulturnoj i društvenoj pozadini ispitanika, kao i njihovom rodnom izražavanju.

*Tabela 1: Popis informanata sa osnovnim informacijama. U koloni gde se navodi država je mesto porekla napisano u zagradi onda kada nije isto kao trenutno prebivalište.*

<b>Pseudonim</b>	<b>Pol</b>	<b>Godine</b>	<b>Država</b>	<b>Osoba koja je preminula/Koga su informanti izgubili</b>
Kalum	M	87	UK	Suprugu
Mariela	Ž	53	UK	Majku
Stiven	M	51	SAD	Majku
Loren	Ž	44	SAD	Majku
Dominik	Ž	45	SAD (Nikaragva)	Majku
Jelica	Ž	46	Srbija	Oba roditelja
Kalil	M	45	SAD	Oba roditelja
Džesika	Ž	35	SAD	Majku i rođaka
Navin	M	34	UK (Mauricijus)	Majku
Hari	M	71	SAD	Suprugu
Ceca	Ž	24	Srbija	Dedu
Laila	Ž	28	UAE	Oca

Meri	Ž	69	UK	Sina
Vasiliki	Ž	33	Grčka	Oba roditelja
Dušan	M	30	Srbija	Babu
Lisa	Ž	34	SAD	Unuku i sina
Marina	Ž	30	Srbija	Oca
Izabela	Ž	47	SAD	Brata
Amanda	Ž	41	SAD	Brata – nema tela
Olja	Ž	22	Srbija	Strica
Kosarači	Ž	20	Nigerija	Oca
Maja	Ž	46	Srbija	Verenik
Sara	Ž	33	Hrvatska	Najbolja prijateljica
Lucija	Ž	50	Hrvatska	Prijatelji i kolege
Una	Ž	28	Srbij	Najbolja prijateljica
Kvao	M	32	Gana	Majka, baka
Ešli	Ž	44	SAD	Gubitak trudnoće, otac, muž, prijatelj
Tina	Ž	45	SAD	Sin
Katja	Ž	67	Kanada (Ukrajina)	Muž
Emilija	Ž	28	Srbija	Drug
Niva	Ž	33	SAD	Otac
Robin	NB	39	SAD	Otac, prijateljica
Sisi	Ž	72	Kanada (SAD)	Brat blizanac

### III 3. Upitnik i intervju

Istraživanje se baziralo na tehnici polustrukturiranih dubinskih intervjuja koji pokušavaju da celovitije i potpunije dođu do ideja, iskustava i osećanja informanta. Zbog ovoga sam nastojala da intervjui ne prate nužno samo jednu čvrstu normu ili upitnik, nego da budu fleksibilni i prate elemente razgovora koji se vodi, te se adaptiraju u odnosu na njih (Kovačević, Antonijević, Trebješanin 2013, 954). Za potrebe istraživanja sam napravila upitnik (Prilog 1) koji je predstavljao okvirni vodič i set pitanja koji bi ukazivao pravac razgovora, ali nije morao striktno da ga prati. Za vreme samog intervjuja, postavljena pitanja bi varirala u odnosu na lična iskustva ispitanika – primera radi, ako preminula osoba nije imala svoje internet prisustvo za života, deo o tome šta se desilo sa društvenim mrežama bi izostao iz intervjuja, već bih prešla na pitanja o tome na koji način se posthumni identitet preminule osobe gradi kroz proces žaljenja na internetu. U slučajevima kada ljudi nisu primarno koristili mreže za žaljenje, već su samo posmatrali druge kako žale za njima bliskom osobom, deo o žaljenju je bio adaptiran i skraćen. Zbog same teme, dešavalo se da se informanti rasplaču za vreme intervjuja ili da budu vidno uznemireni. U tim slučajevima, trudila bih se da razgovor bude što blaži i indirektniji, ili pak pravila pauze da bi se informanti osećali lagodno, navodeći ih na razgovor o drugim temama i nudeći im da se intervju prekine. Kako su intervjui sprovedeni putem interneta, čak i u slučaju video poziva proces je lišen određene komponente bliskosti, te je ovakav vid interakcije korišćen u nadi da će pomoći informantima i ukloniti stres, te da bi se dobili što autentičniji rezultati i odgovori.

Prvih nekoliko pitanja bi uvek bilo o samoj osobi, odnosno godine, zanimanje i mesto stanovanja. Da bih informante uvela u razgovor i temu, ali i da bih saznala pozadinu samog informanta, pitala bih ih o njihovim praksama korišćenja interneta, koje mreže koriste, na koji način ih posmatraju i da li se predstavljaju svojim ličnim identitetom na njima, odnosno pod sopstvenim imenom i prezimenom. Zatim bih došla do teme njihovog gubitka gde bih uvek napomenula da mi pričaju koliko je njima ugodno, bez narušavanja granica poverenja. Potpitanja u ovom delu su se odnosila na fizičke prakse pogreba, ukopa i kulturnih rituala. Kada je informant izgubio nekoga usled Kovida-19 ili za vreme pandemije Kovida-19, pitala bih da li su proces sahrane i rituali nakon bili pod uticajem karantina, vanrednog stanja i pandemije. U slučaju da su informati pripadnici druge kulture od one gde sam ja odrasla, pitala bih da mi bliže pojašne rituale koji se vrše nakon nečije smrti. Ovaj deo intervjuja je uključen da bi se nadalje upoređivale prakse u fizičkom i virtuelnom svetu – potrebno je bilo

uočiti šta od ovih rituala korespondira, koliko se toga prenosi u internet prostor, kao i kolike su razlike među samim kulturama informanata da se ne bi u analizi prevideli neke od njih tokom upoređivanja narativa.

Centralni deo upitnika na kojem se zasnivao intervju je podeljen u dva dela. Prvi se tiče digitalnog identiteta osobe – da li je pokojna osoba imala profile na društvenim mrežama, kako ih je koristila i posmatrala, šta se sa njima desilo nakon smrti. Ako mreže nisu obrisane nakon smrti, intervju se kretao u pravcu toga na koji način se vremenski menjala aktivnost na mrežama, te koliko sam informant ili informantkinja podstiču neke vrste kontakta sa mrežama koje su ostale, poput ostavljanja komentara, objavljivanja fotografija, i sl.. U ovom delu je pri analizi bitno bilo sagledati pre koliko se desio gubitak, odnosno da li je osoba u svežoj fazi žaljenja, ili je smrt bila pre više od godinu dana. Onda kada su informanti bili izuzetno otvoreni i opušteni i bez znakova emotivne uzrujanosti, zamolila bih ih da mi pokažu ili pošalju primer interakcije ili profile svojih voljenih. Onda kada je postojao veći stepen interakcije sa digitalnim identitetom preminule osobe, pitala bih informante da mi kažu i nešto o osobi za života (ukoliko oni to sami nisu uradili), da bih nakon mogla da sagledam kolika je promena u predstavi identiteta nakon smrti u odnosu na identitet koji je postojao za života.

Drugi deo centralnog dela bi se ticao samog informanta i to koliko su oni sami koristili internet u procesu žalovanja, ili makar organizacije rituala smrti. Ovaj deo je ključan da bi se sagledao način na koji se identitet preminule osobe gradi iz druge ruke, odnosno putem narativa koji se pričaju o toj osobi i fizičkim predstavama koje se dele u toku procesa žalovanja. Pitanja postavljena ovde su često objašnjavala i stav samog ispitanika po pitanju praksi žalovanja na internetu i odnosu smrti i interneta, jer bi se lako kroz njihove odgovore moglo pročitati da li su komforni sa idejom deljenja emocija na ovaj način ili pak oni sami ne učestvuju u tome, često i nerado posmatrajući druge koji to rade.

Onda kada je intervju rađen sa informantima koji su izgubili nekog od Kovida-19, postojao je deo koji se ticao njihovog specifičnog iskustva – pitala bih da li bi rekli da je Kovid-19 promenio nešto u njihovom iskustvu i šta tačno, kako je proces sahranjivanja i memorijala bio izvršen s obzirom na okolnosti, kao i da li bi internet koristili i da nije bilo Kovida-19 i karantina.

Upitnik bi se završavao delom u kome pitam informante da li oni imaju neke ideje šta bi želeli da rade sa svojim digitalnim identitetima nakon smrti. Na osnovu njihovih odgovora i reakcije bi se moglo videti da li su ranije razmišljali o ovome, i da li im je tema uopšte poznata i prihvatljiva. U slučaju da informanti nisu upoznati sa tehnikama čuvanja digitalnog identiteta, objasnila bih im postojeće mogućnosti pa bismo popričali o njihovim idejama o ovim tehnološkim razvicima. Ako osoba deluje zainteresovano, postavila bih pitanje kako oni predviđaju budućnost posthumnih digitalnih identiteta. Konačno, na samom kraju bih pitala informante da li imaju nešto da dodaju. Ovaj deo je bitan jer pruža informantima mogućnost da sami dodaju nešto što eventualno nije pokriveno drugim pitanjima, a oni smatraju bitnim, ili pak što nisu znali u okviru kog pitanja da iznesu. Takođe ovo pitanje daje jači utisak neformalnosti u toku procesa intervjuisanja, a takođe otvara mogućnost da se sa informantima započne neki razgovor u okviru kog bismo mogli da dobijemo nove informacije bitne za samu temu. Često se dešavalo da se informanti tek kad ih pitam šta bi oni dodali otvore i kažu nešto, ili im je pak ponudilo mogućnost da oni postavljaju pitanje koje im je prethodno pravilo problem da steknu neku vrstu poverenja.

#### **III 4. Etički problemi istraživanja**

Zbog same teme istraživanja ovaj rad postavlja dva etička pitanja: pitanje korišćenja informacija koje se nalaze na internetu, kao i pitanje izuzetno intimne i emotivne teme za same informante. Sam internet prostor je najčešće otvoren, te uglavnom drugi korisnici mogu slobodno pristupiti profilima, objavama i informacijama koje su oni pre njih podelili. Mada bi se u drugim slučajevima terenskog rada koji podrazumeva fizičko prisustvo istraživača u okviru zajednice ovo posmatranje bez objave prisustva smatralo „vrebanjem“ (Garcia et al 2009, 58), korisnici interneta su svesni toga da su stvari koje okače javne sem ako ih oni ne ograniče (što se jasno vidi iz informacija koje su informanti dali tokom intervjuja). Onda kada su informacije bile javne i dostupne svima, koristile su se na taj način i bez dozvole. Ali, zbog emotivnog i intimnog aspekta žalovanja i gubitka, dosta internet zajednica fokusiranih na ove teme su bile zatvorene. Usled toga sam se poslužila spomenutom metodom pitanja za dozvolu. U nekim slučajevima nije bilo moguće sprovesti metodu posmatranja i učestvovanja u potpunosti; kada je reč o Zoom sastancima grupa podrške, oni koji ih organizuju i ja nismo smatrali da je prigodno da prisustvujem i koristim informacije za svoje istraživanje, jer nisam

izgubila nikoga iz kategorije na koje su se grupe fokusirale. Ovo je prosto jedno od ograničenja koje dolazi sa ovakvom istraživačkom temom, odnosno ono gde se istraživač ne može u potpunosti posvetiti doživljaju informanata da bi učestvovao u njihovim praksama (Žikić 2007, 127). Takođe je obećana anonimnost i nekorišćenje specifičnih detalja iz grupa i zajednica koje sam posmatrala i učestvovala radi zaštite identiteta; način funkcionisanja interneta i *Facebook* grupa bi podrazumevao da od svake osobe čiju objavu želim da analiziram tražim dozvolu za to, što bi znatno uznemirilo način interakcije i pogled na grupu kao sigurno mesto za emocije i žalovanje. Objave i stranice koje se koriste u radu su ili potpuno javne i dostupne svima, ili su opisne i nije moguće ponuditi tačnu stranicu da im se pristupi.

Sama tema je nametnula određene probleme; spomenuto je da su informanti neretko emotivno reagovali u toku procesa intervjuja – neki su plakali, a neki su bili vidno uznemireni. Zbog ovoga sam se trudila da formulisanje pitanja adaptiram što je bolje moguće tako da informanti ne budu previše uznemireni, i da se osećaju kao da imaju podršku. Informante sam upoznala sa mogućnošću da prekinemo intervju ukoliko smatraju da im je to potrebno (Žikić 2007, 131), međutim do ovoga nije došlo, i svima je naglašeno da dele samo onoliko koliko im je lagodno i prijatno. Nekada bih intervju skrenula na neku priču dok se informanti ne smire, pa bih ga tek onda nastavila. Ono što je ipak interesantno jeste da je nekolicina informanta, čak i kada se rasplakala tokom intervjuja, izrazila zahvalnost. Ešli je smatrala da je jako bitno naučno ispitati procese smrti; Mariela je navela da joj je drago što neko priča o gubicima od Kovida-19. Sisi je nakon intervjuja ostavila poruku na objavu gde sam ja prvenstveno našla da joj je proces bio zapravo od pomoći. Emilija, koja je izgubila prijatelja, je rekla da joj je jako drago da ima priliku da priča o njemu – kako je njen prijatelj bio sociolog, navela da je ovo neki njen pokušaj da mu oda poštu na odgovarajući način: „to bi mu se baš svidelo, da bude deo naučnog rada. To je skroz u njegovom fazonu.“ Nakon ovih reakcija, postalo mi je jasno da proces istraživanja, kada je odrađen sa obzirom na emocijama informanata, nije čeprkanje po intimi, već je razmena, te da koliko je ovaj rad dobio od narativa informanata, toliko je i uticao na njih, najčešće pozitivno. Kao kod životnih priča, slušanje ovako intimnih narativa mora u sebi sadržati odgovarajuće reakcije slušaoca, poput pažnje i reakcija, kao i obostrano poverenje i slobodu razgovora (Kovačević, Antonijević, Trebješanin 2013, 950). Spomenutim pozitivnim reakcijama od informanata može se utvrditi da je ovaj aspekt intervjuisanja ispunjen u procesu istraživanja.

Zbog samog antropološkog istraživačkog procesa, ali naročito zbog osetljivosti teme, svi informanti su bili jasno upoznati sa temom i svrhom istraživanja. Pre svakog intervjua sam zamolila za dozvolu da intervju bude zabeležen i da se njihovi narativi iskoriste za potrebe rada. Jasno sam napomenula da će informacije biti korišćene u akademske svrhe. Uvek bih obećala da ću promeniti ime u cilju zaštite identiteta. Onda kada sam informante nalazila preko interneta bez ranijeg upoznavanja, pre svakog intervjua bih im poslala svoje ime, prezime i akademsku ustanovu sa koje dolazim, da bih im dala dovoljno vremena da sami potraže na internetu informacije i odluče da li su voljni da nastave sa procesom intervjuisanja. U slučajevima kada je informant bio previše uznemiren, odlučila sam da intervju ne sprovedem do kraja, nego sam se zahvalila na poverenju i saradnji, te pitala opet da li je u redu da se informacije iskoriste.



## IV Odnos informanata prema internetu

Informanti u ovom istraživanju su većinom ono što se naziva digitalnim urođenicima, odnosno ljudi koji društvene mreže percipiraju kao uvezane sa životom van njih. Najveći broj informanata navodi da provodi izvestan deo svog vremena na internetu, te da su konstantno umreženi preko mobilnih telefona. Svi informanti imaju *Facebook* naloge, koje koriste u manjoj ili većoj meri. Njihovi odgovori nagoveštavaju da nekolicina informanata ima ambivalentan odnos prema internetu i društvenim mrežama, te da se ne osećaju lagodno na njima i da ih mnogi aspekti mreža uznemiravaju, ali da ipak nastavljaju da ih koriste.

Za Amandu, na primer, internet je često izvor frustracije. Iako ima *Facebook* i često ga koristi kako bi delila informacije o svom bratu, ona kaže:

*„Facebook me uglavnom nervira. Skrolujem kroz objave i ponekad ih komentarišem, šaljem slike mačke u grupu ljubitelja mačaka ili objavljujem nešto o mom bratu u grupi za žaljenje. Ali i ta grupa me često nervira: depresivna je, svi imaju „jadan ja“ stav i retko kad ima ikakvog pozitivnog pogleda na živote braće i sestara koje smo izgubili. Imam osećaj da su Facebook ljudi lažni, da ljudi tu mrežu koriste samo da bi se hvalili svojim uspesima ili tražili pažnju. On izaziva trzavice kad je reč o tome u šta ljudi veruju, kao i frustracije u vezama zbog količine vremena koje ljudi provode na njima, toga ko su im prijatelji, komentara, ili objava koje oni komentarišu na drugim stranicama. To nije vredno svađe sa partnerom.“*

Nekoliko informanata navodi da je u poslednjih nekoliko godina smanjilo korišćenje interneta, bilo zbog svog ličnog gubitka, bilo zbog aktuelnih dešavanja (Kalil zbog pandemije, Robin zbog američkih izbora 2020). Jedan od njih je Navin, koji kaže da mu nije lako da se udalji od društvenih mreža, te je napravio kompromis:

*„Probao sam da obrišem Facebook nekoliko puta do sada. Imao sam Snapchat i Instagram, njih sam zauvek obrisao. Facebook volim jer je kao zid sa vestima, i ako hoćeš da prodaš nešto, sve ti je tu. Verovatno neću obrisati Facebook, nastaviću da ga koristim, ali pokušaću da ga koristim manje. Kad pišem stvari uvek ih pišem za sebe, i to i naglasim. Čak sam obrisao i prijatelje sa Facebook–a prošle godine, imam možda deset prijatelja tamo. Više je kao dnevnik, ali je javan, ko god hoće da čita – može. Tamo mogu da iznesem svoje frustracije.“*

U ovim izjavama se mogu sagledati potrebe informanata da imaju profile na društvenim mrežama iz obaveze, pre nego iz uživanja, o kojoj je Petrović (2013, 168) pisao. Iz odgovora informanata sam dobila utisak upravo da im je teško da prestanu da koriste internet i društvene mreže, te i da kad uspeju da obrišu svoje naloge opet krenu da ih koriste. Ima i onih informanata koji navode samo pozitivne aspekte, poput Tine, koja ponavlja da joj je internet doneo mnogo toga dobrog u životu, naročito za posao koji sada obavlja upravo preko interneta. Ona se trudi da uvek bude autentična *online* i ceni kada se neko predstavlja kakvim jeste. Slično se oseća i Lucija, koja kaže da preferira da ljudi koje upoznaje preko *Twitter*–a budu registrovani pod svojim ličnim imenom i prezimenom. Ona takođe navodi da je frustrirana *Facebook*–om kao mrežom, ali zato uživa u korišćenju *Twitter*–a:

*„Facebook sam počela koristiti primarno zbog posla, ali naravno sva porodica, prijatelji, poslovni partneri, sve je to online, i onda naravno da vas svi oni ‘uhapse’. Nemam Messenger instaliran, to me užasno iritira, ako neko želi da me dobije, mora da me pozove ili pošalje poruku. Kod Twitter–a cenim nešto drugo, imam osjećaj da je ta vrsta komunikacije brža, real–time, i morate imat posebnu inteligenciju za Twitter, ne može svako koristiti tu mrežu. Imam veliki dijapazon ljudi, široki dijapazon ljudi koje poznajem, i nisu svi za Twitter. S druge strane, ja sam zbog Twitter–a bolje informisana, jer znam šta se dešava real–time u Belorusiji trenutno, u Australiji, ili ne znam gde već. I to na Facebook–u nemate, ili imate ali morate jako da se borite da se probijete kroz reklame, postove rodbine i slično, kako biste došli do nekog relevantnog sadržaja.“*

Različiti korisnici izražavaju različite preference kada su društvene mreže u pitanju, i ne čini se da se ijedna ističe kao univerzalno najpopularnija među informantima. Jasno je da se *Facebook* najviše koristi, ali često nerado, odnosno zbog određene obaveze ili poslovnih kontakata.

Na osnovu posmatranja profila informanata i sadržaja koje objavljuju takođe se zaključuje da informanti često na internetu dele svojevrzne isečke iz svojih života – dešavanja, fotografije, mišljenja i slično. Skoro svi informanti, osim dvoje, na *Facebook*–u imaju svoja lična imena, i skoro svi se predstavljaju avatarima koji pokazuju njihov lik (izuzeci su oni koji imaju slike svojih voljenih koji su preminuli). Za većinu informanata su odnosi na internetu ravnopravni sa odnosima van interneta, i ova dva aspekta života im se prepliću. Emilija objašnjava:

*„Vrlo sam svesna činjenice da je jedno materijalna realnost a drugo virtuelna, ali jedno ima implikacije na drugo. Ja bar, iz svojih ličnih pozicija, sve što napišem na internetu mislim, ili se zaista i desilo, ili se tako i osećam – to vrlo realno doživljavam. Meni je internet mnogo pomogao u životu, i ja taj Twitter nalog posmatram kao neku vrstu online dnevnika. Ja tu pišem šta mi se dešava, kako se osećam... Internet mi je pomagao za razne stvari, od toga da nalazim poslove, da nalazim stanove, da se upoznajem sa nekim ljudima sa kojima se ne bih upoznala drugačije. To je neko specifično mesto – kad neko kaže „to mi je Twitter prijatelj“, recimo – to je neka specifična kategorija. To je jedna intenzivna i konstantna razmena.“*

Čak i Amanda, koja navodi: „Internet odnosi nisu isti kao odnosi uživo i gledam previše dokumentarnih emisija o zločinima da bih ikada probala da nađem partnera *online*,“ nastavlja svoj odgovor pričom o tome kako je, pre oko deset godina, igrala igru ukrštenih reči sa jednim čovekom, da bi na kraju shvatila da žive u istom kraju, te su se upoznali i brzo postali najbolji prijatelji. Čini se da i oni koji pokušavaju da razdvoje *online* i *offline* život gotovo nesvesno preklapaju ove sfere, te da i njihovi *online* odnosi utiču na one van mreže i obratno. Lucija naglašava da preko interneta jeste ostvarila određene kontakte, te da je ovo dobar medij za procenu nečije ličnosti:

*„Ja nemam nešto puno dubokih prijateljstava s Twitter–a, uglavnom su to poslovni kontakti, ali imam puno poznanstava. Preko tog malog Twitter–a, preko tih par znakova, ako pratite neku osobu, možete uvidjeti njen temperament, karakter, i intelektualne kapacitete.“*

Jasno je da informanti pridaju značaj *online* odnosima i društvenim procesima, čak i onda kada ne iskazuju to svesno. Maja je, na primer, svog preminulog verenika prvo upoznala preko *Twitter*–a. Navin kaže da ga je upravo gubitak povezao sa osobom koju sad smatra jako bliskom drugaricom, a slično navodi i Lisa, koja je svoje bitne kontakte upoznala preko *Facebook* grupe podrške koju je napravila nakon gubitka unuke. S druge strane, gradacija ipak postoji, te *offline* odnosi i dalje najčešće imaju veći značaj nego *online* odnosi; oni ljudi sa kojima se uklope u *online* prostoru, informanti će želeti da upoznaju i uživo i na taj način učvrste prijateljstvo.

Kroz odgovore se jasno sagledava da je za informante internet takođe i bitan alat, kako komunikacije, tako i u poslovnoj sferi. Informanti iz inostranstva poput Kaluma, Sisi, Stivena itd. često koriste internet za *online* kupovinu. U regionalnom diskursu je ova funkcija

interneta malo manje zastupljena, a kao glavni benefit interneta ističe se mogućnost komunikacije sa onima koji su geografski udaljeni. Jelica kaže da joj je internet, otkako je napustila Srbiju, mnogo značio za kontakt sa prijateljima i porodicom, naročito to što je lako mogla da vidi svoje roditelje preko kamere gde god da je bila. Ovo se posebno istaklo za vreme pandemije Kovida-19 kada nije mogla ni da se vraća u zemlju.

Na pitanje šta dele na društvenim mrežama, informanti su davali različite odgovore. Jasno je da svi u izvesnoj meri dele stvari koje su bitne i u *offline* svetu, ali nekolicina smatra da jako lične stvari ne treba deliti. Ovo uglavnom dolazi iz straha da će njihove objave biti protumačene kao puko traženje pažnje; Laila i Kosarači aktivno koriste mreže i autentično se predstavljaju na njima, ali se ne osećaju dovoljno lagodno da pod svojim imenom i prezimenom dele lične, emotivne stvari. Laila je pisala o svom gubitku samo na *Twitter*-u i u *YouTube* komentarima, odnosno u *online* prostorima koji se ne mogu povezati sa njenim imenom i prezimenom. Slično navodi Maja – pošto joj na *Twitter* nalogu ne stoje ni lik ni ime, ona oseća da tu zapravo može da bude otvorenija i iskrenija nego van *Twitter*-a:

*„Neko ko me prati na Twitter-u može da me upozna bolje nego mnogi ljudi u stvarnom životu, zato što sam ja van interneta poprilično zatvorena i uzdržana, i mnogo se slobodnije osećam u nekoj mojoj anonimnosti, a na Twitter-u nemam ni sliku ni ime. Mogu nešto da podelim, mogu da kukam bez neke presije da ću nekoga da opteretim, eto. Bacila sam u etar, pa ko pročita – pročita. Ne mora da pročita, ali moje je i tamo je – i izbačeno je iz mene. Na Tviteru sam ja ja, ne gradim neku personu, prosto mislim da sam tu najiskrenija.“*

U ovim slučajevima se uviđa da postoji određena doza straha da se identiteti na mreži i van nje povežu, kao i strah da dalje utiču jedni na druge, kao što je pokazano u ranijim studijama (Brandtzaeg and Chaparro-Domínguez 2019, 11–12). Balans se postiže ili smanjenjem obima i vrste informacija koje se dele, odnosno držanjem privatnih sadržaja i osećanja van društvenih mreža, ili pak odvajanjem ličnih *offline* informacija od *online* identiteta, čime se otežava mogućnost da se ova dva aspekta povežu. Čak i kada je neko „iskreniji“ na internetu nego van njega, jasno je da ta osoba ne želi da dođe do uticaja na njihov život van mreže, ili potpunog preplitanja ova dva aspekta života. Ovim se potvrđuje da čak i digitalni urođenici imaju strah i nepoverenje u ono što se predstavlja i percipira na internetu, što dalje otežava razvoj njihovog *online* identiteta i izaziva oprez prema deljenju sadržaja na internetu (Brandtzaeg and Chaparro-Domínguez 2019, 14). No, Majino

svedočenje i Lailino iskustvo se može povezati sa teorijom koju iznosi Meri Čejko: da mogućnost anonimnosti i manjak fizičkog kontakta na internetu oslobađa korisnike da budu iskreniji (Čejko 2019, 78). Varijabilnost internet prostora i raznovrsne mogućnosti koje nude društvene mreže omogućavaju informantima da se usmere na one koje najviše odgovaraju njihovim preferencama i koje će im pružiti najadekvatniji prostor da iskažu svoja osećanja i ideje.

Zbog načina na koji sami informanti posmatraju internet kao ključni deo svog života, te da neki navode da se na njemu osećaju slobodnije i iskrenije nego u „fizičkom“ svetu, ovo istraživanje posmatra internet upravo na taj način. Kako je već u teorijskom okviru napomenuto, današnja istraživanja vide *online* i *offline* prostore kao nužno isprepletana mesta koja utiču jedna na druge (Žakula 2012, Petrović 2013 Miller and Slater 2000, Wittel 2004). Izjavama informanata može se potvrditi da i sami korisnici internet vide ovako. Stoga, kada spominjem digitalni odnosno virtuelni identitet, mora se istaći da se misli na sam način na koji se ljudi izražavaju kroz internet kao medij, ili vrlo stvaran aspekt njihove ličnosti koji oni odlučuju da prikažu na društvenim mrežama; u pitanju nije podvojeni identitet koji je u biti drugačiji od njihovog ličnog identiteta, već samo aspekt oblikovan kroz medije i alat interneta, odnosno oblikovan u odnosu na mogućnosti konkretne platforme i mreže koju korisnik koristi. U skladu sa ovime, ovaj rad prosto proučava ovaj način izražavanja ličnog identiteta kroz digitalne alate, i ispituje šta je to što internet potencijalno nudi svojim korisnicima što pomaže ili odmaže komunikaciji, izražavanju ili, u ovom slučaju, ritualima u odnosu na tradicionalne vidove istih.

Pre početka terenskog istraživanja postojala je ideja da će stariji korisnici interneta koristiti samo „starije“ društvene mreže poput *Facebook*-a, a da će mlađi imati veće prisustvo na trenutno popularnim mrežama poput *Instagram*-a i *TikTok*-a. Međutim, ovo se nije u potpunosti ispostavilo kao tačno. Kosarači, koja ima 20 godina i najmlađi je informant u ovom istraživanju, je na pitanje da li koristi *Instagram* i *TikTok* rekla: „Jok. Pritisak tamo je previše veliki. Takođe, nemam toliko data interneta<sup>26</sup> da trošim.“ U isto vreme, Katja, koja ima 67 godina i jedna je od starijih informanata, je rekla da je počela da koristi *TikTok* nakon što ju je nećaka uputila na tu mrežu, te da je prilagodila algoritam svojim interesovanjima pa sad vreme provodi i na ovoj mreži. Distinkcija između digitalnih urođenika i digitalnih

---

<sup>26</sup> Odnosi se na količinu interneta koju neko ima na telefonu u okviru pretplate sa svom izabranom telefonskom mrežom. Internet podaci se troše pristupom na internet, deljenjem slika, video klipova, igranjem *online* igrica, i sl.

imigranata koja je ranije postavljena (Prensky 2001, 2) se iskazala donekle, ali ne strogo niti isključivo – neki pripadnici generacija koje nisu odrasle sa internetom jesu imali manjih problema sa tehničkom stranom video poziva, poput Kaluma i Sisi, ali su svakako bili upoznati sa konceptom i na kraju su uspešno savladali tehnološku barijeru. Interesantno zapažanje je da je više starijih informanata nego mlađih bilo otvoreno za deljenje svojih emocija i ličnih objava na društvenim mrežama, kao da se i generalno dosta starijih ljudi javilo na poziv za intervju. Olja, koja je mlađa informantkinja, i sama prepoznaje da generacije koje nisu digitalni urođenici više i slobodnije dele na internetu nego oni koji to jesu:

*„Moja mama sve živo mora da slika, gore nego ja. Ali njoj je to zanimljivo jer ona to nije imala, i mnogo puta u mladosti je htela da sačuva neko sećanje, a nije imala kako. A opet, ja od detinjstva imam pristup svemu tome, i sad mi već više nije interesantno. Starije generacije možda više cene fizičke uspomene, znači im da ostane predmet kao fizička predstava sećanja.“*

Olja, Laila i Una, kao mlađe informantkinje, su sve navele kako ne vole preterano da dele lična dešavanja i lične emocije na društvenim mrežama. Ovo takođe navodi Dušan. Iako on koristi internet, ima naloge na nekoliko mreža, i deli događaje iz života, i dalje ne voli da deli stvari koje vidi kao privatne:

*„Prosto mislim da treba da pazimo šta gde delimo i sa kime. Nije mi primerno da sve što mi se dešava delim sa svima – to je za moje prijatelje i porodicu, to mi je lično nekako. I sad kao mogu ja da delim gde sam i šta radim, kako putujem i kako se zezam, mogu smešne stvari i stavove, ali baš kao šta osećam i kad me nešto povredi i to, nemam običaj da to delim na internetu.“*

Postoje razlike, dakle, u načinu na koji se mreže koriste, odnosno određena inovativnost za same korisnike u mogućnosti pristupa velikom broju informacija i deljenja u javnom prostoru za starije informante, te stoga oni otvoreno iskazuju svoje ideje i emocije i nemaju zadržku prema potencijalnom isprobavanju novih društvenih mreža. Oni koji se vide kao digitalni urođenici, odnosno mlađe generacije koje su odrastale sa internetom, dele možda više na mrežama, ali dosta i filtriraju ono što objavljuju. U ovome se među informantima možda najviše vidi distinkcija kod onih koji su digitalni urođenici, odnosno mlađi, i onih koji su digitalni imigranti, odnosno stariji – mlađe generacije (makar one

pokrivene ovim istraživanjem, dakle oni od 20 i više godina) imaju veću svest o mogućim posledicama koje dolaze sa digitalnim identitetom i održavanju informacija na internetu (Brandtzaeg and Chaparro-Domínguez 2019, 14). U skladu sa time, oni ne dele ono što smatraju kao lično ili privatno toliko koliko starije generacije; u ovo ulaze i osećanja o smrti ili lični gubici članova porodice.

Iako se na prvi pogled čini kao da se ovaj zaključak kosi sa ranije iznetom hipotezom da ljudi poznije dobi ne vole da se suočavaju sa idejom smrti u internet prostorima (Zlatović 2020), treba imati u vidu da su informanti u ovom radu odgovorili na poziv da učestvuju u istraživanju i podele svoje specifično iskustvo, dok su u prethodno navedenom radu bili ispitivani samo javni aspekti *Facebook* profila, i to daleko većeg broja ljudi. Informanti u ovom radu su već izuzetno otvoreni po pitanju svojih emocija, ali i vični internet komunikaciji. Pored toga, u prethodno navedenom radu (Zlatović 2020) su ispitivani *Facebook* profili iz Srbije, dok su otvoreni stariji korisnici spomenuti u ovom radu uglavnom poreklom iz Sjedinjenih Američkih Država, Kanade i Velike Britanije; ova diskrepanca će biti adresirana kasnije u radu kada se bude diskutovalo o razlikama u obrascima primećenim u korišćenju interneta za svrhe rituala smrti.

## V Smrt, mediji i internet

Odnos medija i smrti nije nov – otkad mediji postoje, oni su se bavili svim aspektima ljudske egzistencije pa samim tim i smrću. Bilo je očekivano da će se i na internetu kao mediju dogoditi transfer procesa, fenomena i rituala smrti. Istorijski gledano, mediji su se koristili da bi se smrt objavila, označila ili ritualizovala – od filmova, preko serija, TV programa, pa sve do prvih novina i fotografija (Sumiala 2013, 97). Kada je stopa smrtnosti odojčadi bila visoka, prvi dagerotipi su se koristili da zabeleže slike mrtve dece za uspomenu roditeljima (Cadwallader 2008, 13). Ovaj vid dokumentovanja preminule osobe se kasnije razvijao sve više, te su ljudi (naročito deca i mladi) sve više fotografisani malo nakon smrti, da bi voljenima ostala uspomena na njih. Živi ljudi bi stali uz preminulu osobu ili novorođenče (nekad, na primer, čak obučeno u anđela) i pozirali za fotografiju (Bennett and Huerman 2015, 342). Vremenom, kako je fotografija postajala sve dostupniji medij, ljudi su se slikali za života, a njihove fotografije ostajale su kao vredne uspomene i nakon smrti (Bennett and Huerman 2015, 342). Odnos prema smrti se menjao, kako je spomenuto, te su na Zapadu fotografije preminule osobe počele da budu izvor privatne povezanosti sa mrtvima, umesto javnog žaljenja, komplikovanih rituala i odlazaka na groblje (Bennett and Huerman 2015, 343). No, fotografija povezana sa pogrebima i smrću nije potpuno nestala. Praksa fotografisanja sahrana postoji širom sveta, i kroz 20. vek je takođe postojala i u Srbiji. Informantkinja Jelica priča kako je na sahrani njenog dede 1981. bio profesionalni fotograf, što se njoj lično uopšte nije dopalo kao praksa i mislila je da je jako čudno. Ali, u toku istraživanja sam saznala za još dva primera fotografije na sahranama: jedno krajem 70-ih na Kosovu u ruralnom okruženju, a drugi početkom 80-ih u Beogradu, na Novom groblju. Čak i danas gradska groblja nude mogućnost profesionalnog fotografa na upit porodice (Pavićević 2021, 97), dok danas postoji nekad praksa da gosti ili profesionalni kamermani snimaju procesiju sahrane (Pavićević 2021, 98).





*Slika 1: Sahrana na Novom groblju u Beogradu sa početka 80-ih (lična arhiva)*

Sa razvitkom video klipa, odnosno filma i televizije, prikazi smrti i sahrana se prenose u ovaj prostor. Prikazi sahrana na televizoru nisu nov fenomen; još 1952. je u Velikoj Britaniji prikazana sahrana kralja Džordža VI (Павићевић 2011, 69), a trećina svetskog stanovništva pratila je na televiziji sahranu princeze Dajane (Childs 2006, 51). Kada su u pitanju ovakvi javni rituali smrti, neki naučnici su postavili tezu da ovakvi medijski događaji pomažu da se ljudi kolektivno suoče sa smrću (Davis 2004, 81). Međutim, prikazi smrti u medijima otvaraju pitanje da li je u pitanju stvarno suočavanje sa smrću ili korišćenje mrtvog tela i procesa smrti kao faktor šoka zarad publiciteta i zarade. Problem je u tome što u medijima prikazi smrti najčešće nisu smrt usled starosti i od bolesti, već su mnogo češće prikazi nasilne smrti koji mogu uticati na percepciju smrti kod gledaoca (King and Hayslip 2002, 39). Mrtvo telo nije prikazano kao prirodan deo života ili kako se ono inače javlja u svetu, već nasilje postaje glavni predmet medija, eksploatiše se, a mrtvo telo se istražuje sa elementima voajerizma (Foltyn 2008, 167). Serije na televiziji prikazuju prvenstveno tragične i šokantne prikaze smrti jer to je ono što privlači publiku. Serija *Šest metara ispod*, fokusirana na porodicu pogrebnika koja je umnogome pomerila tabue predstave smrti na televiziji, ipak je podlegla ovoj ideji time što je prevashodno prikazivala mlađa mrtva tela, iako je u Los Anđelesu (gde se serija odigrava) najveći procenat preminulih stariji od 75 godina (Weber 2013, 50). Američko društvo, uprkos tome što prikazuje otvoreno smrt u medijima, i dalje prati tabu prihvatanja smrti kada se ona tiče realnosti (Weber 2013, 54). Vesti i novinari imaju takođe određeni uticaj na društvo kad je reč o načinu na koju će se fenomen smrti oblikovati, transformisati i usvajati od strane publike u savremenom svetu. Ovde se takođe uviđa

promena od ranijih vesti na temu smrti koje su bile samo reportaže bez aktivnog uplita novinara, do savremenih vesti o tragedijama koje su daleko više dramtizovane, sa intervjuima, montažama, i emotivnim klimaksom u vidu memorijalnih ceremonija (Sumiala 2013, 98). U srpskim novinama tokom prošlog veka je smrt umnogome bila prisutna kao deo javnog diskursa ako se ticala poznatih ili „neprirodnih“ smrti, s tim što one u početku nisu elaborirane, da bi se kasnije stavile u prvi plan (Павићевић 2011, 77-83). Izveštavanje o ratu i teroru, a dalje i o drugim nasilnim dešavanjima, danas postaje rutinski deo informativnih programa, i stoga ima i komponentu „vesti za zabavu“ (*entertainment media*). Poenta je zadržati publiku, odnosno iznenaditi ih i pobediti konkurenciju (Kampf and Liebes 2013, 14), što podrazumeva stvaranje emotivne drame koja se prodaje na dnevnom nivou (Kampf and Liebes 2013, 12). Uz sve ovo, sve više se razvija i fascinacija zločinom i nasiljem kao temom (takozvani *true crime*), pri čemu se i smrt usled ubistva popularizuje i dolazi do toga da „ljudi konzumiraju smrt kao fascinantnu zabavu koja je vredna slavlja“ (Penfold-Mounce 2010, 263). Sve ovo ukazuje na to da se smrt kao tema pretvara u objekat posmatranja i konzumiranja, što dalje utiče na odnos prema smrti kod konzumenata medija (Elliott 1998, 845). Prisutnost smrti u medijima se ne pokazuje dovoljnom za društveno razumevanje iste (Davis 2004, 1). Usled svega ovoga dolazi do odvajanja percepcije smrti kao dela života i ljudskog iskustva, već se ona sve više povezuje sa idejom šoka i tragedije zarad konzumerizma.

Sa porastom popularnosti interneta, ritualizacija smrti dobija nove oblike i postaje intenzivnija u skladu sa porastom sajtova posvećenih ovoj temi (Sumiala 2013, 98). U okviru načina funkcionisanja interneta, ovo je prostor u kome dolazi ne samo do medijskog reprodukovanja već i do društvene akcije i rekonstrukcije (Sumiala 2013, 5). Internet ne samo da nudi novi prostor za žaljenje, nego i novo okruženje u kojem se odvija kako proces smrti, tako i društveni angažman vezan za smrt (Brubaker et al 2013, 152) – dobijanje vesti o nečijoj smrti, organizovanje sahrane, pozivanje ljudi na sahranu ili memorijal, odnosno opelo, izjavljivanje saučešća, čak i poručivanje pogrebnih usluga ili prikupljanje para za sahranu. Primera radi, različiti sajtovi za skupljanje novčanih sredstava su tokom godina rasli na popularnosti, sa idejom da osoba ili grupa mogu da skupe određenu sumu novca za različite svrhe tako što će korisnici interneta donirati koliko mogu. Naizgled ovi sajtovi nemaju nikakvih dodirnih tačaka sa procesom smrti na internetu niti su napravljeni konkretno zarad ovih potreba, ali vremenom su kampanje za skupljanje novca za sahrane dobile na popularnosti. Danas na Zapadu one postaju sve učestalije (White 2016, prema Kneese 2018,

2). U pojedinim delovima Amerike moguće je sprovesti celu organizaciju sahrane preko interneta – kada neko premine u bolnici, ožalošćeni može otići na sajt krematorijuma, popuniti formulare i obezbediti broj kreditne kartice, bez razgovora lice-u-lice ili preko telefona sa bilo kime. Krematorijum sam preuzima telo iz bolnice i obavlja kremaciju, i pepeo se isporučuje nakon dve nedelje na kućnu adresu ožalošćenog (Doughty 2014, 55).

Internet groblja su uveliko poznat fenomen na Zapadu. Ona podrazumevaju da se napravi stranica za preminulu osobu koja ima elemente kao profil na društvenim mrežama – fotografija, biografija, datumi rođenja (i smrti). Dodatne opcije koje prate ove internet prostore su mogućnost za ostavljanje poruke, slike sveća i cveća, ili virtualno paljenje sveća. Find A Grave<sup>27</sup>, jedan od ovih sajtova je počeo sa radom još 1995, a danas ima i svoju mobilnu aplikaciju. Malo manje „napredan“ je The World Wide Cemetery<sup>28</sup>, koji prati sličnu formu i postoji isti broj godina. Uz ovo postoje i brojne *online* datoteke koje služe kao virtuelni arhivi, pokazujući informacije o preminuloj osobi, gde je sahranjena i sl, što je sve najčešće dostupno određenim članovima<sup>29</sup>. Solaghost<sup>30</sup> je možda najnapredniji u ovom smislu; ova stranica nudi budućnost u kojoj će moći da se uđe u virtuelno groblje, kupi grobno mesto i da se oda pošta voljenoj osobi, čime mogu da dobiju tokene kao nagradu. Planira se organizovanje Dana Mrtvih u okviru programa. Ideja je da korisnici kupuju NFT<sup>31</sup> duha koga žele da predstave<sup>32</sup>.

---

<sup>27</sup> <https://www.findagrave.com> (preuzeto 2. 4. 2022.)


<sup>28</sup> <https://cemetery.org> (preuzeto 2. 4. 2022.)

<sup>29</sup> <https://www.deceasedonline.com/servlet/GSDOSearch> (preuzeto 2. 4. 2022.)

<sup>30</sup> <https://solaghosts.io> (preuzeto 2. 4. 2022.)

<sup>31</sup> NFT (skraćenica od „non-fungible token“) predstavljaju naročit oblik digitalne imovine. NFT je suštinski "digitalna tapija" na neko umetničko delo (sliku, video klip, muziku) ili sličan oblik virtuelne umetnosti (npr. aksesuari za likove u videoigrama). NFT-ovi se proizvode u ograničenim tiražima, čime postižu visoke cene i postaju predmet žive trgovine.

<sup>32</sup> <https://www.rollingstone.com/culture/culture-news/metaverse-cemeteries-virtual-funerals-1269460/> (preuzeto 2. 4. 2022.)



## Margaret Elizabeth Constance Murray *Bush* Smith

**BIRTH** 6 Aug 1924  
Montrose, Angus, Scotland


**DEATH** 29 Oct 2006 (aged 82)  
Snowflake, Navajo County, Arizona, USA

**BURIAL** [R V Mike Ramsay Memorial Cemetery](#)  
Snowflake, Navajo County, Arizona, USA


**MEMORIAL ID** 40384450 · [View Source](#)

SHARE
+ SAVE TO
SUGGEST EDITS

+ Add Photos
Request Photo
MEMORIAL
PHOTOS 4
FLOWERS 1



Added by John Brooksby



Added by Chuck O Fortune

[See 1 more](#)

The White Mountain Independent  
Show Low, Arizona 11/03/2006

Margaret Elizabeth Constance Murray Bush Smith died in her sleep at home Oct. 29, 2006 after a long struggle with Alzheimer's.

She was born Aug. 6, 1924 in Montrose, Scotland. She married Norman R. Smith, an American pilot during World War II in Saxlebye, England Sept. 2, 1944. Norman preceded her in passing 25 days earlier Oct. 4, 2006. It was considered a special blessing by the family that after 63 years of marriage they were only apart for 25 days. To have found such an enduring love in the midst of the horrors of war and coming from such diverse corners of the world - Snowflake and Montrose, Scotland - it could only have happened by a loving Heavenly Father's blessing and meant to be for all time and eternity.

Margaret grew up in rural Scotland and England. She loved helping the local farmers and always had an abiding love for animals. She excelled academically and helped all her children with the rigors of ...

[Read More](#)



**See more Smith or Bush memorials in:**

- [R V Mike Ramsay Memorial Cemetery Smith or Bush](#)
- [Snowflake Smith or Bush](#)
- [Navajo County Smith or Bush](#)
- [Arizona Smith or Bush](#)
- [USA Smith or Bush](#)
- [Find a Grave Smith or Bush](#)

Send Flowers

Sponsor and Remove Ads

**Family Members**

<p><b>Spouse</b></p> <div style="display: flex; align-items: center;">  <div> <p><b>Norman Reuel Smith</b> 1919-2006</p> </div> </div>	<p><b>Children</b></p> <div style="display: flex; align-items: center;">  <div> <p><b>Cindy Katherine Smith Hatch</b> 1959-2020</p> </div> </div>
---	--

**Flowers**

[Plant Memorial Trees](#)

*Slika 2: Primer stranice sa sajta FindAGrave.com*

Korisnici digitalnih medija koriste različite medije koji nisu nužno ni povezani sa samim procesom smrti i sećanja da bi održali ideju svojih voljenih u životu. Ovo mogu biti i igrice – u *Rally Sports Challenge* igri na Xbox platformi, moguće je videti „duh“ prethodnog igrača koji je postavio rekord u vidu prozirnog automobila, te se sin vraća na ovu igru da bi se sreo sa digitalnim duhom svoga oca u igri, pazeći da ne prekorači njegov rekord (Sofka et al. 2017, 175). Den Het je izgubio brata u terorističkom napadu u mančesterskoj Areni, i kao vid procesuiranja svojih emocija je napravio video igru *The Loss Levels*. Het u igrici opisuje žaljenje uoči takvog dešavanja, koristeći i samo formatiranje igrice da opiše osećanja – on je napravio 15 mini-igara koje traju svega oko 10 sekundi, jer je hteo da „iskaže da ovo nije bilo jedno veliko iskustvo; to je zapravo bilo mnogo, mnogo sitnih iskustava kroz koja sam bio

primoran da prođem velikom brzinom.“<sup>33</sup> Uz ovo sve, novi prostori za pogrebe i žaljenje nam otvaraju i nova moralna pitanja na koja još uvek ne postoje konačni odgovori, poput toga da li je u redu pojaviti se na virtuelnoj sahrani – odavanju počasti preminulom igraču u *online* igri i iskoristiti to kao priliku da se *avatari* prisutnih poubijaju (Luck 2009).

Sve spomenute mogućnosti i prakse nisu još uvek opšte popularne i poznate širom sveta. Tako na primer, u regionu su se ove pojave uglavnom svele na *online* arhive i čitulje. Slovenija<sup>34</sup> i Hrvatska<sup>35</sup> već neko vreme imaju ove *online* usluge dostupne ožalošćenima. Mada siromašan opcijama (stranica više podseća na tradicionalne čitulje), ovaj medij i dalje omogućava da se zapali virtuelna sveća, ostavi cvet ili izjavi saučešće preko poruke. Od skora je i u Srbiji internet počeo da se koristi za pogrebne usluge, te je omogućeno preko interneta kupiti pogrebnu opremu, kamenorezačke usluge i čišćenje groba<sup>36</sup>, a u vreme pisanja ovog rada pojavila se vest da će biti omogućena i aplikacija preko koje će moći da se upali sveća i ostavi cveće, kao i pogleda umrlica. Ova inovativnost je, kako kaže direktor preduzeća „Pogrebne usluge“, u skladu sa trendovima i omogućava onima koji žive u drugim državama (gastarbajterima) da odaju poštu preminulima.<sup>37</sup>

Konačno, korišćenje interneta u toku sahranjivanja ili memorijala je takođe nešto što je postojalo ranije, naročito kad je reč o poznatim osobama, ali je apsolutno izašlo u prvi plan tek za vreme Kovid-19 pandemije kada je broj ljudi koji može biti prisutan sahranama, pogrebima, pomenima i memorijalima bili ograničeni. Nekoliko informanta je imalo iskustva sa ovim vidom ukrštanja fizičkog procesa smrti i virtuelnog prostora. Za neke je ovo bio presudan aspekt koji im je pomogao da emotivno procesuiraju gubitak voljene osobe, a u slučaju pandemije i preko postavljenih granica i pravila. Za Marielu je slika sa pogreba njene majke jedan od ključnih aspekata jer je na taj način ona mogla svojim rođacima iz Čilea da ponudi makar neku završnicu: „oni nisu videli mamu pre smrti, nisu procesuirali šta se desilo, i imam utisak da donekle veruju da je ona još živa“. Na pogrebu njegove majke, Navin je dozvolio snimanje jer je znao takođe da mnogo rođaka nije u mogućnosti da prisustvuje. Usled pandemije Kovid-19, Loren je osnovala grupu i u njoj skoro svi članovi imaju pravo da prenose memorijale i sahrane svojih preminulih:

---

<sup>33</sup> <https://www.engadget.com/2018/04/18/the-loss-levels-dan-hett/> (preuzeto 26. 6. 2021.)

<sup>34</sup> <https://www.osmrtnice.si> (preuzeto 12. 4. 2022.)

<sup>35</sup> <https://www.osmrtnice.hr> (preuzeto 12. 4. 2022.)

<sup>36</sup> <https://beogradskagroblja.com/prodavnica-2/> (preuzeto 12. 4. 2022.)

<sup>37</sup> [https://www.b92.net/zivot/vesti.php?yyyy=2022&mm=04&dd=08&nav\\_id=2136471](https://www.b92.net/zivot/vesti.php?yyyy=2022&mm=04&dd=08&nav_id=2136471) (preuzeto 12. 4. 2022.)

*„Na taj način ta zajednica koju smo stvorili takođe može da učestvuje, mogu da prisustvuju baš oni koji razumeju šta se dešava i kako je kada izgubiš nekoga od Kovida. Možda nije isto kao klasična sahrana, ali ipak pruža neku vrstu podrške kada su svi ti ljudi s kojima si se zblžio tu. Zato podržavam to i podstičem ljude da dele prenose uživo.“*

Dakle, uviđa se da je ovaj vid korišćenja interneta najprisutniji onda kada postoji fizička geografska barijera. Lucija je slično doživela kada je prijatelj iz Amerike preminuo, te usled pandemije Kovid-19 jedva da je bilo ko mogao da putuje na pogreb ili prisustvuje. Bile su prisutne samo njegove ćerke, dok su se ostali posetioци uključili preko *Zoom* platforme, posmatrali i ostavljali komentare.

*„Bilo je tak, poprilično nestvarno. Ja sam bila... onako, to mi je bilo teško iskustvo. Nakon toga je bilo komentara na društvenim mrežama, ćerka je ostavila zahvalnicu svima što su bili prisutni. Ljudi su pričali o njemu i tako su tešili rodbinu. Svako je imao neku anegdotu koju je podelio, i njegove ćerke su bile prijatno iznenađene. Ne mogu reć da je sve negativno.“*

Lucija inače iskazuje da ne voli preterano ukrštanje interneta i smrti, *online* memorijale i čuvanje podataka, ali ona u ovom slučaju pravi izuzeće – u nedostatku mogućnosti da uživo isprati svog prijatelja, *Zoom* je ponudio neku vrstu utehe. Mada je jasno da odnos nije isti i da internet prostor ne može ponuditi celoviti doživljaj fizičkog iskustva, u trenucima kada ne postoji alternativa i ovakvim vidovima rituala raste popularnost, a oni i postaju prihvatljivi, čak i utešni, ožalošćenima. Međutim tokom istraživanja su otkrivena i negativna iskustva: na sahrani Dušanove bake, njeni prijatelji su fotografisali kovčeg i sahranu da bi kasnije napravili objavu u svojoj *Facebook* grupi udruženja penzionera kome je ona pripadala; to je naišlo na grubo negodovanje porodice koja je to smatrala nedoličnim i nepristojnim, te izazvalo manji sukob u kapeli.

## **V 1. Internet nasleđe**

Sa velikim brojem internet korisnika, povećava se i veliki broj digitalnog nasleđa koji ostaje za preminulim korisnicima i otvara se pitanje – šta se dešava sa ovim virtuelnom ostacima? 2011. godine je čak oko 408 000 korisnika *Facebook*-a preminulo i ostavilo svoje

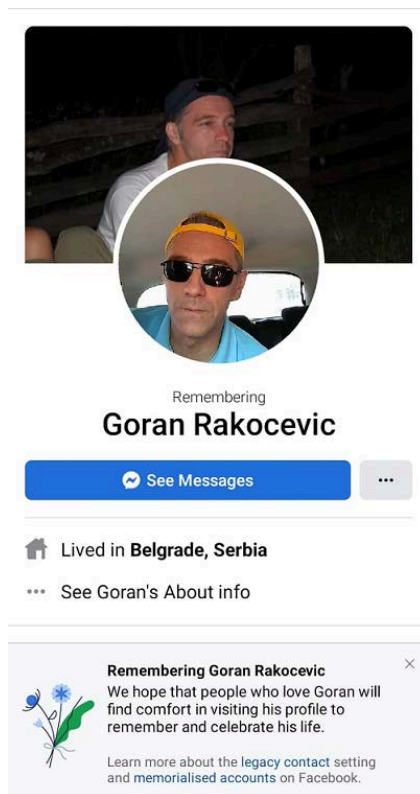
internet prisustvo otvorenim (Hartman 2012, 406). Stoga, koje su tehničke i pravne opcije koje korisnici imaju na raspolaganju, i prakse koje oni i njihovi voljeni koriste usled gubitka? Korisnici imaju opciju da sami za života odluče šta žele da urade sa svojim naložima na društvenim mrežama. Međutim, od platforme do platforme zavisi koje opcije postoje i koliko je sam proces regulisan. Ovo postaje sve više i pravno pitanje, te advokati sve više počinju da se bave pitanjima koja se tiču internet nasleđa, digitalnih tehnologija, i virtuelnih ostataka (Rycroft 2020, 128). Ovi digitalni ostaci možda nemaju monetarnu vrednost, ali se ističe sve više njihova društvena vrednost, ali i činjenica da ono što je objavljeno na društvenim mrežama može da se posmatra i kao vid intelektualne svojine (Rycroft 2020, 131).

*Facebook* je jedan od prvih dao odgovor na pitanje šta se dešava sa profilima preminulih u okviru njihove mreže. Ovo se desilo nakon Masakra na Univerzitetu Virđžinija Tek u 2007, kada je preko trideset ljudi umrlo<sup>38</sup> – kako je ovo već bilo savremeno doba u kom su mladi studenti koji su poginuli imali svoje internet prisustvo, *Facebook* je odlučio da prekine sa praksom da se profili brišu nakon smrti (Kasket 2020, 32). Nakon toga oni počinju da uvode i druge opcije za rukovanje sa profilima i kao takvi su definitivno najnapredniji u ovom pogledu. *Facebook* nudi mogućnost da se postavi takozvani *legacy contact*, odnosno korisnik koji će nakon što vlasnik naloga premine preuzeti njihovo nasleđe<sup>39</sup>. On će imati mogućnost da odgovara na zahteve za prijateljstvo, čita i odgovara na poruke, menja slike, odnosno sve što i korisnik može, uključujući i da se nalog zatvori ili memorijalizuje.

---

<sup>38</sup> [https://www.facebook.com/settings?tab=account&section=account\\_management](https://www.facebook.com/settings?tab=account&section=account_management) (preuzeto 12. 4. 2022.)

<sup>39</sup> [https://www.facebook.com/settings?tab=account&section=account\\_management](https://www.facebook.com/settings?tab=account&section=account_management) (preuzeto 12. 4. 2022.)



Slika 3: Primer memorijalizovane stranice na Facebook-u i kako se ona vidi sa Android aplikacije

Ovo podrazumeva da nalog ostane „zamrznut“ kakav je bio u trenutku memorijalizacije i da na njemu piše „Sećanje“ pored imena korisnika<sup>40</sup>. Ovo takođe znači da niko ne može da objavljuje stvari na stranici preminulog korisnika, ali da prijatelji mogu da dele svoja sećanja i označe ovaj nalog u njima. U slučaju da osoba nije postavila spomenuti *legacy contact*, osobe koje žele da memorijalizuju ili obrišu nalog moraju da kontaktiraju *Facebook* administraciju i da im upute zahtev. Ovaj zahtev, u oba slučaja, mora da sadrži neki dokument koji potvrđuje smrt osobe – umrlicu, izvod iz matične knjige umrlih, čitulju ili sl. Uz to postoji opcija da *Facebook* zatraži dokaz da je osoba odgovorna za digitalno nasleđe korisnika, što može biti izvod od advokata, izvod iz matične knjige rođenih, testament i sl.<sup>41</sup> Memorijalizacija profila na *Facebook*-u je moguća od 2008. godine, dok je postavljanje *legacy contact*-a omogućeno 2014, da olakša proces administracije naloga (Sofka 2017, 185).

Kako su *Facebook* i *Instagram* ista kompanija (nedavno rebrendirana pod imenom *Meta*), ista procedura je uvedena aprila 2020. i za *Instagram* naloge<sup>42</sup>. *LinkedIn*, mreža koja

<sup>40</sup> <https://www.facebook.com/help/1017717331640041> (preuzeto 12. 4. 2022.)

<sup>41</sup> [https://www.facebook.com/help/1518259735093203?helpref=faq\\_content](https://www.facebook.com/help/1518259735093203?helpref=faq_content) (preuzeto 10. 4. 2022.)

<sup>42</sup> <https://beebom.com/instagram-memorialised-profiles/> (preuzeto 10. 4. 2022.)



se fokusira na karijeru i profesionalni identitet korisnika takođe nudi opciju memorijalizacije, s tim da oni insistiraju na zakonskom dokazu, poput izjave sa suda ili od advokata, da osoba koja prijavljuje smrt korisnika ima dozvolu da upravlja njihovim nasleđem<sup>43</sup>. *Twitter* nudi samo opciju da se nalog deaktivira<sup>44</sup>. Za ovo je potrebno kontaktirati njihovu administraciju preko formulara i dostaviti slične informacije kao i za *Facebook* i *Instagram*, s tim da *Twitter* ne insistira na dokumentu koji bi bio dokaz o smrti<sup>45</sup>. Slična procedura je za *Google* naloge<sup>46</sup>, koji može podrazumevati i *Youtube* nalog<sup>47</sup> - preko internet formulara ožalošćeni unosi inofrmacije, skenirana dokumenta, i šalje zahtev za zatvaranje naloga.<sup>48</sup> *Pinterest*, mreža za kačenje slika, se može kontaktirati mejlom da bi se nalog obrisao<sup>49</sup>, dok se *Tumblr* može kontaktirati u ove svrhe isključivo preko opšteg naloga za prijavu problema na njihovom sajtu, i takođe nudi samo opciju brisanja naloga.<sup>50</sup>

Ipak, određeni broj mreža nema ustaljeni postupak koji omogućava ožalošćenima da preuzmu digitalno nasleđe preminule osobe. *Reddit*<sup>51</sup> nema nikakvu opciju u slučaju da sam korisnik ne ostavi ime i šifru nekom drugom. *TikTok* ima pravilo da ako je korisnik neaktivan 180 dana njegovo korisničko ime pretvori u niz nasumično generisanih brojeva, ali da sadržaj ostane dostupan<sup>52</sup>; opet, u slučaju da neko od ožalošćenih nema pristup mrežama, nemoguće je zatvoriti ga ili preuzeti bilo kakvu kontrolu nad njim. Naravno, sve navedene mreže se mogu kontrolisati lako i brzo u slučaju da ožalošćeni ima korisničko ime i šifru da im pristupi. Danas postoje i kompanije koje nude pomoć pri organizovanju *online* nasleđa nakon smrti. *MyWish* sadrži mogućnost da korisnik napiše instrukcije šta želi da se desi sa nalogom, i da pošalje to odabranoj osobi ili odštampa<sup>53</sup>. Bitno je napomenuti da većina mreža ima pravo da

---

<sup>43</sup> <https://www.linkedin.com/help/linkedin/ask/ts-rmdmlp> (preuzeto 10. 4. 2022.)

<sup>44</sup> <https://help.twitter.com/en/rules-and-policies/contact-twitter-about-a-deceased-family-members-account> (preuzeto 12. 4. 2022.)

<sup>45</sup> <https://www.everplans.com/articles/how-to-close-a-twitter-account-when-someone-dies> (preuzeto 10. 4. 2022.)

<sup>46</sup> <https://www.weareatticus.com/learn/how-to-close-a-tumblr-account-when-someone-dies> (preuzeto 10. 4. 2022.)

<sup>47</sup> <https://mygoodtrust.com/articles/how-to-deactivate-a-google-or-youtube-account-when-someone-dies> (preuzeto 10. 4. 2022.)

<sup>48</sup> <https://support.google.com/accounts/troubleshooter/6357590?hl=en&rd=2#ts=6357652> (preuzeto 12. 4. 2022.)

<sup>49</sup> <https://www.everplans.com/articles/how-to-close-a-pinterest-account-when-someone-dies> (preuzeto 10. 4. 2022.)

<sup>50</sup> <https://www.weareatticus.com/learn/how-to-close-a-tumblr-account-when-someone-dies> (preuzeto 12. 4. 2022.)

<sup>51</sup> <https://www.everplans.com/articles/how-to-close-a-reddit-account-when-someone-dies> (preuzeto 10. 4. 2022.)

<sup>52</sup> <https://www.makeuseof.com/what-happens-tiktok-account-when-you-die/> (preuzeto 10. 4. 2022.)

<sup>53</sup> <https://www.mywishes.co.uk> (preuzeto 10. 4. 2022.)

koristi informacije i slike osobe dok god njihov nalog postoji na društvenim mrežama, uključujući i nakon što oni preminu<sup>54</sup>.

Deo istraživanja je bilo upravo pitanje da li su preminuli korisnici imali instrukcije šta da se radi sa društvenim mrežama, kao i da li su sami informanti razmišljali o ovome. Na prvo pitanje niko nije odgovorio potvrdno. Majin verenik se iznenada razboleo i vrlo brzo umro, ali u ovom procesu oni nisu pričali konkretno o društvenim mrežama i njihovoj budućnosti:

*„Pričao je šta bi želeo da s njemu desi posle smrti, ali nismo pričali o društvenim mrežama. Priča o kremaciji, sahrani je više bila mentalno razgibavanje nego planiranje sa nekim ko ima 40 godina, ne očekujete da će to stvarno trebati u nekom kraćem periodu.“*

Kalum je jedan od retkih koji je unapred spremio sve što se tiče njegove smrti, uključujući i instrukcije šta treba da se desi sa njegovim društvenim mrežama:

*“Negde gore u fascikli, ima lista Netflix, Amazon Prime, Facebook, Skype, Paypal, sve te šifre i korisnička imena, i sve što ona treba da uradi je da ode i odjavi ih. Jer, na primer, ja plaćam regularno Netflix i Amazon, i sve to je popisano u dokumentima u fascikli. Ali ja sam izuzetak pravilu, generalnom, prosto jer deo filozofije bivanja u vojsci je da vreme potrošeno na planiranje i pripremu nikad nije bačeno. Verovatno ćete shvatiti da je moj pristup smrti i praktičnim pitanjima iste je definitivno donekle drugačiji nego kod drugih ljudi.“*

U ovome je Kalum sasvim u pravu; kroz istraživanje je utvrđeno da mali broj ljudi razmišlja o budućnosti njihovih naloga na društvenim mrežama, čak i onda kada su bili sami suočeni da regulišu društvene mreže svojih voljenih. Dosta njih je bilo iznenađeno pitanjem i suočeno sa tim da razmišlja o odgovoru na licu mesta. U ovome nema razlike između toga da li su informanti stariji ili mlađi, jer podjednaki broj nije do sada razmišljao o ovom pitanju. Sara koja ima 33 godine kaže: „Nisam razmišljala o svojim profilima, nije mi baš stalo.“, što je sličan odgovor onome koji daje Katja koja ima 67 godina. Suočeni sa ovim pitanjem, neki informanti kažu da bi pre voleli da se njihovi nalozi izbrišu (Sara, Lucija), dok neki kažu da nemaju pojma šta bi (Katja, Stiven, Džesika itd.). Neki su prosto zanemarili aspekt smrti u

---

<sup>54</sup> <https://www.theguardian.com/media/2021/apr/11/who-will-deal-with-your-online-presence-when-you-die-how-to-create-a-digital-will> (preuzeto 10. 4. 2022.)

ovom pitanju, pa su pričali o budućnosti društvenih mreža generalno ili šta oni planiraju za života da rade na društvenim mrežama (Tina, Amanda). Veliki broj je rekao da nemaju problema sa time da njihovi nalozi ostanu otvoreni i zamrznuti (Kalil, Kosarči, Jelica itd.), i da bi im bilo drago da se neko vrati na taj nalog. Emilija o ovome kaže:

*„Savim mi je okej da to ostane. Mi smo vrlo ograničeni, vrlo konačni i nema ništa posle smrti, ali postoji život za žive ljude i ako nekom to bude donosilo utehu ja ću biti vrlo zadovoljna. To sve što bude ostalo, neka služi, eto, kao spomenik.“*

Neka ranija istraživanja nisu pokazivala ovakve rezultate. Jedno od istraživanja iznosi nalaze u kojima je pokazano da većina mladih ima preferencije da obriše svoj nalog (Sofka 2017, 179). Istraživanje od pre dve godine rađeno u Izraelu utvrđuje kako je najveći broj ispitanika (46%) naveo da preferira da njihovi digitalni ostaci budu privatni i zaštićeni, te da im drugi nemaju pristup (Morse and Birnhack 2020, 121). No bitno je napomenuti da u ovom istraživanju nisu fokus bili samo mladi, niti je istraživanje rađeno na širem geografskom i brojčanom uzorku. No, kao i ta istraživanja i ovaj rad je pokazao da veliki broj informanata nije upoznat sa mogućnostima kada je reč o njihovom internet nasleđu (Sofka 2017, 180; Morse and Birnhack 2020, 122), te da je potrebna ili veća otvorenost kompanija ili bolje obrazovanje o ovom problemu. Ovakvi nalazi nam najviše od svega svedoče da je potrebno više informisati korisnike o mogućnostima i opcijama koje imaju kad je reč o digitalnom nasleđu, kao i o potencijalnim varijacijama kad je reč o odlukama i profilu korisnika.

## **V 2. Internet žaljenje**

Žaljenje na internetu je možda najrazvijeniji aspekt procesa smrti koji se preneo u internet prostor. Istraživači sada sve više, ako ne i u potpunosti, dolaze do zaključka da je, uz pomoć interneta, došlo do premošćavanja ranije spomenutog tabua smrti. Virtuelni prostor nudi zajednicu u okviru rituala smrti koja nije uvek prisutna u postmodernom individualističkom društvu, pri čemu pomaže i da se žaljenje ponovo odvija u javnosti (Babis 2020, 3), s tim što ovaj put to nije javna sfera „realnog“ života već javnost internet prostora. Iz svedočenja informanata se jasno uviđa da nije uvek svima lagodno da dele javno i otvoreno svoje misli, ideje i gubitak. Za Dušana, internet nije mesto gde javno deli svoja osećanja i misli, što isto navodi i Laila; Kalil takođe pazi da ne „pretera“ sa deljenjem

informacija o majci i ocu na svom javnom profilu. Informanti nekad mogu iskusiti i prekor usled svoje prevelike otvorenosti (Sisi, Kvaio, Navin), dok drugi informanti i kritikuju ove prakse (Vasiliki, Lucija). Zbog ovoga možda može da se vidi da javno žaljenje na internetu nije toliko otvoreno i podržano kao što se isprva mislilo, i neki od naučnika su već uvideli da kulturne norme po pitanju praksi žaljenja se lako reflektuju u internet prostor i nastavljaju sa produblјivanjem tabua iskazivanja oplakivanja i gubitka (Brubaker et al., 2013; Giaxoglou 2015; Irwin 2015).

Razlika se javlja u tome što se internet vidi kao prostor u kome korisnik može da aktivno deluje, konstruiše i rekonstruiše medije, kao i da daje svoje mišljenje po pitanju svega. Usled ovoga se javlja razlika između ranijih medija i internet prostora. Ovde mogu da iskoristim Van Dijckovo objašnjenje razlike između analogne i digitalne fotografije: analogna fotografija se posmatra kao objekat sećanja – za početak ona je stvarni objekat koji fizički postoji, razvija se, i može se i fizički uništiti. S druge strane, digitalna fotografija se više posmatra kao podložna promeni i manipulaciji, čime se iz predmeta sećanja pretvara i u predmet imaginacije i želje (Van Dijck 2007, prema Bennett and Huerman 2015, 349). Mogu u tom kontekstu dodati da se u digitalnu fotografiju, naročito podeljenu na internetu, dalje učitava manipulacija i motiv. Ona se ne vidi samo kao nešto što je napravljeno za sećanje, već korisnik kreće da razmišlja zašto je ona okačena, šta nam govori, koja poruka se učitava, i slično. Fotografija na internetu se pre vidi kao predmet „komunikacije“ i stvaranja odnosa (Van Dijck 2007, prema Bennett and Huerman 2015, 350). Nekolicina informanata je rekla da je podelila fotografiju nakon nečije smrti iz prostog razloga da bi informisala ljude na društvenoj mreži da su imali smrtni slučaj – fotografija u ovom obliku stoga ima jasan cilj i poruku koju treba da prenese. Jasno je da onda kada je reč o ljudima koji žive geografski odvojeno od ostatka porodice ili u momentu pandemije ta poruka je deljenje osećanja sa onima koji zbog nekih razloga ne mogu biti tu – zbog toga se pravi izuzetak u tabuu deljenja prikaza smrti u ovim slučajevima. No u dosta slučajeva posmatrač učitava svoju poruku i pita se koji je motiv deljenja fotografije. Ako posmatrač ne može da nađe dovoljno dobar odgovor, verovatno je da će probati da učitava svoj i da će pomisliti da je reč o privlačenju pažnje na internetu. Internet fotografija se, dakle, ne vidi kao samo uspomena jer se smatra da uspomena treba i dalje biti privatna. Internet mediji, kao i digitalna fotografija, nude ideju komunikacije, zbog čega se i javlja otpornost kod informanata u određenim slučajevima po pitanju korišćenja interneta u ritualu smrti.

Jedna specifičnost funkcionisanja interneta u procesu žaljenja je da ponudi i privatne zajednice istomišljenika kojima se mogu pridružiti korisnici – to su niše i kutci gde će informanti otvoreno deliti misli, ideje i emocije. U ovo spadaju različite grupe na internetu, kao i virtuelna groblja. S obzirom na to da se ova virtuelna mesta fokusiraju baš na oplakivanje, emocije povodom gubitka i „oporavak“ članova, ona ne postavljaju određenu vremensku ili emotivnu granicu toga šta se smatra normalnim ili prigodnim žaljenjem. Članovi se podstiču da dele svoje misli i emocije tokom bilo kog vremenskog perioda da bi na taj način procesuirali gubitak (Wagner 2018, 6-7). Za početak internet nudi veliki broj stranica koje objašnjavaju osećanje žaljenja, te nude savete za izlečenje i suočavanje sa gubitkom. Neke od njih su usmerene samo na ovu temu<sup>55</sup>, dok su druge u sklopu časopisa, medicinskih sajtova i stranica sa raznim drugim životnim savetima. Određeni sajtovi nude internet terapiju, koučing i savetovanje, što su sve mediji koje su neki od informanata iskoristili u sklopu svog procesa žaljenja (Džesika, Tina, Katja). Spomenuta internet groblja i čitulje takođe mogu pomoći u procesu oplakivanja i pružiti ožalošćenima mesto gde mogu da iskažu pozdrave preminulima. Ovo je nešto što su iskoristili uglavnom informanti iz Amerike i Ujedinjenog Kraljevstva – Stiven, Hari, Kalum, Mariela itd. Internet, dakle, ne ruši globalno i u potpunosti ove zabrane, već nudi siguran prostor, mogućnost i utehu onima kojima je javno oplakivanje potrebno. Oni nalaze prostor koji služi kao platforma za iskazivanje svojih osećanja, kao i zajednicu koja razume specifičnost njihovih iskustava i osećanja. Oplakivanje na internetu jeste više javno, ali opet se vrši, u određenoj meri, u privatnoj sferi. Dakle, veliki broj tradicionalnih normi oplakivanja se prenosi i na internet prostor, čak i onda kada on daje kontrakulturu i mogućnost adaptacije (Wagner 2018, 7). Jasno je da se ne može onda govoriti u potpunosti o odvojenom procesu sa potpuno novim pravilima koja postoje samo na internetu, već o načinima ponašanja koja su duboko ukorenjena u *offline* idejama i i dalje povezana sa njima.

U procesu žaljenja najviše se ističu društvene mreže kao najpopularnije za korisnike. Tokom istraživanja praćene su skoro sve istaknutije postojeće društvene mreže – *Facebook*, *Instagram*, *Tumblr*, *Reddit*, *TikTok*, *Twitter* i *YouTube*. Za iskazivanje žaljenja prema bliskim ljudima koji ne spadaju u kategoriju poznatih osoba korišćeni su najviše *Facebook*, *Instagram*, *TikTok*, *YouTube* i *Twitter*. Na *YouTube*-u žaljenje se iskazuje u vidu sporadičnih komentara koji govore o nekoj osobi, poput „ova pesma me podseća na moju sestru“ ili „moj otac je voleo ovu pesmu“. Laila je takođe navela da joj je *YouTube* pomogao u procesu

---

<sup>55</sup> <https://www.centerforloss.com/grief/six-needs-mourning/> (preuzeto 4. 2. 20122.)

žaljenja jer je tražila video klipove o tome kako preći preko gubitka, i delila svoje iskustvo u komentarima. I pored ovoga, na *YouTube*-u se ne može da se formirala određena zajednica, odnosno ne postoje stalni korisnici koji komuniciraju jedni sa drugima, i koji potencijalno imaju svoje ustaljeno prisustvo i ulogu.

Slično se dešava i na *TikTok*-u; korisnici mogu objaviti video klip kojim žale za nekim ili u čast nekoj osobi, ali sem toga što ljudi potencijalno odgovaraju na video klip, formiranje zajednice je otežano. No, kako veliki broj korisnika *TikTok*-a dokumentuje svoju svakodnevicu, život i odnose, očekivano je da se ova kratka forma koristi za žaljenje. Postoje brojni video klipovi kroz koje korisnici opisuju žaljenje za voljenom osobom, koristeći fotografije i video klipove te osobe, snimajući sebe kako plaču za tom osobom, čak i koristeći filter koji bi ih postavio na fotografiju na kojoj oni nisu, a na kojoj se nalazi ta osoba. Od informanata koji koriste *TikTok*, niko nije rekao da ga koristi za žaljenje, ali je Tina objasnila kako planira da se uključi i na njemu proširi svoj posao. Ona je već neko vreme posmatrala *TikTok* i upoznata je sa „zajednicom ožalošćenih“ koja se nalazi na toj mreži, kako ona navodi. Međutim, njen utisak je da to nije zajednica u pravom smislu te reči, te da se ovi korisnici više fokusiraju na oplakivanje nego izlečenje i prevazilaženje gubitka. *Instagram* funkcioniše po sličnom principu, odnosno na njemu su akcentovani vizuelni prikazi preminule osobe u vidu objave ili priče. Zbog načina na koji *Instagram* funkcioniše, u ovom prostoru nema toliko iskazivanja žaljenja koliko na drugim mrežama – uglavnom su u pitanju slike i sećanja na godišnjicu smrti ili rođendan osobe koje je preminula. Često se pratioci korisnika koji je objavio sadržaj vezan za oplakivanje u komentarima – ako su poznavali osobu, podele svoja iskustva i sećanja; ako nisu, reči utehe su upućene korisniku koji je postavio objavu.

*Reddit*, mreža koja je sačinjena od zajednica podeljenih u takozvane *subreddit*-e, ima više grupacija za one koji žale: *r/griefsupport*<sup>56</sup>, *r/COVIDgrief*<sup>57</sup>, *r/gaminggriefsupport*<sup>58</sup>, *r/bereavement*<sup>59</sup>, *r/GrievingParents*<sup>60</sup>, *r/InMemoryOf*<sup>61</sup>, *r/widowers*<sup>62</sup>, *r/SuicideBereavement*<sup>63</sup>, *r/RainbowBabies*<sup>64</sup> i sl. Svaka od ovih zajednica je fokusirana na

---

<sup>56</sup> <https://www.reddit.com/r/GriefSupport/> (Preuzeto 6.5.2022.)

<sup>57</sup> <https://www.reddit.com/r/COVIDgrief/> (Preuzeto 6.5.2022.)

<sup>58</sup> <https://www.reddit.com/r/gaminggriefsupport> (Preuzeto 6.5.2022.)

<sup>59</sup> <https://www.reddit.com/r/bereavement/> (Preuzeto 6.5.2022.)

<sup>60</sup> <https://www.reddit.com/r/GrievingParents/> (Preuzeto 6.5.2022.)

<sup>61</sup> <https://www.reddit.com/r/InMemoryOf/> (Preuzeto 6.5.2022.)

<sup>62</sup> <https://www.reddit.com/r/widowers/> (Preuzeto 6.5.2022.)

<sup>63</sup> <https://www.reddit.com/r/SuicideBereavement/> (Preuzeto 6.5.2022.)

drugi aspekt žaljenja i na drugu grupaciju; r/griefsupport je uglavnom za one koji su nedavno izgubili nekog, r/COVIDgrief se fokusira na gubitke od Kovid-19, r/widowers je za udovce i udovice, r/RainbowBabies je za one koji su pobacili ili izgubili dete u toku trudnoće. U okviru ovih tema korisnici šalju svoje objave, pitanja, ili sećanja na one koji su izgubili. Po sličnom principu funkcionišu i Facebook grupe na kojima se obavlja veliki broj žaljenja. Facebook grupe se isto često dele po temama – grupa žaljenja za braćom i sestrama, grupa za udovce i udovice, grupa za one koji su izgubili decu, grupa za one koji su izgubili bebe, citati o gubitku, spomen-tetovaže i sl. U odnosu na predmet svog žaljenja, korisnici biraju grupu koja im može najviše pomoći. Na ovaj način korisnici koriste u punom kapacitetu mogućnosti interneta u okviru kog se pojavljuju brojne segmentirane zajednice fokusirane na različita interesovanja učesnika istih (Gavrilović 2007, 72). U okviru istraživanja informanti su uglavnom iskazivali da su upravo ovaj medij koristili za deljenje svojih emocija i povezivanje onih koji su u sličnoj poziciji. Kalum iskazuje da mu je grupa najviše pomogla u istraživanju svojih emocija, kako kroz njegove lične objave, tako i kroz tuđe:

*„Posebno ta grupa mi je pomogla. Nivo podrške od potpunih stranaca je bio potpuno terapijski, i pomogao mi je da istražim svoje žaljenje i da ga sumiram. I sad se dešava da kad ljudi dođu u tu grupu, u početnim fazama, ja ih uputim na moje iskustvo.“*

Za Dominik, ljudi koje je upoznala u grupi za žaljenje su „nevidljiva internet porodica“. Sisi, Tina, Laila i još dosta članova ovih grupa navode kako su stvorili jako bitne odnose u ovim zajednicama, dok Kalil navodi kako sada više ima bliskih ljudi koje je upoznao u Facebook grupama nego od ranije. Navin govori:

*„Čak i sad, ne osećam se da imam podršku i osećam dosta pritiska, morao sam da se suočim sa mnogo stvari i koristim internet mnogo. Grupa je pomogla jer su u njoj ljudi koji mi šalju poruke svaki dan da vide kako sam. Ja nikad nisam upoznao ove ljude, ali ima jedna žena, na primer, ona je izgubila muža i ima dva sina, i jako joj je teško. Ona razume sve jer je njen muž vodio domaćinstvo, plaćao račune, i sve, i tako je i meni, mama je sve plaćala, a sad odjednom imam svoju nekretninu koju treba da prodam. Nikad ne razmišljaš o tome.“*

Ovaj element povezivanja sa drugima se iskazuje kao jedan od najbitnijih kad je reč o internet žaljenju i prevazilazi samu sferu grupe. Za mnoge informante je bilo terapijski da koriste internet i na taj način se upoznaju sa tuđim pričama, pa im bude lakše da znaju da

---

<sup>64</sup> <https://www.reddit.com/r/RainbowBabies/> (Preuzeto 6.5.2022.)

imaju nekoga sa kim dele iskustvo. Marina pominje kako je bila pogođena viralnom internet pričom iz Srbije o mladiću koji je izgubio svog oca usled Kovida-19 i izašao na proteste:

*„Taj mladić nije ličio ni na koga iz mog kruga bliskih ljudi [...] ali kako je izgubio svog oca i pričao o svim problemima našeg zdravstvenog sistema, ta priča me je podsetila na celu situaciju. Ne mogu da kažem da je lepo videti kada neko izgubi roditelja, ali kada vidim to, i kada vidim da pate, i da su to preživeli, to mi je dalo nadu da može da se preživi.“*

Slično iznosi i Lisa:

*„Stvarno pomaže na neki čudan način, kad neko priča kako su sami izgubili nekog i osećaš se da nisi sam. I neko onda podeli priču koja je mnogo gora i u fazonu si 'Hej, vidi, tvoja priča nije najgora, može biti gore'. To je kao podsetnik, na neki bolestan način da nisi sam, da može i gore.“*

Grupe (i uopšte javno deljenje emocija) pomažu najviše u ovom društvenom aspektu žaljenja koji se dešava i u ritualima žaljenja van interneta. Za informante je ovo način da se povežu sa drugima, dobiju utehu i podršku. Ono što je najbitnije je aspekt sličnosti – svako od informanata je tražio grupe koje se fokusiraju na konkretno njihovu vrstu gubitka ili žaljenja. Za Sisi je to bila grupa za blizance, za Lisu za udovice, za Kalila i Navina grupa gubitka zbog Kovida-19 i sl. Kao i kod spomenutih subreddit zajednica ovaj faktor sličnog iskustva se pokazuje kao presudan. Kalil kaže da zbog toga biva otvoreniji u grupi nego na svom privatnom profilu:

*„Šaljem komentare više u grupi i pišem o svojim roditeljima tamo više jer mislim da ljudi koji nisu doživeli gubitak od kovida ne mogu toliko da shvate to. Na mom ličnom profilu sam morao da otpratim dosta ljudi sa kojima se ne slažem ... Tako da definitivno sam pažljiviji na svom ličnom profilu.“*

Kao što je Marina rekla, priča slična njenoj ju je podsetila na njenu sopstvenu situaciju, te joj je bilo lakše da vidi da nije sama, ali i da drugi funkcionišu kroz svoj bol i da mogu da prođu kroz njega. Tina takođe podvlači ovaj element sličnosti i kaže: „Nemoj da me pogrešno shvatiš i nemoj da se uvrediš, ali ako nisi prošla kroz to, ne možeš da shvatiš“. Sisi podvlači da je gubitak blizanca posebno iskustvo, i da nije merljivo sa gubitkom brata ili sestre. Internet prostor nudi ljudima da se povežu na ove vrlo specifične načine i dobiju tačno



podršku koja im je potrebna u datom momentu, a koju često nemaju u svom okruženju. Kosarči navodi da su ona i njena sestra žalile za ocem na potpuno drugačiji način – dok je Kosarči aktivno koristila internet da se „zamaje“ i ušla u grupe za žaljenje da čita postove, njena sestra se potpuno povukla sa društvenih mreža. Nekada ljudi iz okruženja žale na potpuno drugačiji način, i informanti nalaze više utehe u strancima sa kojima dele ovu jednu karakterističnu crtu i gubitak koji ih dalje u nekom smislu definiše.

Bitan aspekt internet žaljenja je takođe otvoreno iskazivanje emocija. Kroz intervju se konstantno ponavljale reči na temu izbacivanja, davanja oduška i ventila. U grupama ili na svojim profilima informanti osećaju da mogu da otvoreno iskažu svoje emocije usled gubitka. Stiven uglavnom koristi grupu da bi iskazao svoja osećanja, bes i tugu koju oseća, što ne oseća da može na drugim mestima. On na svoje objave dobija odgovor koji ga čini da se oseća:

*„kao da neko sluša. Dobijem tuđe mišljenje i shvatim da je sve to kroz šta prolazim normalno. Bitno je to izbaciti. Na taj način mogu i da ohrabrim i druge ljude da se oglase, da podele šta misle, šta je u njima, da budu iskreni, i da se onda i oni možda osećaju bolje.“*

Usled osećaja međusobnog razumevanja, ili pak vela anonimnosti koje im neke mreže pružaju, oni otvorenije mogu da izbace svoja osećanja. Maja, koja nema svoje ime i sliku na twitteru, kaže:

*„Meni je Twitter bio veliki outlet u tom periodu. Baš sam jako patila, velika je trauma bila. Nekako mi je bilo lakše. Nisam izbacivala neke konkretne podatke i to, ali sam izbacivala svoja osećanja i to mi je značilo, više nego da sedim s nekim i da pričam. Naravno bilo je i to u stvarnom svetu, ali u trenutku kad mi se na sred ulice sloši od tuge mogla sam odmah da izbacim na Twitter. Ponekad jeste bilo obraćanje njemu, ali više ono bes zbog napuštanja nego bilo šta drugo. Više prvo lice, više osećanja, opis onoga kroz šta prolazim.“*

Dostupnost je još jedan bitan aspekt koji internet nudi u procesu žaljenja – u dobu mobilnih telefona, internet je konstantno tu sa nama, i korisnicima je moguće da u bilo kom trenutku pristupe nekoj od zajednica ili profila gde će iskazati svoja osećanja. Kao što Maja kaže, kada se nađe negde gde nema pristup drugim resursima, Twitter je bio mesto gde je mogla da da sebi oduška.

Za nekoliko informanata je proces žaljenja na internetu bio apsolutno presudan. Tina kaže „Bez preterivanja ja, nisam sigurna kako bih uopšte preživela“ i kaže da vidi druge roditelje koji su izgubili decu kao ona koji ne mogu da pređu preko gubitka ni nakon deset godina. Hari isto navodi, da je za njega internet bio dosta bitan i da smatra da mu je to pomoglo u odnosu na druge udovce koje zna koji ne nastavljaju sa svojim životom. Katja ima slično iskustvo:

*„Neki ljudi su potpuno protiv korišćenja Facebooka, ali ja mislim da ako možeš da odvojiš dobre stvari i loše stvari, možeš da napreduješ uz pomoć milion i milion stvari kroz internet. Ja iskreno ne znam gde bih bila da nisam našla sve resurse na internetu, verovatno bih bila očajna... Ne znam kako druge udovice bez interneta to rade, poražavajuće je, a internet pomaže da nastaviš dalje. To mi je on doneo, da nastavim, da nađem svoju nišu, svoje mesto, i zato bih ga preporučila.“*

## VI Digitalni identitet nakon smrti

Objašnjeno je već da fizička smrt nije isto što i društvena, te da društvena smrt može da nastupi pre same fizičke smrti, ili pak da se proces društvene smrti prolongira nakon fizičke smrti. Ako se uzme da društvena smrt nastupa onda kada identitet osobe prestane da utiče na društveno i kulturno funkcionisanje svakodnevnice preživelih, način na koji se ovo ispoljava može se videti u tome koliko vremena i akcije se posvećuje održavanju ideje, odnosno identiteta preminule osobe u sećanju, tj. nekoj vrsti života. Fizičke akcije, poput posete groblju, održavanja spomenika ili aktivnih podsetnika na nečiju smrt su neki od pokazatelja o tome koliko je osoba još uvek društveno bitna, odnosno živa nakon svoje fizičke smrti (Toma 1980a, 77). Kada se ovo prenese u virtuelni prostor, društvenu smrt se može posmatrati kao potencijalno odumiranje digitalnog identiteta osobe, odnosno momenat kad se u potpunosti obriše njihovo *online* prisustvo i/ili drugi korisnici prestanu da pišu o toj osobi. Dok god postoji način da se dobiju nove informacije o nekome i interakcije sa njim, jasno je da se njihov posthumni identitet razvija, te da oni utiču na digitalne prakse živih korisnika interneta. Informanti i sami povezuju korišćenje interneta u svrhe prisećanja na voljenu osobu sa održavanjem istih u životu. Dominik sama pravi ovu paralelu između digitalnog sveta i verovanja koje nosi iz Nikaragve, gde je rođena i odrasla:

*„Ideja koju imamo u hispano kulturama je da osoba živi dok god se o njoj pričaju priče. Tako da mi nastavljamo da pričamo o našoj majci da ona ne bi umrla. Postoji taj deo nje koji još uvek živi. I kad poslednja osoba ode koja se seća njenog imena, njenih priča, onda je to momenat kada ona potpuno nestaje u energije sveta. Zato mislim da Facebook, gde imam njene slike tu, je prelepa stvar jer održava uspomenu na nju živom i ljudi nastavljaju da pričaju priče o njoj, pa deo nje nije umro. Mada ona fizički nije tu, Facebook pomaže da se održi taj deo.“*

Vodeći se ovom idejom, dok postoji interakcija sa digitalnim ostacima ili objavljivanje o osobi na internetu, njen digitalni identitet nije sasvim mrtav, odnosno nije nastupila digitalna društvena smrt. Bitno je napomenuti da digitalno prisustvo osobe za života nije nužno i obavezno da bi se razvio digitalni identitet preminule osobe nakon njene smrti – kroz prakse *online* žaljenja, objavljivanje fotografija, pisanje o toj osobi i sl. se gradi i održava njen digitalni identitet. Stoga ovde pravim razliku između dve pojave digitalnog

identiteta nakon smrti – onog koji se gradi od strane ožalošćenih kroz prakse žalovanja, i onog koji se nadograđuje i menja putem žalovanja ili korišćenja postojećih društvenih mreža preminule osobe.

## **VI 1. Transformacija i konstrukcija digitalnog posthumnog identiteta na osnovu postojećeg**

Gotovo polovina informanata je navela da su njihovi voljeni koristili internet pre smrti. U tim slučajevima, kroz intervju bih se trudila da dobijem ideju kakav je bio digitalni identitet ove osobe za vreme života. Na osnovu svedočenja bližnjih, može se zaključiti da stariji korisnici nisu preterano koristili internet. Međutim, kad je reč o mlađim ljudima koji su preminuli, nekolicina njih je bila jako aktivna na internetu. Emilija objašnjava kako njen drug nije bio naročito aktivan na *Instgaram*-u, ali da se da njim često dopisivala na *Facebook*-u:

*„Pričali smo o ljubavi i problemima, o tako nekim svakodnevnim glupostima. ... I te poruke su jako lepe, bilo je tu pričanja o kolokvijumima i deljenja skripti i „ajmo na kafu.“*

Najveći broj ljudi koji bi nastavili neku interakciju sa profilom preminule osobe navode da su ove objave pisali u drugom licu, kao da se obraćaju toj osobi direktno. Izabela je na profilu svog brata objavila pasus koji se prenosim u potpunosti:<sup>65</sup>

*„Vidim sve ove slike tebe, Huan Migel, i mislim da bi trebalo da ih ima više. Želim da sačuvam svako sećanje do poslednjeg. Voleo si nas celim svojim srcem. Nikada se nisi suzdržavao. Ako nam je bilo šta bilo potrebno, ti si bio tu. Za sve. Želim da živim onako kako si ti. Želim tvoju snagu, tvoju velikodušnost, tvoju ljubav, tvoje znanje, i tvoje svetlo da sija kroz mene. Pošalji nam snage. Naša srca su razbijena i slomljena. Volim te Huanito. Ti si moj heroj.“*

Amanda je na svom profilu napisala objavu na kojoj je označila svog brata koji se vodi kao nestao, a koji je najverovatnije mrtav. Karakteristike *Facebook*-a čine da na njenom profilu piše „Amanda je sa Ričom“. Ona je okačila sliku i ispod se obratila direktno Riču, pišući:

---

<sup>65</sup> Jedina izmena je da je pasus preveden sa engleskog jezika i da je promenjeno ime brata.

*„Sanjala sam san sa tobom sinoć, bio si dobar... Ja sam bila u šoku, jer sam osećala kao da je toliko stvarno, morala sam sebe da ubedim da nije. Nisam mogla ni da pričam, ali ti jesi, i rekao si „Samo sam morao da odem na neko vreme“, kao da ništa što se desilo nije bila velika stvar“. Ono što sam izvukla iz toga je da si ti dobro, i to je ono što mi je potrebno. Nadam se da uživaš u svom „odmoru“, budi uveren da, gde god da si, srešću se sa tobom tu jednoga dana!“*

Ovi primeri su samo neki od mnogobrojnih koji su primećeni tokom istraživanja na društvenim mrežama. Pisanje u drugom licu nije uvek bio uobičajeni slučaj kad je reč o objavama posvećenim preminulim korisnicima – navodi iz ranijih istraživanja svedoče da je ranih 2000-ih oko 30 posto objava bilo u drugom licu, dok se kasnih 2010-ih oko 77 posto objava obraća direktno preminuloj osobi (Stokes 2021, 76). Ovakav porast i način na koji su ove poruke napisane govore nam o tome da se društvene mreže nepovratno povezuju sa samim identitetom preminulih osoba, te da se prema njima ožalošćeni korisnici ponašaju kao prema grobnim mestima koja se često predstavljaju kao mesta susreta sa dušom odnosno identitetom preminule osobe. Društvene mreže služe da bi ljudi komunicirali i bili prisutni jedni drugima u životima, te nije čudno što se koriste kao mesto gde se oseća određeno prisustvo osobe čak i onda kada ona nije tu, naročito što je u pitanju mesto koje su oni koristili i oblikovali za života (Stokes 2021,77-78). Već sam spomenula u teorijskom okviru način na koji internet drugačije oblikuje vreme, pa sa time i prisutnost osobe u okviru prostora, te kako indentitet korisnika postoji čak i onda kad on nije u datom momentu zapravo priključen na internet. Ova pogodnost društvenih mreža omogućava da i onda kada je neko fizički mrtav i samim tim ne može da bude priključen na internet njegov identitet „opstaje“, a korisnici mogu da se ponašaju kao da je on zapravo samo trenutno *offline*. To ne znači da su oni u zabludi, već da im ova karakteristika pomaže da zadrže određeni odnos sa digitalnim identitetom osobe koja je preminula.

Grobno mesto se ističe kao najčešće mesto susreta, naročito u društvima koja se manje sele i ostaju fizički blizu mesta gde je neko sahranjen (Klass 2006, 849). Često se materijalno uzima upravo kao spona sa dušom osobe. Fizički i materijalni objekti povezani sa preminulom osobom često ostaju kao sećanje i postoje naučna viđenja da su oni neophodni da bi se ožalošćeni suočili sa binarnošću života i smrti (Ellis Gray 2014, 129). Može se čak reći da je svako čuvanje uspomena, „poistovećivanje živih sa pokojnikom“ i pokušaj oživljavanja pokojnika kroz ovakve prakse je poznat način pokušaja prevazilaženja bola i konstruisanja

besmrtnosti osobe koja nam nedostaje (Павићевић 2011, 52-53). Jasno je dakle da se veza sa preminulom osobom može „produžavati“ kroz odnose sa njihovim materijalnim stvarima i sećanjima, i to se može nazvati „strategijama za očuvanje identiteta“ (Brubaker and Hayes 2011, 124). Ovo podrazumeva da se svakodnevne stvari iz života preminule osobe stavljaju u novo svetlo, daje im se značaj, i interpretiraju se kao dominantno pozitivne. One takođe postaju simboličke – u nekom smislu one postaju simbolično mesto susreta sa preminulom osobom kao što je to i grobno mesto (Brubaker and Hayes 2011, 124). Ovde je pak to internet stranica i društvena mreža. Internet, dakle predstavlja novi prostor gde mogu da se izvode rituali za održavanje veze sa preminulima (Irwin 2015, 119), i dok god ovaj odnos susreta, povezivanja i nadogradnje identiteta traje, dešava se proces simboličke besmrtnosti stečen kroz asistenciju tehnologije i drugih korisnika. U video igrama postoji aspekt očuvanja željenog karaktera koji je igrač napravio, koji nakon njegove biološke smrti nastavlja da postoji u svetu igre, nudeći im određenu besmrtnost (Гавриловић 2016, 155). Slično se ponašaju i društvene mreže koje ostaju za preminulim korisnicima, sa time što one često predstavljaju autentične osobe i nude mogućnost da neko preuzme kontrolu nad njima.

Ovo nije performativno žaljenje ili javni ritual oplakivanja, koliko predstavlja lični proces korisnika. To je jasno i iz toga što je određeni broj informanta naveo kako su oni, ili neko njima blizak, slali privatne poruke profilima preminulih. Ovde se vidi još jasniji primer gorenavedenog nastavljanja veze i razgovora u drugom licu; privatne poruke služe samo za osobu koja ih prima i čita, a onda kada je ta osoba mrtva i ovaj aspekt ne postoji moguć je uvideti na koji način dolazi do produžetka odnosa putem medija interneta i digitalnih alatki. Hari i njegova ćerka su oboje u nekom momentu ostavljali audio poruke njegovoj preminuloj ženi, a Niva je poslala poruku preko *Facebook Messenger* aplikacije svom ocu da kaže kako joj nedostaje. Džesika takođe opisuje kako je njen sin pisao njenom rođaku koji je mlad preminuo:

*“Moj sin... On je bio jako blizak sa mojim sinom. I moj sin mu i dalje šalje poruke. Nisam sigurna da li mu pomaže.... Volela bih da mislim da mu pomaže. Pročitala sam neke od poruka, i jako su tužne, slomile su mi srce.“*

Kao najbitnije se pokazuju objave sa slikama, njihovo deljenje i obeležavanje, kao i kada one izađu u vidu kao *Facebook* sećanja. U momentu vršenja intervjua, veliki broj informanata je imao kao svoje glavne fotografije upravo slike sa preminulom osobom –

suprugom, ocem, majkom i sl. Na pitanje o tome kako koriste internet da odaju poštu voljenoj osobi, dosta ljudi navodi upravo deljenje fotografija. Bitan je momenat i kada fotografija, objavljena za vreme nečijeg života ostane. Emilija priča o fotografiji na kojoj se nalazi njen preminuli drug:

*„Sećam se da sam dugo na onom cover photo na Facebook-u imala fotografiju sa svog rođendana, to je bio prvi rođendan kad sam upisala faks, i tu su ljudi koji su meni i danas dan jako važni i bitni, i tu je bio i on. I svaki put kad pogledam fotografiju... Mislim izgleda kao iz filma nekog potpuno, iako je slikana tako bez veze, u mojoj dnevnoj sobi, i to mi je dugo baš bio podsetnik na njega.“*

Kao vid održavanja sećanja na svog druga, Emilija sama bira da ostavi fotografiju na kojoj je uhvaćen spontani momenat čiji je i on bio deo. Ovaj ne samo fizički podsetnik, već isečak trenutka koji ima šire emotivne konotacije za nju (rođendan, njen stan, jako važni i bitni ljudi...), te pojačava bitnost činjenice da je za nju draga osoba na fotografiji. To sve dalje utiče na njenu odluku da tu fotografiju ostavi tu gde jeste, kao takozvani *cover*, odnosno prvu fotografiju koju neko vidi kada joj poseti profil. Slično deli i Una, koja je takođe držala slike sa svojom preminulom drugaricom na profilu i volela je da im se vraća:

*„Uvek je lepo videti te slike jer je onda ona opet tu sa nama. Posle je njen profil obrisan, pa su otišle te njene slike i poruke, ali je ostalo ono što smo mi kačili nakon izlaska ili viđanja, i onda je to neki podsetnik kako nam je lepo bilo, kako je nasmejana. I deluje mi prigodno da ih podelim kada mi Facebook memories vrati te slike, na taj način se sećam lepih stvari o njoj, delimično izbrišem onu ružnu sliku nakon smrti...“*

Za Unu je ovaj simbolički vid deljenja fotografije koje je delila sa drugaricom jako bitan jer on svedoči o njihovim lepim momentima i briše sliku njene smrti. Una je videla mrtvo telo drugarice, i kaže da nekad kad je se seti vidi tu sliku pred očima – zbog toga je jasno da deljenje ovakvih fotografija lepih uspomena oživljava pozitivnu sliku o drugarici, nasuprot onim ružnim. Ona takođe deli ovo sa drugima, kao da pokušava da ovim podeli svoju pozitivnu uspomenu na preminulu drugaricu i učini da ova predstava nje bude ona koja je dominantna u internet diskursu. Takođe, s obzirom na to da sam lični profil drugarice više ne postoji, ona se vraća nečemu što je delila za života sa njom, a što je i dalje dostupno da bi se podsetila upravo tog izgubljenog digitalnog identiteta.

Niva na profilnoj fotografiji ima sliku svog buketa sa venčanja, koje je održano nakon očeve smrti, ali je fotografija takva da se u prvom planu nalazi privezak na buketu sa očevom slikom. Na ovaj simbolički način ona je učinila da njen otac i fizički bude deo njenog venčanja; činjenicom da to stavlja na profilnu sliku na internetu ona pokazuje koliko joj je taj momenat bitan, te da je to nešto što želi da ljudi prvo vide kada uđu na njen profil.

Većina fotografija koje ljudi dele kao uspomene sa profila preminule osobe, ili kače i označe njihov profil, prikazuju srećne uspomene, kao što je Una prosvedočila. Nekada ove fotografije služe da bi se pokazali najbitniji momenti iz života ljudi – venčanja, godišnjice, slavlja i sl. Navin koristi internet i fotografije da ispriča majčinu priču – kako je došla u Englesku s Maurcijusa, kako se brinula o njemu i kako su zajedno provodili vreme. Za njega su sva sećanja koja je delio na internetu sa majkom za njenog života važna kao podsetnik na sve lepe i bitne momente:

*„Prosto je lepo videti. Navelo me je da shvatim koliko sam srećan, sad kad pogledam unazad... Imao sam priliku da ove stvari podelim sa njom u dvadesetima. Ima mnogo ljudi koji su mlađi od mene i koji se bore jer nikada nisu dobili priliku da iskuse te stvari.“*

Ceca je jedna od retkih osoba iz regiona koja je podelila nešto na svom profilu nakon gubitka – ona se takođe odlučila za sliku svog dede uz kratak tekst kao opis:

*„To je slika kako ga pamtim ozbiljan ali jak. Želela sam prosto time da se oprostim od njega. Znao je on sve to, ali nekako ovako... Tako i drugi saznaju koliko je bio velik čovek i šta je sve uradio.“*

Kada sam Izabelu na kraju intervjuja pitala da li ima još nešto da doda, ona je rekla da nema, samo da bi volela da vidim sliku njenog „mlađeg brata“, te je podelila sa mnom. Ovim gestom se uviđa koliko je njoj bitno da se i ja kao istraživač upoznam sa time kako je njen brat izgledao za života, odnosno sa njegovim fizičkim izgledom. Fotografije su i van interneta izuzetno bitne jer su očiti dokaz o fizičkom postojanju osobe koji je, uprkos svemu, izuzetno bitan faktor u procesu žaljenja. Fotografije se smatraju direktnom transkripcijom objekta, najbližoj realnosti koja postoji (White 2006, 147), jer ona za nas predstavlja objektivnu reprezentaciju. U digitalnom prostoru mi se upoznajemo sa informatičkim i društvenim aspektom bića, ali sama fotografija i dalje nosi težinu kao „slikovit način da se prezentuje činjenica o subjektu“ (Hamilton 1997, 81). Ešli i njeni prijatelji kače svakodnevno



slike kolege kog su izgubili, i ona kaže „Razmišljam o tim objavama kao o dnevnim zagrljajima, kao o podsetniku na zagrljaje“ čime svesno povezuje fotografiju sa fizičkim činom zagrljaja. Podsetnik na fizički identitet prijatelja nju takođe podseća i na fizički čin zagrljaja koji se i dalje postavlja kao bitan, a na ovaj način se gradi mogućnost da se taj čin simbolički prenese putem *online* mreže.

Za većinu korisnika, digitalni identiteti osobe, odnosno njihovi profili na društvenim mrežama, služe kao određeni „podsetnik“ ko su oni bili za života. Dosta informanata navodi kako je otišlo na profil da sačuva fotografije sa njega, da bi ih imali na svom telefonu ili kompjuteru. Neki od informanata su čitali poruke koje su ranije razmenili sa preminulom osobom. Za nekolicinu je ovo mučan proces, naročito ako je smrt bila skorija, poput Laile koja navodi da čita poruke sa svojim ocem često, ali da joj to ne pomaže preterano, već da je rasplače. Stiven navodi:

*„Volim da čitam naše poruke, da je se setim. Nekada me gledanje majčinog profila uteši, nekada me rasplače... Zavisi kako se osećam. Stalno mi nedostaje, i onda je ponekad taj bol previše jak, pa me njene reči podsete da ona nije tu...“*

Većina informanata je ipak navela da dobijaju određeni osećaj mira ili sreće kad prolaze kroz poruke ili informacije na društvenim mrežama koje su ostale nakon smrti voljenih. Ovo je naročito bitno kada je gubitak osobe vezan za neku vrstu traume. Emilijin prijatelj izvršio je suicid, i za nju je deo žaljenja bilo pitanje šta je moglo da se uradi, za šta je svesna da je normalan proces tokom ovakve vrste žaljenja. Nekoliko puta u razgovoru ona ponavlja da se nada da je „on znao koliko smo ga voleli, i ne samo voleli – poštovali.“ - to je bilo jedno od glavnih pitanja koje je postavljala sebi dok je prolazila kroz *Facebook* konverzaciju koju je vodila sa njim. Kaže da se rasplakala kad je čitala podeljene poruke, ali ne vezuje taj momenat sećanja na njega samo za negativna osećanja. Ona kaže: „Ali mislim da sam u tom listanju zapravo odlučila da eto to je bio on, ta neka lagodna konverzacija o stvarima koje možda nisu lagodne.“ Digitalni ostaci njenog prijatelja su joj dakle pomogli da ona izgradi posthumnu sliku o njemu koja bi možda inače bila obojena manirom njegove smrti. Koristeći se digitalnim identitetom koji je njen prijatelj gradio za života, ona gradi njegov posthumni identitet, trudeći se da ga bazira što više na onome „što je on stvarno bio“.

Hari je poslednji put video svoju ženu Mišel na aparatima u bolnici, kao i njegova deca, i svima je ta slika ostala u sećanju. Bitan faktor je i to da je Mišel insistirala da ne bude

nikakvog prikazivanja tela i balzamovanja nakon smrti, da bi ostala u što boljem sećanju svojoj porodici. Time što ju je video na aparatima, Hari se oseća kao da je ovo obećanje njoj prekršio, te zbog toga smatra da gledanje njenih mreža može pomoći i kaže „dobro je da deca idu na njen profil da je se sete u drugom svetlu“. Pored *Facebook* profila, on je odlučio da nastavi da plaća telefonsku pretplatu na broj koji je ostao za Mišel. I deca i on su zvali broj – želeli su da čuju audio poruku na sekretarici koju je ona ostavila, ali i da sami ostave poruku. Hari objašnjava; „Njena poruka nije ništa posebno, samo Ovde Mišel, ostavite poruku“, izmitirao je veseli i energični ton glasa. On objašnjava zbog čega su zvali:

*„Čuti je da se smeje, čuti njen glas... Mislim da je to bitno, mislim da je ljudima potrebna ta veza. Lako je uzeti telefon i ukucati broj, i opet dobiti taj osećaj da će sve biti okej, naročito onda kada najviše boli, kad ti se srce slama. Mislim da je to mala cena da se plati. Pomaže mi i da znam da pomaže njima (deci).“*

Hari ovde priča o Mišel u sadašnjosti, odnoseći se u razgovoru prema njenoj poruci na sekretarici i na njenom profilu na *Facebook*-u kao što bi da je ona živa. On navodi da voli da „čuje“ da se ona smeje, iako zna da je Mišel preminula. Kao što i sam kaže, ovaj digitalni identitet koji se „produžava“ kroz tehnologiju ne samo da podseća na ono što je bilo nekad, već služi i da uteši one koji ostaju, te da ih navede da se osete, makar za trenutak, kao da je osoba još tu. Emilija takođe kaže „Jako sam se čudno osetila jer me je to vratilo u neki život koji ja više nemam, kao da se nije desio meni. Prošlo je toliko vremena... To mi je kao neki drugi život potpuno“. Internet i digitalni mediji u neku ruku služe kao „vremeplov“ u neki drugi trenutak, donekle imajući i placebo efekat u datom trenutku da su stvari u redu i da je osoba stvarno tu.

Bitno je pak napomenuti da informanti ne grade iluziju da je ovo održivo. Dosta njih priznaje da se vraća ovim profilima gotovo kao da je to nešto sramno. Džesika usputno govori da je ona slala stvari na majčin profil koji je kasnije memorijalizovan, a na pitanje da li joj je ovo pomoglo ona kao da okleva u odgovoru, skreće pogled, i ne želi u potpunosti da prizna kako se osetila:

*„Mislim da mi je pomoglo da joj pošaljem nešto, da okačim nešto na njenu stranicu. Osetila sam se... Kao da pričam sa njom, ne znam... Ne znam kako to da objasnim. Oseća se nekako kao da je veza i dalje tu...“*

Hari je priznao prvo da njegova deca ostavljaju poruke, pa tek onda da je i on ostavio poruke, vidno skrenuvši pogled. Kada sam ga pitala u drugom intervjuu da li je opet zvao, on kaže „Pa... Jesam nekoliko puta...“ slegnuo je ramenima, nasmejao se i nesigurno dodao „Valjda je to normalno“, kao da ni sam nije siguran. Izabela je pisala na profilu njenog brata koji je relativno skoro preminuo jer kaže da se osetila kao „da on to može da pročitati“, ali odmah nakon toga brzo dodaje „Glupost, znam.“ Jasno je da oni ne misle da će korišćenjem društvenih mreža vratiti svoje bližnje, te da čak i taj osećaj trenutne povezanosti ili prisustva te osobe vide kao čudan, neprijatan, ili pak sramotan. Kako se Zapadna društva dosta oslanjaju na ideju racionalnosti i sekularizma, ovakve ideje se mogu videti upravo kao nešto što je vredno stida (Walter 2017, 27). U intervjuima su informanti iz SAD-a i Velike Britanije naveli da u njihovim kulturama i društvima ne postoje rituali ili datumi povezani sa očuvanjem sećanja na mrtve nakon pogreba i sahrane, što ostavlja na njima samima da odluče na koji način i kako žele da se odnose prema preminulima i sećanju na njih. Ovakva kulturna uređenost daje ideju ožalošćenima da njihova osećanja nisu legitimna i da bi trebalo da čute po pitanju gubitka nakon pogreba, što ih dalje nagoni da oni preispituju svoje prakse u odnosu sa mrtvima (Walter 2017, 27). Zbog ovakve ideje se i javlja sram kod informanata u slučajevima kada oni i dalje održavaju kontakt sa svojim preminulima. Ovakvo ponašanje nije kulturno obeleženo kao prihvatljivo, već oni dobijaju ideju da je nastavljanje odnosa sa onima koji nisu više živi nešto neprirodno, smešno, sramotno.

No ovakva kulturna uređenost ne smanjuje potrebu za nastavkom odnosa neke vrste, kao ni za izgradnjom sopstvenog rituala. Ono što ovakva reakcija takođe osvetljava je to da informanti ne gaje iluziju da su njihovi preminuli zapravo živi. Iz njihovih svedočenja se vidi da je njima jasno da oni doživljavaju komunikaciju preko društvenih mreža sa preminulima kao jednostrani odnos koji se ne može produbiti ili nastaviti, niti oni gaje iluzije da druga osoba može potencijalno odgovoriti. Ranija istraživanja su takođe ovo potvrdila. Naime, samo oko 15, 5% ljudi u istraživanju koje postavlja ova pitanja reklo da misli da su preminuli svesni poruka i objava koje su im upućene na društvenim mrežama, iako je preko 60% navelo da veruje u to da svest nastavlja da živi nakon smrti (Sofka 2020, 63). Ovakvi odnosi predstavljaju parasocijalne odnose, i često se vode sa digitalnim profilima medijskih ličnosti i slavni osoba. Parasocijalni odnosi znače da jedna osoba piše drugoj, obraća joj se lično i u drugom licu, ali sa saznanjem da je mala šansa da osoba odgovori, ili da šansa uopšte ne postoji. U svemu ovome, osoba koja komunicira gaji ideju prisnosti određene vrste. Kada je reč o živim korisnicima interneta, ovaj parasocijalni odnos je produbljen činjenicom da u

digitalnom prostoru postoji određena, ma koliko mala, šansa da poznata osoba vidi objavu, odgovori, lajkuje, ili možda i blokira pošiljaoca. Na ovaj način fanovi se osećaju kao da je komunikacija dvosmerna i realna, čak i kada je u pitanju samo simbolička interakcija, što produbljuje značaj parasocijalnog odnosa (Yan and Yang 2020, 3). No, bitno je da parasocijalni odnosi počivaju na najčešće jednosmernoj komunikaciji, jer pošiljalac ne dobija korist od druge osobe koji se inače očekuje od međuljudske komunikacije – emotivnu podršku, savet, finansijsku pomoć, i sl. Čak i kada korisnik interneta oseti osećaj prihvatanja ili bliskost u ovakvom odnosu i dalje fali previše aspekata dvosmerne komunikacije ili lične dobiti koji dolazi iz međuljudske interakcije (Osterman and Hecmanczuk 2019, 4). U momentima kada dolazi do komunikacije sa digitalnim identitetom preminule osobe, iz svedočenja informanata može da se shvati da oni, kao i u drugim parasocijalnim odnosima, niti dobijaju sve beneficije međuljudske komunikacije, niti ih očekuju. Uprkos tome, oni i dalje teže da se podsete beneficija koje jesu dobijali, kao i da kroz komunikaciju ove vrste sačuvaju identitet preminule osobe u nekom vidu.

Kada osoba koja za života ima otvoren nalog na nekoj od društvenih mreža i prema tome svojevrsni „digitalni identitet“, ostaje pitanje šta dalje uraditi sa tim stranicama. Mišljenja o ovome su podeljena i očigledno je da su informanti koji dolaze iz Amerike, Kanade i Velike Britanije skloniji tome da ove profile sačuvaju, ili pak na neki način koriste. Informanti koji dolaze iz Srbije i regiona nisu koristili digitalne profile preminulih, niti su se osećali lagodno kada je dolazilo do interakcije sa ovim profilima. Sara objašnjava da ne voli da posećuje taj profil jer „Sve izgleda normalno i ti sad klikneš na *memories*, i onda ja se svaki put iznenadim kao „Pa nije to baš tako“. Opstajanje digitalnog identiteta osobe koja je preminula u njoj budi nelagodu jer to predstavlja određenu sivu teritoriju, nešto što opet briše granice i navodi ljude da imaju osećaj, makar na trenutak, da osoba nije mrtva. Jelica takođe iznosi neprijatnost po pitanju posećivanja profila preminulih:

*„Ja sam imala dva slučaja kad su mi umrli prijatelji, jedna iz Južnoafričke Republike, a druga iz Engleske, da su im ostali profili. Ja posle nisam proveravala, znam da kad je umrla da je ćerka objavila da je njena mama umrla. Nisam posle ulazila na taj profil, prosto osećaj mi je... Ne znam... Ne znam da formulišem to.“*

Ovo nam govori o tome koliko je jako povezivanje digitalnog identiteta sa ličnim identitetom osobe, te da kao takav može buditi negativna osećanja u ljudima onda kada se

neko nađe u njihovom prostoru, ili kada profil izgleda kao da je i dalje aktivan. Ovo izaziva nelagodu i za Luciju, koja je takođe iz Hrvatske:

*„Ono što meni osobno smeta je kad se neko drugi na njihov profil uključi i koristi ga. Konkretno sam imala jedan slučaj gde je neko iz ekipe, iz mladosti su se družili, ušao na profil [preminule osobe], i na njegovu godišnjicu smrti se javio. I to je ljude.... toliko su bili konsternirani što se on javio, što je nešto napisao, svi su bili kao kako se usuđuješ, svi su premrli kad smo videli objavu. To se ne smije radit. Okej je i ja odobravam, kao i većina mojih prijatelja, ako neko umre, da onda član porodice na tom profilu objavi da je neko preminuo tad i tad, ali da taj profil više ne živi. To dosta uznemirujuće deluje, meni je doslovce lupalo srce... Znam da čoveka nema, a on se javio.“*

Za Luciju je ovaj vid „produžavanja“ identiteta nešto što je potpuni tabu i što budi isključivo negativne emocije. Kasnije u intervjuu, objašnjavajući opet ovaj slučaj, ona kaže: „Mislim da nemaju drugi pravo uznemirivati tako ljude.“ Olivera iz Srbije takođe smatra da ovo nije sasvim primereno i imala je ideju da ovakav pristup može potencijalno samo odmagati ožalošćenima: „Isprva mi je delovalo kao da kad vidiš profil te osobe i pričaš s njim, kao da nećeš da se suočiš šta se desilo“. Kroz razgovor sa drugaricom, ali i nakon svog gubitka strica počela je da shvata da je ovo može biti način da se ljudi oproste kako žele i misle da je primereno, naročito kada je u pitanju iznenadna smrt u kojoj nema oprostaja pre. Opstanak profila njenog strica joj je ambivalentna pojava:

*„Sad sam se i navikla i sad mi je malo smešno kad skrolujem kroz fejs i vidim da je moj stric lajkovao nešto. U početku mi je bio malo i okidač – taman zaboravim nešto i iskoči mi na fejsu. Prvih par meseci mi je bilo baš čudno.“*

Iz svih ovih primera se može zaključiti da ljudi iz regiona, konkretno iz Srbije i Hrvatske, ne smatraju održavanje digitalnog identiteta sasvim primerenim, te da je u pitanju nešto što može i negativno da utiče na njihovo žaljenje. Naravno, kako se sve informantkinje osvrću na primere koje znaju, jasno je da i dalje postoji praksa održavanja digitalnog identiteta nakon smrti, samo što ljudi koji to rade nisu intervjuisani za ovaj rad. Maja, na primer, ima profile svog verenika koji i dalje postoje, ali ih ona ne koristi niti na njima išta objavljuje jer se ipak ne oseća kao da je to njena stvar. Sasvim je moguće da je praksa održavanja profila na prostoru bivše Jugoslavije toliko tabuizirana i povezana sa negativnim

osećanjima da se ljudi koji praktikuju ovaj vid održavanja sećanja na preminulu osobu jednostavno nisu osećali dovoljno lagodno da podele svoja iskustva u ovom istraživanju.

U Americi je situacija potpuno drugačija. Nekoliko informanata je imalo pristup profilima voljenih koji su preminuli, bilo samo u ulozi posmatrača, bilo da su dobili pristup vođenju tih profila. Za Robin, poseta profilu preminule prijateljice nije negativno iskustvo, već ih podseća na nju i to šta je ona bila.

*„Izgubili smo prijateljicu 2018, i njen profil je i dalje otvoren, i interesantno je, ona je postavila sliku kao sezone godišnjih doba kroz lišće, i to je i dalje tu, to je i dalje profilna slika. I u nekom smislu, to je okej, ali je takođe kao da je i ona nekako prisutna.“*

Prema ovome se vidi da postojanje profila označava preminulu osobu kao nekoga ko i dalje zauzima mesto u internet društvu – oni imaju svoj avatar, odnosno profilnu sliku koja nešto svedoči o njima, sa kojom ljudi povezuju tu osobu, i njihov profil opstaje kao deo mreže, svedočeci o prisustvu ove osobe. Nekad ovo opstajanje profila, baš zato što svedoči o postojanosti osobe, ima negativnu konotaciju i može ljude podsetiti upravo na činjenicu da te osobe više nema; za druge je ova činjenica utešna jer se osećaju upravo suprotno; osobe možda nema, ali njeno postojanje opstaje u nekoj sferi internet društva.

Onda kada profili na mrežama ostanu, postoji mogućnost da neko drugi preuzme kontrolu nad njima i donese odluku o njihovom daljem funkcionisanju. Ovde postoji nekoliko mogućnosti – da se profil memorijalizuje, da se zatvori, da se ništa ne uradi, ili da se nastavi aktivnost. U ovom radu su informanti iskazali različita iskustva, i istraživanje je uspelo da zabeleži postojanje sva tri slučaja. Tina se odlučila za poslednji, da „produži“ funkcionisanje stranice njenog sina. *Instagram* profil njenog sina, Tima, se povezao sa Tininim telefonom nakon njegove smrti i ona je na taj način imala pristup njegovoj stranici. Šest godina nakon što je Tim preminuo, Tina i dalje ulazi na profil, mada ne toliko često koliko i pre. Kaže da joj je u početku bilo jako bitno da ga označi i da ode na profil u pokušaju da se fizički približi njemu. Ona Timija opisuje kao bučnog i krupnog, nekog ko je „morao uvek da objavi svoje prisustvo, nikad ga nismo naučili da koristi svoj unutrašnji glas“, pa je sam izostanak njegovog telesnog bistvovanja u prostoru nešto što je ona morala da nauči da preboli. Vremenom ona prestaje da aktivno ulazi na te mreže, ali povremeno ih i dalje proverava. Kada uđe na *Instagram*, stvari su onakve kakvim ih je on ostavio: „Uglavnom je pun seksi žena, velikih pikap kamioneta i trave – dakle klasičan *Instagram* šesnaestogodišnjeg

dečaka.“ Kaže da ne ide nešto često kroz tuđe objave profila koje je Tim pratio jer „nema tu ništa za mene“. Ona dakle i dalje vidi ovaj profil kao isključivo njegov, uprkos tome što ga ona koristi na određeni način. Tina ne želi da otprati stranice koje je se ne tiču ili je čine da se oseća iole nelagodno, i u čemu se sagledava to koliko ona poštuje digitalno prisustvo njenog sina kao njegovu privatnost čak i onda kad on sam više nema uticaja nad ličnim profilima na društvenim mrežama.

Sličan proces navodi i Ešli, mada ona mnogo više priča o osećaju nelagode. Ona je takođe ostala zadužena za naloge na društvenim mrežama svog muža, te je preuzela kontrolu nad njima nakon što je on umro. Odbila je da sa profila muža odgovara na poruke koje su mu ljudi slali dok nisu znali da je preminuo, već bi pamtila ko je poslao poruku i nakon toga bi im prenela vesti i pisala sa svog naloga. Na pitanje kako se osećala upravljajući njegovim nalogima na društvenim mrežama, ona kaže:

*„Bilo je veoma nezgodno i čudno da upravljam tim prostorom. ... To je nekako čudan, neobavezni prostor, gde će njegovi prijatelji slati stvari za njegov rođendan ili dan kad je umro... Kao da moraju da rade to, nema neke strukture... Jako je čudan prostor da se bude u njemu.“*

Ona poštuje taj prostor i njegov identitet jer ga čuva i dalje, i samim osećajem nelagode što se uopšte nalazi iza tog profila ona pokazuje koliko ga i dalje vezuje za svog muža. To se vidi i kroz nelagodu zbog narušavanja njegovog prostora ili, pak, odbijanja da odgovori pod njegovim imenom onima koji pošalju poruku. Ona želi da napravi jasnu distinkciju između toga da je to delom njegov identitet i dalje, i toga da je njegov uticaj nad tim identitetom umro i da profil ne treba da nastavi da interaguje sa drugim korisnicima. Ljudima sa strane takođe može biti izuzetno čudno ako vide da je aktivan profil osobe za koju oni znaju da je preminula. Jelica navodi:

*„To mi je dosta jezivo. Ja mislim kad je ta žena (ćerka drugarice) objavila na profilu svoje mame da je mama umrla, ona je objavila prijateljima mamin. Meni je skroz bizarno da bilo ko koristi nečiji Facebook profil ili bilo šta što pripada nekom drugom, što je lično, nakon smrti tog čoveka. Baš mi je nekako jezivo. Ali mislim da je to više kulturološka stvar, to je u nekim kulturama normalno, to se radi recimo u Americi...“*

Opet se ističe distinkciju između primera iz regiona i sa Zapada, a sama Jelica i uviđa da dolazi do razlike među kulturama. I stvarno, Tina iz SAD-a, s druge strane, i dalje šalje sa profila svog sina, ali ovog puta transformišući njegov identitet u određenoj meri. Ona ne šalje umesto njega spomenute kamionete ili slike seksi devojaka, već ona objavljuje o njemu, sećajući se lepih stvari, slika koje ona nalazi da su bile lepe. Za nju upravljanje ovim nalogom i digitalnim prostorom ne znači da ona preuzima identitet sina već da nastavlja sećanje na njega i koristi ga da bi ga održala u životu za druge korisnike.

Ovo razmišljanje o drugim korisnicima koji potencijalno žele da se vrate na digitalne profile preminule osobe da bi odali počast na neki način se ističe kao razlog čuvanja profila i kod drugih informanata. Dominik profil svoje majke takođe svesno ostavlja otvorenim:

*„Ostavila sam ih [društvene mreže] otvorenim u slučaju da ljudi hoće da ostave poruke, ako hoće da ostvare kontakt, jer pretpostavljam da ona ima tu prijatelje koji nisu moji prijatelji na Facebook-u. Takođe sam želela da imam mesto gde mogu da joj ostavim poruku ako želim, ili na koje ljudi mogu da odu. Mislim da ću ga memorijalizovati, ali zbog obaveza za sada nisam imala vremena.“*

Ona ne ulazi mnogo na majčin profil sa njenom šifrom, ali prepoznaje ovo kao mesto komunikacije i susreta koje je bitno ne samo njoj, već i majčinim prijateljima. Prepoznajući jedinstvenosti profila i konekcija, ona vidi da se ovaj prostor razlikuje od njenog internet prostora, odnosno jasno ga vidi kao odvojeni identitet od svog. Dominik je jasno da je ovo bitno mesto za interakciju, ne prosto isključivo za nju samu, već i za majčine prijatelje – profil je mesto gde oni svi dolaze da ostave poruke i ostvare kontakt. Kao takvo, ono i dalje predstavlja mesto koje simbolizuje identitet njene majke, njen društveni život i prostor za povezivanje.

Maja je odlučila da ostavi mreže njenog verenika, bez slanja objava preko njih ili brisanja. Želela je da sačuva ono što je on predstavljao, a nije bila svesna opcije za memorijalizaciju naloga na *Facebook*-u. Najveći broj informanata, naročito iz SAD, čiji su voljeni imali *Facebook* nalog navode kako su odlučili da ga memorijalizuju. Za njih je ovo način da sačuvaju informacije i sećanje na one koje vole. Nakon ovoga, oni povremeno posete naloge kao administratori da vide šta se dešava, poput Harija koji proverava da nije neko hakovao ili uradio nešto sa nalogom njegove žene.



Jasno je ipak da se prostor digitalnog identiteta preminule osobe neminovno povezuje sa njihovim identitetom, čak i onda kada ovi korisnici više nisu prisutni (Žakula 2012, 53). To se vidi prvenstveno iz načina na koji oni manevrišu kroz digitalni prostor koji je ostao za voljenima, a zatim i na način na koji oni pričaju o ovim profilima. Svi koriste reči „njegov/njen profil“, jasno podvlačeći da je ovo prostor koji i dalje pripada preminulim korisnicima. Kada Maja objašnjava kako je vremenom manje proveravala mreže svog verenika, ona kaže „nisam imala snage još i sa *njime* da se bavim“. Nesvesno, ona stavlja znak jednakosti između svog verenika i njegovih mreža, pričajući na isti način o njima. Ova povezanost nije čudna, jer se digitalni identiteti inače povezuju sa svešću korisnika, odnosno njihovim mentalnim reprezentacijama (Childs 2011, 25). Dakle, čak i sa svešću da se korisnici neće sami vraćati na ove mreže, ožalošćeni i dalje njih posmatraju kao dao identiteta koji pripada preminuloj osobi. Ovo se može povezati sa grobnim mestom na koje ljudi dolaze da obave određene rituale i komuniciraju sa preminulima, ali se možda još više može povezati sa takozvanim krajputašima, obeležjima koja se nalaze na mestu koje je pokojnik na neki način nastanjivao ili na mestu gde je poginuo. Oni označavaju mesto gde se duša pokojnika potencijalno „vraća“; to može biti mesto koje je pokojnik voleo, ili pak mesto pogibije, jer se ovi prostori povezuju sa identitetom preminule osobe (Трбојевић 2013, 143). Ovi digitalni identiteti funkcionišu slično kao prvi primeri krajputaša, odnosno kao mesto susreta na voljenom mestu za koje se vezuje duša pokojnika. Možda je još relevantnije uporediti ih sa grafitima krajputašima kao modernim i sakralnim aspektom ovog obeležja, ali i nečemu što se slika na mestu ključnom za društveni život pokojnika koje iskazuje vid društvenog pamćenja (Трбојевић 2013, 147). Internet je upravo jedan moderni prostor i obeležja koja se u njemu rađaju mogu biti sakralna nasuprot grobnim mestima koja se često (naročito u srpskom kulturnom kontekstu) vezuju za religiozni kontekst. Onako kako se u tradicionalnoj kulturi sagledava duša pokojnika i sve u vezi sa konceptom iste, tako u savremenom, digitalnom kontekstu duša nastavlja da „živi“ kroz digitalne „ostatke“ odnosno virtuelni lični identitet preminule osobe. Isto kao što se i krajputaši posmatraju kao mesto susreta u okviru prostora koje je vezano za dušu, društveni kontekst i pamćenje pokojnika, pa se zbog toga nalazi na mestu koje je gradilo njegov društveni identitet, tako i nalog na društvenoj mreži predstavlja istu sponu između identiteta preminule osobe i sećanja na njih.

Bitna stvar, i razlika u odnosu na sama grobna mesta ili krajputaše, je što internet profili preminulih mogu opstati kao „vanprostorni – vanvremenski ... donekle stvarne, materijalne realnosti gubitka“ (Bhattacharya 2010, 66). Oni ostaju da postoje, upravo nalik na

grobna i spomen mesta u fizičkom smislu, ali istovremeno i dozvoljavaju vanprostorne mogućnosti interakcije i nadogradnje identiteta u slučaju da treće lice nastavi da vrši komunikaciju ili ovaj profil dopunjuje. Vanvremenski koncept nudi još jednu veliku pogodnost, a to je da nema geografske odrednice koja može da napravi prepreku ožalošćenom – kao što Maja ne može da poseti grobno mesto svog verenika jer je on sahranjen u drugoj državi, a njegovi roditelji ne znaju za nju, ili Emilija ne može da ode na grob svog druga jer nije sigurna gde je tačno sahranjen, a ne zna da li ima kontakt njegove majke. Bez ovih potencijalnih fizičkih prepreka, internet nudi materijalni deo identiteta preminule osobe koji je dostupan svima, i predstavlja aspekte ličnosti te osobe. I dok mnogi ispitanici priznaju da ovo nije isto kao grobno mesto i fizička odrednica, nekada se doživljava kao zgodna, otvorena sfera dostupna svima na dohvat ruke, u nedostatku druge opcije.

Pored pokušaja opservacije identiteta pokojnika onakvim kakav je bio za života, i potpunoj predstavi osobe kakva je bila, jasno je da dolazi do određene transformacije. Može se reći da uvek kad digitalni identitet ostaje prisutan nakon smrti postoji šansa da se on „promeni“ ili oblikuje drugačije od strane drugih korisnika; nemoguće je utvrditi da je ovo isti način na koji bi sam korisnik održavao svoj profil da je ostao u životu, te je u ovim slučajevima identitet isključivo vođen od strane drugih, čak i uz veliko poštovanje postojećeg identiteta preminule osobe. Ovaj novi kontekst identiteta ili njegovo preoblikovanje se najčešće vrši u skladu sa aspektom identiteta koji je osoba ispoljavala za života, ili vezano za manir njihove smrti. Digitalni identitet osobe koja je jako volela životinje se može preoblikovati od strane porodice u apel za prava životinja ili generalno stranicu koja iskazuje ljubav prema životinjama (McEwen and Scheaffer 2013, 69). Ceca se tako oprašta od svog dede uz kratku pesmu u opisu:

*„On je bio pesnik i bilo je prigodno oprostiti se na taj način. To je nešto njegovo, što ja delim, nešto što me podseca na njega i što bi on voleo. Te reči o ljubavi koje sam stavila, tako ga pamtim, želim da ih i drugi čuju.“*

Una priča o svom prijatelju koji je izgubio oca od korone, pa je nastavio da piše o njemu na jedan kreativan način, označavajući profil:

*„On je bio akademik čovek, njegov otac, i njih dvojica su stalno imali te filozofske razgovore. I on ne piše direktno o svom ocu možda, ali tako piše neka svoja zapažanja, nešto*

*što bi verovatno podelio sa njim, o čemu bi razgovarao. Nekada i ono što su oni pričali, neke njegove ideje i teorije koje je imao, to uglavnom kači.“*

Meri (69) je izgubila sina usled komplikacija od korona virusa; oboje su američki državljani, s tim što je ona živela u Ujedinjenom Kraljevstvu u trenutku sinovljeve smrti. U intervjuu obavljenom 2021, ona priča o načinu na koji je koristila internet za vreme američkih izbora 2020. i povezala ovaj događaj sa njenim pokojnim sinom:

*„Moj sin je bio političan, demokrata kao i ja. Na dan izbora u novembru, tweet-ovala sam sliku mog sina u njegovoj kapi sa Univerziteta u Mičigenu, i zamolila sam sve ljude iz Mičigena da glasaju za Bajdena. Bila sam preplavljena odgovorima – 10 hiljada je lajkovalo moj tweet, nekoliko hiljada ga je retweet-ovalo, i dobila sam stotine poruka podrške i saosećanja.“*

Ovde se ističe način na koji ona politički identitet svog sina demokrate „produžava“ u određenom bitnom trenutku, ali ga na određeni način i transformiše; oni koji nisu upoznali njenog sina na ovaj način se susreću sa njegovim identitetom kroz internet, ali samo kroz prizmu njegovog političkog verovanja. Uz to je bitno što je Meri koristila upravo *Twitter* za ovaj vid kampanje i „produžetak“ sinovljevog identiteta; *Twitter* je platforma na kojoj korisnici prvenstveno objavljuju svoja mišljenja i jako je popularan za političke diskusije, ali i za praćenje svetskih vesti. Ona oblikuje posthumni identitet svog sina kroz odgovarajuću platformu pretvarajući ga u određeni vid ličnog simbola političke ideje.

Verderi objašnjava zbog čega je mrtvo telo – u slučaju njenog rada, političko mrtvo telo – bitno. Ona navodi da leš govori o kompleksnosti ljudskog života i dalje objašnjava:

*„Mrtvi ljudi dolaze uz *curriculum vitae* ili *résumé* – nekoliko mogućih *résumé*-a, u zavisnosti od toga koji aspekt njihovog života uzimamo u obzir. [...] Oni ohrabruju identifikaciju sa svojim životnim pričama, iz nekoliko mogućih dobitnih tačaka. Njihova kompleksnost čini lakim da se razaznaju različite bitnosti, izvuku drugačije priče, i time ponovo ispiše istorija. Mrtva tela su zbog još nečega dobra kao simboli: ona sama ne pričaju mnogo (mada nekad to čine). Reči im se mogu staviti u usta – često dvosmislene reči – ili njihovim rečima može da se prida dvosmisleno značenje time što ih citiramo izvan konteksta.“ (Verdery 1999, 29)*

Drugim rečima, kada se identitet preminule osobe nastavlja na osnovu informacija koje njihovi digitalni identiteti nude, oni se baziraju na ovim određenim aspektima, ili kako ih Vederi naziva „*résumé*“ preminule osobe. Iz njihove životne priče se „produžava“ dalja ideja, ali ona može biti i nadograđena. Kako citat navodi, „reči im se mogu staviti u usta“, što ne mora uvek biti maliciozno ili u svrhe određene manipulacije, ali se vidi kao zgodna platforma za prenošenje određene poruke, ideje i akcije kroz simboličku predstavu koju preminula osoba oslikava kako ožalošćenoj osobi tako i drugim korisnicima.

Drugi način oblikovanja identiteta je povezan sa načinom smrti osobe. Ovo je evidentno naročito kod tragičnih smrti ili smrti od neke bolesti, ponajviše raka ili Kovida-19. O ovim primerima će kasnije biti više reči, ali je bitno osvrnuti se na način rekonstrukcije postojećeg digitalnog identiteta u slučaju kovida. Jasno je da je za ove korisnike interneta smrt bližnjih izuzetno traumatična, i da mnogi i dalje ne mogu da emotivno na zdrav način prevaziđu gubitak i traumu sećanja na poslednje trenutake svojih voljenih. Stoga, kao i Hari, oni često koriste mreže u nadi da će da im podsećanje na ovaj identitet osobe potisnuti traumu njihove smrti. U ovim slučajevima, zbog okolnosti smrti dolazi do jačanja identiteta izgrađenog od same osobe – dolazi do daleko većeg fokusa na fotografije, lepe uspomene i glasovne poruke. Mariela priča o glasovnim porukama koje je dobila preko interneta od svoje majke i koje čuva u svom telefonu, i za trenutak se samo osvrće na jednu od poslednjih dobijenih i sačuvanih poruka:

*„Tu su poruke iz perioda kada smo saznali da postoji bolest koja dolazi, i imam njenu poruku gde mi govori 'Je li možeš da uzmeš maske neke, deca trebaju u školu', to je kao sećanje na ono što je došlo nakon, kao neko predskazanje šta će biti.“*

Ona se na ovu poruku osvrće sa današnjim saznanjem da je njena majka već preminula od spomenute bolesti, usled čega joj je ona u posebnom sećanju. Kroz činjenicu da ona zna poruku napamet i da se u intervjuu posebno na nju osvrće se ističe koliko važnost ona pridaje okolnostima majčine smrti i kako digitalni ostaci njene majke vezani za uzrok njene smrti i dalje ostaju bitniji nego neki drugi.

Tina je profil svog sina na *Instagramu* nastavila da vodi donekle u skladu sa njegovim likom i identitetom – ona piše o njemu i objavljuje fotografije, objašnjavajući kakav je on bio, i deleći najlepša sećanja. Kao što je rekla, ne zalazi u potpuno ličnu teritoriju niti sama pokušava da nastavi profil kao što ga je on vodio – vodi ga za njega nasuprot umesto njega.

Međutim, ono što ona dodaje ovom identitetu je aspekt vezan za njegovu smrt. Tim je umro od trovanja alkoholom uoči žurke nakon utakmice. Zbog ovoga ona na određene datume kada zna da će njegovi prijatelji i drugi mladi izaći i piti (poput Nove godine, 4. jula, maturske večeri i sl.) na njegovom profilu okači upozorenje o trovanju alkoholom, načine da se ono prepozna i kako treba reagovati. Način njegove smrti ona danas vidi kao bitan deo njegovog digitalnog identiteta, zbog čega internet prisustvo njenog sina potencijalno može da bude od pomoći onima koji i dalje prate njegove mreže.

Kada je reč o smrti usled suicida, često se identitet preminule osobe „transformiše“ i inkorporira u aktivizam za prevenciju suicida i pitanja mentalnog zdravlja. Una (28) priča o načinu na koji je suicid njene drugarice uticao na to da drugaricini roditelji vrlo aktivno krenu da se uključuju u *online* aktivizam za prevenciju suicida. Una je sama odlučila isto, i posvetila se aktivizmu i isticanju koliko je mentalno zdravlje bitno, na taj način odajući poštu svojoj drugarici. Njena drugarica je bila donekle poznata osoba i vesti o njenom samoubistvu su se našle u medijima:

*„Njene mreže su bile otvorene u početku, mnogo se ljudi javilo, mnogo ih je reagovalo... Profil je nakupio gomilu pratioca kad je vest bila objavljena. I onda prosto je bilo teško pratiti i podneti sve to. Bilo je tu lepih stvari, ali su nastali problemi. Neko je napravio lažni profil i krenuo da objavljuje slike, i zato su njeni roditelji odlučili da ugase mreže. Umesto toga, fokusirali su se na akciju prevencije suicida, i tu sam se i ja uključila i gomila prijatelja naših. To je nešto lepo usred nečega jako ružnog.“*

Ovde se vidi jasna transformacija – sam profil nije ostao u životu, odnosno došlo je do gašenja digitalnog identiteta (što donekle i prati ideju da je ovo češći slučaj kada je u pitanju upotreba društvenih mreža nakon smrti u Srbiji); s druge strane, njen identitet se ponovo rađa na mrežama u vidu aktivizma njenih roditelja i prijatelja, kroz deljenje njene priče i slika, te kroz činjenicu da je ona sama postala simbol za prevenciju suicida. Ova akcija za prevenciju samoubistva i brigu o mentalnom zdravlju je vremenom postala rasprostranjena i popularna i van opsega identiteta preminule devojke, ali je njen *online* posthumni identitet povezan neminovno sa njom, odnosno izgrađen u skladu sa načinom njene smrti. Lisa je učinila nešto slično nakon suicida svog muža; ona je otvorila *Facebook* grupu koja se bavi prevencijom suicida, žaljenjem za onima koji su počinili suicid, kao i pomoći sa mentalnim zdravljem. Ona deli svoju priču u grupi sa drugim članovima, time gradeći identitet svog

pokojnog muža u odnosu na njegov uzrok smrti, i dalje ga transformišući u nešto povezano sa njim samim, ali opet i odvojenim; njegova smrt, kao i smrt Unine drugarice postaju povod za akciju koja je povezana sa njihovom smrću, njihovim posthumnim identitetom, ali i daljim životom i identitetom brojnih korisnika kojima su ove akcije i grupe namenjene da pomognu.

Konačno, bitno je spomenuti da u slučaju preminulih osoba koje su bile aktivne na društvenim mrežama postoji određeni tabu brisanja kako njihovog profila, tako i njih iz prijatelja. Sem primera Unine drugarice gde je došlo do prevelike neželjene aktivnosti, čak i hakovanja profila, niko nije spomenuo da je voljno ugasio profil voljene osobe, čak i onda kada im taj profil ne donosi isključivo lagodnost ili lepa sećanja. Ljudi se najčešće odlučuju da profil samo nastavi da stoji ili, u slučaju *Facebook*-a, da on bude memorijalizovan. Primeri iz antropoloških radova (Bennett and Huerman 2015, 348; McEwen and Scheaffer 2013, 68) nam pokazuju da brisanjem profila preminule osobe, ili otklanjanjem profila iz prijatelja ljudi osećaju kao da su prekinuli neku vezu sa njima „kao da (ta osoba) nikad nije ni postojala“ (Bennett and Huerman 2015, 348). Sami korisnici jako slabo pokazuju želju da se njihovi nalozi obrišu nakon njihove smrti, već, suočeni sa pitanjem, razmišljaju prvenstveno o drugim opcijama (Morse and Birnhack 2020, 121). Kada priča o *Twitter*-u i drugim mrežama svog verenika, Maja kaže „ja nemam srca da ih obrišem načisto“, smatrajući da bi ovo zahtevalo određeno emotivno ulaganje, kao i gubitak većine sadržaja koji je on napisao i podelio na internetu, odnosno onoga što njega predstavlja. Stiven navodi da je nakon smrti majke isključio njen telefon i *Amazon* nalog, ali je memorijalizovao *Facebook* stranicu; ovaj vid očuvanja identiteta ne samo da je lakši za održavanje od ostalih koji moraju da se plaćaju, već je takođe i daleko ličniji.

Kao što je ranije navedeno, Lucija je već izrazila nelagodnost po pitanju opstajanja profila, i naročito njihove aktivnosti, i ona je jedina koja smatra da profile treba zatvoriti, kao i jedina koja priznaje da je otpratila ljude koji su preminuli sa mreža. U intervjuu ona kaže:

*„Ja osobno smatram da bi taj profil trebalo sad zatvorit. Ja sam doslovce bila prisiljena na tviteru odfriendat zato što su mi stalno izljetale vesti u vezi tih profila, a čoveka više nema i shvatila sam da me to uznemiruje. Ta vrsta stresa koju imam dodatno gledajući te profile... Ja te ljude jako volim, neki su mi prijatelji iz mladosti, ali me opterećuje, to jednostavno ne mogu i tu vrstu podsetnika... već smo se dovoljno preselili na internet da bi i taj intimni deo socijalizacije za osobom, to žalovanje, da bismo to permanentno*

*kontinuirano proćivljavali na Facebook-u. [...] Silila sam samu sebe da odrendam te ljude.“*

U njenom iskazu se ističe očiglednu nelagodu po pitanju profila preminulih, ali se moram osvrnuti na reći koje ona koristi kad prića o prekidanju prijateljstava sa ovim profilima, ili kada prekida da prati profile – ona govori da je bila *prisiljena*, te da je *silila samu sebe*. Iz ovih termina koje koristi jasno je da ovo njoj nije došlo niti lako niti prirodno. Stiče se utisak da ona nije želela da prekine odnos sa tim profilima, ali da joj je njihovo postojanje unosilo previše nemira, te da je ipak odlučila da mora da zaustavi bilo kakav odnos sa njima. Lucija prepoznaje ovaj tabu u određenoj meri, te čak i onda kad ide protiv njega svesno zarad svog mira pri korišćenju mreža ne oseća se lagodno; ti tabui prekidanja odnosa su toliko jaki. Ovo nije samo društveni tabu, niti je pitanje da li će neko drugi odreagovati. Jedan deo problema dolazi iz toga što je za ožalošćene digitalni profil preminule osobe određeni dokaz njihovog identiteta – čak i onda kad više nema interakcije sa tim profilom, on ostaje poput spomenika ili materijalnih stvari koje ostaju za nekim, kao evidentni fizički podsetnik u virtuelnom svetu da je ta osoba stvarno postojala i kakva je ona bila. Iz svih primera je evidentno da, bilo da interakcija postoji ili ne, odnos prema digitalnom identitetu ostaje postojan i izuzetno jak.

To primećuje i Vasiliki ovo primećuje, čak iako je sama odlučila da obriše profile svojih roditelja, i želi da njeni budu obrisani nakon njene smrti. Ona smatra:

*„Pitanje društvenih mreža zavisi od osobe koja ostaje, pretpostavljam. Ima mnogo ljudi koji su izgubili voljene i koji nemaju moć, ili ne žele da ugase naloge. Ima ljudi koji i dalje imaju potrebu da komuniciraju kroz ove platforme sa njima, iako znaju da im niko neće odgovoriti. U ovim slučajevima, ovi ljudi imaju potrebu da iskažu svoja osećanja prema preminulima, da podele misli i emocije koje nikad nisu podeljene ili izrečene ranije. I to je nešto što potpuno razumem. Mislim da je deo procesa žaljenja to kada osoba zatvara društvene mreže svojih preminulih voljenih. Nekim ljudima treba više vremena nego drugima. Gašenje mreža je govorenje „zbogom“ i to nije jednostavno!“*

Brisanje osobe iz prijatelja ili gašenje njihovog profila se smatra tabuom ili se slabo praktikuje upravo, kako Vasiliki kaže, jer je ovo vid konačnog pozdravljanja. Preminuli korisnik se ne može više „dodati“ kao prijatelj, te brisanje simboliše jasni prekid odnosa sa njima, potpuno guranja te osobe u zaborav i potpuno gašenje njihove spone sa svetom

(Bennett and Huerman 2015, 348). I mada informanti nekad nemaju nameru da nastave aktivni odnos sa tim profilom, kao što Maja i Dženi svedoče, i dalje je teško prosto isključiti profil ili otpratiti ga, jer se time na simbolički način ta osoba se gubi u zaboravu i nepovratno nestaje. Deo njihovog identiteta koji su sami gradili se briše. U *offline* procesu smrti i pogreba ovo je neminovan deo jer telo preminulog ne može opstati zauvek nesahranjeno, ali se na društvenim mrežama dobija ideja da se deo osobe može sačuvati, te da se čak u nekoj meri može nastaviti simbolička, parasocijalna komunikacija sa osobom.

## **VI 2. Konstrukcija digitalnog identiteta kroz žaljenje**

Nakon smrti osobe, bilo da su oni imali naloge na društvenim mrežama ili ne, može doći do razvijanja ili stvaranja posmrtnog digitalnog identiteta te osobe od strane ožalošćenih korisnika. Neki od ovih načina za stvaranje identiteta su direktno povezani sa *online* prostorom i „imitiraju“ rituale u fizičkom prostoru, poput umrlica, paljenja sveća, deljenja uspomena i slično (Brubaker et al 2013, 152). Drugi se odnose na postavljanje objava o preminulim ljudima, pisanje o njima i pravljenje svojevrstnih memorijala putem društvenih mreža. No, kroz ovo žaljenje se stvara identitet iz druge ruke – ljudi koji šalju objave sa fokusom na preminule u isto vreme grade ideju o toj preminuloj osobi u umovima onih koji ih nisu poznavali. Oni takođe prenose deo njihovog *offline* identiteta u *online* prostor, čak i onda kada ova osoba za života nije imala svoje *online* prisustvo.

Može se reći, u određenom smislu, da se žaljenje za preminulom osobom na internetu više pretvara u konstruisanje identiteta preminule osobe, najviše zbog načina obraćanja. U prostoru van interneta će se češće desiti da ljudi pričaju o preminuloj osobi u trećem licu tokom procesa žaljenja, dok se u svojim memorijalima i čituljama na internetu ljudi se mnogo otvorenije i češće obraćaju preminuloj osobi u drugom licu, kao da direktno sa njima pričaju (Brubaker and Hayes 2011, 127). Ovo je takođe primećeno i u objavama koje su analizirane u okviru ovog istraživanja, kao i u svedočenjima ožalošćenih. Kao i onda kad digitalni identitet već postoji, i ovde se često pišu poruke koje su upućene preminuloj osobi, ali bez uplitanja onoga što je već poznato drugim korisnicima. Interesantno je da se dosta ljudi na pitanje u kom licu su pisali objave zamislilo, i tek onda shvatili da su često pisali u drugom licu – ovo dakle nije bilo nešto što su oni svesno radili sa idejom obraćanja osobi, ili uz ideju da je internet mesto njihove razmene koju će preminula osoba pročitati; više se dobija utisak da



korišćenje drugog lica u internet objavama dolazi iz određene potrebe za iskazivanjem misli direktno preminuloj osobi u vidu spomenutog parasocijalnog odnosa, a da se društvene mreže ističu kao logično mesto za ovako nešto zbog toga što su toliko isprepletane sa svakodnevnim životom informanata. Činjenica da se oni čiji voljeni nisu koristili mreže njima obraćaju u drugom licu na ovim mrežama nam stavlja do znanja da je internet postao sastavni deo života, mesto za sve, i primarni alat za sve vidove komunikacije.

Kvao internet između ostalog koristi da bi pisao o majci koja je umrla kad je bio jako mlad. U ovim objavama on se dosta osvrće na to kakva je ona bila, ali i na odnos koji je potencijalno mogao da bude između njih:

*„Nekad pišem kako znam da bi bila divna majka, i kako mi je žao što nisam to video. Pišem kako gde god da je siguran sam da bi bila ponosna na mene i šta sam postao. Nekad kad se osećam emotivno, okačim sve ovo kao vid žaljenja.“*

Na ovaj način on javno pokušava da rekonstruiše ono što je potencijalno izgubio i što se nije ostvarilo. Od svih medija, Kvao objašnjava da koristi najviše internet jer je praktičan i javan, te na ovaj način pruža mogućnost da i drugi upoznaju njegovu majku. Jasno je da kroz objave u kojima piše o majci on „dopunjava“ sebi i drugima njen identitet s kojim nije upoznat, ali i upoznaje druge sa onim što za njega ona predstavlja. Donekle i on sam koristi internet da iskonstruiše identitet majke koji ni sam nije upoznao, a kako se ovaj medij javlja kao dominantan oblik komunikacije i izgradnje identiteta u savremenom društvu, postaje logično da ga njegovi korisnici koriste u sve ove navedene svrhe. Ovo može biti javno i dostupno svim korisnicima, a može biti i u privatnim porukama. Dušan objašnjava da mu je u procesu žaljenja za bakom pomoglo da podeli u porukama sa članovima porodice neka razmišljanja o njoj:

*„Nisam bio tu kad se to desilo, a ona je bila sama i umrla je od korone. Pomoglo mi je iskreno to što smo podelili neke uspomene, makar preko poruka. Naravno, bilo bi bolje da smo mogli uživo, ali čak i ovako sam mogao na neki način da je se setim, da čujem njihove priče o njoj, da nekako učinimo da ona bude tu sa nama.“*

Kroz objave drugi korisnici upoznaju preminulu osobu. Ovo je konstruisanje identiteta iz „druge ruke“, odnosno upoznavanje nekoga kroz narativ. Mada ovde nema lične interakcije, i dalje se održava društveni život pokojnika jer on na neki način utiče na druge

ljude. Samim tim on vodi određeni vid socijalnog života koji se transformiše, razvijajući se na način na koji nije za života. Ovo takođe pomaže prilikom zbližavanja među ožalošćenima; jedna korisnica ima utisak da je upoznala bitnu osobu u životu drugog korisnika, i time dobija ideju o njihovom socijalnom životu. U razgovoru sa Lisom se upravo ovo ističe i po njenim rečima:

*„Kad vidiš iste ljude iznova i iznova i kad čuješ priče, počinješ da osećaš tu vezu, tu bliskost. Ja mogu videti slike nekoliko njihove dece, dece onih koji su duže u grupama, i da se nasmejem u sebi, znajući ko su oni.“*

Loren slično iznosi:

*„Prisustvovala sam dosta prenosa memorijala koje su delili članovi grupe. To su sad moji prijatelji, i oni koje su oni izgubili su i moj gubitak. Možda ih nisam znala za života, ali ovako mogu makar da kroz objave i proslavu života da uvidim šta su značili onima koji ih vole.“*

Kao i u ljudskim odnosima inače, ovde se isto dešava da se vremenom, kroz dužu interakciju sa nekim, ostvaruje određena doza bliskosti. Ovo se može uporediti sa uobičajenim odnosima u internet sferi gde ne mora da postoji komunikacija sa samom osobom da bi došlo do određenog upoznavanja – ako profil postoji i objavljuje stvari, kroz njihove objave, slike, stvari koje kače i koje pišu, korisnici grade ideju o identitetu te osobe, odnosno upoznaju se sa njima bez lične komunikacije. Ova vrsta upoznavanja se dešava u slučaju izgradnje digitalnog identiteta osoba; preminula osoba ne šalje objave i druge sadržaje, ali ih postavljaju ožalošćeni koji ovim grade njihov identitet koji dalje drugi korisnici upoznaju. Slike i objave preminulih osoba utiču na Lisin život – ona zna ko su i dovoljno je dotiču da se nasmeši kad vidi nešto o njima. Zbog ovoga se može diskutovati o mogućoj izgradnji digitalnog identiteta čak i onda kada on nije postojao za života.

Kada osoba nije imala društvene mreže, informanti su nekada koristili ovaj prostor da bi na kreativne načine podelili nešto čime će iskazati poštovanje prema njima. Uglavnom su to činili kroz pisana dela. Robin nikada nisu podelili nešto što su pisali sa svojim ocem dok je on bio živ, i osetili su ovu prazninu. Stoga su iskoristili konkurs koji objavljuje njihova crkva, i odlučili da napišu nešto u čast oca i podele to na *Facebook*-u po prvi put:

*„Daju ti reč online, i to bude nešto opšte, o čemu možeš da pišeš ili na osnovu čega možeš da praviš slike. I mi smo to primenili za moje pisanje o ocu, pa smo to postavili online i može da iskače kao sećanja sad. To nas je učinilo da se osetimo povezanije, kako sa drugim korisnicima, tako i sa svojim ocem.“*

Robin ne iskazuju ideju da bi njihov otac mogao da pročita ono što pišu, već jasno kače objave u njegovu čast. No, i pored toga kroz ovaj čin se može razumeti njihov odnos sa ocem, njihova bliskost, i želja da se lična dela podele i pročitaju. Kroz dela koja su objavili se dalje može videti deo očeve ličnosti, te se drugi korisnici interneta mogu upoznati sa onime što je otac predstavljao za Robin kroz njihova napisana i javno objavljena dela. Već je pomenuto da je Lucija protiv održavanja profila preminulih osoba, ali i ona smatra da je ova vrsta deljenja žaljenja prigodna, te ga i sama praktikuje. Njen otac je umro 2007, i bio je izdavač, te ona za njegov rođendan voli da, uz fotografiju, objavi nešto što je on napisao:

*„Ali to objavim bez onih patetičnih nedostaješ mi i to, to se podrazumeva... Ne obraćam se njemu, to se vidi iz mojih postova. To ima terapeutski učinak – ljudi koji su ga voleli ili su ga čitali se jave, i onda se prisećaju detalja s njim. Ima nešto zgodno u tome, jer onda imam osećaj da nije zaboravljen.“*

Na ovaj način se opet održava sećanje na nekoga kroz nešto što je specifično vezano za njih. Ovaj put to nije identitet koji je nastao od strane preminule osobe na koji se informanti nadovezuju već nešto što oni lično praktikuju i povezuju sa tom osobom. Robin sami praktikuju pisanje kao formu umetnosti, i za njih je ovo prigodan način povezivanja sa ocem i predavljanja njega svetu; Lucija kao izdavačica kojoj je i otac bio izdavač takođe cení pisanu reč i povezuje je sa svojim ocem. Za nju je ovo određeni vid intelektualnog oplakivanja i povezivanja sa profesionalnim identitetom svog oca, nasuprot emotivnom u kom se iznose lična osećanja. No, i kroz ovaj čin se može videti dosta ličnog – ono što ona lično povezuje sa ocem, šta njoj lično znači, i kako ona želi da drugi pročitaju njegov identitet, a to je kroz njegova dela.

Pored objava u tekstu, ožalošćeni najčešće dele slike svojih voljenih. Kvaio ima samo jednu fotografiju majke, ali je povremeno podeli uz svoje objave. Katja za svojim mužem, koji nije imao profile na društvenim mrežama, takođe najviše žali kroz fotografije. Ona ih kači za sebe i za svoje prijatelje, da bi se podsetili lepih momenata. Njeni prijatelji bi takođe

nekada podelili slike na kojima se nalaze ona i njen muž, nekada bi i komentarisali na njenim objavama kako se sećaju momenta fotografisanja i gde se odigralo.

Dominikina majka nije imala društvene mreže, ali ona i dalje voli da postavi slike njih dve na internet i tako se podseti na majčino fizičko prisustvo i život:

*„Za mene, sve što želim da vidim su momenti nje dok je bila živa... Kad je bila srećna, kad je bila vitalna i fizički prisutna. Ako bih mogla da zagrlim društvene mreže, to bi bio moj plišani meda.“*

Na sličan način se oseća i Ešli kada posećuje profil svog prijatelja nakon njegove smrti. Ona navodi da su njegove fotografije i deljenje istih sa drugim internet korisnicima bile kao zagrljaji, a samim tim i uteha. Dakle, jasna je povezanost ovog upliva fizičkog kroz fotografije na mrežama, čak i onda kada sam digitalni identitet nije postojao pre smrti osobe. U tom smislu, jasno je da nije samo ono što osoba sama izgradi za života ključno za održavanje ove fizičke spona, već da je bitno prosto da ona postoji u nekom vidu.

Fotografije, ali i druge slike, se najviše dele čak i onda kada je procenat korišćenja društvenih mreža u procesu smrti i oplakivanja najmanji. U proučavanju odnosa starosti, smrti i interneta, uvidela sam da starija populacija Srbije slabo koristi internet i društvene mreže da bi oplakivala ili se osvrnula na sopstvenu smrtnost. Međutim, onda kada se to desi, najčešće prilikom žaljenja za mladom preminulom osobom ili majkom, to je gotovo isključivo uz pratnju fotografije ili ponekad u vidu digitalno uređene slike. Nekada je to deljenje grafike s javnih stranica, koje imaju ispisane poruke poput: „Godine lete, vreme odlazi, ali bol za MAJKOM nikad ne prolazi“. U drugim slučajevima, to je, prosto, deljenje slike majke s propratnim tekstom: „Moja duša nedostaje mi mnogo“. Ponekad ljudi objave grupnu sliku i na njoj označe dešavanje, uspomene i ko je od prisutnih na slici i dalje živ, iskazujući žaljenje za preminulima (Zlatović 2019, 86). Jasno je da vizuelni prikazi ostaju kao najbitniji i onda kada je tema smrti ili žaljenja u određenoj meri tabuizirana i potisnuta.

Zbog važnosti vizuelnih prikaza potrebno je osvrnuti se i na video klip prikaze koji se koriste kao alat za konstrukciju identiteta. Oni se pojavljuju na društvenim mrežama koje su prvenstveno namenjene video materijalu i snimcima, poput *YouTube*-a i *TikTok*-a. Na *YouTube*-u izgradnja identiteta se bazira na osnovu deljenja sopstvenih video snimaka i ona često može prerasti u slavu; sa porastom popularnosti ove mreže porastao je i broj takozvanih

jutjubera kao cele kategorije poznatih ljudi i profesije. Kad oni preminu, njihov digitalni identitet se tretira kao bilo koji digitalni identitet poznate osobe. Međutim, određeni snimci na ovoj platformi nam nude uvid u digitalne identitete ljudi koji ne bi inače postali lako dostupni javnosti, već se sa njihovim identitetom korisnik platforme sreće opet kroz nečije žaljenje i želju da sačuva fragment nečije ličnosti u internet sferi. Jedan primer je video klip „Porno kasete mog mrtvog oca“ koji je napravljen kao kratka video reportaža za New York Times<sup>66</sup>. Kroz ovaj video klip autor deli uspomene na svog oca i analizira anegdotu kada je našao kolekciju porno filmova svog oca nakon njegove smrti – on pokušava sebi da na određeni način objasni ponašanja svog oca, sagledava njegovu porodičnu istoriju, i odgovori na pitanje „zašto se njegov otac ponašao kako se ponašao“. Kako je on imao komplikovan odnos sa svojim ocem, on kroz video klip koji deli sa ostatkom interneta pokušava da sam razreši ko je zapravo bio njegov otac. Drugim rečima, gradeći očev digitalni identitet, on i sam gradi određeni odnos sa njim.

Jedan korisnik *YouTube*-a deli mnogo manje aranžiran video klip – u pitanju je samo snimak urađen verovatno mobilnim telefonom, imenovan „Video najdivnije žene.“<sup>67</sup>. U opisu piše da je u pitanju jedini snimak njegove devojke koja je preminula, a on ga je snimio kada su se prvi put uselili zajedno. Video klip je jednostavan; traje jedva dva i po minuta i prikazuje devojku koja je snimana sa strane, donekle s leđa, kako igra igricu i protivi se upravo snimanju video klipa. U komentarima gomila ljudi iskazuje žaljenje za ovom ženom koju očito nisu znali, ali su se na osnovu jednog video klipa koji služi kao njen digitalni posthumni identitet povezali sa njom, sa korisnikom i njihovom pričom. „Deluje da je imala sjajan muzički ukus“, „Budi jak, ona bi to htela“, „Vas dvoje ste takvi štreberi“ su samo neki od komentara koji pokazuju način na koji drugi korisnici čitaju njen identitet iz ovog kratkog video klipa. Komentar koji je zakačen da stoji prvi, iznad svih ostalih, takođe navodi „Ako ti odeš, njene uspomene će nestati. Širi njene uspomene, napravi ih svojom religijom. Propovedaj ih!“ Ovaj komentar dobro oslikava način na koji se ovakav video klip doživljava - kao živa uspomena koja nastavlja da se održava upravo deljenjem putem novih medija. Naime, kako ovaj korisnik objašnjava, onda kad nestanu uspomene, nestaje i identitet devojke sa snimka. Deljenjem video klipa u javnosti, njen identitet nastavlja da živi za one koji pogledaju snimak, komentarišu i podele ga.

---

<sup>66</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=eLhctg8j5kI> (preuzeto 15. 4. 2022.)

<sup>67</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=sn8bo\\_vUK1A](https://www.youtube.com/watch?v=sn8bo_vUK1A) (preuzeto 10. 4. 2022.)

*TikTok* je najnovija mreža od spomenutih, a fokusira se na kratke video forme. Kao takva, preko nje se identiteti takođe grade od strane korisnika koji najčešće šalju snimke sebe. Međutim, korisnici nekada šalju snimke svojih preminulih u znak sećanja, nekada posvećujući i čitave profile samo klipovima preminule osobe. Analizom profila izvesne heatherrash<sup>68</sup> uviđa se da je ona posvetila gotovo celu stranicu svom preminulom sinu. Ona objavljuje video klipove svog sina, klipove snimljene sa njim, video zapise koji su snimljeni dok je bio u bolnici, kao i klipove u kojima priča o njemu, njegovoj pogibiji, ili u kojima snima njegove stvari. Pregledanjem ovoga se može steći utisak da ona pruža uvid u veliki deo identiteta njenog sina, od njegovog života, njihovog odnosa, kao i njegove smrti. U jednom video klipu ona kaže „Želim da zahvalim svima koji su bili podrška dok delim [uspomene na] svog sina, Ostina<sup>69</sup>“ pri čemu ona sama uviđa da na ovaj način ona ne deli samo svoj bol i tugu već upravo i deo identiteta svog sina. Ona takođe objašnjava kako je Ostin voleo da pravi *TikTok*-ove, te da joj u stvaranju veze sa njim pomaže da radi ono u čemu je on uživao. Dakle, ovaj vid procesiranja bola i oplakivanja je zapravo stvaranje odnosa sa preminulom osobom, i izgradnja njihovog digitalnog identiteta koji na ovoj aplikaciji ostaje otvoren i dostupan svima da se sa njim upoznaju i, kroz komentare, potencijalno interaguju. Druga korisnica ne posvećuje ceo profil svojoj preminuloj devojci, ali ima dosta video klipova koji je prikazuju – u jednom se čak vidi i tačno kroz vremenski proces kakva je ona bila 4 meseca, 3 meseca, 2 meseca, mesec dana i nedelju dana pre smrti<sup>70</sup>, čime se dobija i vremenska perspektiva izgradnje identiteta preminule osobe, kao i upoznavanja osobe u određenom i skraćenom smislu. Još jedna korisnica koja dokumentuje svoje žaljenje je napravila video klip u kome prikazuje svoju sestru koja saznaje da će dobiti dete, praćenu informacijom da je umrla osam dana nakon porođaja<sup>71</sup>. Ona oslikava digitalni identitet svoje sestre povezujući srećan događaj koji je kasnije uzrokovao njenu smrti; u isto vreme ona uklapa spomenuti aspekt sećanja na lepe stvari vezane za pokojnika, sa transformacijom identiteta u odnosu na njihovu smrt.

U nekim slučajevima, korisnici ne moraju ni da postavljaju video zapise preminule osobe da bi „produžili“ i izgradili njihov identitet; jedna korisnica prosto priča o svom procesu oplakivanja i kroz iskustva koja je ona morala da prođe u prvih godinu dana bez

---

<sup>68</sup> <https://www.tiktok.com/@heatherrash> (preuzeto 10. 4. 2022.)

<sup>69</sup> <https://bit.ly/3xA5AR0> (preuzeto 15. 4. 2022.)

<sup>70</sup> <https://www.tiktok.com/@kizxgr/video/7073817276708900102> (preuzeto 15. 4. 2022.)

<sup>71</sup> <https://www.tiktok.com/@alexisvwhite/video/7057928082535091503> (preuzeto 15. 4. 2022.)

roditelja<sup>72</sup> mi kao gledaoci i korisnici interneta upoznajemo njihove identitete – saznajemo da su je oni čekali na aerodromu, da su joj pomagali kad je bila bolesna, da su voleli da vide njene slike sa putovanja i slično. U drugom video klipu mi saznajemo koji je bio omiljeni koktel njene majke<sup>73</sup>, dok u trećem saznajemo okolnosti smrti njenog oca i stanje u kom je bio pre smrti<sup>74</sup>. Mi možda ne vidimo njihove snimke ili lik, ali dobijamo ideju o njima kao ličnostima, te se na ovaj način kroz iskustva osobe koja objavljuje ove snimke konstruiše digitalni identitet njenih roditelja.

*TikTok* kao medijum stoga koristi aspekte ranije objašnjenih metoda da bi korisnici kroz video materijal izgradili digitalni identitet preminulih i podelili ga javno. On se nešto više bazira na osećanjima samog ožalošćenog korisnika koji dosta svojih reakcija i emocija ugrađuju u sam video klip. Ovako „sirove“ emocije nisu toliko prisutne na *YouTube*-u koji, kao platforma za duže video forme, opet nudi drugačije opcije za pričanje priča. Iako su medijumi u oba slučaja video materijal i obe platforme su otvorenog tipa, one podstiču drugačiju publiku, drugačiju izgradnju ličnosti i drugačije načine dolaženja do materijala. Na *YouTube*-u je mnogo teže naći materijal ako korisnik (a u svrhe ovog rada, istraživač) ne zna tačan naziv, deo naziva ili kreatora; spomenuti video klipovi su više nađeni slučajnom metodom dugogodišnjeg učestvovanja na platformi umesto konkretnim traženjem u svrhe istraživanja. S druge strane, na *TikTok*-u je pretraga mnogo lakša jer se stavljaju oznake, takozvani *hashtag*-ovi, preko kojih se pretragom nalaze video klipovi. Uz pretragu oznaka poput *grief* (žaljenje), *memorial* (memorija) i *death* (smrt) je lako doći do pregršt informacija i materijala. Korisnici *TikTok*-a možda svesno javno dele materijal za širu publiku koja će do njega lako doći u nadi da će što više korisnika upoznati ovaj aspekt digitalnog identiteta njihovih voljenih koji oni grade. Tina je u vezi sa *TikTok*-om rekla takođe: „Tu definitivno postoji zajednica, ali ono malo što sam ja videla, to je daleko više fokusirano na žaljenje nego na isceljenje,“ što se ispostavlja kao dosta tačno. Video klipovi prikazuju aktivne faze žaljenja umesto samog sećanja, i usled toga ovi identiteti su intenzivni, a korisnici vrlo javno iskazuju svoj bol.

Za Dominik, društvene mreže su bile jedna od ključnih stvari u procesu žaljenja: „One su predivan alat da održim sećanje na nju još uvek živim.“ Dosta veliki broj informanata spominje isto, ne samo putem zajednice i utehe koju dobijaju kroz mreže, već i upravo kroz

---

<sup>72</sup> <https://bit.ly/3uSIDrP> (preuzeto 15. 4. 2022.)

<sup>73</sup> <https://bit.ly/3uPc10W> (preuzeto 15. 4. 2022.)

<sup>74</sup> <https://bit.ly/3Eok4oB> (preuzeto 15. 4. 2022.)

ovo podsećanje na predstave identiteta njihovih voljenih. Sisi voli da postavi na svoj profil ili u porodičnu grupu pesmu „Pretty Woman“ jer je to bila omiljena pesma njenog brata, te da na ovaj način podseti i druge oko sebe u čemu je on uživao i šta mu je bilo bitno. Katja govori:

*„Bilo je lepo da ga se neko seća, naročito je meni bilo bitno da ljudi kažu njegovo ime. 'Sećam se Stipana, bio je divan, bio je duhovit, stalno je pravio šale...'“ Kad ljudi kažu njegovo me, to mi je pružalo utehu.“*

Mada Stipan, njen muž, nije imao sopstvene profile na društvenim mrežama, ona oseća kao da se njegovo prisustvo na određeni način održava time što drugi korisnici spominju njegovo lično ime na internetu. Kroz ovaj citat se vidi da je upravo održavanje onog najličnijeg za osobu, poput imena, ključno u održavanju sećanja na njega i pružanja utehe. Katja nema društvene mreže svog muža koje bi predstavljale njegovo postojano nasleđe i za koje bi se „uhvatila“, ali zato koristi svoje društvene mreže da bi uspostavila vezu sa njegovim identitetom i onime što je ostalo za njime, poput fotografija, odnosno fizičkih prikaza, i njegovog imena.

Iako postoje neki momenti gde se ožalošćeni obraćaju preminulima direktno, ovo je uglavnom ili u sebi ili u privatnim momentima uz sanduk ili grob. U ovom otvorenom i javnom obraćanju u drugom licu se, pored otvaranja tabua vezanih za smrt i žaljenje, otvara i mogućnost kreiranja posthumnog identiteta. Ne samo što se upotrebom drugog lica stvara dojam direktnog obraćanja osobi, nego takođe neko sa strane ko čita javnu objavu može na ovaj način da se upozna sa preminulom osobom kroz dobijene informacije pomoću kojih gradi ideju identiteta preminule osobe.

Onda kad nema društvenih mreža kao takvih, informanti i dalje navode da koriste druge vidove tehnološkog nasleđa. Sisi izražava veliku zahvalnost za sve digitalne tragove koji su ostali za njenim bratom i pokušava da izrazi tih digitalnih sadržaja i drugim članovima porodice. Kako ima još dve sestre koje su bliznakinje ona naročito pokušava da preko *Facebook* grupe njihove porodice ukaže koliko su ova digitalna sećanja bitna: „pokušavam da im pokažem – imajte slike, imajte snimke, imajte glasovne poruke, trebaće vam. Jer ja imam sve to od Rona.“



Kroz sva ova vizuelna i audio sredstva ona se vraća identitetu svog brata i koristi ih u procesu žaljenja za njim. Ona ističe da su ipak audio i video zapisi najbitniji, kao i to kako se oseća kada se vraća svim ovim medijima:

*„I dalje stalno čitam to. Zavisi doduše od toga šta čitam kako ću se osećati. Ako čitam poruke poslate pre druge dijagnoze (raka), on tu i dalje ima smisao za humor, i uspeva da me nasmeje. Ali više slušam njegov glas i gledam naš snimak kako plešemo, jer me to približava njemu, iako je taj snimak bio pre trideset godina. I slušanje njegovog glasa me rasplače, ali volim da ga čujem. I znam da ću jednog dana čuti njegov glas i da me neće rasplakati i da ću osetiti isti mir koji sam osećala kada bih čula njegov glas.“*

Donekle animirani medijumi, kao što su video i audio zapisi, se ističu kao bitniji za „oživljavanje“ identiteta preminulog. Sisi objašnjava kako je video i audio snimci približavaju Ronu, verovatno jer su opipljiviji i „animiraniji“, te lakše mogu da joj dočaraju njegove pokrete, manire i ponašanje. U nedostatku digitalnog mesta koje je on napravio, odnosno njegovog profila, ona posteže za drugim elementima njegovog postojanja koji su ostali zabeleženi zahvaljujući tehnologiji. Ona to tehnološki sačuvano nasleđe koristi, na isti način kao što drugi informanti koriste profile preminulih – trudi se da se seti najlepših momenata i da akcentuje delove identiteta svog brata blizanca koje ona doživljava kao pozitivna sećanja.

*„Moja snimljena sekretarica je govorila ‘Čuj, verovatno smo kod kuće, pa samo navрати’ on je živeo u Pensilvaniji (Sisi živi u Kanadi), i on kaže (u audio poruci) ‘Znaš, hteo sam da navratim, ali ne znam je li mogu da hodam toliko dugo, pa šta misliš da mi samo odgovoriš na poziv, je li klinac?’ To je poruka koju jako često slušam. Ali, to je njegov smisao za humor jer nisi mogao Rona da nateraš da hoda odavde do radnje na uglu.“*

Ovde se, dakle, ističe nekoliko elemenata kojima Sisi voli da se vrati; prvo je nadimak „klinac“ kojim ju je brat oslovljavao, o čemu ona priča nešto ranije u intervjuu. Objasnila je kako je ona bila mlađa trinaest minuta od brata, te da joj je uvek bilo smešno kako je on i pored toga zove „klinac“, kao da je u pitanju neka velika razlika. Drugo je podsećanje na određene anegdote i osobine za koje osoba misli da su simpatične kod onih koji su ih dragi – ovde je to da on ne voli da hoda, sitna osobina o kojoj Sisi priča kroz ovu poruku. Treće, i najbitnije, je podvlačenje njegovog smisla za humor što je opet nešto o čemu je Sisi pričala ranije, i što je podvukla nekoliko puta. Dakle, za nju ova poruka (koju uspeva da u celosti

prenese kao citat, jer ju je očito mnogo puta slušala) uspeva da prenese nekoliko aspekata po kojima želi da se seća Rona i koji su za nju bitni.

Oslanjajući se na sve navedene izjave i datu analizu, u narednom poglavlju ću pokazati načine na koje se ovaj identitet vremenski menja, odnosno koliko on biva prisutan u kom vremenskom periodu. Kao i u *offline* procesima i ritualima, i na internetu se identitet preminule osobe menja i prolazi kroz faze koje su praćenje određenim ponašanjima.

### **VI 3. Menjanje identiteta ožalošćenog korisnika na mrežama**

Kada korisnicima interneta premine voljena osoba, pojavljuju se brojni načini na koje se digitalni identitet ožalošćenog korisnika isprepliće sa identitetom preminule osobe. Onda kada ljudi preuzimaju kontrolu nad društvenim mrežama preminule osobe jasno je iz dosadašnjeg rada da dolazi do nelagode i pitanja koje je tačno primereno ponašanje u tom prostoru. S druge strane, kada na svoj profil stavljaju stvari o preminuloj osobi ili je *taguju* oni time grade svoj digitalni identitet kao ožalošćene osobe. Određeni gubici podrazumevaju i promenu identiteta osobe u društvu; žena koja izgubi muža postaje udovica, a muž udovac, što se dešava u svetu van društvenih mreža, ali se takođe prenosi i na njih. Nekada je upravo ova promena statusa jako problematična i teška za prihvatanje, te dolazi tek sa protokom vremena o čemu će biti dalje reči. Lisa u intervjuu navodi: „Nisam ni spremna ni voljna da prihvatim taj status, govorim sebi 'Ja nisam udovica, ja nisam', iako ... jesam“; i zaista, na njenom profilu stoji samo da joj je status veze „komplikovan“, što reflektuje upravo njen komplikovan odnos sa prihvatanjem novog statusa. Kalum često šalje stvari o svojoj ženi i kako mu nedostaje, dao je mnogo izjava i za novine o svom gubitku usled pandemije, čime je jasno da je udovac, ali i dalje mu na profilu stoji da je oženjen sa Imodžen, čime je još uvek povezan sa njenim memorijalizovanim profilom. Hari je interesantan primer osobe sa kojom je intervju ponovljen nakon oko godinu dana; kada sam ga zamolila da se ponovo čujemo on je prvo rekao da nije siguran da može da mi pomogne više. U intervjuu on otkriva da od kada smo se prethodni put čuli, oko šest meseci nakon smrti njegove žene, on je počeo da izlazi sa ćerkinom starijom kolegicom. On je znao temu mog rada i da je moj istraživački fokus bio na, i njegovo negodovanje oko daljeg pomaganja odnosi se na to da nije siguran da li se on i dalje smatra ožalošćenim udovcem. Jasno je da on žali i dalje za svojom ženom Mišel, i na njegovom profilu i dalje povremeno ima objava posvećenih njoj; s druge strane, još uvek nije

počeo da postavlja objave o svojoj novoj vezi. On priznaje da ima komplikovana osećanja po pitanju ovoga jer je daleko od toga da je prešao preko gubitka, i smatra da će žaljenje zauvek ostati deo njega, što se, kao i kod drugih informanata, dalje reflektuje na njegov profil.

Sisi navodi da njen brat nije imao društvene mreže niti je ikada bio voljan da ih otvori. Ali kako ona ima mreže, javlja se potreba da deo njega prenese na njih kroz svoj lični identitet. Za nju je gubitak brata blizanca izuzetno stresan, i smatra da je poseban i drugačiji, donekle intenzivniji od gubitka brata ili sestre: „Imam ja i brata, i bila bih tužna za njega, ali ne ovako. Dve moje sestre sad imaju rak dojke, ali ne osećam se za njihovu dijagnozu kao za Ronovu“. Kroz ove navode, te podvlačenje bitnosti toga da je u pitanju bliznac, Sisi jasno stavlja akcenat na to da se i njen sam identitet menja. Ona se oseća donekle pogubljeno bez svoje „bolje polovine“, jer je on bio neko ko je uvek bio tu: „Ja sam ga znala devet meseci pre nego što ga je iko drugi upoznao“. Kaže da je gotovo vređaju *Facebook* grupe koje imaju imena kao što su „Bezblizanački bliznac“ – „Ne verujem u to. Moj brat bliznac možda nije na ovoj planeti, ali ja sam i dalje bliznakinja, kao i on.“ Ona nije spremna da promeni svoj identitet na bilo koji način te oseća potrebu da ga utvrdi što više na društvenim mrežama time što uključuje Rona na svom profilu, i pokušava da premosti gubitak određenog aspekta identiteta kroz svoj digitalni identitet time što će deo stranice i deo svog internet prisustva posvetiti upravo njemu.

Na svom profilu, Sisi ima napisano kao biografiju „Moj profil nije više moj već je profil jednog od NAJBOLJIH ljudi; sjajan Brat, Otac, Muž i Ujak“, čime misli na svog brata blizanca koji je preminuo pre tri godine. Na pitanje šta tačno hoće da kaže ovim, ona odgovara:

*„To je njemu u čast. Jer kad vidiš sliku, nisam samo ja – tu je i on na slici. I to mislim time – ako vidiš mene, videćeš i mog blizanca. I ako ne želiš, onda me nemoj dodati za prijatelja. I kažem da je on bio sjajna osoba umesto da kažem ja sam visoka metar šezdeset, udata sam, imam dete, više je o njemu, želim da znate njega jer ne možete više da ga pitate, ali mene možete da pitate bilo šta.“*

Ona menja način na koji se predstavlja na mrežama da bi inkorporirala i svog brata blizanca bez koga se oseća nepotpuno, dok sa druge strane pokušava i da njegov identitet proširi na društvene mreže, iako on nikada nije postojao. Ovaj primer odlično pokazuje način

na koji ljudi kroz menjanje svog ličnog digitalnog identiteta podužuju identitet preminule osobe na društvene mreže.

Nakon gubitka sina Tina je takođe promenila umnogome svoje digitalno prisustvo. Ona uviđa da aspekt gubitka i žaljenja može nekad da utiče na osobu tako da postane deo njega previše, i o tome kaže:

*„I onda kad ljudi pričaju o tome, pričaju tako da to postaje njihov identitet, tako da sam jako pažljiva da uvidim da moraš da izbaciš to, moraš da osetiš, da izlečiš, ali ne smeš da postaneš to, nego da prođeš kroz to.“*

Mada je ona na ličnom nivou uspela da pomiri te delove identiteta i ne postane samo ožalošćena osoba, jasno je da je aspekt gubitka promenio jako njen identitet i način na koji se predstavlja na mrežama. Vremenom, ona je počela da se bavi koučingom i pružanjem pomoći roditeljima koji su izgubili decu. Njen posao se dosta bazira i na internetu na kome ona ima *Facebook* grupu i internet stranicu gde pruža pomoć onima u sličnoj situaciji. U vezi sa budućnošću njenog internet prisustva ona kaže:

*„Ako mogu da inspirišem i jednog ožalošćenog roditelja, jednu osobu u njihovoj traumi, jednu osobu u njihovom gubitku, da budem taj tračak nade da je moguće postići izlečenje, onda sam uradila svoj posao.“*

Jasno je da ona svoje trenutno internet prisustvo, ali i buduće, vidi kao neminovno povezano sa njenim poslom, što se dalje vezuje za njen gubitak. Kao što ona navodi ranije u intervjuu, ona je morala da se pomiri sa gubitkom sina, ali i da nastavi svoj život na neki način, i ovaj put isceljenja sebe kroz pomoć drugima je upravo ono što joj je pomoglo. Koučing i vođenje grupa za ožalošćene roditelje su postali njen posao, što se prenosi u njen digitalni prostor i njen digitalni identitet. Stoga, kada se neko zadesi na njenom profilu, može vrlo brzo postati jasno da se bavi pružanjem pomoći ljudima koji su izgubili dete zbog njenog ličnog iskustva sa time. Uz sve ovo, ona internet koristi i u momentima poput skupljanja sredstava za nevladinu organizaciju ožalošćenih roditelja na dan godišnjice Timove smrti što je sve javno izloženo na njenoj stranici. Možda nesvesno, ona je promenila svoj digitalni identitet u skladu sa svojim gubitkom, te kroz način na koji predstavlja sebe ona održava i sećanje na Tima.

Tina takođe objašnjava da joj se u potpunosti promenio način na koji posmatra i konzumira mreže: „Više me ne zanimaju političke stvari, ili ko je koga udario na dodeli Oskara, nemam snage za to“, kaže ona, objašnjavajući kako je organizovala svoju *Facebook* stranicu da „čuva svoju energiju“, odnosno da joj prikazuje stvari koje potencijalno mogu pomoći da preboli gubitak, poput budističkih citata i informacija o žaljenju. Pored svog javnog internet profila ona menja i način na koji pristupa internetu i mrežama; gubitak je dakle uticao u potpunosti na to kako se ona odnosi prema korišćenju interneta.

Jasno nam je dakle da nakon gubitka dolazi do menjanja ličnog identiteta korisnika interneta; *offline* promena koja se izražava kroz određene promene statusa u društvu (označena rečima poput udovac/udovica, siročić, i sl.) se jasno ogleda na društvenim mrežama. U procesu žaljenja ožalošćeni vremenom prolaze kroz različite promene i transformacije, često im nevoljno podilaze, ne znajući koji će ishod ove promene biti (Butler 2004, 21).

Za korisnike je ova promena nekada komplikovana i teško je prihvataju. Kao i sa brisanjem profila preminule osobe, jasnim pokazateljem poput menjanja *Facebook* statusa veze se oseća konačnost promene i određena nepovratnost statusa. Vidi se i način na koji kroz promenu digitalnog identiteta ožalošćeni pokušavaju da dođu do izlečenja, odnosno utehe, pa to može biti kroz spajanje svog identiteta i identiteta brata, kao kod Sisi, ili menjanje profesije i fokusiranje na aspekt izlečenja, kao kod Tine. Svakako je jasno da, mada nekada nesvesno, svi ovi načini na koje se identitet menja takođe služe i za „produženje“ interakcije sa preminulom osobom, postizanje osećaja da su oni i dalje tu, te održavanja njihovog identiteta na određeni način u virtuelnom prostoru.

\*\*\*

Neka istraživanja i naučne ideje su pokazale da „produživanje“ veze, van interneta i na njemu, može biti štetno (McEwen and Scheaffer 2013, 69). Neki od informanata i navode da su im drugi prigovarali zbog toga, što znači da se ovo i dalje smatra dominantnom idejom u društvu koje očito gaji tabue prema smrti i oplakivanju. Navin objašnjava:

*„Neki od mojih prijatelja su mi rekli `E mislimo da kačiš previše uspomena sa svojom majkom, svaki dan iskače pre pet godina na današnji dan...` I nisu to rekli u nekom lošem smislu, ali misle da ja ne uspevam da pređem preko gubitka i da bi te stvari trebalo da zadržim za sebe.“*

No sve više ima radova i naučnika iz disciplina psihologije, ali i sociologije, koji zagovaraju tezu da je održavanje ovog kontakta sa preminulima ključno i da to predstavlja zdrav način rekonceptualizacije odnosa i normalan proces žaljenja. (Silverman and Klass, Bennett and Huerman 2015, 350; Havey et al 2001, prema Brubaker and Hayes 2011, 124). Irving navodi ideje Denisa Klasa, kao i to da on smatra da preminula osoba treba da ostane deo života onih koji su živi, jer ovaj „produženi“ odnos čini zdrav način nastavljanja života (Klass 2006, prema Irwin 2015, 122). Klas svoju tezu objašnjava u ranijem radu, gde navodi da ne treba čitati njegove zaključke kao ideju da je „produžavanje“ odnosa sa preminulom osobom „protivotrov gubitku“. On je, sa Silvermanom i Nikmenom, prosto probao da pokaže kako se odnos sa preminulima menja tokom vremena (Klass 2006, 844), te da ovo nije nužno patologija kao što se ranije mislilo (Klass 2006, 845). Dakle, Klas ne pokušava da ovo „produživanje“ veze vidi kao isključivo štetno ili isključivo zdravo, već, jednostavno, kao normalno. On podvlači činjenicu da u različitim kulturama održavanje odnosa sa mrtvima može biti kako pozitivno tako i negativno, dajući primer gladnih duhova i lutajućih duhova koji se vraćaju da naude živima. Slično se pojavljuje u srpskoj narodnoj religiji, gde se preminuli pojavljuju kao preci koji čuvaju žive, ali u isto vreme i kao abnormalnosti poput zduhaća i vampira, odnosno preminulih koji neprirodno nastavljaju da interaguju sa zemaljskim svetom nakon smrti i pritom štete živima.

U skladu sa svim ovim, vidi se da se internet prostor u kome se grade digitalni identiteti pokazuje kao lako dostupna, brza i pogodna platforma za mnoge širom sveta koji žele da nastave neki vid odnosa sa preminulom osobom koju oplakuju. Ovo se pojačava kada postoji virtuelni ostatak koji je sama osoba gradila u vidu profila na nekoj od društvenih mreža. Digitalni identitet preminule osobe za korisnike interneta ostaje bitan faktor oplakivanja kada primenjuju ovu prasku. Pojačana upotreba interaktivnih medija i *online* prisustvo dozvoljava mrtvima da „žive život koji izgleda koherentnije i doslednije nego onaj koji ostaje u individualnim uspomename“ (O'Neill 2008, prema Meese et al, 2015, 4). Kada je preminula osoba imala društvene mreže, a ne dođe do retkog slučaja njihovog gašenja, postoje dve mogućnosti – da se mreže ostave kao „produžetak“ same preminule osobe i njihovog nezavisnog identiteta, ili da druga osoba nastavi da objavljuje preko tih mreža. Prvi slučaj je najčešći, mada se kod Tine videlo da se otvara mogućnost i drugog slučaja. No, u obe mogućnosti ovaj digitalni identitet se posmatra kao nešto što pripada toj osobi, te što u određenoj meri mora ostati nepromenjeno čak i kada se nastavlja. Onda kada se interaguje sa ovim profilom ova interakcija ide u skladu sa onim što je identitet predstavljao za života.

Jasno se iz datih izjava vidi da svi informanti smatraju da je digitalni identitet nepovratno povezan sa preminulom osobom, te da se ovim održava sećanje na njih kao određeni vid „produženog“ postojanja.

Profili mogu da budu i ambivalentna mesta za ožalošćene, u smislu da je nekada neprijatno osobama da borave na njima „kao da se ništa nije desilo“, ili, još izraženije, da imaju pristup šifri i korisničkom imenu koji im daju mogućnost da uđu u profile i koriste prostor u kom je preminula osoba manervisala, ulazeći im u privatnost. Informanti nisu svi složni po pitanju svojih ličnih osećanja i ideja kad je reč o ovom prostoru, što upravo pokazuje da se on smatra „tuđim“ – kao nešto što pripada drugoj osobi. Kao takav, on neke korisnike može povezati sa identitetom preminule osobe, a druge može učiniti da osećaju nelagodu jer se granica između života i smrti zamućuje.

Bilo da je preminula osoba imala društvene mreže ili se njihov identitet gradi na internetu kroz žaljenje, najčešće se ožalošćeni osvrću na pozitivne stvari. Ovo su momenti kada je osoba bila najvitalnija i najsrećnija, ali i svakodnevnih anegdota i dešavanja. Informanti najviše pokušavaju da održe ovaj vid identiteta u životu, i biraju da se fokusiraju na ono što je pozitivno. U retkim slučajevima kada je u pitanju tragična smrt deo identiteta će se bazirati na činu smrti, ali će opet biti transformisan u nešto pozitivno i društveno angažovanu akciju za boljitak, poput odgovornog konzumiranja alkohola (u Tininom slučaju), ili prevencije samoubistva (u slučaju Une i Lise).

Kao najpoželjniji za izgradnju ovog digitalnog identiteta i „produžavanje“ odnosa se vide digitalni ostaci koji su „opipljivi“ i povezani sa samim fizičkim identitetom osobe. Ovo su najpre video zapisi, fotografije i audio snimci, te onda kada su ovi podaci dostupni ožalošćeni korisnici imaju tendenciju da sa njima interaguju. U drugim slučajevima to mogu prosto biti i pisane poruke, prvenstveno one koje su lično upućene osobi koja žali. Koliko god da se internet bazira na pisanoj reči, intelektualnim i moždanim funkcijama korisnika kao stubom njihovog društvenog identiteta i života, jasno je da kada osoba premine najbitniji ostaju oni fizički aspekti koji ožalošćene mogu da povežu sa idejom o telesnosti umrle osobe.

## VII Vremenski okvir procesa umiranja na internetu

„*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 uključuje postojanje vremenske dimenzije. Već je ukazano na način na koji se čak i medicinski diskurs promenio iz posmatranja smrti kao nečega što trenutno nastupa, u ideju koja smrt vidi kao proces; to je nešto što je za društvene nauke odavno bilo poznato. Kad pojedinac umire, celo društvo prolazi kroz niz rituala i promena koji takođe označavaju metaforički proces odlaska duše i nestanka identiteta osobe 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 et al. 1999, prema Meese 2015, 4).

U sklopu ovog istraživačkog rada se stoga kristalizuje pitanje na koje moram da se osvrnem – 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 postavila na internet i društvene mreže 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. Obredi prelaza su bitni za naučna istraživanja procesa jer nam oni pomažu da se uvidi i analizira određene elemente, kao i njihovu strukturu (Kovačević 2006, 85), zbog čega se osvrćem na upravo njihovu analizu u ovom delu rada.

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 model posmrtnog umiranja koji je razvio domaći etnolog i antropolog Dušan Bandić uzima kao relevantan za analizu primera koji ne dolaze samo iz srpskog društva i narodnog pravoslavlja u okviru kojih 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 će se kroz faze rituala prelaza i posmrtnog umiranja analizirati vremenske odrednice primera koje su informanti podelili u toku istraživanja. Sagledavajući rituale i izvode informanata osvrnuću se posebno na aktivnosti i procese koji se odnose na internet prostor i digitalni identitet.

## **VII 1. Van Genepov obred prelaza**

Bandićeva analiza se bavi lokalnim – srpskim modelom, odnosno jednim kulturnim aspektom smrti. Za opštiju analizu procesa smrti ipak početna tačka, čak i danas, treba biti Van Genepova analiza rituala prelaza, kao i njegova analiza procesa smrti i žaljenja kao takvih. Ova analiza ne može ponuditi odgovor na sve procese smrti koji postoje u društvu, jer 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 Gennep 1960, 146). Već sam napomenula nekoliko rituala koji se međusobno značajno razlikuju kad je reč o pogledu na smrt kao proces i ideju zagrobnog života. Osnovna shema rituala prelaza koju Van Genep nudi se sastoji iz tri faze:

1. Preliminarne faze – separacije – izdvajanja osobe iz svakodnevnog života
2. Liminalne faze – liminacije – sam prelaz, kad se osoba nalazi u bezvremenskom stanju i nedefinisanim položaju između dva definisana statusa
3. Postliminalne faze – 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) Kao što su i ranija istraživanja pokazala (Prošić Dvornić 1982), Van Genepova analiza je samo opšti model. 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 podeli 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 inicirana, koja vrši obred prelaza u najranjivijem periodu; nekad se ova ranjivost i ambivalentni osećaj može preneti i na širu zajednicu.

Da ne bih ulazila 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 Genep 1960, 154). Najrasprostranjenije verovanje navodi da je postliminalna faza zapravo ulazak u svet mrtvih, koji se posmatra kao analogni našem svetu, ali mnogo prijatniji (Van Genep 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 svakodnevice 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 svakodnevicu govora (Pavićević 2011, 44).

Kao što je pomenuto, savremeno društvo je umnogome promenilo percepcije koncepta i fenomena smrti, te je ritual smrti u modernim urbanim sredinama znatno drugačiji nego što je bio 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. Najčešće ovakvi uslovi ne

dozvoljavaju opraštanje najmilijih sa osobom koja umire, već ona umire sama, okružena bolničkim osobljem. 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). Preliminarna faza u ovom slučaju ne dozvoljava uobičajeno pripremanje za odlazak sa pozdravima, opraštanjima i religijskim običajima koji su ranije bili vezani za smrt u ovom trenutku. Nakon fizičke smrti, telo biva prebačeno 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 sugeriše trajno nepriznavanje [smrti] nego prelaz, pre izraženu neprijatnost nego prihvatanje“ (Павићевић 2011, 27). Izostajanjem kontakta sa mrtvim telom, odnosno nedovoljnoj posvećenosti liminalnoj fazi, dolazi do toga da agregacija, privikavanje na novo stanje, često ne može biti upotpunjena, o čemu govori neprihvatanje smrti, smrtnosti i diskusija o istoj u savremenom društvu. Ceo proces je ubrzan i transformisan usled nedostatka rituala; odvajanje od tela uzrokuje mišljenje da je telo izvor nečistote (Павићевић 2011, 39). Na ovom konkretnom primeru se može uvideti način na koji moderno doba preoblikuje ceo proces rituala smrti i obred prelaza zasnovan oko njega. 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. Sa ovom osnovom, dalje ću ući u analizu internet procesa smrti i postavljanja teze o ritualu prelaza koji se odigrava u *online* prostoru sa ličnim digitalnim identitetom.

## **VII 2. Model posmrtnog umiranja Dušana Bandića**

Dušan 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 shvatati kao „smenjivanje 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 nakon pojave interneta se može diskutovati i o digitalnom ili virtuelnom mestu žaljenja koje u različitim kontekstima obeležava mesto u virtuelnom prostoru za žaljenje preminulog, što ću kasnije bliže objasniti.

### **VII 3. 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 se ističu 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 Genep 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 Genep 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 se zna 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 (Kvao iz Gane je njihov pripadnik) 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 postoji 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 se može 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 ovih razloga 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 ću kroz gorepomenute faze analizirati vremenske odrednice primera koje su informanti podelili u toku istraživanja. Sagledavajući ove tri faze osvrću se posebno na aktivnosti i procese koji se odnose na internet prostor i digitalni identitet:

### VII 3. a) Faza separacije

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. Kada dolazi do smrti koja nastupa nakon bolesti, bolničkog lečenja ili vegetativnog stanja, ova faza je jasno produžena i kreće čak i pre nego što sam momenat telesne smrti nastupi. Ovo se najjasnije vidi kod informanata koji su izgubili nekog od Kovida-19 – na pitanje da opišu svoj gubitak oni kreću da pričaju svoj narativ od početka pandemije, uvodeći načine kako su se njihovi voljeni razboleli, način na koji su lečeni, da bi tek onda opisali samu smrt voljene osobe. Akcenat stavljaju na doživljaj izolovanosti i samoće koji su osetili u toku bolničkog lečenja dragih osoba. Hari govori kako je četrdesetak dana dok mu je žena bila na intenzivnoj nezi možda bio i najteži period, te da je postojao preovlađujući „osećaj nesreće“ četrdeset i četiri dana koliko je prošlo od dana kada je primljena u bolnicu do trenutka kad su isključili aparate. On je, kao i Kalum, mogao da bude prisutan u momentu kada su im supruge umirale i bile isključene sa aparata, te u njihovim narativima postoji taj jasan momenat kada se smrt dešava, odnosno kad kreću polako da ulaze u liminalnu fazu. Ovo nam je jasno jer opisuju tačno kako je to izgledalo, navodeći iznova da pokušavaju i dalje da izbace traumatične slike iz glave. Većina informanata je tokom intervjua sama opisivala gde su tačno bili i šta su radili onda kada su im voljeni preminuli ili kada su primili vest o tome – Kosarači detaljno opisuje ceo dan i povratak iz škole, Jelica prepričava poslednji razgovor sa majkom koji je vodila i daje tačan sat njene smrti, Ceca objašnjava ceo postupak bolničkog lečenja njenog dede i kako je saznala da je umro. Izuzetak su primeri poput Une i Lise, koje jasno navode da se sećaju svega, ali ne elaboriraju detalje; razlika je što su obe izgubile voljene od suicida. Una je prva našla telo svoje drugarice, dok je Lisa prisustvovala preko video poziva kako muž oduzima sebi život; obe navode okolnosti, ali bez detalja i jasno je da zbog uzroka smrti i traume donekle prisustvovanja tragediji one se prosto ne osećaju komforno da pričaju o tom trenutku. Ovaj izuzetak zapravo dodatno podvlači bitnost momenta separacije i eliminacije, te to koliko je on ključan za okolinu, traumatičan i koliko menja sve dalje okolnosti kako rituala prelaza tako i života onih koji ostaju za preminulima.

Faza separacije fizičkog tela i digitalnog identiteta verovatno ne korespondira u potpunosti, jer teško da bilo ko automatski nakon nečije smrti objavi to na društvenim mrežama. Zbog toga na 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 je internet ipak igrao ulogu u ovoj fazi separacije, i vesti su do ožalošćenih upravo došle putem interneta. Olja je bila prva koja je dobila naznaku da nešto nije u redu kada joj je stric pao nasred 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 ja kad sam bila mala, kad sam tek otvorila Fejs, pre možda, deset godina, ja sam namestila – znaš ono kad ima da namestiš kao ko ti je stric, ko ti je mama, ko ti je tata, njemu je tamo stajalo da sam mu ja bratanica, 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 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:

*„Kada se nije pojavio, njegovi prijatelji su ga tražili i nisu ga našli, ali nisu bili preterano zabrinuti dok on nije propustio posao narednog dana u ponedeljak, i onda su krenuli da zovu da vide ima li iko informacije o njemu, koje niko nije imao. 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 udaljavanje. 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 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 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 postavljaju 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 omogućuje 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 obavешteni da je osoba sa „druge strane

ekrana“ preminula, za njih ovaj digitalni identitet potencijalno nastavlja da živi. Ešli navodi da je u početku ulazila na muževljev profil i gledala poruke da bi videla da li su mu pisali ljudi koji ne znaju da je umro. Ako bi videla da jesu, otpisivala bi im sa svog profila – što se može protumačiti kao još jedan način da se raskrsti sa samim profilom preminule osobe, puštajući da on „umre“ i prekidajući interakciju sa profila preminulog. Sara 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.“ U ovom svedočenju se ogleda 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 prouzrokuje 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.

### **VII 3. b) 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 na mrežama, 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 najranjivija faza za korisnike; na internetu nju ne prate toliko tabui koliko intenzivna interakcija sa digitalnim identitetom preminule 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 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 po smrti prijatelja samo podelila poziv da se pare za njegovo lečenje preusmere na druge ljude koje boluju od sličnih bolesti: „To je bilo jedino što sam uradila, ništa sama nisam pisala i kačila“. Ona 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 komunicirala sa profilima. Maja 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

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 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 porodice. Tako da ja ne vidim mnogo doprinosa od njih, ali verovatno svake nedelje okačim nešto.“ Ovo ne znači da je ona prestala da tuguje za svojim bratom, 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 primorana 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 je od korišćenja foruma za održavanje trudnoće i buduće majke, prešla na korišćenje foruma za žene koje su morale da prekinu trudnoću, kao i ona. Ovim, ona kaže, 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.

Maja je svog verenika upoznala na Tviteru, ali je takođe i na njoj ostalo da odabere šta će uraditi s njegovim mrežama. Njen iskaz interesantno ilustruje proces od faze separacije – trenutka smrti – kroz liminalnu, odnosno najosetljiviju fazu u procesu smrti. Od spomenutog intenzivnog proveravanja mreža i interakcije sa profilom verenika, Maja lagano umanjuje kontakt: „mora čovek da se osvesti i nastavi sa životom“. Ona sama navodi da oko šest meseci nakon njegove smrti skoro potpuno prestaje da prati mreže jer, kako kaže, „nisam imala snage da se još i sa njim bavim iskreno“. Doživela je drugi smrtni slučaj u porodici oko

godinu dana nakon smrti verenika, čime se podosta odvojila od aktivnog žalovanja. Njen slučaj je posebno interesantan jer je očito da je ona prešla iz najosetljivije, liminalne faze u fazu agregacije i vratila se u to da normalno koristi svoj digitalni profil bez eksplicitnog povezivanja svog identiteta sa žalovanjem za verenikom.

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 kaže 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 kao što se to dešava u fizičkom svetu gde postoji niz tabua i određenih ponašanja (Bandić 1980, 45). 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 za Lisu je to otvaranje njene odvojene grupe koja će joj služiti kao podsetnik na muža i pomoći drugima.

Kad je reč o memorijalnim grupama koje se otvaraju nakon nečije smrti kao vid žalovanja ili uspostavljanja posthumnog digitalnog identiteta, one se upravo pojavljuju u ovom periodu, najčešće oko mesec dana nakon smrti. LaLanja Riz je preminula iznenada krajem decembra, a memorijalna stranica je otvorena od strane njene ćerke krajem januara<sup>75</sup>; Nemanja Kočić je preminuo početkom aprila, a stranicu su pokrenuli njegovi roditelji 12. maja<sup>76</sup>. Kao i profili preminulih, i ove stranice su najaktivnije u početku, direktno nakon smrti osobe. 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).

Dakle, liminalna faza na internetu je mnogo manje struktuisana nego u prostoru van mreže, ali i dalje evidentna. U većini slučajeva je liminalna faza produžena od one u fizičkom svetu – dok bi se inače ova faza završila pogrebom, dakle jedva nekoliko dana nakon smrti, na internetu ona može trajati od par dana pa do nekoliko nedelja. Ova faza se odražava intenzivnom komunikacijom sa digitalnim identitetom, 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 grade način na koji održavaju odnos. 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 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.

### **VII 3. c) Agregatna faza**

U ovim navedenim slučajevima se vidi 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

---

<sup>75</sup> <https://www.facebook.com/lalanyaishere/> (preuzeto 20. 4. 2022.)

<sup>76</sup> <https://www.facebook.com/Nas-Andjeo-zauvek-u-SRCU-Nemanja-Kocic-KOCE-634727416597888/> (preuzeto 20. 2. 2022.)

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. Ovaj proces memorijalizacije naloga se može izjednačiti 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 „Treballo mi je... do ovog meseca zapravo, a ona je umrla u decembru, tek ovog meseca sam kontaktirao *Facebook* 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: „Treballo 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 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 Robin 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. 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 može da se tačno da kaže 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. Bez jasne vremenske odrednice, odnos se menja, interakcija se smanjuje i intenzitet opada. Sa ovime digitalni identitet preminulog, kao i ožalošćeni 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 oplacheš 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 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 *Facebook*-u 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 proradio ovo, ne zbog prijatelja već iz prostog tehničkog razloga – *Facebook* je počeo da izbacuje iste uspomene. Navin je shvatio da nakon prvih godinu dana on počinje da stvara nove uspomene ili da samo vrti stare, te da ne može da razvija digitalni identitet svoje majke dalje od onoga koliko je već razvijen. Na ovaj simbolički način, u ovome se vidi kako digitalni identitet njegove majke (ono što Bandić naziva „dušom“ preminulog) nakon godinu dana 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, čak iako nije memorijalizovan, ostaje kao vid spomenika koji predstavlja „večni most“ sa identitetom preminule osobe (Bandić 1980, 45).

U svojoj priči Tina opisuje način na koji je prolazila kroz ovu liminalnu fazu žaljenja za svojim sinom, gde kaže da je internet imao taj momenat da je pokrene ka sledećoj fazi prihvatanja gubitka. U prvih nekoliko meseci ona opisuje teško stanje šoka – gubljenje sećanja vezanih za sahranu, zaboravljanje da joj je sin uopšte umro, odbijanje da obavlja osnovne životne potrebe poput jela i tuširanja i sl. Prolazeći kroz svoj liminalni period bola, ona ne opisuje preterano žaljenje na internetu ili interakciju sa profilom svog sina u tom

periodu. Međutim, internet igra ključnu ulogu iz prelaska u liminalnu fazu u postliminalnu fazu agregacije. Ona je nakon tri meseca shvatila:

*„izlečenje je moguće! Društvo mi je govorilo 'nećeš više nikad biti srećna, to je to, ovo je tvoj život od sada'. I onda sam pomislila 'jebeš to' ... Krenula sam na spiritualni put, otvoreno sam žalila. ... Kroz Facebook i Google sam proučavala šta se dešava, kvantnu fiziku, somatsko lečenje.“*

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 je moguće uvideti da u nekim slučajevima definitivno dolazi do završetka rituala prelaza i sa time 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 – prijatelje, poznanike, internet konekcije – 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 uvideti kao traumatični, ne dolazi tako brzo do društvene smrti ovog digitalnog identiteta.

### VII 3. d) Produžetak ili gubitak liminalne faze?

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 koji bi se 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 *Instagram*-a.

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 se nadovezuje i činjenicu da oni koji su izgubili voljene usled Kovida-19 konstantno imaju traumu vraćanja na gubitak usled pandemije koja i dalje traje zbog 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. Ima toliko okidača. I kad se naša zemlja otvara, mi imamo još toliko slučajeva. 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. Spomenuto je već da ona održava njegov *Instagram* nalog kao i da je započela stranicu i grupu za pomoć drugim roditeljima koji su izgubili decu, u koju inkorporira njegov lik.

*„Tim uvek bio predodređen za velike stvari i da promeni svet. I eto, na neki način i jeste to uradio jer je uticao na mene da krenem da se bavim koučingom i pomazem drugim roditeljima koji su izgubili decu.“*

Mada je jasno lagano „utišavanje“ intenziteta koje se vremenom dešava korisnicima tokom liminalne faze, ovde i dalje nema potpunog gašenja komunikacije i digitalnog identiteta. Iako je *Facebook* profil memorijalizovan, digitalni identitet postoji – na Tininom profilu su i dalje Timove slike, njegov *Instagram* nalog i dalje objavljuje stvari, ona i dalje objavljuje informacije o njemu u sklopu grupe za isceljenje. Liminalna faza za nju jeste podeljena u neke druge faze – poput tromesečne odrednice kada je krenula da traži 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.

Ovo primećuju i drugi informanti; za njih je okvir internet prostora bitan jer im daje da sami odrede kako će teći njihov vremenski proces, i kojim tempom će se odvijati, što im nudi utehu i komfor. Ovo je jedan od ključnih razloga zbog čega Stiven odlučuje da u grupi za gubitke usled Kovida-19 piše o svojoj majci, i kao posledicu navodi:

*„To nam je [članovima grupe] pomoglo da shvatimo da nismo sami, i da je okej da toliko dugo žalimo iako su se stvari naizgled vratile u normalu oko nas. Okej je reći `mi nismo spremni, mi nismo još prihvatili gubitak`. Niko mi ne zamera koliko god dugo prolazio kroz ovo jer i drugi prolaze kroz isto. Može da traje koliko god mi je potrebno“*

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 *Facebook-u* 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“. Naročito mu teško pada činjenica da će uskoro biti što dolazi dvogodišnjica smrti roditelja i stvari mu se „vraćaju“ – momenat kada mu se majka razbolela, 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:

*„Uspevam da kontrolišem svoj život lakše, setim se da platim račune, nisam više toliko zaboravan. 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. Može se primetiti 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. Nekolicinu 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 uobičajene rituale smrti usled situacije, što doprinosi 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 prelaza 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 prešla preko gubitka. Ovakva aberacija smrti dovodi 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 separaciona 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 liminalnoj fazi, koristeći mreže uporedo i za njegovo oplakivanje i za pokušaje da ga pronađe. Amanda nije jedina koja žali za Ričom jer kaže: „Njegova ćerka ga i dalje označava (*taguje*)<sup>1</sup> u objavama o životnim dešavanjima, o njenoj novoj bebi, i o izletima u prirodi sa njenim malim sinom.“ Dakle, usled nerazjašnjenih 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 pričama o „istinitim zločinima“ prešao u agegatnu fazu, odnosno pozicionirao se kao zastareli ili nerešeni slučaj usled toga što se kao takav prenosi kroz narative 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 moraju 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 potrebno 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.

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:

„*Svi su kao pozovi me, pošalji poruku ako išta treba, i šest meseci kasnije niko od njih ne zove i ne šalje poruku. Nakon šest meseci niko ne pita kako si. Na internetu imam podršku. Odnosi i prijateljstva koja sam stvorila u tim grupama su takođe velika pomoć kada žališ.*“

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 proširiti 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 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. Možda internet sfera kao šira celina ukazuje na određenu osudu ovog koncepta, ali same grupe fokusirane na procese gubitka i žaljenja nude podršku, pomoć i sigurnost ožalošćenima.

\*\*\*

Može se primetiti da u određenom broju slučajeva, vremenski okvir posthumnog digitalnog identiteta 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. Međutim javlja se određeni broj razlika, kao i slučajeva koji odudaraju iz ovih modela.

Prvo se mora uvideti da se koncept pretka koji čuva porodicu kakav se podrazumeva u Bandićevom modelu umnogome gubi u okviru internet prostora. 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 dolazi do onoga što se naziva sekularnim sećanjem (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 uspomene 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. Ovo bi onda bio jasan primer simboličke besmrtnosti kroz ideju ljubavi, odnosno pokušaj da se voljena osoba održi u životu kroz nas same, naše sećanje i naše emocije u odnosu na njih (Jacobsen 2017, 68).

Moguće je, stoga, pričati o konstrukciji simboličke besmrtnosti u slučajevima kada se ne dešava potpuni i završeni proces posmrtnog umiranja. Kako obred prelaza i društvena smrt nije kompletirana dok god se ne završi liminalna faza, u navedenim primerima se ovi virtuelni identiteti preminulih moraju smatrati društveno živima. Sa njima se i dalje vodi određena interakcija, oni nastavljaju da se konstruišu od strane drugih korisnika, i kao takvi nastavljaju da imaju svoje mesto u digitalnoj sferi i na društvenim mrežama. Drugim rečima, oni su i dalje društveno živi zahvaljujuću njihovim voljenima, zbog čega dolazimo do zaključka da u određenim situacijama može doći do simboličke besmrtnosti digitalnih identiteta. Vid simboličke besmrtnosti koja se dostiže putem društvenih mreža i internet medija se bazira na Liftonovom konceptu kreativne besmrtnosti, kao i na Baumanovoj ideji da se besmrtnost dostiže putem ljubavi odnosno društvenih odnosa baziranim na osećanju



ljubavi. Korisnik interneta za sobom ostavlja digitalne podatke koji predstavljaju njihov društveni, pa donekle i kreativni, učinak. Zahvaljujući mogućnostima interneta, digitalna sećanja korisnika su brojna i precizna, a specifičnosti digitalnih medija omogućavaju da se ove informacije grupišu, čuvaju, spajaju, dele, ponovo koriste i menjaju (Van House and Churchill 2008, 303). Kao takve, one omogućavaju određenu interakciju sa sećanjem odnosno digitalnim identitetom osobe koja ne mora podrazumevati upotrebu veštačke inteligencije. Informanti koji nastavljaju da aktivno konstruišu digitalni identitet preminulih, bilo da je kroz lični profil korisnika ili putem žaljenja, i dalje održavaju ove osobe u statusu simboličke besmrtnosti. Oni nisu dostigli stadijum posmrtnog umiranja, odnosno interakcija se aktivno nastavlja, a da to nije samo za određene datume. Ovo se najčešće dešava, kao što je već analizirano, kod specifičnih slučajeva traumatičnih gubitaka – gubitka mlade osobe, jako ličnog gubitka, nasilne smrti, ili povezanih više smrti u kraćem vremenskom periodu. Jedan oblik ovakve simboličke besmrtnosti je potpuna transformacija u slučajevima poput Lisinog, Tininog ili Uninog gde se status preminulog menja u društveno angažovanu akciju ili pokret, i na taj način nastavlja da živi u potpuno drugom obliku, ali kao „produžetak“ identiteta i na taj način postiže besmrtnost u društvenom smislu. Kod drugih slučajeva, konstrukcija digitalnih identiteta se intenzivno nastavlja – korisnik nastavlja da vodi profil, da objavljuje stvari o preminuloj osobi, i pokušava da održi ideju o njima živu u okviru internet prostora. Ovo može biti prosto pisanje objava, čitanje poruka, deljenje napisanih priča, pa čak i deljenje informacija o osobi drugom korisniku interneta. U neku ruku, vršenje ovog rada preko internet medija i video poziva vezanih za društvene mreže je omogućilo takođe digitalnu simboličku besmrtnost ovih ljudi – putem internet medija kao kanala komunikacije njihov identitet se širi, pa dalje i transformiše u ovo istraživanje. Oni dakle imaju učinka u društvenim i kreativnim procesima i ideje o njima nastavljaju da žive i oblikuju se dalje.

Nastavak života kroz koncept ljubavi o kome je Bauman pisao, se u primerima informanata vidi utoliko što kod preminulih koji dostižu neki vid digitalne besmrtnosti se to dešava od strane onih koji su ih izuzetno voleli. Kada je reč o poznaniku ili daljem prijatelju i rođaku, osoba oseća potrebu da se javi, iskaže žalovanje na mrežama i u roku od sedam do deset dana se vrati svojim društvenim funkcijama. Kada je gubitak jako ličan, a ljubav koja se osećala prema preminuloj osobi jaka, češće će doći do simboličke besmrtnosti u sferi internet prostora. Zbog ovoga Tina, koja je izgubila sina prema kome je osećala veliku ljubav i dalje održava njegov profil čak i nakon šest godina. Ona kroz svoj lični rad, i kroz svoj lični

identitet, uspeva da nastavi njegovo nasleđe i sa time uspeva da ga održi besmrtnog u ovom simboličkom smislu.

Konačno, bitno je napomenuti da sa razvojem internet grupa fokusiranih na žaljenje postoji aspekt interneta u kome se može ponovo kao bitan javiti 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 ovim, 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, nevezano za njihovu kulturu i njene norme. 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 kao besmrtan na ovaj način.

Ritual prelaza kao takav nema značenje sam po sebi, ali ulazi u širi kontekst i ima odnos sa drugim elementima (Kovačević 2006, 89), pa ga tako treba posmatrati i ovde. Obred prelaza posmrtnog umiranja digitalnog identiteta je izuzetno bitan jer ulazi u šire proučavanje postojanje i odnosa sa digitalnim identitetom, te nam na taj način objašnjava promene koje dolaze kod onih koji održavaju interakciju sa ovim profilom, omogućavaju njegovo posmrtno umiranje, ili pak održavaju ovaj identitet u životu da on ne može da postigne momenat društvene smrti.

## **VIII Različiti obrasci posmrtnog umiranja i virtuelne besmrtnosti**

Proces umiranja digitalnog identiteta i posmrtno umiranje osobe na internetu nije jednak i usaglašen proces za sve korisnike. Ono dosta zavisi od starosnog doba osobe, načina smrti, kao i od toga da li je osoba bila poznata za života. Kao što je napisano ranije, u određenim slučajevima dolazi do prolongiranja posmrtnog umiranja (ako uopšte do njega i dolazi). Kod nekih se menja posmrtni identitet, a neki digitalni identiteti ostaju bez promena i zamrznuti, kao da su umrli sa samim fizičkim telom korisnika. Istraživanjem digitalnih izvora i iz razgovora sa informantima utvrđeni su određeni obrasci ponašanja ožalošćenih koji se javljaju usled drugačijih okolnosti identiteta preminulog. Ovde ću sagledati primere koji su se istakli.

### **VIII 1. Razlike u odnosu na kulturnu pozadinu korisnika**

Bitno je napomenuti jednu razliku koja dalje utiče na analizu, a ističe se u izvorima i intervjuima. Još uvek danas postoji razlika u načinima korišćenja interneta između zapadnih (u ovom slučaju Sjedinjenih Američkih Država i Velike Britanije) i ostalih zemalja (što su u ovom istraživanju Gana, Nigerija, Grčka, Hrvatska i Srbija). Informanti sa Zapada daleko više koriste internet, kako u svakodnevnom životu tako i za svrhe žaljenja, organizacije pogreba i održavanja digitalnog identiteta. Primera ima (iako u ovom istraživanju ni jedan informant sem Kvaoa nema direktno iskustvo), ali se oni ističu više kao izuzeci od pravila, a informanti sa kojima su intervjui urađeni često navode svoje nezadovoljstvo ovim praksama.

Prva razlika se ističe u tome da većina informanata van Amerike i Britanije nije upoznata sa mogućnostima upravljanja nečijim nalozima na društvenim mrežama nakon smrti. Niko od informanata iz Srbije, Hrvatske, Gane i Nigerije nije znao za postojanje memorijalizacije profila, a mali broj je bio upoznat sa tehničkim problemima i mogućnostima zatvaranja profila ako nemaju korisničko ime i lozinku. Vasiliki je jedina koja je ušla u proces zatvaranja profila njenih roditelja, odakle se može zaključiti da je upoznata sa tim mogućnostima. Informanti nisu iskazali da su mnogo ranije razmišljali na temu šta bi oni želeli da bude sa njihovim profilima – za većinu je osnovna mogućnost da profili ostanu otvoreni, kao za vreme života korisnika, što i jeste najčešća praksa. Maja jeste razmišljala na

tu temu i ne sviđa joj se što niko nema pristup njenim nalozima u slučaju smrti, ali nije našla odgovor:

*„Zbunjujuće je malo. To znači da moram dati svoje šifre sada. Ne bih mnogo volela da se to mnogo vrti, a s druge strane malo mi je žao da toliko godine pisanja na twitteru neko izbriše.“*

Može se zaključiti da se na prostorima Balkana, potencijalno i Afrike (mada bi za ovaj zaključak bio potreban veći broj informanata iz više afričkih država) još uvek više pažnje posvećuje fizičkom aspektu pogreba i rituala smrti nego digitalnom. Kosarči kao osnovni vid žaljenja za ocem navodi.

*„Većinu noći sedim kod njegovog groba da vidim da li će se možda pojaviti, kao što gledamo u filmovima. Ili možda bude zemljotres i bum! Zemlja ga izbacit živog i zdravog. Ali dođavola! To nije moguće.“*

Ovde je sasvim jasna potreba za nastavkom posmrtnog života njenog oca, i činjenica da ona ide na grob svako veče izražava potrebu za bliskošću i komunikacijom. Ipak, ona ovo čini na fizičkom mestu gde je on sahranjen, a ne na internetu. Jelica je koristila internet za organizaciju sahrane, ali ne tako što je iskoristila nove mogućnosti poručivanja sahrane i opreme za istu, već tako što se čula sa prijateljima i poznanicima da bi od uz njihovu pomoć naručila i nabavila poslužnje i opremu. Dakle, kontakt sa fizičkim licem je za nju prihvatljiviji i bolji nego „bezlično“ poručivanje preko formulara koji nudi opcija na sajtu.

Olja je nakon smrti strica razmišljala dosta o žaljenju na internetu i pisanju na profilu preminule osobe. Iz njenog okruženja je ovo praktikovao otac (za koga ona ističe da je religiozan, za razliku od nje), i o tom iskustvu ona kaže:

*„On je iskoristio ja mislim svaki mogući kanal preko kog je mogao da se izrazi. Kad se to desilo tata i ja smo se videli, i ja sam komentarisala, pa je on rekao 'I ja sam napisao'. Kad je video njegovu sliku na Fejsu dobio je potrebu da mu još nešto kaže, da se zvanično oprostiti od njega, verovatno jer je sve bilo tako iznenada. ... Nisu ljudi imali prilike da se na neki način oprostite, pa su za to nekako koristili Fejs. Facebook profil je njima materijalni pokazatelj da nešto postoji dalje, iza, dok ja koja ne verujem da išta dalje postoji, to mi nije nešto blisko bilo.“*

Olja povezuje ovu praksu nastavka identiteta sa religijskim praksama i hrišćanskim verovanjem u besmrtnost duše, ali takođe i sa potrebom da se nešto iskaže usled iznenadne smrti. Čim Olja navodi objave koje je videla na profilu njenog strica jasno je da i na teritoriji Srbije postoji praksa žalovanja na internetu i „produživanja“ identiteta u određenoj meri. No, proces je u određenoj meri drugačiji. Olja navodi da su se ljudi javljali za njegov rođendan, koji je bio malo nakon što je preminuo, ali kada smo se čule drugi put ona je navela da nije bilo objava za godišnjicu smrti, niti za njegov naredni rođendan. Dakle, proces posmrtnog umiranja u ovom slučaju se ispostavlja kao kraći nego što je to u fizičkom svetu.

U zemljama bivše Jugoslavije nisu primećene neke određene *Facebook* grupe ili zajednice na drugim mrežama (*Reddit*, *Twitter* i sl.) koje se fokusiraju na proces žaljenja i gubitka drage osobe. Na odvojenoj srpskoj zajednici na *Redditu*, *r/serbia*<sup>77</sup>, nije nađena ni jedna tema koja se fokusira na ove ideje – korisnici nekada spominju poznate koji su preminuli, šokantne teme vezane za smrt, ili traže konkretne savete vezane za pogreb, ali nema tema koja se bavi žaljenjem i gubitkom. Izgradnja identiteta pokojnika može da se pojavi kao akcidentalni slučaj u nekoj zajednici koja se fokusira na nešto drugo, te se vrši sećanje na određenu osobu povezanu sa temom. Primer ispod je objava iz grupe posvećena gradu Leskovcu, i tiče se jednog od stanovnika Leskovca:

#### *IZ NEZABORAVA – DUŠAN ŠILJOKAP*

*Mного godine je prošlo otkako Dušana Šiljokapa nema ali priče i anegdote od njega i sg gi ima. Neje bija doktor, ni činovnik, ni industrijalac. A svi ga u Leskovac znav. I imaja je dva uverenja. Prvo - da je kafedžija i drugo - da je šuster.*<sup>78</sup>

Iz ove objave se dobija informacija o Dušanovom identitetu (da je bio upečatljiva osoba, da mu je zanimanje bilo šuster, da je voleo kafu, da je bio Leskovčanin, i da je davno umro), ali to nije stranica posvećena samo njemu i izgradnji njegovog lika. Korisnik koji se nađe na stranici se samo sporadično upoznaje sa Dušanom u okviru šire priče o Leskovcu, ali ne na neki duži ili dublji način koji bi se mogao okarakterisati kao izgradnja karaktera potrebna ako bismo pričali o „produžetku“ društvenog života preminule osobe.

<sup>77</sup> <https://www.reddit.com/r/serbia/> (preuzeo 4. 3. 2022.)

<sup>78</sup> <https://www.facebook.com/groups/306952336441851/permalink/1432327833904290/> (preuzeto 20. 4. 2022.)

Iako Kosarči čita grupe, ona ih ne koristi i kaže da generalno većina ljudi u Nigeriji to ne čini. Kvaio iz Gane je bio suočen sa prekorom kada je postavio sliku sa sahrane svog tutora, a takođe navodi da njegova žena nije preterano srećna time da on otvoreno deli emocije i tugu o svojoj preminuloj majci na internetu.

Prakse objave smrti na internetu ili pak objave jednog posta kao memorijala osobi su definitivno prisutne, ali sem sporadičnih slučajeva dugoročnog održavanja kontakta sa profilom, ovo nije utvrđeno kao uobičajena praksa na teritoriji bivše Jugoslavije, odakle dolazi veći broj informanata. Ako interakcija ili žaljenje postoji, ona dolazi na određene datume poput rođendana, godišnjica smrti, ili nekih lično bitnih datuma (kao što Sara priča, dan kada je njen drug izašao iz bolnice je datum na koji njegova porodica nešto objavi o njemu). Ovo se u potpunosti podudara sa Bandićevim konceptom posmrtnog umiranja – identitet vremenom odumire i gasi se, i pokojnik se izjednačava sa drugim preminulima koji se obeležavaju samo na određene datume.

Izuzeci koji se pojavljuju vezani su opet za određene modele – „produžena“ interakcija postoji u slučajevima kada se identitet transformiše u određeni vid akcije (kao što se videlo iz Unine priče, ili po raznim memorijalnim stranicama; najpopularniji primer bi bio slučaj Tijane Jurić), ili onda kada je u pitanju jako bliska osoba koja je teško podnela gubitak i nastavlja interakciju. Ovo je najčešće slučaj kada je u pitanju smrt mlade osobe koja je tragično preminula, a interakciju nastavlja roditelj. Ovo nije specifično samo za Balkan, već je više univerzalno za internet prostor i praktikuje se i na geografskim mestima gde inače ne bi. Kada su u pitanju starije osobe, definitivno dolazi do tabua starosti. O tome će više biti reči u nastavku.

Jedno od objašnjenja koje je moguće ponuditi je da države kod kojih postoji veća odvojenost od procesa žaljenja na internetu ili „produžetak“ digitalnog identiteta imaju mnogo izraženije i direktnije rituale žaljenja, koji su deo društva i religije – postoje vrlo jasni rituali, tabui i vremenske smernice za to kada se šta od ovih elemenata primenjuje. U SAD i Velikoj Britaniji ovi rituali se više sprovode na ličnom nivou; prepušteno je pojedincu da odluči kada će ići na groblje ili kada će obeležiti datum koji povezuje sa preminulom osobom, umesto da postoji određeni datum i dan određen za to. Uz veću rasprostranjenost društvenih mreža i stepen konzumacije u društvu, jasno je da informanti iz SAD-a sami odlučuju da, kao i druge delove života, i ovaj lakše prebace u *online* prostor. Kako je društvo već naviklo na

individualizaciju rituala, ovo ponašanje nije osuđivano od strane drugih korisnika interneta već se vidi više kao lični izražaj nego kao kršenje tabua. Ako osoba na svom ličnom profilu postavlja previše stvari ili previše javno interaguje sa profilom, može doći do osude, ali zbog toga se grade zajednice za žaljenje koje dalje imaju spomenutu funkciju utehe i izlječenja.

## **VIII 2. Ritual prelaza smrti stare osobe na internetu**

Koncept starosti je, kao i mnogi drugi, kulturno uslovljena kategorija koja zavisi od društvene definicije čak i više nego biološke. Spomenuto je da društvena smrt stare osobe počinje već negde oko odlaska u penziju ili seljenja u starački dom. Zapravo taj odlazak u penziju je jedini, veštački određen, obred prelaza koji se uzima kao granica starosti, a on se jasno povezuje sa društvenim i ekonomskim procesima pre nego sa biološkim (Минова 1987, 11). Biološko starenje je sistem fizioloških promena koji se dešava tokom vremena, evidentan u promenama poput sedih u kosi, bora, tromosti i sl., ali nemoguće ga je odrediti kao konkretan momenat ili ustaljen proces, jer osoba faktički kreće da stari čim se rodi (Vincent 2006, 193-194). Stoga je bitno na početku napomenuti da se starost uzima kao konstruisana kategorija i na način kao što se ona vidi u Zapadnom, internet i lokalnom srpskom društvu, odnosno kao doba koje dolazi nakon početka penzije ili oko 65 godina starosti, pri čemu se ove granice nipošto ne uzimaju kao biološka ili istorijska datost, već su preuzete iz gerantologije (Milosavljević 2012, 126). U društvu se populacija onih koji se određuju kao stari određuje kao „drugost“, odnosno kao marginalizovana, nemoćna populacija, oslikana kroz negativne stereotipe o agresiji i gubitku razuma u medijskom diskursu, kao i populacija koju nije moguće izlečiti (Milosavljević 2014, 148-149, Milosavljević 2008, 100). Sa time se starost u javnom diskursu često povezuje sa fenomenom i procesom smrti.

No, iako se stari ljudi često vide kao „bliži“ smrti, paradoksalno izgleda kao da su oni daleko nevidljiviji kad je pitanje internet diskursa i odnosa prema smrti i žaljenju. Kada je reč o srpskoj internet zajednici populacije koja se vidi kao stara, u mom dosadašnjem istraživanju je primećeno da postoji jako malo materijala koji ukazuju da postoji ikakav odnos sa identitetima preminulih starih ljudi (Zlatović 2019). Jedini jasno označeni odnos prema smrti se javlja u vidu povremenog žaljenja za ljudima na internetu, najčešće članovima porodice i to u određenim vremenskim trenucima – u trenutku smrti, malo nakon (u onome što sam nazvala liminalnom fazom), i na godišnjicu ili rođendan. Smrt može biti objavljena prostom

porukom o tome da je neko preminuo, ili čak u jednom slučaju i fotografijom osobe pored preminulog i tekstom „Upokojio se moj dragi deda Čeda, neka mu bog nastani dušu gde pravednici počivaju“. Ako ova objava postoji, saučesće se objavljuje ispod, a nekada i u privatnim porukama. Dalje objave su povezane sa određenim datumima, poput rođendana ili godišnjice smrti (primer: „Ovaj rođendan je pomalo tužan i setan jer je izostao divan glas moje mame i buket ljiljana!“). Ovi primeri nisu jako česti, i bitno je napomenuti da nije primećeno da se ikada koristi direktno digitalni identitet stare osobe da bi se iskazalo žaljenje. Od 58 profila penzionera iz Srbije i regiona koji su pregledani u okviru istraživanja, 15 je naglo prestalo da bude korišćeno nakon perioda izuzetne aktivnosti, ali ako je slučaj da je korisnik preminuo, to nikako nije objašnjeno, napomenuto ili evidentirano. Jedini mogući posmrtni proces do koga eventualno dolazi, a da ne znamo je da rodbina preminule osobe ugasi *Facebook* nalog nakon smrti.

Jasno je da, kad je reč o digitalnom identitetu starije osobe, na internetu ne postoji ni u jednom slučaju potpuni ritual prelaza posmrtnog umiranja koji se vodi u okviru internet prostora. Može se jedino reći da postoji onaj gde je korisnik koji žali za starijom osobom taj koji donekle menja svoj digitalni identitet utoliko što nakon rituala počinje da označava godišnjice i bitne datume i u okviru svog internet prisustva. No, čak i ako se kaže da ritual prelaza kao takav ne postoji kod ljudi koji se posmatraju kao stariji članovi društva, i to predstavlja zaključak svoje vrste: primetno je da postoji društvena podela na internetu po godinama, te da stariji korisnici ne prenose svoje pogrebne i posmrtno običaje u *online* svet, čak i onda kada su aktivni na društvenim mrežama. U slučaju da se smrt obeležava, ona nije konkretan proces ili ritual, već više mestimično prenošenje informacija u on line prostor, bez upliva ikakvih novih običaja ili ideja, i stvaranja novih posebnih on line rituala. Pogrebni običaju u slučaju starijih osoba uglavnom ostaju „tradicionalni“, vezani za *offline* sferu.

Ovo ranije istraživanje je vođeno isključivo na osnovu profila (58 profila) starijih ljudi koji se nalaze u Srbiji ili regionu. Bitno je uvideti da se u SAD i Velikoj Britaniji primeri žaljenja za starijima se javljaju daleko češće i možda i otvorenije nego na prostoru Balkana. Osam informanata je iskazalo žaljenje za preminulima koji bi se mogli staviti u kulturno konstruisanu kategoriju „starih“ ljudi. Ova razlika se može pripisati takođe i tome da je internet popularniji i više korišćen u ovim državama, pa sa time ih i više starijih ljudi koristi. Internet takođe služi mnogima kao kontrakultura jer omogućava korisnicima da učestvuju u zajednicama i idejama koje nisu deo javnog ili društvenog diskursa kulture u kojoj žive; uz



ovo, već je utvrđeno da se internet takođe koristi i kao alat koji može lako da svoje korisnike poveže sa drugim ljudima koji se nalaze u bilo kojoj sličnoj poziciji, i da im da njihovo određeno mesto bazirano na osnovu identiteta. Kao takav, on može ponuditi i utehu starijima koji se osećaju izopštenim iz društva, u nadi da će naći lakše one slične sebi. Među njima, oni se daleko više osećaju otvorenima da žale i oplakuju one koje vole. Mariela navodi da se osećala izuzetno „usamljeno“ u svom bolu za majkom, kao i Kalum za svojom ženom; Sisi je već navela da ljudi polako vrše pritisak na nju da pređe preko svog gubitka jer se približava šest meseci od kad je njen blizanac umro. Društvo možda vidi smrt u starosti kao „prirodnu“ smrt, ali je sa time ostrakizovalo celu dob koju uviđa kao staru dob i „od njega načinilo prevremenu društvenu smrt“ (Bodrijar 1993, 184). Tamo gde je internet razvijeniji i gde se pravi manja distinkcija između digitalnih urođenika i digitalnih imigranata, ovi drugi pre posežu za internetom da probaju da se odvoje od ovakve predrasude i iskažu svoju bol.

Čak i u ovim slučajevima dolazi do određenih problema. Džesika kaže: „*Jako mi je čudno! Na Facebook-u moje majke niko nije slao ništa, imam utisak da sam ja jedina koja je slala nešto*“. Sisi objašnjava kako i dalje radije kuca privatno svome bratu i koristi mali oltar koji se sama napravila za komunikaciju sa njim nego što to javno objavljuje. Ona se ne oseća dovoljno otvorenom i sigurnom da bi svoja osećana podelila. Navin je imao slučaj da su mu prijatelji napomenuli kako im deluje da se on previše fokusira na gubitak majke i da bi trebalo da nastavi dalje. Ovi slučajevi imaju veze sa tabuom oplakivanja kao takvim, ali su dodatno pojačani usled oplakivanja stare osobe. Takođe, sem u slučaju određene traume ili smrti roditelja, digitalni identitet stare osobe najčešće posmrtno umire nakon određenog vremena. Digitalni identitet Harijeve žene Mišel nastavlja svoj život, ali od strane njene ćerke, a ne od strane Harija – on je naveo da polako prestaje da interaguje s njim, ulazi na stranicu da proveri da nije došlo do tehničkih problema, i da kreće lagano da razmišlja da će morati da ugasi njen telefon uprkos tome što ćerka ostavlja poruke na njemu. Za njega, bivša žena je ostala u sećanju, ali se njegova interakcija sa sećanjem lagano gasi. Jasno je, dakle, da je na zapadu češće održavanje identiteta stare preminule osobe na internetu nego što je to slučaj u Srbiji, Hrvatskoj i regionu, ali da to i dalje nije norma ili nešto u potpunosti uobičajeno. Internet na zapadu više služi za razvijanje individualnih rituala smrti i žaljenja, ali i dalje održava određene negativne ideje o starosti kao i određenu javnu tabuizaciju tema starosti i smrti koje čine da se ova populacija i dalje, uprkos svemu, izdvaja kao marginalizovana populacija „drugih“. Stari ljudi daleko brže doživljavaju posmrtnu smrti i njihov virtuelni

identitet prolazi brže kroz obred prelaza nego što je to slučaj kad je reč o drugim slojevima društva, kao što će se videti u daljem radu.

### VIII 3. Ritual prelaza smrti mlade osobe ili usled tragične smrti

Kada je reč o mladim ljudima, najčešće je slučaj da je mlada osoba poginula u nekoj tragediji ili umrla usled bolesti, na određen način neočekivano. „Dobra“ smrt je ona koja se dešava u starosti, mirno, često pod kontrolisanim bolničkim uslovima, ili kod kuće. Sve ostalo se posmatra kao određena forma devijantne smrti, prepoznate kao tragedije. Kao takve one često odjeknu u društvu i postaju deo javnog diskursa. Onda kada postoji digitalni identitet preminule mlade osobe, desiće se da se dosta ljudi skupi na njemu i piše, čak i onda kada nisu poznavali sami ovu osobu. U drugim slučajevima, ljudi pišu komentare na medijsku objavu smrti<sup>79</sup>. Gubitak mlade osobe se često vidi kao tragedija za celu zajednicu, pa zbog toga ove vesti brzo putuju internet prostorom i deluje kao da dotiču više ljudi. Uz ovo je bitno uvideti da danas mnogo više mladih ljudi ima svoje digitalne ostatke, te je lakše naći slike, videe i objave koje mogu da ostanu kao dokaz identiteta koji se dalje može razvijati ili transformisati.

Sa porastom popularnosti *Facebook*-a pojavila se i praksa otvaranja memorijalnih stranica i memorijalnih grupa nakon nečije smrti, što je bilo naročito popularno pre nego što je mreža uvela mogućnost očuvanja profila preminule osobe. Ove memorijalne grupe i stranice su se najčešće otvarale upravo za mlade ljude koji su preminuli ili poginuli, pri čemu je postojao jasan obrazac; grupe u početku bivaju popularne, dobiju „lajkove“, objave o žaljenju su česte, da bi se vremenom proredile samo na godišnjice ili potpuno nestale, u nekim slučajevima se transformisale u neki drugi vid rituala. Stranica u znak sećanja preminulom Milanu Maleševiću<sup>80</sup> koji je imao 24 godine je otvorena u prvih 5 dana nakon njegove smrti, dakle u spomenutom najintenzivnijem periodu kada se često i otvaraju memorijalne strane. Navodi se da je otvorena od strane njegovih roditelja, i za vreme pisanja ovog rada ona je još uvek aktivna u okviru prvih godinu dana nakon smrti. Jedna od objava i navodi da su prijatelji i porodica u ovome učili šta znači biti deo „Milanove zajednice“:

---

<sup>79</sup> <https://www.facebook.com/N1BiH/posts/1433767933749148> (preuzeto 20. 4. 2022.)

<sup>80</sup> <https://www.facebook.com/RememberingMilan> (preuzeto 20. 4. 2022.)

„Mi znamo jedni druge samo kroz njega – sve se svodi na veze. Mi sad imamo još jedan poklon od njega – njegovi ljudi su sada naši ljudi. Za nekoga ko je često „strogo“ upozoravao o „sudaru svetova“, Milan je ostavio svet prelepo povezan.

*Bilo ko ko čita ovo i oseća se izopšteno, setite se da vas deli samo jedna poruka*<sup>81</sup>

Digitalni identitet Milana ostaje zapamćen u ovoj stranici, i njegovom kreacijom i „produžavanjem“ identiteta i sećanja se stvaraju i dalji odnosi. Gubitak mladog života, mada tragičan, se transformiše na osnovu samog identiteta osobe u druge međuljudske odnose njegovih voljenih, odnosno u nešto što se smatra lepim i pozitivnim. Ovo je čest slučaj kad je reč o mladim ljudima koji su umrli – da se čin tragedije i tuge na neki način pretvori u nešto pozitivno. Objava koja se nalazi zakačena na vrhu stranice govori o „Milanovoj nagradi“ koja podrazumeva novčanu pomoć za Master studente i doktorante fakulteta na kome je Milan studirao<sup>82</sup>. Dakle, profil se već lagano transformiše u društvenu akciju kako se godinu dana od smrti približava.

Slično se vidi kod memorijalne strane koja postoji nešto duže u srpskom kontekstu – ovo je grupa posvećena Nemanji Kociću koji je 2014. godine preminuo iznenadno u teretani, u osamnaestoj godini<sup>83</sup>. Skoro mesec dana po njegovoj smrti, grupa je otvorena i služila je sve vreme da, očito neko od rodbine ili prijatelja, piše objave žalosti, tužbalice i fotografije. Aktivnost stranice se postepeno smanjuje kako vreme prolazi, i poslednja aktivnost je zabeležena 2. aprila 2018, na četvorogodišnjicu smrti. Međutim, praćenjem aktivnosti stranice vidi se da je u čast preminulog mladića početa akcija davanja krvi, te se memorijal za mladića preneo na ovaj vid aktivnosti i u grupu stranicu Humanitarne organizacije Koce Zauvek<sup>84</sup> koja je aktivna češće od samih godišnjica smrti ili rođendana. Ova akcija dalje prevazilazi granice samog *Facebook*-a kao društvene mreže, već ulazi dalje u internet prostor i ostaje aktivna<sup>85</sup>. I ovde se vidi način transformacije identiteta mlade osobe koji se nastavlja održavajući digitalni identitet na određeni način i sa time uspeva da se otrgne od okvira posmrtnog umiranja. U oba ova slučaja, kao i u nekim od slučajeva koje ću sada navesti, se digitalni identitet više ne bazira na samim društvenim mrežama, već i na odvojenim stranicama poput samog humanitarnog udruženja ili sajta univerziteta, ali ulazi i u okvire

<sup>81</sup> <https://www.facebook.com/RememberingMilan/posts/292374213053136> (preuzeto 20. 4. 2022.)

<sup>82</sup> <https://www.sydney.edu.au/scholarships/prizes-awards/faculty-prizes.html#milanm?> (preuzeto 20. 4. 2022.)

<sup>83</sup> <https://bit.ly/2mFs4xH> (preuzeto 20. 4. 2022.)

<sup>84</sup> <https://www.facebook.com/hu.kocezauvek> (preuzeto 20. 4. 2022.)

<sup>85</sup> <http://kocezauvek.rs> (preuzeto 20. 4. 2022.)

digitalnih medija koji dalje šire spektar korisnika koji se potencijalno upoznaju sa identitetima preminulih<sup>86</sup>.

Bitno je uvideti da, sem ako ne dođe do određene transformacije identiteta koji će pomogne da preminula osoba prevaziđe okvire samo žaljenja od strane voljenih osoba, može i dalje doći do posmrtnog umiranja u očima zajednice. Jasno je da se ovo dešava i kod memorijalne stranice za Koceta, dok humanitarna akcija nastavlja da živi. Tina je pričala o ovome kada je objasnila način na koji su, nakon određenog vremena, prijatelji njenog sina polako prestajali da aktivno interaguju sa njegovim profilom. Za njenim sinom Timijem je takođe napravljena memorijalna stranica koju je pokrenula njegova tadašnja devojka, ali Tina kaže „To nije toliko aktivno, jer će sad ovog septembra biti 6 godina“. Oni koji, pak, nastavljaju da konstruišu digitalni identitet i sa njim interaguju u slučaju smrti mlade osobe su roditelji kojima je preminulo dete. Tina je ona koja je najintenzivnije nastavila da razvija digitalni identitet svog sina, kako i putem transformacije u akciju, tako i pisanjem o njemu i na njegovom *Instagram* nalogu. Ona praksu objavljivanja o njemu i dalje nastavlja, šest godina kasnije, jer oko jednom mesečno na *Instagram*-u i na svojoj *Facebook* stranici pošalje sliku ili objavu o njemu:

*„On je još uvek svakodnevni deo mog života. Mnogo ljudi samo hoće da zatvori vrata i da „pređe preko toga“ ali mislim da se ne prelazi, samo da se ide napred“*

I ona takođe primećuje da roditelji često intenzivno objavljuju stvari o svojoj deci, kao i da vole da sačuvaju digitalne podatke i objave o njima. U *Facebook* grupama posvećenim žaljenju se možda i najčešće upravo pojavljuju roditelji (i to majke) koje pišu o svojoj deci, skupljaju pare u njihovo ime, nekad i tetoviraju nešto vezano za njih i objave na internetu<sup>87</sup>. Ova „produžena“ interakcija umnogome dolazi iz toga što je u pitanju jedan težak vid gubitka usled kog ožalošćeni moraju značajno da transformišu sopstveni identitet i život, sa dodatkom tragedije da su u pitanju često deca i mladi ljudi. Sara takođe navodi da su uglavnom majke te koje su nastavile interakciju sa profilom ili digitalnim identitetom. Spomenuta transformacija identiteta najčešće dolazi baš od roditelja. Sara navodi:

---

<sup>86</sup> <https://vom.rs/vesti/drustvo/humanitarci-bez-premca-u-jednom-danu-prikupili-preko150-jedinica-krvi/> (preuzeto 20. 4. 2022.)

<sup>87</sup> <https://www.facebook.com/anthony.lagiglia.98/posts/662727864786272> (preuzeto 3. 2. 2022.)

*„Jedan dečko se bavio dosta društveno korisnim radom, pa je mama nastavila to na mrežama i dosta javno, sa znakom da je za njega, kako bi on bio sretan i zadovoljan, i da je to njemu u čast.“*

Una priča o svojoj drugarici i tome da su upravo njeni roditelji prvi započeli akciju prevencije suicida na internetu kada su izgubili ćerku, te da je ona bila povod za akciju, koliko god to tužno i tragično bilo. U isto vreme je otac pokrenuo akciju za odgovorniji noćni život, dok je majka postala aktivna po pitanju mentalnog zdravlja. Čak i ako majka možda ne piše ime svoje ćerke na samom profilu ili objavama vezanim za akciju, uvek kada mediji prenose o akcijama i izjavama spomenu i slučaj samoubistva njene ćerke (jer je i bio u pitanju izuzetno publicizovan slučaj), čime se lako povezuje identitet sa objavama na internetu i društvenim mrežama.

Treba se vratiti i na slučajeve traumatične, tragične i nasilne smrti spomenute u prethodnom poglavlju koje takođe dovode do transformacije identiteta i njegovog „produžetka“. Ovo su slučajevi suicida – kao kod Lisinog muža – ili umiranja usled masovne tragedije – kao što je kod korone gde su Loren i Kalil postali aktivni po pitanju borbe za sećanje, i pomoć onima u sličnim situacijama. Ovo su određeni načini borbe sa gubitkom kod ožalošćenih u kojima oni koriste internet kao alat za prelazak preko traumatičnog iskustva, i sa time nude određeni „produžetak“ života ljudima koje oplakuju. Svi oni koji su prošli kroz ovo iskustvo tragične, iznenadne smrti navode da je u početku odziv drugih korisnika bio ogroman. Lisa objašnjava

*„Mrzim što ovo kažem, ali prvih nedelju dana bilo je toliko ljudi, ljudi sa kojima nisam pričala godinama, koji su odjednom pisali u fazonu 'Hej šta se dešava'. Mislim da su ljudi više hteli da saznaju šta se desilo nego bilo šta drugo.“*

Lisa je u pravu – nasilne smrti i smrt usled nesreće imaju „za nas toliko značenje: ona je jedina koja skreće pažnju na sebe, koja privlači, koja dira maštu.“ (Bodrijar 1993, 185) Izvesno je da su ljudi koji su joj pisali zapravo hteli da saznaju šta se desilo, jer nasilna smrt budi interesovanje ljudi i stavlja se u žižu javnosti, kako na internetu tako i van njega. Ako se smrt u starosti vidi kao prirodna, smrt usled tragedije ili u mladosti je neprirodna, i kao takva budi ono što Bodrijar naziva strast za neprirodnim (Bodrijar 1993, 186).

Amanda ne samo da je aktivna u pokušajima da se nađe telo njenog brata, već i pomaže različitim grupama za „traženje i spasavanje“ nestalih ljudi. Već je u radu primećen način na koji je vremenski okvir digitalnog identiteta njenog brata „produžen“ usled tragičnih okolnosti, dok je u isto vreme u agregatnoj fazi za medije. Kao i kod drugih slučajeva mladih preminulih digitalnih identiteta i tragičnih smrti, ovaj digitalni identitet za različite osobe ima dve vremenske odrednice – on je u isto vreme aktivan za one bliske njemu, i na nivou narativa za ostale koji informacije o istom dobijaju kroz medije ili profile rodbine. Šira zajednica, prijatelji i saradnici, će najpre preminulih da se desi eventualno na godišnjice i rođendane – kao što to biva sa onima koji su prošli ceo proces posmrtnog umiranja – ali za najbliže oni ostaju živi, aktivni i nastavljaju da se razvijaju. Ovo su dakle najpre slučajevi kod kojih se liminalna faza posmrtnog umiranja digitalnog identiteta ne završava, te kao takvi oni dostižu određeni „produženi“ društveni život u okviru internet prostora, dok god najbliži pogođeni tragedijom nastavljaju interakciju i održavanje.

Ovi slučajevi nekada imaju i medijsku pažnju upravo zbog elementa traume i tragedije. Kalum je sa mnom podelio esej koji je objavljen u novinama povodom godišnjice od početka kovid pandemije, Mariela i Loren su obe dale intervju o svojim slučajevima i gubicima majki, dok je slučaj nestanka Amandinog brata već spomenuto bio predmet ne samo brojnih objava, vesti i reportaža, već i emisija i dokumentaraca koji se bave temom pravog zločina. Međutim, ne dobijaju sve vesti isti tretman; vesti o Marielinom, Loreninom i Kalumovom gubitku su možda bile ključne u prvom talasu Kovida-19, kada su mediji obilato objavljivali priče o ovakvim tragedijama. Kao takve, ove vesti su bile lična svedočenja šire tragedije koja je u datom trenutku bila izuzetno relevantna. Dve godine nakon, jedina mesta gde se ove vesti i dalje vide su upravo lični profili ožalošćenih. Oni su izgubili voljene koji su već spadali u kategoriju starih i mada je zbog okolnosti i masovne tragedije ovo za njih traumatično iskustvo, ono ne ostaje medijski relevantno za širu javnost i zajednicu, već kao i ostale vesti o starim ljudima polako pada u zaborav.

Do javnog obeležavanja i fokusa upravo dolazi najviše kod mladih ljudi, kao i kod slučajeva koji su izuzetno tragični, poput nasilnih smrti. Može se povući i paralela da, što je veća tragedija u pitanju, to su veći izgledi da će smrt postati vest. Tako se primećuje da ubistva lepih, mladih i, naročito, belih žena su uvek medijski praćena, a sa time mogu i osobu učiniti poznatom samim činom smrti (Foltyn 2008, 166). Ovakvi obrasci, naročito u

okviru medijskog diskursa, su prisutni već neko vreme, od ubistva Elizabet Šort<sup>88</sup>, preko ubistva Džonbenet Remzi<sup>89</sup>, pa do skorašnjeg primera ubistva Bjanke Devins<sup>90</sup>. Postoji čak i fenomen nazvan „sindrom nestale bele devojke“, koji svedoči o tome da mediji najviše pažnje posvećuju senzacionalističkim vestima o nestalim (ili ubijenim) mladim devojkama koje pripadaju određenim poželjnijim kategorijama rase i klase (Stillman 2007, 492). U radu o sahranama finansiranim od strane internet zajednice se može videti da internet ne nudi svima iste mogućnosti ni u smrti – najlakše i najbrže se skupljaju pare za one koji su mladi, lepi i beli, odnosno društveno poželjni. Čim se neko smatra kao izgnanikom iz društva, njihova smrt se ne vidi kao tragedija i ne dobija pažnju, pa time ni novac (Kneese 2018, 9). Jasno je dakle da i internet, kao i drugi mediji, preslikava ove ideje, odnosno da njegovi korisnici učestvuju u podeli preminulih na one za koje je „poželjno“ žaliti i za one koje nije. Ovo se takođe uklapa u ideju da mediji, pa sa time i internet, učestvuju u transformaciji smrti u spektakl i fenomen koji se konzumira, zbog toga se ističu u prvi plan najviše oni slučajevi koji mogu privući pažnju, a to su vesti o tragediji i nasilju. Isti je slučaj sa digitalnom besmrtnošću. Priče koje opstaju na internetu i digitalni identiteti konstruisani nakon smrti su oni koji se smatraju društveno poželjnim. Ubijena mlada, bela devojka je primer osobe koja će dostići svoju digitalnu besmrtnost jer će tragičnu priču ljudi često deliti i osvrutati se, čak i godinama nakon smrti. Nesvesno, internet korisnici i sami kapitalizuju tragediju, dok u isto vreme ističu nejednakosti koju ljudi, na internetu i van njega, često doživljavaju i za života.

No, uprkos ovakvom eksploatisanju tragedije mlade osobe od strane medija ističu se i načini na koji pojedinačni slučajevi mogu imati benefit od internet prostora. Majke sa kojima sam pričala koje su izgubile decu (Meri i Tina) obe nastavljaju svoj proces žaljenja na internetu i opisuju koliko im je ovo pružilo pomoć. Meri kaže

*„Napravila sam Facebook grupu posvećenu uspomeni na njega sa slikama i slično, a takođe objavljujem stvari i na Twitter-u. Učlanila sam se u grupu Žuta Srca, što mi je izuzetno pomoglo jer ljudi tu razumeju kako je biti u ovoj situaciji. Svi su pokazali ogromnu podršku i osećam jaku povezanost sa njima, naročito sa onima koji su izgubili dete.“*

---

<sup>88</sup> <https://www.fbi.gov/history/famous-cases/the-black-dahlia> (preuzeto 12. 2. 2022.)

<sup>89</sup> <https://www.thedenverchannel.com/news/local-news/25-years-later-boulders-investigation-into-jonbenet-ramseys-murder-continues> (preuzeto 12. 4. 2022.)

<sup>90</sup> <https://www.cbsnews.com/news/bianca-devins-murder-violent-images-psychological-terrorism-48-hours/> (preuzeto 12. 4. 2022.)

Za nju je internet bio od velikog značaja u ovom procesu, i nastavlja da bude – preko dve godine od gubitka sina, Meri nastavlja da deli objave o njemu, kako na svom profilu, tako i u grupi za žaljenje. Za nju je, kako kaže, ovo ključan deo procesa. Ona kaže: „Nekad imam osećaj da postaje teže, a ne lakše. Ipak, imam internet kao podršku i ljubav od onih koji me razumeju u ovome.“

Jasno je stoga da se kod smrti mladih ljudi proces oplakivanja i kreiranja digitalnog identiteta na internetu intenzivira i često „produžava“. Nekada je ovo kontraproduktivno i publicizovano zahvaljujući medijima, naročito u digitalnom dobu gde ovakve vesti privlače veliki broj korisnika i njihovih reakcije. U ovim slučajevima na ličnom nivou može biti i teže porodici (poput porodice Unine drugarice, koja je isključila društvene mreže svoje ćerke zbog ovoga). No u drugim slučajevima, internet nudi oduška za tragediju porodici koja može, kako je spomenuto, da reaguje u okviru svojih vremenskih potreba, a nekada i bezgranično „produži“ identitet mlade osobe koju su izgubili, makar ako je to samo na internet prostoru.

#### **VIII 4. Ritual prelaza smrti poznate osobe**

Tema kojom sam se bavila u ovom radu ne podrazumeva nužno i poznate osobe, ali je bitno posvetiti deo analize upravo i onima čiji je identitet javan, pa i njihova smrt postaje automatski deo medijskog diskursa i bitan deo internet prostora. Tema smrti poznatih je bitna upravo zbog toga da bismo videli na koji način i u kojoj meri dolazi do potpune razlike kad je reč o „prosečnim“ ljudima (pa čak i kad su u pitanju mladi ljudi ili oni poginuli usred tragedije), u odnosu na poznate ljude koji su već poznati opštoj javnosti tokom života. Jedno od pitanja kojima se rad bavi je i to ko i zbog čega može dostići virtuelnu besmrtnost. Daljom analizom će postati jasno da osobe koje su već poznate za života i čije postojanje ulazi u istoriju kulture i društva automatski postiću simboličku besmrtnost, kako *offline*, tako i na internetu. Bitno je da razlučimo da čak ni internet ne obećava podjednaku besmrtnost svim svojim korisnicima, već da poznati imaju potpuno drugačiji tretman u okviru virtuelne sfere i smrti. Usled ove pojave, potrebno je objasniti na koji način se to dešava.

Jasno je da kod poznatih osoba postoji element javnog tela koje je često već uveliko prisutan na internet medijima i pre smrti. Digitalno doba nudi mogućnost da oni često sami budu aktivni i da upravljaju svojim mrežama, te da stvaraju određenu interakciju sa drugim



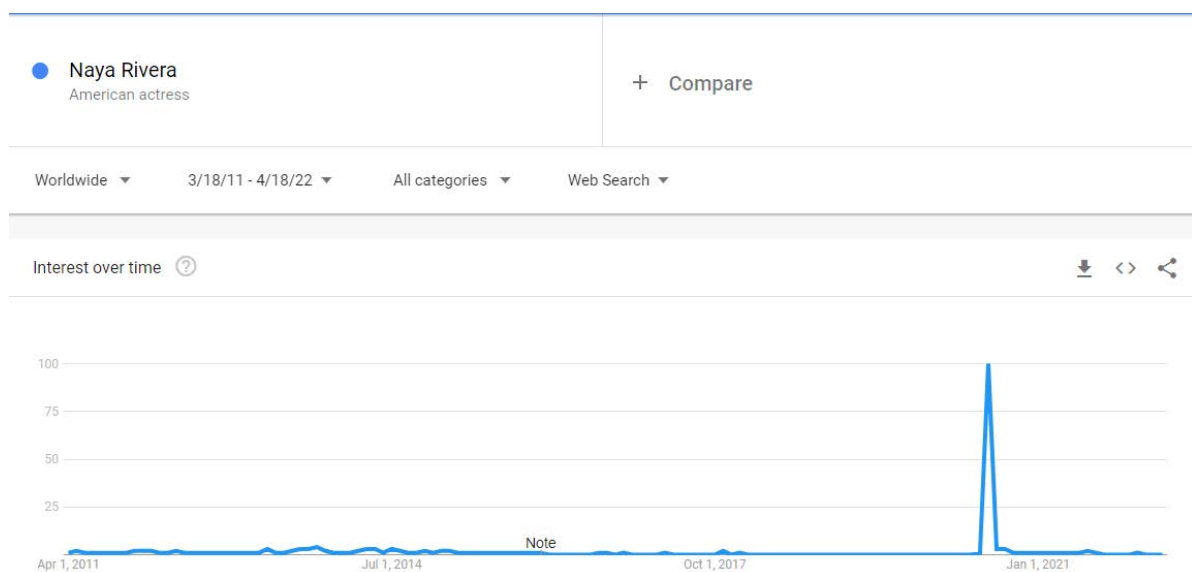
korisnicima. Ovi parasocijalni odnosi su često jednostrani, ali takođe mogu učestvovati u percepciji digitalnog identiteta osobe. Kada dođe do smrti poznate osobe, u doba interneta postoji izražen i intenzivan odnos sa njihovim digitalnim identitetom koji već postoji na brojnim mrežama od *Twitter*-a, preko *YouTube*-a, pa do *Instagram*-a i *TikTok*-a. Svi ovi sajтови su omogućili da internet nije više samo mesto odakle publika pasivno prima informacije, već ona može i učestvovati; drugim rečima, internet postaje interaktivni mediji (Ajduk 2018, 398). Ritual prelaza u slučajevima osobe koja je već poznata se menja u nekoliko načina.

Prvo, separaciona faza digitalnog identiteta uvek postoji kod poznatih osoba – nema slučaja da poznata osoba premine, a da se to ne objavi u medijima i na internetu, te sa time i označi početak separacione faze. Ne postoji slučaj, kao sa drugim korisnicima interneta, da osoba premine i da niko to ne podeli, već da profil ostane zamrznut. Kod poznatih ličnosti, nekada ova faza separacije može krenuti čak i ranije, sa objavom bolesti i sl. Ona može uključivati i interakciju sa fanovima vezanu za bolest, obaveštavanje o stanju, i slično. Kleri Vajtlend je bila jutjuberka koja je patila od cistične fibroze i često snimala video klipove o svom životu s ovom bolesti, kao i svojoj potencijalnoj smrti. Ona je pred kraj života objavljivala vide klipove koji su prethodili transplantaciji pluća, o skupljanju novca, molbi za novac, i poslednji video joj je upravo bila zahvalnica za novac skupljen za transplantaciju<sup>91</sup> nakon koje je preminula, nikad se ne probudivši iz anestezije. Naravno da je sličan proces na internetu moguć i kod osobe koja nije poznata jer internet svima nudi platformu, ali je pitanje da li bi neko ko nema svoju izgrađenu platformu sa ljudima koji je služe da dobijaju informacije o ovom ličnosti to uradio. Zbog toga je ova faza separacije kod poznatih ličnosti vidljivija, nekada duža, i uvek prisutna.

---

<sup>91</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=UaDUKcXgp5c&t=72s> (preuzeto 30. 3. 2022.)

U liminalnoj fazi dolazi do intenzivnog objavljivanja stvari o poznatoj osobi – ovo podrazumeva žaljenje fanova, pisanje o njima i iskustvima koja fanove povezuju sa njima, objavljivanje video i foto materijala (nekada čak i ono koji nije viđen ranije) i sl. Ovo je faza u kojoj se digitalni identitet poznate osobe najviše razvija od strane drugih korisnika, ponekad čak i više i intenzivnije nego za života, jer neke od ovih ličnosti nisu bile preterano poznate za života, ali spomenutim potencijalnim faktorima tragedije, mladosti i nasilne smrti može da se intenzivira interakcija. Kada je glumica Naya Rivera nestala u jezeru 8.7.2020, a zatim pet dana kasnije nađena mrtva, nakon čega pretrage njenog imena rastu više nego ikada za vreme njene karijere.



*Slika 4: Grafički prikaz toga koliko puta je termin 'Naya Rivera' tražen od marta 2011. do aprila 2022, sa jasnim skokom sredinom 2020, oko datuma smrti*

Transformacija internet vremena opet doprinosi tome da ne postoji tačan momenat kada digitalni identitet poznate osobe prelazi u agregatnu fazu; ovi profili kod poznatih osobe često nastavljaju da žive i bivaju vođeni od strane treće osobe. Kleri Vinterlend<sup>92</sup>, Teri Pračet<sup>93</sup>, Dejvid Bouvi<sup>94</sup> su samo neki od poznatih ličnosti koji su imali svoj lični digitalni identitet koji je preuzet nakon njihove smrti. Bitno je spomenuti da internet takođe nudi da se konstruiše digitalni identitet onih koji nisu imali mreže, kao što je to i inače slučaj kada ljudi žale za nekim, s tim što je ovde izvesno da će ovaj identitet imati daleko duži čivotni vek od

<sup>92</sup> <https://twitter.com/clairwineland?lang=en> (preuzeto 10. 3. 2022.)

<sup>93</sup> <https://twitter.com/terryandrob> (preuzeto 10. 3. 2022.)

<sup>94</sup> <https://twitter.com/DavidBowieReal> (preuzeto 24. 9. 2020.)

momenta svoje kreacije. Na društvenim mrežama se mogu pronaći brojne profile poznatih osoba koje nisu imale digitalne identitet za života, nekada i jer su preminule pre njihovog osnivanja. Među njima su Džimi Henriks<sup>95</sup>, Alija<sup>96</sup>, Falko<sup>97</sup>, Elvis Prisli<sup>98</sup>, 2PAC<sup>99</sup>, Kurt Kobejn<sup>100</sup> i Bob Marli<sup>101</sup>. Kod njih se konstrukcija identiteta obavlja slično kao kod onih poznatih kojima je digitalni identitet nastavljen – produžava se njihova karijera putem novih muzičkih ili filmskih izdanja, objavljuju slike i novi video klipovi koji možda ranije nisu viđeni<sup>102</sup>, obeležavaju datumi smrti i rođenja<sup>103</sup>. Neki od njih jasno komuniciraju sa fanovima, *retweet*-ujuć njihove slike i objave vezane za muzičare<sup>104</sup>, dok se na nekim mogu naći i objave koje prate savremena dešavanja i političku scenu<sup>105</sup>.

Način na koji se identitet poznatih konstruiše i rekonstruiše nakon smrti zavisi kako od spomenutih faktora okolnosti smrti i doba smrti, ali i od njihove profesionalne pozadine. Naja Rivera je glumila u muzičkoj seriji *Glee* u kojoj je 2014. otpevala obradu numere The Band Perry, pesmu „If I die young“. Iako ovo nije jedina numera koju je Rivera pevala u seriji, kada se upoređi sa drugim poznatim izvođenjima nekih od još poznatijih pesama (Poput obrade Džeksonove pesme „Smooth Criminal“ ili „Don’t Rain on my Parade“ koja je jedna od najpoznatijih i poslednjih scena u celoj seriji), vidi se značajan kontrast (Slika 3); pretraga pesme „If I die young“ je značajno skočila 14. jula u odnosu na sve ostale, kao i na pretrage pre ili kasnije. Razlog je upravo tematika – pesma peva o mladoj devojci koja umire i o tome kako ona želi da bude ispraćena na „onaj svet“. U komentarima ispod videa, koji prevashodno govore o Riverinoj smrti, jasno se uočava da svi sada ovu pesmu povezuju

---

<sup>95</sup> Popularni muzičar iz 60-ih, umro 1970. godine.

[https://twitter.com/JimiHendrix?ref\\_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Eauthor](https://twitter.com/JimiHendrix?ref_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Eauthor) (preuzeto 24. 9. 2020.)

<sup>96</sup> Popularna R’n’B pevačica koja je poginula 2001. godine u dvadeset i drugoj godini života.

<https://twitter.com/aaliyahhaughton?lang=en> (preuzeto 24. 9. 2020.)

<sup>97</sup> <https://www.facebook.com/officialfalco/> (preuzeto 24. 9. 2020.)

<sup>98</sup> „Kralj roka“, umro 1977. godine.

[https://twitter.com/ElvisPresley?ref\\_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Eauthor](https://twitter.com/ElvisPresley?ref_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Eauthor) (preuzeto 24. 9. 2020.)

<sup>99</sup> Tupak Šakur, jedan od najpoznatijih repera svih vremena, ubijen 1996. godine.

[https://twitter.com/2PAC?ref\\_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Eauthor](https://twitter.com/2PAC?ref_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Eauthor) (preuzeto 24. 9. 2020.)

<sup>100</sup> Član grupe Niravana, umro 1994. godine <https://twitter.com/kurtcobain?lang=en> (preuzeto 24. 9. 2020.)

<sup>101</sup> Jamajkanski pevač i rege ikona, umro 1981. godine.

[https://twitter.com/bobmarley?ref\\_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Eauthor](https://twitter.com/bobmarley?ref_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Eauthor) (preuzeto 24. 9. 2020.)

<sup>102</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=E-mGr5W0r\\_M](https://www.youtube.com/watch?v=E-mGr5W0r_M) (preuzeto 24. 3. 2020.)

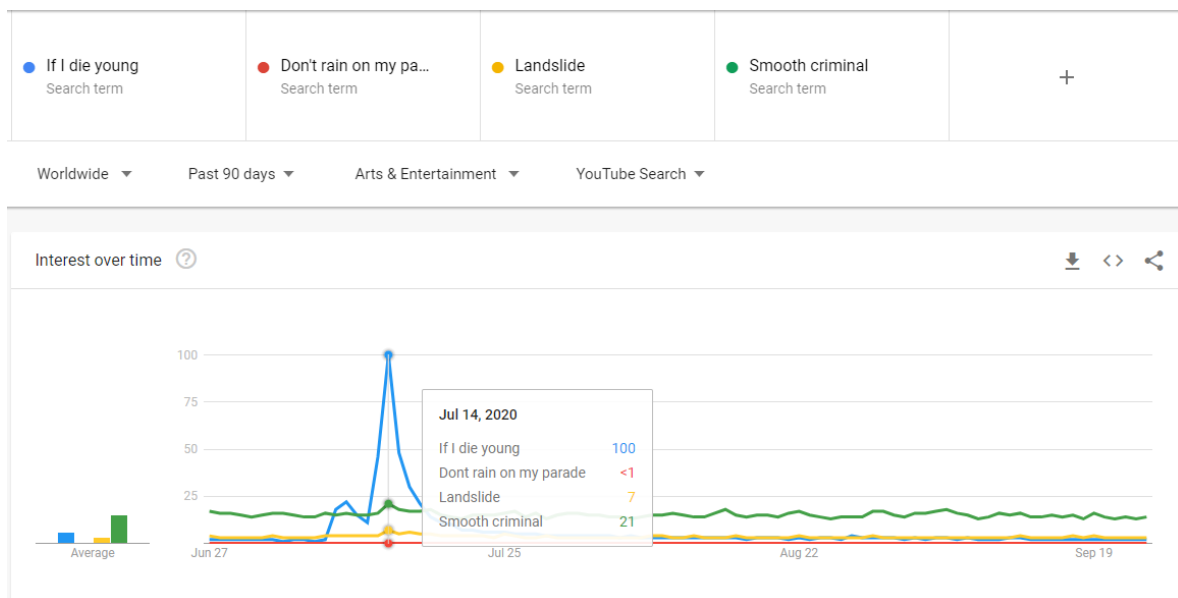
<sup>103</sup> Primeri: <https://twitter.com/ElvisPresley/status/1214945705346789376>;

<https://twitter.com/AaliyahHaughton/status/1217877340182675456> (preuzeto 24. 9. 2020.)

<sup>104</sup> <https://twitter.com/Akwood713/status/1298330041558994951> (preuzeto 24. 9. 2020.)

<sup>105</sup> Primeri: <https://twitter.com/2PAC/status/1306307192732016641> (preuzeto 24. 9. 2020.)

upravo sa njom i njenom tragičnom smrti u trideset i trećoj godini<sup>106</sup>. Neki od njih objašnjavaju kako je ovo „Najokrutnija ironija. Pevala je ovu pesmu o Koriju (kolegi iz serije koji je preminuo 2014.) a ona je bila sledeća... I dalje ne mogu da verujem...“<sup>107</sup>. Slični komentari su „Ova pesma toliko više boli sada kad i nje više nema“<sup>108</sup> i „Ova lepotica nikad nije mogla da zamisli da će zapravo umreti mlada. Počivaj u moći“<sup>109</sup> Fanovi i na drugim mrežama su komentarisali tragičnu ironiju da je baš ona otpevala ovu pesmu u seriji, i kasnije tragično preminula. Deo reči pesme navodi „Sink me in the river at dawn“ (Potopi me u reku u zoru“), što je još jedna tema koju komentatori na linku često ističu. Riverin identitet je epovratno povezan sa tragičnom ironijom, ovom numerom, kao i njenim tragičnim utapanjem.



*Slika 5: Komparacija pretrage u poslednjih 90 dana 4 poznata izvođenja Naje River iz serije Glee, gde se vidi značajnu popularnost pesme "If I Die Young", preuzeto preko trends.google.com*

Ovaj primer, jasna popularnost numera i komentari, nam vrlo evidentno pokazuje na koji način smrt muzičara se povezuje sa određenim delom koje je simboličko, te na koji način se posthumno njihov identitet transformiše; iako je Rivera bila mnogo više nego jedna pesma i jedna uloga Santane u seriji Glee, postojanje ove pesme i „ironija njene smrti“ transformišu njen identitet u 4 minuta pesme o mladoj smrti i tragičnoj priči glumice iz popularne

<sup>106</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=TIWHTfrGhoY> (preuzeto 26. 9. 2020.)

<sup>107</sup> U originalu: Cruellest irony. She was singing this song about Cory when she was next... I still can't believe it...

<sup>108</sup> U originalu: „This song hurts so much more now that she is gone too...”

<sup>109</sup> U originalu: „This beauty could never imagine she'd actually die young. Rest in power”

tinejdžerske serije. Riverin identitet se dakle direktno vezuje za jednu numeru, jedan aspekt njene ličnosti, jedan trenutak njene smrti, dokle brišući mnogo toga drugog što je ona sama mogla da bude u privatnom ili javnom životu.

Sličnu pojava se može primetiti kad je reč o austrijskom muzičaru Falku i jednoj od njegovih poslednjih pesama „Out of The Dark (Into the Light)“. Falko piše o svom problemu sa narkoticima i slavom, a dosta stihova se može protumačiti i kao govor čoveka kog umire. No komentari korisnika ponajviše se osvrću na stih „Moram li umreti da bih živeo?“ (*Muss ich denn sterben um zu leben?*) za koji govore „Kao da je znao“ i pišu „Falco, Vidovnjak“ (Hellseher)<sup>110</sup>. Naime, nedugo nakon izlaska ove pesme Falko je poginuo u saobraćanoj nesreći u četrdesetoj godini, a u njegovom organizmu je pronađeno dosta narkotika, te je evidentno da fanovi smatraju da je ovim stihom Falko mislio i na pritisak slave koju je postigao ranije, i da generalno kroz ovaj stih čitaju Falkov identitet, povezujući ga sa njegovom tragičnom pogibijom. Usled toga, Falkov virtuelni identitet se umnogome poistovećuje sa tragičnim životom i nasilnom smrću koju fanovi sagledavaju u okviru ove pesme i njenih stihova.

S druge strane, Dejvid Bouvi je nakon smrti nastavio da se razvija kroz oznake identiteta po kojima je bio poznat i za života – kao šarmantni vanzemaljac<sup>111</sup>, LGBT+<sup>112</sup> ikona, čovek u šljokicama<sup>113</sup> i, naravno, fantastičan muzičar. Pretragom njegovog imena na *YouTube*-u, ali i *Google*-u, skoro isključivo izlaze stranice vezane za muziku, njegove pesme i karijeru. Mada je došlo do rekonstrukcije identiteta u nekim krugovima kada su izašle kontraverzne optužbe o seksualnom zlostavljanju nakon njegove smrti, ali ovo nije ništa što je značajno ugrozilo njegov identitet kao što je možda slučaj više kod identiteta Majkla Džeksona<sup>114</sup>. Ispod pesama na *YouTube*-u se vide komentari korisnika koji pišu kako im nedostaje, žele mu da počiva u miru, i slično, ali ne i onih koji ga identifikuju sa samim činom smrti. Jedini primer ovoga se nalazi kod primera njegovog poslednjeg albumu,

---

<sup>110</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=gji1tem7ITU>, <https://www.youtube.com/watch?v=cyrdPtEHKzE>, <https://www.youtube.com/watch?v=Tod1V1OZWGA> (preuzeto 25. 9. 2020.)

<sup>111</sup> <https://twitter.com/GoddessLaylaL/status/1308581974815186945> (preuzeto 24. 9. 2020.)

<sup>112</sup> <https://twitter.com/AllyDouillette/status/1308878563999920128> (preuzeto 24. 9. 2020.)

<sup>113</sup> <https://twitter.com/80SBOWIE/status/1308094556773199872> (preuzeto 25. 9. 2020.)

<sup>114</sup> Temom Majkla Džeksona se ne bavim ovde jer smatram da je previše opširna i kompleksna za okvir ovog rada. Jasno je da je posthumni identitet takozvanog „Kralja popa“ vrlo prisutan, i da velika većina fanova odbija da poveruje u optužbe iznesene u dokumentarcu „Odlazak iz Nedođije“ u kome je nekoliko ljudi optužilo Džeksona za pedofiliju. Ipak, ako bi se njegov posthumni virtualni identitet proučavao, nemoguće bi bilo ne zaći u temu odnosa inerneta i seksualnog zlostavljanja, kao i #metoo pokreta, a svaki pokušaj obrađivanja identiteta Majkla Džeksona u ovom momentu i u ovom radu bio nedovoljno razrađen.

*Blackstar*, naročito kod pesme „Lazarus“<sup>115</sup>, izdanim par dana pre njegove smrti. Ispod videa za „Lazarus“ mogu se videti ljude koji komentarišu „Napisao je sam svoje posmrtno slovo i neverovatno je“, „Mora da je bolno znati da umireš i pisati pesmu o tome i pevati je. Stvarno je otišao kao zvezda“, „Tek nakon ponovnog gledanja spota sam shvatio da osoba ispod Bouvijeovog kreveta je bila smrt koja mu se prikrada“. „Lazarus“ se odnosi na biblijskog lika, svetog Lazara, koga je Isus Hrist vaskrsnuo četiri dana nakon smrti, i koji je u zapadnoj savremenoj kulturi (pod uticajem hrišćanske tradicije) danas posmatran kao simbol vaskrsnuća i dizanja iz mrtvih. Shodno tome, pesma i peva o smrtnosti i sadrži stihove poput „Pogledaj ovde, ja sam u raj“ i „Nemam ništa više da izgubim“, i vrlo je jasno da je Bouvi, koji je tad već znao da boluje od raka u poslednjem stadijumu, stvarno pesmu napisao o sopstvenoj smrti koju je očekivao. Mada fanovi ovo prepoznaju, njegov virtuelni identitet se ne svodi isključivo na smrt i čin smrti, već se više prosto čita kroz njegova dela i opstaje na osnovima koje je on sam postavio i izgradio za života.

Bitno je i to da je Dejvid Bouvi umro u šezdeset i devetoj godini od raka, dakle ne na nasilni način, i nakon duge karijere. Slično se primećuje i u kasnijem primeru muzičara Litl Ričarda, koji se smatra jednim od „arhitekata“ roka sa hitovima koje i danas se može čuti poput „Tuttii Frutti“ i „Long Tall Sally“. Iako je reč o velikoj muzičkoj zvezdi koja je obeležila ceo bitan period muzike, njegova smrt 9. maja ove godine je jedva bila i zabeležena od strane medija. On sam nije ni imao značajno virtuelno prisustvo, umro je u starosti (87 godina) i od bolesti (raka kostiju); stoga, na internetu ne dolazi ni do preteranog obeležavanja njegove smrti, niti do rekonstrukcije identiteta. Ovo je sve u skladu sa opštom medijskom slikom o starosti – stari se retko i pojavljuju u medijima, o njima se piše u ekstremima, često su povezani sa negativnim stereotipima i likovima, a najzanimljivijim se smatraju priče u kojima se oni ne povezuju sa tim idejama (Brownell, Munford, and Mundorf 2006).

Kod poznatih osoba ne postoji granica kada sećanje na njih umire, pa sa time i identitet – životni vek njihovog digitalnog identiteta će odrediti potencijalno interesovanje drugih korisnika i profitabilnost koja dolazi sa istom. Budućnost interneta će nam tek pokazati da li je moguće da ove osobe zaista nastave večno da žive na internetu u određenom obliku, i na koji način, mada za sada deluje da šanse postoje.

---

<sup>115</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=y-JqH1M4Ya8> (preuzeto 27. 9. 2020.)

## VIII 5. Posmrtno umiranje i digitalna besmrtnost kod preminulih od Kovid-19

Jedan od faktora koji je izuzetno uticao na samo istraživanje i njegov proces je pandemija virusa Kovid-19 koja je proglašena 11. marta 2020, nakon čega su brojne države širom sveta reagovala objavama vanrednog stanja i proglasima karantina (npr. Srbija 15. marta (Milenković 2020, 442)). Socijalna distanca je znatno uticala na socio-kulturni aspekt života, što znači da su posao, obrazovanje i slobodno vreme morali biti prilagođeni (Žikić, Stajić & Pišev 2020, 950). Ovo je dalje uticalo i na proces smrti – ne samo da je smrt bila svakodnevni predmet razgovora, već su i brojni pogrebni običaji morali biti promenjeni zbog striktnih propisa o broju ljudi koji sme biti prisutan na sahrani, dužini pogreba, i načinu ophođenja sa posmrtnim ostacima. Više nego ikad ranije, ljudi su posegnuli za internetom da bi sprovedli brojne rituale smrti i učestvovali u njima. Kako je pandemija nastupila negde na oko pola istraživanja, mogla se uvideti razlika između ovih procesa i pojava pre i nakon kovid-19, te i koje su razlike kad je smrt usledila usled posledica bolesti. Intervjui sa informantima su korišćeni i u drugim delovima ovog rada i kao takvi oni su ključni deo opšte analize; no bitno je istaći i posebnosti koje se javljaju isključivo kad je reč o ljudima koji su preminuli od kovid-19 i korisnicima interneta čiji su voljeni preminuli.

Ovo je apsolutno evidentno u svedočenjima informanata. Već je dosta obrađeno u kojoj meri su gubici usled kovid-19 viđeni kao trauma za informante, te da većina njih i dalje ne može da se izbori sa gubitkom i tragedijom. Za njih je ovaj gubitak drugačiji od drugih smrti. Kalil jasno objašnjava:

*„Mnogo je teže nego kod obične smrti. Da je moja mama umrla od dijabetesa ili srčanog udara, i dalje bi bilo bolno, bilo bi bolno. Ali ne bi bolelo na ovaj način.“*

Po njegovom mišljenju, ali i mišljenju drugih, razlika je u kompleksnosti. Jedna od kompleksnosti je način na koji se smrti od kovid-19 posmatraju isključivo kroz statistiku. Postoje dva načina na koje možemo da konceptualizujemo smrt – kao smrt-u-množini, kolektivni fenomen koji utiče na svakoga, te kao smrt-u-jednini, povezanost sa individualnim gubitkom (Assy and Hoffmann 2020, 1-2). Za mnoge, gubici koje su iskusili izazvali su osećanje isključivo smrti-u-množini. Postoje mnoge inicijative da se smrti od kovid-19 obeleže kao nešto više od samo brojeva, te da se podele lične priče.

Povezano sa ovime je i način na koji je smrt usled posledica kovid-19 politizovana u očima ožalošćenih, ali medijske javnosti. Brojni informanti – Kalum, Loren, Hari, Dušan,

Meri itd. - smatraju da su im voljene osobe preminule zbog nesposobnosti političkog sistema ili zdravstvenih sistema u domovima za stare. U društvu koje se zasniva na izbegavanju smrti, masovna smrtnost koja se rasplamsala tokom epidemije izaziva društvenu i egzistencijalnu krizu koja naposljetku predstavlja pretnju moći i politici (Assy & Hoffmann 2020, 12). Stanje ranjivosti može „dovesti do otpora i političkog jačanja subjekata koje su ovi uslovi marginalizovali“ (Assy & Hoffmann 2020, 14), što zapažamo kao bes osoba koje su izgubile nekoga. Politički aspekt situacije jedan je od razloga zašto oni osećaju da je njihov gubitak drugačiji i zašto žele da ih čuju; njihova pozicija nemoći i ranjivosti odlikuje bol koji osećaju u ovim okolnostima. Informanti poput Cece, Mariele, Kalila, Harija, Džesike stavljaju poseban akcenat na medikalizaciju celog procesa, deleći medicinske informacije o njihovim voljenima pre njihove smrti i akcentujući koliko im je problematično da se pomire sa time što su umrli sami, u bolničkim uslovima. Jasno je, dakle, da je pandemija produbila povezanost medicine i smrti, a njihovi narativi potvrđuju teze da se u medicinskom okruženju stvara osećaj izolacije koji utiče na ožalošćene, produbljujući njihov osećaj neugodnosti izazvan gubitkom (Walter 1996, 36; Elias 2001, 23). Restrikcije i zakoni doneseni širom sveta usled virusa kovid-19 su uticale na održavanje pogrebnih običaja i rituala, što je rezultovalo manjkom zajednice na koju ožalošćeni mogu da se oslone, a koja je, već smo videli, jako bitna tokom procesa žalovanja. Dominik kaže:

*„Mislim da od svega najviše boli to što nisam imala završetak, nisam imala ceremoniju. Izostala su kulturna dešavanja, da se desi taj grupni događaj i da možemo da kažemo „ovo je osoba koju svi znamo, ovo je osoba koju svi volimo, osoba koja zaslužuje oproštaj.“ Mnogo boli to što to ne možeš da uradiš.“*

Evidentno je da je završetak veliki faktor većini ljudi. Oni osećaju da nešto nedostaje, i izgleda da je izostanak prikladne pogrebne ceremonije dominantan razlog. Kao i u slučajevima donacije tela, nakon smrti od kovida-19 tela se brzo odnose i ožalošćeni se suočavaju sa odsustvom tela (Bolt 2018, 371). Iako je telo tehnički prisutno na sahrani, ljudi ne mogu da vide svoje voljene osobe poslednji put, bilo žive bilo mrtve. Oni ne mogu ni da organizuju željeni ritual. Neki istraživači smatraju da u ovakvim slučajevima ljudi nisu u mogućnosti da se suoče sa realnošću smrti, gotovo smatrajući da je osoba nemrtva (Harrison 2003, prema Bolt 2018, 372). Mariela je stekla utisak da njena porodica van Ujedinjenog Kraljevstva ne shvata baš da joj je majka preminula – nisu je videli ni pre ni posle smrti i nisu procesuirali šta se dogodilo. U našem narednom razgovoru, devet meseci nakon prvog, ona



navodi da se rođaci i dalje nisu sasvim pomirili sa smrću njene majke, te da i ona još uvek ima osećaj da nešto fali.

Usled svega ovoga, porasla je potreba ožalošćenih za podrškom, a u datom momentu jedina koju su mogli da dobiju je preko interneta. Mada to inače verovatno ne bi učinili, dosta ljudi se prvi put poslužilo virtuelnim prostorom da bi našlo utehu, grupu podrške i psihološku pomoć. U ovome jasno vidimo način na koji je pandemija transformisala upotrebu interneta; ne samo da je generalna populacija bila primorana da se koristi internetom za svakodnevne stvari, već su ljudi koji inače ne bi koristili internet za ritual smrti to uradili. Ovo upravo navode Stiven, Kalil, Loren i Džesika. Loren objašnjava:

*„Da nije pandemije... Ne, ne verujem da bih ovo uradila. Ali opet ovo je prvo iskustvo za sve, prvi put prolazimo kroz pandemiju. Kada je bio Španski grip nije bilo tehnologije na dohvata ruke i nismo mogli da dosegemo ljude na drugom kraju sveta. Tako da ovime što radimo nešto što su naše vlade propustile da urade, to je moćan alat koji imamo, a platforme su dokazale da su dorasle zadatku.“*

Neki od informanata su priznali da nisu verovali da će kovid-19 na njih lično uticati i da su mislili da će njihovi voljeni preživeti. Ipak, nakon što su iskusili gubitak, celo iskustvo je postalo previše stvarno. Možda je ovo upravo ono što je podstaklo promenu – ljudi su bili primorani da se suoče sa sopstvenim gubitkom i smrtnošću, da ih prihvate kao datost. Postoji više Fejsbuk grupa posvećenih gubitku od kovida-19 i u njima ljudi često objavljuju priče o svojim osećanjima i problemima, ali i lične pomene za preminule sa njihovim pričama. U komentarima se izjavljuju saučešća ili se nadovezuje sa sopstvenim sličnim iskustvima. Neke grupe takođe organizuju tematske Zum sastanke za članove – za one koji su izgubili više bliskih osoba, za one sa preminulim supružnicima, mlade koji su izgubili roditelje itd. Kalil organizuje nedeljne susrete grupe onih koji su doživeli višestruki gubitak, i navodi da mu je to izuzetno pomoglo. Džesika objašnjava da je cela zajednica gorke-slatko iskustvo: „Lepo je znati da nisam jedina, ali opet... mi jesmo jedini – niko drugi ovo neće osetiti.“ Jasno je da su razlike specifične za gubitke od kovida-19 velike tim ljudima, i čine da se oni osećaju još usamljenije u oklonostima pandemije i socijalnog distanciranja.

Tokom prvog intervjua na pitanje da li imaju da dodaju nešto nekolicina ispitanika se osvrnula takođe na problem vakcinacije, još jedan specifični problem koji se javlja kod gubitaka usled kovida-19. Oni vide internet polemike o vakcinaciji kao nešto što im iznova produbljuje bol. Laila objašnjava da je gubitak oca naveo da promeni mišljenje koje ima po

pitanju vakcine – ranije je bila protiv primanja iste, ali je shvatila posledice, i sa time i diskurs o vakcinaciji je počela da shvata kao lično pitanje. U našem drugom intervjuu, Kalil vidi da ove facebook grupe za gubitak usled kovida-19 ipak ne nude samo i isključivo skladnost za sve – on objašnjava kako se javio veliki jaz u članovima između onih koji podržavaju vakcinaciju i onih koji joj se protive. Kaže da ljudi ne napuštaju grupu zato što su prešli preko samog bola usled smrti voljene osobe, već prvenstveno zato što se ne slažu sa politikom grupe koja se zalaže za vakcinaciju i nošenje maski. Ovaj gubitak koji je on doživeo je dalje obojio u potpunosti njegov korišćenje internet prostora:

*„Na mom ličnom profilu sam morao da otpratim dosta ljudi sa kojima se ne slažem [...] Dinamika mojih prijateljsva se promenila. Ljudi koje znam dvadeset godina me nisu zvali toliko nakon mog gubitka, i moj društveni krug se promenio. U isto vreme imam oko 50 novih prijatelja na mom ličnom profilu koji su iz kovid grupe. U isto vreme, sa nekim ljudima sam potpuno prestao da pričam“*

I mada nalaženje ljudi sa sličnim iskustvom nije konkretno specifično samo za kovid-19, politizacija i traumatizacija gubitka u ovoj meri i na ovaj način jeste. Ovi primeri su nešto što možemo sagledati samo usled velikog i masovnog događaja, što ova pandemija jasno jeste. Izvesno je da smrt ove korisnike interneta ne navodi samo da na već poznate načine posegnu za virtuelnim svetom da bi potražili utehu, već oni nekad i potpuno iznova grade svoje krugove prijatelja koji u osnovi imaju ista politička uverenja po pitanju pandemije kao i oni. Posthumni digitalni identitet njihovih najbližih se nužno vezuje za političko pitanje i obrađuje najviše u grupama posvećenim tome. Ovaj proces dalje oblikuje njihove digitalne i lične identitete. Sve ovo nam ukazuje na način na koji se ove smrti politizuju i vide kao globalni politički problem, čineći ovo neporecivo delom biopolitičkog aspekta smrti (Assy & Hoffmann 2020, 18) koji je snažno prisutan u onlajn sferi i izražava se kroz onlajn žaljenje. O kovidu će biti više reči, ali je bitno i ovde spomenuti da svi informanti kojima je neko preminuo od kovida jasno povezuju njihov identitet sa načinom smrti. Nekolicina informanata je jako i svesna ovoga, navodeći da im se voljeni vode samo kao statistika ili broj uoči pandemije, a da oni žele upravo suprotno – da ih prikažu kao realne ljude i stvarne gubitke koji su izuzetno pogodili nekoga. Kako Loren kaže:

*„Ovo radimo da naši voljeni ne bi bili zaboravljeni i izgubljeni, da se ne bi smatrali brojem, da bismo humanizovali njihovu smrti... Da bismo im dali ime i lik.“*

U slučaju smrti od kovida, nekolicina informanata se priključila grupama koje se baš fokusiraju na žaljenje onih koji su ovako preminuli, kao i na aktivistički rad povezan za pandemiju. Žuta srca su jedan od primera, gde se ljudi povezuju online da bi pravili takođe različite offline akcije da prošire priče svojih voljenih. Nekoliko njih je iskazalo da se osećaju kao da je smrt voljenih osoba postala samo statistika, te pokušavaju da pokažu da su osobe koje su preminule u pandemiji bile svoje ličnosti sa imenom i prezimenom, a ne samo broj. Na ovaj način oni ili transformišu već postojeći digitalni identitet osobe ili ga grade sami u okviru ovih grupa i svojih profila, direktno ga vezujući za uzrok smrti; čak i onda kada pokušavaju upravo da dokažu da njihovi voljeni nisu samo „oni koji su preminuli od kovida“ neminovno je uvideti da se ovakva izgradnja identiteta dešava upravo zbog ovog načina smrti, te je i ova izgradnja identita povezana sa njima. Drugi pokušavaju da deljenjem svoje priče (pa time i identitetom voljene osobe) dignu svest ili se pobune zbog političkih i sistemskih problema i grešaka za koje smatraju da su uzrokovale na određeni način njihov gubitak. Ovde se opet konstruisani ili rekonstruisani digitalni identitet utemeljuje u uzroku smrti i dalje povezuje sa vidom borbe i online aktivizma.

## **VIII 6. Religijska besmrtnost na internetu**

Kada je reč o religijskom ili teološkom konceptu besmrtnosti, on nije bio konkretna tema ovog rada, ali se jeste javio u ograničenom broju puta kroz razgovore sa informantima. Katja je koristila internet baš kao alat da bi došla do medijuma koji bi joj pomogao da stupi u kontakt sa njenim pokojnim mužem. Slično tome Tina kaže da je itsraživala mnogo o spiritualnom, budističkom i religijskom konceptu smrti putem interneta, i nekoliko puta se osvrće na to kako je Timi „živ duhom“ i „stalno sa njom“. U početku ona jeste koristila internet upravo kao mesto određene fizičke povezanosti sa njim, da bi vremenom počela da se osvrće više na spiritualni doživljaj besmrtnosti. Ove informantkinje nude pogodnosti interneta koji je omogućio da znanja o religiji budu pristupna svakome, da ponude raznovrsnost i „slobodu izbora, kada, na koji način i u kojoj meri će ih vernik konzumirati“ (Radulović i Kovač 2016,138). One internet koriste zarad svojih ličnih, individualističkih verovanja što ide u prilog ideji da, mada su neke institucije izgubile verski autoritet (i sa time autoritet nad smrću i besmrtnošću), verske prakse nastavljaju da se javljaju u životima pojedinaca poprimajući nove forme (Berger 2013, 13). Same religijske vođe retko kad adresiraju povezanost digitalnih medija i interneta sa religijskom besmrtnošću, šro

donekle ukazuje da smatru ovaj medij nepogodnim za isinski večni život (Savin-Baden and Mason-Robbie 2020, 15), a sa druge strane ostavlja korisnicima interneta koji veruju u onostrano prostora da sami učitavaju svoje značenje. Ovo opet vraća ideju na to da internet ponajviše služi da bi individue našle svoje preferirane načine da se izbore sa gubitkom i smrtnošću u društvu koje sve manje govori o ovim temama. Ožalošćeni korisnici interneta osećaju potrebu za komunikacijom sa preminulima, očuvanjem njihovog identiteta, kao i za ritualom koji se na Zapadu sve više gubi sa gubitkom religijskog autoriteta u opštem društvu i kulturu. Zbog toga, oni posežu za ličnim žaljenjima i oživljavanjem preminulih kroz sećanja, transformišući religijski koncept besmrtnosti u sekularnu besmrtnost (Walter 2017, 30). Kao što se autoritet nad smrću i biološkom besmrtnosti svodi na nauku i tehnologiju, tako i internet i društvene mreže postaje dominantni nosioci sekularne besmrtnosti nudeći prostor i mediji da identitet preminule osobe nastavi da postoji. Drugi korisnici kroz sećanje i interakcije ovaj digitalni identitet održavaju u životu, čime na određeni način odlučuju da upravo oni sami postanu autoritet za očuvanje svojih voljenih u životu.

## IX Zaključak

Tokom formiranja preliminarnog istraživanja i ideje rada, priče koje su me najviše privukle su bile one vezane za određene ideje učitavanja uma uz pomoć interneta i društvenih mreža (poput spomenutog Luka Bota ili Bine64), i prvobitno je očekivano da će istraživanje dati ovakve rezultate. Međutim, detaljnom analizom intervjua koji su obavljeni sa informantima, kao i sa i analizom izvora, jasno je da niko od njih nije došao do ovakvih ideja niti ima porive za ičim sličnim, bilo da internet koriste da „produže“ identitet i interakciju sa voljenima koji su preminuli ili ne. Tina je možda najaktivnija kad je reč o održavanju digitalnog identiteta njenog sina u životu, ali i ona navodi da je internet „mač sa dve oštrice – nekada previše pomogne ljudima da se srode sa njegovim beneficijama i idejom ožalošćenih“, i ne iskazuje želju za ovakvim dostignućima.

Iz iskaza informanata se dobija zaključak da sfera interneta i „produžena“ veza sa digitalnim identitetom preminule osobe prvenstveno služi ožalošćenima da se suoče sa svojim ličnim menjanjem identiteta, sa gubitkom i emocijama koje ne mogu i ne osećaju da smeju da iskažu u prostoru van mreže. Činjenica da je digitalni identitet korisnika interneta nepovratno povezan sa idejom o ličnom sopstvu osobe čini da se ovaj prostor vidi kao privatni deo koji ostaje za preminulom osobom. Kao takav, on se umnogome ponaša kao virtuelni spomenik koji ožalošćeni korisnici posećuju u svrhu sećanja i povezivanja sa društvenim i ličnim aspektom preminule osobe. Ovo nam takođe govori o stavu koji korisni interneta imaju generalno prema identitetima i iskazivanju sopstva na društvenim mrežama – oni ih vide kao nešto što je lično i autentično, direktno povezano sa osobom koja gradi taj identitet. Čitajući poruke sa drugom osobom, oni vide upravo ono što ta osoba za njih predstavlja i što ona prosto *jeste*.

U velikom broju slučajeva, digitalni identitet preminulog korisnika prolazi kroz proces posmrtnog umiranja, odnosno doživljava društvenu smrt u okviru internet prostora. Ovaj identitet ima fazu kada se ozvaniči smrt, intenzivni period kada većina korisnika interaguje sa digitalnim identitetom, te konačno fazu kada korisnici počinju da se na ovaj identitet osvrću samo u određenim datumima i momentima. Faze nemaju uvek konkretne granice ili dešavanja koja označavaju prekid, ali je jasno da se sam princip rituala često prati tokom postepenog smanjenja intenziteta interakcije. I mada fizički prostori i materijalna

sećanja preuzimaju primat u hijerarhiji sećanja za informante, pogodnost interneta je u tome što se procesi i faze žaljenja mogu staviti u novi vremenski okvir koji se u većini primera produžava tako da odgovara potrebama korisnika. Faze nisu striktne, vezane za društvene rituale i fizičke okvire, i zbog toga ožalošćeni mogu biti slobodniji u svojim izražavanjima.

S druge strane, mora se spomenuti i to da manjak strogog rituala takođe može uticati i na to da informanti imaju podeljena i nekada ambivalentna mišljenja po pitanju ovog procesa. Za mnoge, on je makar u određenom trenutku bio bolan, a u nekim slučajevima se smatra i potpuno neprimerenim. Određeni broj informanata se osećao potpuno nelagodno po pitanju osećaja da je nečiji identitet ili čak i „virtuelni spomenik“ u vidu profila i dalje dostupan na mrežama, upravo zbog toga što nisu sigurni da je proces posmrtnog umiranja stvarno završen (čak i ako jeste).

Ove neodređene granice koje nude mogućnost da završetak rituala ostane neutvrđen, omogućavaju korisnicima interneta da svojim voljenima omoguće vid simboličke virtualne besmrtnosti, makar dok su oni koji održavaju ove identitete aktivni korisnici interneta. Očito je da internet nema mogućnosti da osobi ponudi život nakon smrti u pravom smislu, već je u pitanju prosto mogućnost da oni koji su živi i njihov karakter bude sačuvan, te da mu se u tom smislu ponudi mogućnost besmrtnosti (Stokes 2021, 31-31). Dakle, jasno je da je najčešći način postizanja digitalne besmrtnosti je mnogo manje tehnološki kompleksan, i njegove brojne primere sam uvidela kroz izjave informanata. Najveći broj ožalošćenih ipak nisu specijalisti za veštačku inteligenciju i nemaju resurse da digitalne ostatke svojih preminulih pretvore u chat botove ili neke druge oblike ostvarivanja aktivne dvosmerne komunikacije. Oni se moraju zadovoljiti onime što je ostalo iza preminulog, koji opet, u najvećem broju slučajeva, nije namerno ostavio iza sebe obilje podataka kojima bi se do tačine mogao rekonstruisati njegov lik. Ova digitalna besmrtnost koja podrazumeva određenu „pasivnu“ besmrtnost baziranu na digitalnim ostacima preminule osobe – njihovim mrežama, e-mailovima, porukama i sl (Sofka et al 2017,174). Obeležje ove besmrtnosti je njena jednosmernost – ne postoji program koji će sintetisati nove informacije i pružiti ih ožalošćenima; oni se moraju zadovoljiti onim što je ostalo na mrežama u trenutku smrti.

Prisutnost ovakvog koncepta je dokaz bitne promene koja se dešava u modernom društvu. Simbolička besmrtnost u društvenom i kreativnom smislu više nije rezervisana samo za određene heroje, junake, umetnike, odnosno one koji su postigli velika dela. Mada internet

kao platforma utvrđuje status besmrtnosti za poznate, on po prvi put nudi određenu besmrtnost za preminule koji za života nisu postigli istaknuti društveni status. I dalje se vidi određena odvojenost među onima koji postižu besmrtnost, a i ta besmrtnost nije večna na internetu – ona zavisi od ljudi koji aktivno održavaju sećanje i, bitnije, koji se vide kao dostojni toga da se njihovo sećanje održi (Walter 2017, 26). No ova podela se ne vrši ovaj put na osnovi ekonomskog ili političkog statusa o kojoj je Bodrijar pričao (1993, 144). Besmrtnost nije više samo „privilegija jedne kulture“ – u okviru sfere interneta besmrtnost mogu postići i „ludaci, deca, kriminalci“ (Bodrijar 1993, 144). Današnje funkcionisanje sveta nudi takozvanu demokratizaciju smrti u kojoj se putem tehnologije i društvenih mreža daleko većem broju ljudi nudi mogućnost da ostave svoj trag i budu zapamćeni u društvu (Jacobsen 2017, 72). Naravno da besmrtnost u smislu nečega što traje zauvek i dalje važi od politike i društvene vrednosti i ranjivosti (Butler 2004, 20), naročito kada se odbija u javnoj sferi koja je oblikovana i uslovljena medijima i politikom (Butler 2004, 37-38). No na ličnijem nivou mogućnosti interneta kao medija koji korisnicima nudi da oni sami oblikuju sadržaj daje mogućnost da na neki način zadrže svoje voljene u životu, i da nastave odnos sa njima, bez obzira na to koliko se javni i medijski diskurs osvrću na njih kao bitne. Kao što je spomenuto, sve je jasnije da na internetu neke stvari nikad ne nestaju, te su korisnici i naučnici krenuli da pričaju o mogućnosti korišćenja ove karakteristike interneta zarad dostizanja besmrtnosti svakodnevnog prosečnog čoveka u vidu očuvanja svesti i identiteta u internet prostoru (Mathews and Singer 2013, 142). Upravo zbog toga je jedno od osnovnih pitanja ovog rada i to da li se ovo dešava i u kojoj meri.

Onda kad je lični digitalni identitet u pitanju, često se dešava da usled određene traume ili okolnosti koje se smatraju tragičnima (poput smrti veoma bliske ili mlade osobe) bližnji odluče da nastave da aktivno konstruišu i grade identitet objavljivanjem slika, pisanjem u drugom licu preminuloj osobi, ili ulaskom na njihov profil i čitanju interakcija. Oni su svesni da preminula osoba nije „tu“ (čak i informanti koji su navodili verovanje u onostrano i religijsku besmrtnost nisu je direktno povezivali sa internet prostorom), ali im se tehničke mogućnosti interneta, njegova dostupnost i mreža podrške ističu kao bitni faktori zašto biraju da baš na ovaj način podele uspomene i pokrenu neki vid komunikacije sa ovom osobom. Širi vid virtualne besmrtnosti koji je moguće i da se održi na duže staze je onaj koji se nudi preminulim osobama je da se njihov identitet transformiše, najčešće u vid društveno angažovane akcije, i da kao takav ponudi simboličku besmrtnost društvenim angažmanom.

Čak i oni koji nisu prošli kroz agregatnu fazu i koji nisu „pustili“ da njihovi voljeni prođu kroz ceo proces posmrtnog umiranja, već se drže za ideju njihove simboličke besmrtnosti, ne gaje ideju da je ovde reč o pravoj besmrtnosti. Za njih je internet utočište koje nudi pomoć za održavanje sećanja, ne mnogo drugačije od fizičkih ostataka preminulih. Kao što Ešli navodi da planira da sinu da brijač njegovog preminulog oca kada krene da se brije, tako govori i o postavljanju slike svog oca na godišnjicu njegove smrti i deljenje slika preminulog prijatelja sa kolegama – ovo su sve simbolički činovi koji pomažu da se korisnici interneta približe identitetu preminulih. Virtuelni profili i identiteti preminulih i dalje imaju svoje mesto i ulogu u internet društvu, opstajući uz pomoć svojih slika, objava, i neretko napora voljenih da ih održe „u životu“. Neretko oni ostaju deo društvenih mreža, nepromenjeni i zamrznuti. Ovo deluje „jezivo“ i neprihvatljivo nekim korisnicima, dok drugima ova nepovratna umreženost preminulih voljenih daje nadu i utehu usled mogućnosti da u potpunosti održe ideju voljenih kakvi su oni bili za života. Dugo nakon što se fizički offline ostaci sahrane, stvari razdele ili bace, prostor popuni, i društvo nastavi da funkcioniše bez preminulog člana, internet čuva virtuelne identitete onih koji su umrli u obliku kakvi su ih sami preminuli korisnici gradili.

Zbog toga što korisnici vide način na koji se digitalni identitet razvija i utiče dalje na živote, oni bivaju oprezni sa time šta dele, kome dele i u koje svrhe. Priče o korišćenju internet identiteta nakon smrti, njegova manipulacija, potencijalni neželjeni nastavak života i strah od digitalne besmrtnosti utiču dalje na ovo i služe više kao upozorenje korisnicima šta da rade i šta da dele na mrežama. Ove priče se ne javljaju kao stvarnost koja objektivno postoji, već (nesvesno) služe upravo da ne bi došlo do ishoda poput distopijske ideje o budućnosti interneta u slučaju da se ne obrati pažnja na konstrukciju, prezervaciju i manipulaciju digitalnim identitetom nakon smrti.

No čak i oni koji se služe internetom da bi „produžili“ veze sa virtuelnim identitetima preminulih nisu razmišljali o svom identitetu nakon smrti; jako mali broj ispitanika je upoznat sa mogućnostima očuvanja ili gašenja mreža, a još manji je odlučio šta hoće. Kalum koji je u potpunosti spremio šta želi da se sa njegovim digitalnim ostacima desi je u potpunoj manjini. Ovo možda ne svedoči o manjku svesti o ovom problemu, koliko o nedostatku želje da se o problemu priča. Mada internet nudi delove u kojima se otvorenije odnosi prema smrti, većina informanata i dalje nije prevazišla kulturni i društveni tabu smrti na ličnom nivou; oni



se osećaju slobodno da diskutuju o svojim gubicima, ali ne i o konceptu lične smrti ili besmrtnosti.

Razlike između korisnika i njihovih praksi su jasne; samim time što se daleko više žena iz Sjedinjenih Američkih Država javilo nego bilo koja grupacija možemo zaključiti da je ovaj profil korisnika interneta najskloniji bilo kakvom produžavanju identiteta preminule osobe i pokušaju da se ponudi simbolička besmrtnost. Korisnici interneta u Srbiji, Hrvatskoj, i drugim nezapadnim zemljama nisu toliko skloni da internet koriste za održavanje veze sa primulom osobom, već radije dolazi do neodobravanja ove prakse. Mladi ljudi koji su preminuli daleko češće doživljavaju virtuelnu besmrtnost od starih, čije smrt je ili potpuno neobeležena ritualima u virtuelnom prostoru (kao što je to slučaj u Srbiji), ili čiji virtuelni profili često prolaze kroz proces posmrtnog umiranja. Poznate osobe gotovo uvek dostižu virtuelnu besmrtnost, pri čemu internet samo potpomaže i produbljuje proces koji je postojao u javnom i medijskom diskosu ovekovečavanja poznatih i ranije.

Kad je reč o odnosu tabua smrti i interneta, uočen je određeni obrazac. Oni informanti koji internet koriste pod svojim likom, imenom i prezimenom, ne vole da javno na ličnim profilima dele svoje žaljenje. Svi informanti aktivno koriste internet i razumeju određena nepisana pravila koja objašnjavaju da ne treba biti previše otvoren na internetu, čak i oni koji pripadaju starijim generacijama. Oni koji jesu skroz otvoreni i iskreni, ne vole da se to poveže sa njihovim životom i ličnim identitetom, pa nemaju svoje pravo ime (kao Maja na *Twitter*-u) ili nemaju lične kontakte u internet prijateljima (kao Navin na *Facebook*-u). Bitno je napomenuti da se oni ne predstavljaju lažno na internetu, već objašnjavaju da su zbog manjka povezivanja identiteta i života van mreže otvoreniji na internetu nego van njega; ova određena anonimnost im nudi autentičnu mogućnost da budu ono što misle da jesu i otvoreni sa svojim osećanjima.

Informanti za ovo lično i otvoreno deljenje privatnih osećanja i priča koriste grupe u kojima im se nudi zajednica i razumevanje. Zbog ovoga se upravo i preferiraju one grupe koje su lično usmerene na njihov doživljaj gubitka zarad što jačeg povezivanja sa članovima. Na ovim mestima oni izražavaju bes, tugu, žaljenje, i ne osećaju se osuđivano; čak i oni informanti koji su naveli da ih grupe ponekad jače podsećaju na njihov gubitak, i dalje naglašavaju da imaju podršku i potporu, te da su upravo na ovim mestima uspostavili nove odnose sa ljudima. Dakle, internet nudi potporu i mogućnost rušenja tabua koji postoje u

društvu, ali ne toliko otvoreno i ne za sve informante. Jasno je da oni koji dolaze iz društava gde je internet veći deo svakodnevnice i gde se više koristi svakodnevno takođe češće za njim posežu kao sredstvom koje im nudi određenu anti-kulturu i akciju protiv ustaljenih normi. Kroz ovo otvoreno žaljenje i iskazivanje emocija nastavlja da se gradi identitet preminule osobe i da se održavaju i produžavaju veze sa umrlima; ovo se sagledava u direktnom načinu obraćanja preminulima, vrlo ličnom deljenju emocija, i iskazima informanata koji navode kako polako prepoznaju preminule voljene svojih virtuelnih poznanika i prijatelja, kao da su ih lično upoznali za života. Emocije i njihovo iskazivanje, kao i društveni odnosi, služe u isto vreme i za nesputano održavanje odnosa sa preminulom osobom u sigurnom okruženju bez vremenskog ograničenja zajednice koja smatra da ovaj odnos treba nužno prestati u nekom roku.

Internet na neki način igra dvojaku ulogu – on daje utočište onima koji žale i koji se boje, dok u isto vreme njegovi mehanizmi delovanja i dalje ostavljaju smrt u senci tabuizacije. Regulacije postoje, ali nisu dovoljno jasne čak ni onima koji su se suočili sa gubitkom. Grupe za žaljenje postoje, ali je javno žaljenje dozvoljeno u njima samo kada su suštinski privatne i ograničene na krug korisnika uključenih u tematiku. Dakle, internet nudi mogućnosti za žaljenje ali jedino onima koji ih direktno traže. Sistem funkcionisanja društvenih mreža i platformi nema beneficiju od podsećanja svojih korisnika da su smrtni i njihovog planiranja regulacije posmrtnog identiteta – pretpostavljamo da ovakav *memento mori* negativno utiče na suštinski metod funkcionisanja (pa i poslovanja) društvenih mreža, kojima je prvenstveno u interesu zainteresovati i zaneti korisnike sadržajima koji se lako konzumiraju.

Za one informante koji su internet koristili pri procesu oplakivanja i za izgradnju digitalnog identiteta preminulih, on se ističe kao ključni aspekt i pomoć pri procesu žaljenja. Na pitanje zbog čega je tako, većina je objasnila da je to zbog zajednice, resursa i dostupnosti. Zajednica može biti virtuelna zajednica poput grupe, ili pak lična zajednica prijatelja i poznanika van mreže. Društvene mreže omogućavaju da se jedna vest, informacija ili osećanje podeli sa velikim brojem ljudi, te je informantima nekad daleko lakše da objave gubitak na ovaj način nego pojedinačno informišu svoje bližnje. Oni tako na zgodan način dobijaju podršku prijatelja na jednom mestu, bez potrebe da je traže na više mesta. U isto vreme oni mogu da podele svoja sećanja i identitet preminule osobe sa više ljudi, čineći ga tako opipljivijim, i razvijajući njegov društveni život. Zajednica je bitan aspekt rituala

žaljenja, kako na internetu, tako i van njega, te se u ovom smislu ritual prosto prenosi na internet i adaptira.

Resursi o kojima informanti pričaju su često resursi za pomoć pri žaljenju. Oni se mogu pojaviti u raznim oblicima – od naučne literature, spiritualnih medijuma, psihološke pomoći, do spomenutih grupa za žaljenje. Internet naizgled nudi bezbrojnu količinu informacija i deluje da pruža sve ono što osobi može da padne na pamet, te ožalošćeni nakon što započnu proces izlečenja koriste sve ove izvore. Resursi takođe podrazumevaju i društvene mreže kao medije za izgradnju digitalnog identiteta i njegovu potencijalnu transformaciju u društvenu akciju. Tehnološke mogućnosti društvenih mreža su idealne kako za interakciju sa virtuelnim identitetom preminule osobe, tako i za širenje informacija o akciji koja se bazira na identitetu preminule osobe.

Dostupnost je ono što obuhvata sve ovo i što je jedna od najvećih pogodnosti interneta, kako onda kad je on povezan sa procesom i ritualima smrti i žaljenja, tako i generalno. U dobu kada skoro svi imaju mobilni telefon sa pristupom internetu i društvenim mrežama, ovo se čini kao nešto što je uvek na dohvata ruke i uz nas. Čak i za potrebe ovog istraživanja, informanti su sa mnom razgovarali sa najrazličitijih mogućih mesta – iz kola dok voze decu na karate, sa pedikira, tokom sređivanja stana preminule osobe. Internet je prosto svuda i konstantno sa njegovim korisnicima i nudi instant povezanost, kako sa grupama podrške, tako i sa virtuelnim ostacima voljene osobe koju smo izgubili. Korisnik ne mora da putuje do groblja da bi imao mesto gde će se osećati povezano sa preminulim, već je to mesto konstantno sa njim, u džepu.

Polje istraživanja kojim se bavio ovaj rad je i dalje u povoju; smrt je nerazdvojni deo čovekovog postojanja milionima godina dok internet, iako možda i najznačajniji društveno-kulturni faktor danas, postoji jedva nekoliko decenija. Na istraživačima i naučnicima ostaje da se fenomeni vezani za njih prate, analiziraju i opisuju. Ma koliko skretali pogled od „doline sena smrtnoga“, ono što je sigurno je da će smrt i internet ostati verni čovekovi pratioci u doglednoj budućnosti i da će njihovo preplitanje i međuigra izroditi nove oblike i forme ljudskog iskustva.

## 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>.

Ajduk, Marija. 2018. Razumevanje, stvaranje i slušanje muzike na internet sajtu YouTube: slučaj hora Viva Vox. *Etnoantropološki problemi* 13 (2), 395–413.

Antonijević, Dragana. 2012. Sanjaju li klonovi ljubav? Predstave o klonovima u popularnoj kulturi . *Etnoantropološki problemi* 7 (2): 359-380. <https://doi.org/10.21301/eap.v7i2.3>

Aries, Philippe. 1974. *Western Attitudes toward Death: From the Middle Ages to the Present*. London: Marion Boyars.

Assy, Bethania D. A & Hoffmann, Florian F. 2020. Memento Mori: COVID-19 and the Political Imaginary of Death. *Law, Culture and the Humanities* 00 (0): 1-18. DOI: 10.1177/1743872120971591

Averill, James R. 1979. "The Functions of Grief" In *Emotions in Personality and Psychopathology*. ed. Caroll E. Izard, 339-368. New York: Plenum Press.

Babis, Deby. 2021. Digital Mourning on Facebook: The Case of Filipino Migrant Worker Live-in Caregivers in Israel. *Media, Culture & Society* 43 (3): 397–410. <https://doi.org/10.1177/0163443720957550>.

Bacigalupo, Ana Mariella. 2018. Shamanic Rebirth and the Paradox of Disremembering the Dead among Mapuche in Chile. In *A Companion to the Anthropology of Death*, ed. by Antonius C. G. M. Robben, 279-291. Hoboken: John Wiley & Sons.

Банић Грубишић, Ана. 2012. Истраживање религија на интернету. *Antropologija* 12 (3): 99-113.

Banić-Grubišić, Ana. 2013. Antropološki pristup medijima – karatak pregled (sa posebnim osvrtom na igrani film). *Antropologija* 13 (2), 135-155.

Bandić, Dušan. 1980. Koncept posmrtnog umiranja u religiji Srba. *Etnoloski pregled* 19: 39-47.

Beatty, Andrew. 2005. Emotions in the Field: What Are We Talking About? *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 11 (1): 17-37.

Beckett, Charlie, Livingstone, Sonia , Buckingham, David, Davies, Chris, Willett, Rebekah and Das, Ranjana. 2009 “Digital natives': a myth?“, in *POLIS*, ed. Ranjana Das and Charlie Beckett. London: London School of Economics and Political Science.

Becker, Ernest. 1987 *Poricanje smrti*. Zagreb : Naprijed.

Bennett, Jeffrey, and Jenny Huberman. 2015. From Monuments to Megapixels: Death, Memory, and Symbolic Immortality. *the Contemporary United States. Anthropological Theory* 15 (3): 338–57. <https://doi.org/10.1177/1463499615575943>.

Berger, Piter L. 2013. „Desekularizacija sveta: Opšti pregled.“ u *Desekularizacija sveta*. Ur. Piter L. Berger. 11-31. Novi Sad: Mediterran.

Berns, Nancy. 2011. *Closure: the rush to end grief and what it costs us*. Philadelphia: Temple University.

Belkin, Gary S. 2014. *Death before Dying*. New York: Oxford University Press.

Bhattacharya, Saradindu. 2010. Mourning Becomes Electronic(a): 9/11 Online. *Journal of Creative Communications* 5 (1): 63–74. <https://doi.org/10.1177/097325861100500104>.

Благојевић, Гордана. 2011. Интернет као терен и средство у савременим етнолошким и антрополошким истраживањима. *Зборник Матице српске за друштвене науке* 134 (1): 17-27.

Bodrijar, Žan. 1993. *Simbolička razmena i smrt*. Gornji Milanovac: Dečije novine.

Boellstroff, Tom. 2008. *Coming of age in second life: an anthropologist explores the virtually human*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Boellstroff, Tom; Nardi, Bonnie; Pearce, Celia and Tazlor, T.L. 2012. *Ethnography and virtual worlds: a handbook of method*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Bolt, Sophie. 2018. In the Absence of a Corpse: Rituals for Body Donors in the Netherlands. In *A Companion to the Anthropology of Death*, ed. by Antonius C. G. M. Robben, 371-382. Hoboken: John Wiley & Sons.

Bonifati, Nanzia. 2017. „Toward post-human: the dream of never-ending life.“ In *Postmortal Society: Towards a Sociology of Immortality*. ed. Michael Hviid Jacobsen, 156-172. Oxon and New York: Taylor & Francis.

Boyd, Dana. 2014. *It's Complicated: The Social Lives of Networked Teens*. New Haven and London: Yale University Press.

Bozkurt, Aras & Tu, Chih-Hsiung. 2016. Digital identity formation: socially being real and present on digital networks. *Educational Media International* 53(3): 153-167. DOI: [10.1080/09523987.2016.1236885](https://doi.org/10.1080/09523987.2016.1236885)

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. <https://doi.org/10.1177/1103308819834386>

Brown, Guy. 2017. „The future of death and the four pathways to immortality“ In *Postmortal Society: Towards a Sociology of Immortality*. ed. Michael Hviid Jacobsen, 40-56. Oxon and New York: Taylor & Francis.

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>

Burden, David. 2020. „Building a Digital Immortal“ in *Digital Afterlife - Death Matters in a Digital Age*. Ed. Maggi Savin-Baden and Victoria Mason-Robbie, 143-160. Boca Raton: Taylor & Francis Group.

Butler, Judith. 2004. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London, New York: Verso.

Cadwallader, 2008. Jen. Spirit Photography Victorian Culture of Mourning. *Modern Language Studies* 37 (2): 8–31. <http://www.jstor.org/stable/40346959>.

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>

Childs, Mark. 2011. "Identity: A Primer." In *Reinventing ourselves: Contemporary Concepts of Identity in virtual Worlds*. ed. Anna Peachey, Mark Childs, 13-33. London, Dordrecht, Heidelberg, New York: Springer.

Childs, Peter. 2006. *Texts: Contemporary Cultural Texts and Critical Approaches*. Edinburgh : Edinburgh University Press.

Counihan, M Carole. 2009. *A tortilla is like life : food and culture in the San Luis valley of Colorado*: University of Texas Pres.

Čejko, Meri. 2019. *Superpovezani*. Beograd: Clio.

Čolović, Ivan. 2006. *Etno: priče o muzici sveta na Internetu*. Beograd: XX vek.

Čolović, Ivan. 1983. *Književnost na groblju*. Beograd: Narodna knjiga.

Čolović, Ivan. 1984. *Značenja novinskih tužbalica*. Etnološke sveske 5: 49-56.

Danforth, Loring M. 2004. "Metaphors of Mediation in Greek Funeral Laments" in *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader*. ed. Antonius C. G. M. Robben, 156-166. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing.

Davis, Therese. 2004. *The Face on the Screen: Death, Recognition and Spectatorship*. Bristol: Intellect Books.

Deen, Menno, Schouten, Ben & Bekker, Tilde. 2015. „Playful identity in game design and open-ended play“ in *Playful Identities: The Ludification of Digital Media Cultures*. ed. Valerie Frissen, Sybille Lammes, Michiel de Lange, Jos de Mul & Joost Raessens, 111-130. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Didion, Joan. 2021. *Year Of Magical Thinking*. London: Harper Collins.

Dobler, Robert. 2009. „Ghosts in the Machine: Mourning the MySpace Dead“. In *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*, ed Trevor J. Blank, 175-193. Utah: Utah State University Press.

Doughty, Caitlin. 2017. *From Here to Eternity: Traveling the World to Find the Good Death*. New York: W. W. Norton & Company.

Doughty, Caitlin. 2014. *Smoke gets in your eyes: and other lessons from the crematory*. New York: W. W. Norton & Company Ltd.

Džouns, Stiven. 2001. „Internet i njegovo društveno okruženje“ u *Virtuelna kultura*, ur. Stiven Džouns, 18-59. Beograd: XX Vek.

Elias, Norbert. 2001. *The Loneliness of the dying*. New York: Continuum.

Elliott, Anthony. 1998. Celebrity and Political Psychology: Remembering Lenon. *Political Psychology* 19 (4): 833 – 852.

Ellis Gray, Selina. 2014. The Memory Remains: Visible Presences within the Network, *Thanatos* 3 (1):127–140.



Eriksen, Thomas Hylland. 2001. *Tyranny of the Moment - Fast and Slow Time in the Information Age*. London, Sterling: Pluto Press.

Eriksen, Tomas Hilan. 2003. *Tiranija trenutka*. Beograd: XX Vek.

Fernbak, Džen. 2001. „Pojedinač u kolektivu: Virtuelna ideologija i realizacija kolektivnih principa“ u *Virtuelna kultura*, ur. Stiven Džouns, 61-90. Beograd: XX Vek.

Foltyn, Jacque Lynn. 2008. Dead famous and dead sexy: Popular culture, forensics, and the rise of the corpse. *Mortality: Promoting the interdisciplinary study of death and dying* 13 (2): 153-173.

Frissen, Valerie, Lammes, Sybille, de Lange, Michiel, de Mul, Jos & Raessens, Joost. 2015. „Homo ludens 2.0: Play, media, and identity“ in *Playful Identities: The Ludification of Digital Media Cultures*. ed. Valerie Frissen, Sybille Lammes, Michiel de Lange, Jos de Mul & Joost Raessens, 9-50. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Гавриловић, Љиљана. 2004. Етнографија виртуелне реалности. *Гласник етнографског института САНУ* LII: 9-16.

Gavrilović, Ljiljana. 1986. Naučna fantastika mitologija tehnološkog društva. *Etnološke sveske (Stara serija: 1978–1990)* 7 (7): 58-63.

Gavrilović, Ljiljana. 2007. Srpske izbeglice na Internetu: Između odbijanja i prihvatanja realnosti. *Antropologija* 3 (3): 70-85.

Гавриловић, Љиљана. 2016. *Стварније од стварног - антропологија Азерота*. Београд: Етнографски институт САНУ.

Giaxoglou, Korina. 2014. "R.I.P. man...u are missed and loved by many": entextualising moments of mourning on a Facebook Rest In Peace group site, *Thanatos* 4 (1): 10–28.

Glaskin, Katie. 2006. Death and the Person: Reflections on Mortuary Rituals, Transformation and Ontology in an Aboriginal Society. *Paideuma*, 52: 107–26, <http://www.jstor.org/stable/40341918>.

Gómez, Edgar and Ardévol, Elisenda. 2010. Playful Embodiment: Body and Identity Performance on the Internet. *Quaderns* 26: 41-60.

Gonzales, Jennifer. 2002. Zamišljajući tijelo kiborga, Treća, *Časopis Centra za ženske studije* 1 (IV): 298-312.

Gorer, Geoffrey. 1995. The Pornography of Death. *Encounter* 5 (4): 49–52. Dostupno na: <http://www.romolocapitano.com/wp-content/uploads/2013/08/Gorer.pdf>

Garcia, Angela Cora, Standlee, Alecea, Bechkoff and Cui, Yan. 2009. Ethnographic Approaches to the Internet and Computer-Mediated Communication, *Journal of Contemporary Ethnography* 38 (1): 52-84.

Guimarães Jr, Mário J. L. 2005. “Doing Anthropology in Cyberspace: Fieldwork Boundaries and Social Environments” In *Virtual Methods: Issues in Social Research on the Internet*.ed. Christina Hine, 141-156. Oxford, New York: Berg.

Hamilton, Peter. 1997. Representing The Social: France and Frenchness in Post-War Humanist Photography. In *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, ed. Stuart Hall, 75-150. London: SAGE Publications.

Harari, Yuval Noah. 2015. *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*. Oxford: Signal Books.

Hartman, Stephen. 2011. Reality 2.0: When Loss Is Lost. *Psychoanalytic Dialogues* 21(4), 468–482. doi:10.1080/10481885.2011.595339

Hartman, Stephen. 2012. Cybermourning: Grief in Flux From Object Loss to Collective Immortality. *Psychoanalytic Inquiry* 32 (5): 454-467.

Heathcote, Anthony. 2014. A grief that cannot be shared: Continuing relationships with aborted fetuses in contemporary Vietnam, *Thanatos* 3 (1): 29-45.

Helsper, Ellen Johanna, and Rebecca Eynon. 2010. Digital Natives: Where Is the Evidence? *British Educational Research Journal* 36 (3): 503–20.

Higgs, Paul and Jones, Ian Rees. 2009 *Medical Sociology and Old Age: Towards a Sociology of Health in Later Life*. London: Routledge.

Hebert, Randy S. 2006. "End-Of-Life Care" In *The Encyclopedia of Aging: A Comprehensive Resource in Gerontology and Geriatrics*, ed. Richard Schultz, 368-370. New York: Springer Publishing Company.

Ito, Mizuko and Horst, Heather. 2019. *Hanging Out, Messing Around, and Geeking Out: Kids Living and Learning with New Media*. Cambridge, London: The MIT Press.

Ito, Mizuko. 2005. Introduction to *Personal, Portable, Pedestrian: Mobile Phones in Japanese Life*, ed. Mizuko Ito, Daisuke Okabe, and Misa Matsuda, 1-16. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology.

Ito, Mizuko. 1996. Theory, Method, and Design in Anthropologies of the Internet. *Social Science Computer Review* 14 (1): 24–26. <https://doi.org/10.1177/089443939601400107>.

Ивановић, Зорица. 2005. „Терен антропологије и теренско истраживање пре и после критике репрезентације“, у: *Етнологија и антропологија: стање и перспективе*, Зборник Етнографског института САНУ (ГЕИ САНУ) XXI, Д. Радоичић (ур.), Београд.

Irwin, Melissa D. 2015. Mourning 2.0—Continuing Bonds Between the Living and the Dead on Facebook. *OMEGA - Journal of Death and Dying* 72 (2): 119–50. <https://doi.org/10.1177/0030222815574830>.

Jacobsen, Michael Hviid. 2017. *Introduction to Postmortal Society: Towards a Sociology of Immortality*. ed. Michael Hviid Jacobsen, 1-18. Oxon and New York: Taylor & Francis.

Kampf, Zohar and Liebes, Tamar. 2013. *Transforming Media Coverage of Violent Conflicts - The New Face of War*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Kasket, Elaine. 2020. "Social Media and Digital Afterlife" in *Digital Afterlife - Death Matters in a Digital Age*. Ed. Maggi Savin-Baden and Victoria Mason-Robbie, 27-39. Boca Raton: Taylor & Francis Group.

Kaufman, Sharon R.. 2000. In the Shadow of "Death with Dignity": Medicine and Cultural Quandaries of the Vegetative State. *American Anthropologist* 102 (1): 69-83.

Kaufman, Sharon R. and Morgan, Lynn M. 2005. The Anthropology of the Beginnings and Ends of Life. *The Annual Review of Anthropology* 34:317-41.

King, Jennifer, and Bert Hayslip. 2002 The Media's Influence on College Students' Views of Death. *OMEGA - Journal of Death and Dying* 44 (1): 37-56. <https://doi.org/10.2190/HGXD-6WLJ-X56F-4AQL>.

Klass, Dennis. 2006. Continuing Conversation about Continuing Bonds, *Death Studies* 30 (9): 843-858, DOI: 10.1080/07481180600886959

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. 2018. Mourning the Commons: Circulating Affect in Crowdfunded Funeral Campaigns. *Social Media + Society*. <https://doi.org/10.1177/2056305117743350>. Dostupno na: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/2056305117743350>

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. 2014. Dušan Bandić - kontekst, delo, značaj. *Etnoantropološki problemi* 9 (1): 17-33.

Kovačević, Ivan, i Sinani, Danijel. 2014. Antropologija smrti ili nova antropologija i religijski kompleks vezan za smrt. *Etnoantropološki problemi* 9 (4): 1085-1102.

Kovačević, Ivan, Antonijević, Dragana, i Trebješanin, Žarko. 2013. Metodološki okvir proučavanja nostalgije i životnih priča. *Etnoantropološki problemi* 8 (4): 945-963.

Kraemer, Jordan. 2017. „Locating Emerging Media: Ethnographic Reflections on Culture, Selfhood, and Place“ In *The Routledge Companion to Digital Ethnograph*. ed Larissa Hjorth, Heather Horst, Anne Galloway, and Genevieve Bell. 179-190. New York and London: Taylor & Francis.

Kuljić, Todor. 2013. Dobra smrt – o evoluciji društvenoprihvatljivog načina umiranja. *Etnoantropološki problemi* 8 (1): 61-73.

Laguerre, Michel. 2004. “Virtual Time. Information, Communication & Society”. 7(2): 223–247. doi:10.1080/1369118042000232666

Leavitt, John. 1996. Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions. *American Ethnologist* 23 (3): 514-539.

Лепетић, Тамара. 2010. Facebook: како се представљамо у виртуелном простору, *Етнолошко-антрополошке свеске* 16 (5): 63-77

Lifton, Robert Jay and Olson, Eric. 1974. „Symbolic Immortality“ in *Living and Dying*. 32-39. London: Wildwood House.

Littlewood, Jan. 1992. The Denial of Death and Rites of Passage in Contemporary Societies. *The Social Review* 40 (1): 69-84

Luck, Morgan. 2009. Crashing a virtual funeral: morality in MMORPGs, *Journal of Information, Communication and Ethics in Society* 7(4): 280-285.

Lutz, Catherine. 1986. Emotions, Thoughts, and Estrangement: Emotion as a Cultural Category. *Cultural Anthropology* 1 (3): 287-309.

Lock, Margaret. 1998. Anomalous Ageing: Managing the Postmenopausal Body. *Body & Society*. 4(1): 35–61.

Matović, Marijana. 2021. Medijske generacije u Srbiji. *Etnoantropološki problemi* 16 (2): 459-490.

Mathews, Ryan, and Jim Singer. 2013. Is the Future Obsolete? *World Futures Review*. 5 (2): 135–43. <https://doi.org/10.1177/1946756713487847>.

McArthur, Stacey. 2000. "A Culture in Denial" in *Annual Editions: Dying, Death and Bereavement*. ed George E. Dickinson, Michael R. Leming, Alan C. Mermann, 16-18. Sluice Dock: Dushkin/McGraw-Hill.

McEwen, Rhonda N., and Kathleen Scheaffer. 2013. Virtual Mourning and Memory Construction on Facebook: Here Are the Terms of Use. *Bulletin of Science, Technology & Society* 33 (no. 3–4): 64–75. <https://doi.org/10.1177/0270467613516753>.

Meese, James, Nansen, Bjorn, Kohn, Tamara, Arnold, Michael & Gibbs, Martin. 2015. Posthumous personhood and the affordances of digital media, *Mortality* 20(4) 408-420, DOI: 10.1080/13576275.2015.1083724

Metcalf, Peter and Huntington, Richard. 1979. *Celebration of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.

Milenković, Miloš. 2019. Responses to the Covid-19 Crisis in Serbia - Democracy and the Rule of Law on Ventilators?. *Percorsi costituzionali* (441-468.) Jovene editore.

Milovanović, Milovan. 1947. *Sudska medicina*. Beograd: Prosveta.

Miller, Daniel and Slater, Don. 2000. *The Internet: An Ethnographic Approach*. Berg.

Milosavljević, Ljubica. 2008. Formiranje stava o starima kao glasačima kroz medijske izvore. *Етнолошко-антрополошке свеске* 1 (12): 83-109.

Milosavljević, Ljubica. 2012. *Ogledi iz antropologije starosti*. Beograd: Srpski geneaološki centar – Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.

Milosavljević, Ljubica. 2014. *Antropologija starosti: domovi*. Beograd: Srpski geneaološki centar. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.

Milosavljević, Ljubica. 2014. Domovi za stare i ostale „druge”. *Acta historiae medicinae, stomatologiae, pharmaciae, medicinae veterinariae* 33 (1): 139-151.

Miltner, Kate M. and Highfield, Tim. 2017. Never Gonna GIF You Up: Analyzing the Cultural Significance of the Animated GIF. *Social Media + Society* 1 (11) DOI: 10.1177/2056305117725223  
<https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/2056305117725223>

Miltner, Kate M. 2020. One part politics, one part technology, one part history: Racial representation in the Unicode 7.0 emoji set. *New Media & Society*, (), 146144481989962–. doi:10.1177/1461444819899623

Минова, Жорж. 1987. *Историја старости – од антике до ренесансе*: Издавачка књижарица Зорана Стојадиновића.

Mitford, Džesika. 1966. *Američki način umiranja*: Eпоha.

Mitford, Jessica. 2000. *The American Way of Death Revisited*. Vintage Books.

Morse, Tal and Birnhack, Michael. 2020. “Digital Remains: The Users’ Perspectives“ in *Digital Afterlife - Death Matters in a Digital Age*. Ed. Maggi Savin-Baden and Victoria Mason-Robbie, 107-126. Boca Raton: Taylor & Francis Group.

Ohnuki-Tierney, Emiko. 1994. Brain Death and Organ Transplantation: Cultural Bases of Medical Technology. *Current Anthropology* 35 (3): 233-254.

Olshansky, S. Jay. 2006. "Anti-Aging Medicine" in *The Encyclopedia of Aging: A Comprehensive Resource in Gerontology and Geriatrics*, ed. Richard Schultz. 68-69. New York: Springer Publishing Company.

Osterman, Lindsey L., and Theresa A. Hecmanczuk. 2020. Parasocial forgiveness: The roles of parasocial closeness and offense perceptions. *Journal of Social and Personal Relationships* 37(3), 800–820.

Павићевић, Александра. 2011. *Време (без)смрти: Представе о смрти у Србији од 19–21. века*. Београд: Посебна издања Етнографског института.

Pavićević, Aleksandra. 2021. *Funerary Practices in Serbia*. Bingley: Emerald Publishing House.

Palgi, Phyllis; Abramovitch, Henry. 1984. Death: A Cross-Cultural Perspective. *Annual Review of Anthropology*. 13: 385-417.

Penfold-Mounce, Ruth. 2010. Consuming criminal corpses: Fascination with the dead criminal body. *Mortality: Promoting the interdisciplinary study of death and dying* 15 (3): 250-265

Petrović, Dalibor. 2013. *Društvenost u doba interneta*. Novi Sad: Akademska Knjiga.

Plant, Bob. 2020. Living posthumously: from anticipatory grief to self-mourning, *Mortality* 27(1): 38-52, DOI: 10.1080/13576275.2020.1810650

Prensky, Marc. 2001. Digital Natives, Digital Immigrants. *On the Horizon* 9 (5): 1-6. Dostupno na: <https://www.marcprensky.com/writing/Prensky%20-%20Digital%20Natives,%20Digital%20Immigrants%20-%20Part1.pdf>

Radulović, Lidija, i Kovač, Senka. 2016. Manastiri Srpske pravoslavne crkve na Internetu: novi oblici religijskih i duhovnih interakcija posredstvom Fejsbuka. *Etnoantropološki problemi* 11 (1): 137-158.



Robben, Antonius C.G. M. 2004. "Death and Anthropology: An Introduction" in *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader*. ed. Antonius C. G. M. Robben, 1-16. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing.

Robben, Antonius C. G. M. 2018. Introduction to *A Companion to the Anthropology of Death*, ed. by Antonius C. G. M. Robben, xv-xi. Hoboken: John Wiley & Sons.

Ruano-Borbalan, Žan-Klod. 2009. Opšti uvod za *Identitet(i): Pojedinac, grupa, društvo*. ur. Katrin Halpern i Žan-Klod Ruano-Borbalan, 5-27. Beograd: Clio.

Rutter, Jason and Smith, Gregory W. H. 2005. "Ethnographic Presence in a Nebulous Setting." In *Virtual Methods: Issues in Social Research on the Internet*. ed. Christina Hine, 81-92. Oxford, New York: Berg.

Rycroft, Gary F. 2020. "Legal Issues in Digital Afterlife" in *Digital Afterlife - Death Matters in a Digital Age*. Ed. Maggi Savin-Baden and Victoria Mason-Robbie, 127-142. Boca Raton: Taylor & Francis Group.

Savin-Baden, Maggi and Mason-Robbie, Victoria. 2020. „Perspectives on Digital Afterlife“ in *Digital Afterlife - Death Matters in a Digital Age*. Ed. Maggi Savin-Baden and Victoria Mason-Robbie, 11-26. Boca Raton: Taylor & Francis Group.

Scheper-Hughes, Nancy. 1993. *Death Without Weeping*. Los Angeles: University of California Press.

Scheper-Hughes, Nancy. 2004. "Death Without Weeping" in *Death, Mourning, and Burial: A Cross-Cultural Reader*. ed. Antonius C. G. M. Robben, 179-194. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing.

Shaw, David. 2002. "Gay Man and Computer Communication: A Discourse of Sex and Identity in Cyberspace." In *Virtual Culture: Identity and Communication in Cybersociety*. ed. Steven G. Jones, 133-145. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.

Socolovsky, Maya. 2004. Cyber-Spaces of Grief: Online Memorials and the Columbine High School Shootings. *Trauma and Rhetoric* 24 (2): 467-489.

Sofka, Carla J, Gibson, Allison and Silberman, Danielle R. 2017. "Digital immortality or digital death? Contemplating digital end-of-life planning" in *Postmortal Society: Towards a Sociology of Immortality*. ed. Michael Hviid Jacobsen, 173-196. Oxon and New York: Taylor & Francis.

Sofka, Carla. 2020. „The Transition from Life to the Digital Afterlife: Thanatechnology and Its Impact on Grief“ in *Digital Afterlife - Death Matters in a Digital Age*. Ed. Maggi Savin-Baden and Victoria Mason-Robbie, 57-74. Boca Raton: Taylor & Francis Group.

Sumiala, Johanna. 2013. *Media and Ritual: Death, community and everyday life*. London and New York: Taylor & Francis Group.

Stillman, Sarah. 2007. 'The Missing White Girl Syndrome': Disappeared Women and Media Activism. *Gender and Development* 15 (3): 491–502.

Stöckl, Andrea. 2003. The Internet, Cyberspace and Anthropology. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 23 (2): 67-78.

Stokes, Patrick. 2021. *Digital Souls – A Philosophy of Online Death*. London, New York: Bloomsbury.

Šovije, Stefan. 2009. *Osnove ličnog identiteta Identitet(i): Pojedinac, grupa, društvo*. ur. Katrin Halpern i Žan-Klod Ruano-Borbalan, 21-40. Beograd: Clio.

Tapp, Nicholas. 2001. *The Hmong of China*. Boston: Lediden.

Toma, L.V. 1980. *Antropologija smrti I*. Beograd: Prosveta.

Toma, L.V. 1980. *Antropologija smrti II*. Beograd: Prosveta.

Tratnik, Polona. 2012. Bios-Techne. The Biotechnological Politics of the Body and the Politics of Life. *Antropologija* 12 (2): 17-30.

Трбојевић, Данило. 2011. Крајпуташи у урбаним срединама. *Гласник Етнографског музеја* 75 (75): 131-154.

Трифуновић, Весна. 2010. Интернет као терен: пример сакупљања фолклорне грађе. *Гласник Етнографског института САНУ* 58 (1): 157-168.

van Belkom, Rudy. 2019. The Impact of Artificial Intelligence on the Activities of a Futurist. *World Futures Review* 12 (2): 156–68. <https://doi.org/10.1177/1946756719875720>.

van Dijck, José. 2013. 'You have one identity': performing the self on Facebook and LinkedIn. *Media, Culture & Society* 5(2), 199–215. doi:10.1177/0163443712468605

van Gennep, Arnold. 2016. *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press.

Van House, Nancy, and Elizabeth F. Churchill. 2008. Technologies of Memory: Key Issues and Critical Perspectives. *Memory Studies* 1 (3): 295–310. <https://doi.org/10.1177/1750698008093795>.

van Ryn, Luke; Meese, James; Arnold, Michael; Nansen, Bjorn; Gibbs, Martin; Kohn, Tamara 2019. Managing the consumption of death and digital media: The funeral director as market intermediary. *Death Studies* 43(7):446-455. doi:10.1080/07481187.2018.1522387

Vasić, Milica. 2010. Šta je to internet? Tehnološke osnove interneta – osnova za antropološka proučavanja. *Етнологишко-антрополошке свеске* 16 (5): 79-93.

Verdery, Katherine. 1999. *The political lives of dead bodies: reburial and postsocialist change*: Columbia University Press.

Vincent, John. 2006. "Anti-ageing Science and the Future of Old Age" in *The Futures of Old Age*, ed. John A. Vincent, Chris Phillipson and Murna Downs. 192-200. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.

Volkman, Toby Alice. 1990. "Visions and revision: Toraja culture and the tourist gaze." *American Ethnologist* 17(1): 91-110.

Vuković, Radenko. 2007. „Umiranje i smrt“ u *Sudska Medicina* ur. Miloš Tasić, 343-352. Novi Sad: Zmaj.

Wagner, Anne, Marusek, Sarah & Yu, Wei. 2020. Sarcasm, the smiling poop, and E-discourse aggressiveness: getting far too emotional with emojis. *Social Semiotics* 30 (3): 305-311, DOI: 10.1080/10350330.2020.1731151

Wagner, Anna J. M. 2018. Do Not Click 'Like' When Somebody Has Died: The Role of Norms for Mourning Practices in Social Media. *Social Media + Society*. (January): 1-11. <https://doi.org/10.1177/2056305117744392>. Preuzeto sa: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/2056305117744392>

Walter, Tony. 1994. *The Revival of Death*. London and New York: Routledge.

Walter, Tony. 1996. *Ritualising death in a consumer society*, *RSA Journal*, 144 (5468): 32-40.

Walter, Tony. 2017. „How the dead survive: Ancestors, immortality, memory.“ In *Postmortal Society: Towards a Sociology of Immortality*. ed. Michael Hviid Jacobsen, 19-39. Oxon and New York: Taylor & Francis.

Walter, Tony, Hourizi, Rachid, Moncur, Wendy, & Pitsillides, Stacey. 2012. Does the Internet Change How We Die and Mourn? Overview and Analysis. *OMEGA - Journal of Death and Dying* 64 (4): 275–302.

Watson, Nessim. 2002. "Why We Argue About Virtual Community: A case Study of the Phish.Net Fan Community" In *Virtual Culture: Identity and Communication in Cybersociety*. ed. Steven G. Jones, 102-132. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.

Wartik, Nancy. 2000. "Learning to Mourn" in *Annual Editions: Dying, Death and Bereavement*. ed George E. Dickinson, Michael R. Leming, Alan C. Mermann, 190-194. Sluice Dock: Dushkin/McGraw-Hill.

Wittel, Andreas. 2000. Ethnography on the Move: From Field to Net to Internet. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 1(1). Available on:

<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1131/2517%26amp%3Bsa%3DU%26amp%3Bei%3D6ox>

Weber, Tina. 2013. Old Folks Never Die on TV: Representations of Corpses on American TV shows in the 21st Century. *Thanatos* 2 (2): 43-55.

White, Michael. 2006. *The body and the screen: theories of Internet spectatorship*. The MIT Press

Yan, Qing, Yang, Fan. 2020. From parasocial to parakin: Co-creating idols on social media. *New Media & Society*. 1-23. doi:10.1177/1461444820933313 Dostupno na: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1461444820933313>

Zlatović, A. 2016. „Internet žaljenje javnih i fiktivnih ličnosti“. Master rad. Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu.

Златовић, Ања. 2021. “Смрт у доба короне: анализа виртуелних ритуала смрти и жаљења за време карантина и пандемије вируса ковид-19“ у *Ковид-19 у Србији '20*. Ур. Бојан Жикић. Београд: Универзитет у Београду – Филозофски факултет.

Zlatović, Anja. 2021. Dok nas smrt ne rastavi i ne učitaju nas u klonove: analiza narativa o digitalnoj besmrtnosti. *Etnoantropološki problemi* 16 (2): 529-548.

Zlatović, Anja. 2019. "Odnos i zabrane fenomena smrti i starosti u internet prostoru." *Етнолошко-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.

Žikić, Bojan. 2007. Qualitative Field Research in Anthropology: An Overview of Basic Research Methodology. *Etnoantropološki problemi* 2 (2): 123-135.

Жикић, Бојан, Стајић, Младен, Пишев, Марко. 2020. Нова друштвена и културна нормалност и ковид-19 у Србији од фебруара до маја 2020. године. *Etnoantropološki problemi* 15(4): 949-978.

## Izvori

<https://archive.org/web/> (preuzeto 20. 3. 2022.)

[https://www.b92.net/zivot/vesti.php?yyyy=2022&mm=04&dd=08&nav\\_id=2136471](https://www.b92.net/zivot/vesti.php?yyyy=2022&mm=04&dd=08&nav_id=2136471)  
(preuzeto 12. 4. 2022.)

<https://www.bbc.com/news/technology-47610936> (preuzeto 20. 3. 2022.)

<https://beebom.com/instagram-memorialised-profiles/> (preuzeto 10. 4. 2022.)

<https://beogradskagroblja.com/prodavnica-2/> (preuzeto 12. 4. 2022.)

<https://bit.ly/3xA5AR0> (preuzeto 15. 4. 2022.)

<https://bit.ly/3uSIDrP> (preuzeto 15. 4. 2022.)

<https://bit.ly/3uPc10W> (preuzeto 15. 4. 2022.)

<https://bit.ly/3Eok4oB> (preuzeto 15. 4. 2022.)

<https://bit.ly/2mFs4xH> (preuzeto 20. 4. 2022.)

<https://www.cbsnews.com/news/bianca-devins-murder-violent-images-psychological-terrorism-48-hours/> (preuzeto 12. 4. 2022.)

<https://cemetery.org> (preuzeto 2. 4. 2022.)

<https://www.centerforloss.com/grief/six-needs-mourning/> (preuzeto 4. 2. 20122.)

<https://www.deceasedonline.com/servlet/GSDOSearch> (preuzeto 2. 4. 2022.)

<https://www.engadget.com/2018/04/18/the-loss-levels-dan-hett/> (preuzeto 26. 6. 2021.)

<https://www.everplans.com/articles/how-to-close-a-pinterest-account-when-someone-dies>

(preuzeto 10. 4. 2022.)

<https://www.everplans.com/articles/how-to-close-a-reddit-account-when-someone-dies>

(preuzeto 10. 4. 2022.)

<https://www.everplans.com/articles/how-to-close-a-twitter-account-when-someone-dies>

(preuzeto 10. 4. 2022.)

<https://www.weareatticus.com/learn/how-to-close-a-tumblr-account-when-someone-dies>

(preuzeto 12. 4. 2022.)

<https://www.fbi.gov/history/famous-cases/the-black-dahlia> (preuzeto 12. 2. 2022.)

<https://www.facebook.com/anthony.lagiglia.98/posts/662727864786272> (preuzeto 3. 2. 2022.)

<https://www.facebook.com/help/1017717331640041> (preuzeto 12. 4. 2022.)

[https://www.facebook.com/help/1518259735093203?helpref=faq\\_content](https://www.facebook.com/help/1518259735093203?helpref=faq_content) (preuzeto 10. 4. 2022.)

<https://www.facebook.com/hu.kocezauvek> (preuzeto 20.

<https://www.facebook.com/groups/306952336441851/permalink/1432327833904290/>

(preuzeto 20. 4. 2022.)

<https://www.facebook.com/N1BiH/posts/1433767933749148> (preuzeto 20. 4. 2022.)

<https://www.facebook.com/RememberingMilan> (preuzeto 20. 4. 2022.)

<https://www.facebook.com/RememberingMilan/posts/292374213053136> (preuzeto 20. 4. 2022.)



[https://www.facebook.com/settings?tab=account&section=account\\_management](https://www.facebook.com/settings?tab=account&section=account_management) (preuzeto 12. 4. 2022.)

<https://www.facebook.com/officialfalco/> (preuzeto 24. 9. 2020.)

<https://www.findagrave.com> (preuzeto 2. 4. 2022.)

<https://gs.statcounter.com/social-media-stats> (preuzeto 20. 3. 2022.)

<https://www.hansonrobotics.com/bina48-9/> (preuzeto 3. 1. 2022.)

<https://help.twitter.com/en/rules-and-policies/contact-twitter-about-a-deceased-family-members-account> (preuzeto 12. 4. 2022.)

<http://kocezauvek.rs> (preuzeto 20. 4. 2022.)

<https://www.linkedin.com/help/linkedin/ask/ts-rmdmlp> (preuzeto 10. 4. 2022.)

<https://www.makeuseof.com/what-happens-tiktok-account-when-you-die/> (preuzeto 10. 4. 2022.)

[http://www.mfub.bg.ac.rs/sr/studijski\\_programi/integrisane\\_akademske\\_studije/sesta\\_godina/sudska\\_medicina/](http://www.mfub.bg.ac.rs/sr/studijski_programi/integrisane_akademske_studije/sesta_godina/sudska_medicina/) (preuzeto 24. 2. 2022.)

[https://monoskop.org/images/4/4c/Haraway\\_Donna\\_1985\\_A\\_Manifesto\\_for\\_Cyborgs\\_Science\\_Technology\\_and\\_Socialist\\_Feminism\\_in\\_the\\_1980s.pdf](https://monoskop.org/images/4/4c/Haraway_Donna_1985_A_Manifesto_for_Cyborgs_Science_Technology_and_Socialist_Feminism_in_the_1980s.pdf)

<https://mygoodtrust.com/articles/how-to-deactivate-a-google-or-youtube-account-when-someone-dies> (preuzeto 10. 4. 2022.)

<https://www.mywishes.co.uk> (preuzeto 10. 4. 2022.)

<https://www.osmrtnice.hr> (preuzeto 12. 4. 2022.)

<https://www.osmrtnice.si> (preuzeto 12. 4. 2022.)

<https://pescanik.net/zivjeti-vjecno/> (preuzeto 13. 3. 2022.)

<https://www.reddit.com/r/bereavement/> (Preuzeto 6.5.2022.)

<https://www.reddit.com/r/COVIDgrief/> (Preuzeto 6.5.2022.)

<https://www.reddit.com/r/gaminggriefsupport> (Preuzeto 6.5.2022.)

<https://www.reddit.com/r/GriefSupport/> (Preuzeto 6.5.2022.)

<https://www.reddit.com/r/GrievingParents/> (Preuzeto 6.5.2022.)

<https://www.reddit.com/r/InMemoryOf/> (Preuzeto 6.5.2022.)

<https://www.reddit.com/r/lojban> (preuzeto 24. 4. 2022.)

<https://www.reddit.com/r/RainbowBabies/> (Preuzeto 6.5.2022.)

<https://www.reddit.com/r/serbia/> (preuzeto 4. 3. 2022.)

<https://www.reddit.com/r/SuicideBereavement/> (Preuzeto 6.5.2022.)

<https://www.reddit.com/r/widowers/> (Preuzeto 6.5.2022.)

<https://www.rollingstone.com/culture/culture-news/metaverse-cemeteries-virtual-funerals-1269460/> (preuzeto 2. 4. 2022.)

<https://www.statista.com/statistics/617136/digital-population-worldwide/> (preuzeto 12. 2. 2022.)

<https://www.statista.com/statistics/272014/global-social-networks-ranked-by-number-of-users/> (preuzeto 20. 3. 2022.)

<https://www.statista.com/statistics/262946/share-of-the-most-common-languages-on-the-internet/> (preuzeto 20. 3. 2022.)

<https://support.google.com/accounts/troubleshooter/6357590?hl=en&rd=2#ts=6357652>  
(preuzeto 12. 4. 2022.)

<https://solaghosts.io> (preuzeto 2. 4. 2022.)

<https://www.sydney.edu.au/scholarships/prizes-awards/faculty-prizes.html#milanm?>  
(preuzeto 20. 4. 2022.)

<https://www.thedenverchannel.com/news/local-news/25-years-later-boulders-investigation-into-jonbenet-ramseys-murder-continues> (preuzeto 12. 4. 2022.)

<https://www.theguardian.com/media/2021/apr/11/who-will-deal-with-your-online-presence-when-you-die-how-to-create-a-digital-will> (preuzeto 10. 4. 2022.)

<https://www.theguardian.com/music/2019/feb/22/amy-winehouse-hologram-tour-postponed>  
(preuzeto 3. 1. 2022.)

<https://www.theverge.com/a/luka-artificial-intelligence-memorial-roman-mazurenko-bot>  
(preuzeto 13. 12. 2021.)

<https://www.tiktok.com/@alexisvwhite/video/7057928082535091503> (preuzeto 15. 4. 2022.)

<https://www.tiktok.com/@heatherrash> (preuzeto 10. 4. 2022.)

<https://www.tiktok.com/@kizxgr/video/7073817276708900102> (preuzeto 15. 4. 2022.)

[https://twitter.com/2PAC?ref\\_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Eauthor](https://twitter.com/2PAC?ref_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Eauthor)  
(preuzeto 24. 9. 2020.)

<https://twitter.com/2PAC/status/1306307192732016641> (preuzeto 24. 9. 2020.)

<https://twitter.com/80SBOWIE/status/1308094556773199872> (preuzeto 25. 9. 2020.)

<https://twitter.com/aaliyahhaughton?lang=en> (preuzeto 24. 9. 2020.)

<https://twitter.com/AaliyahHaughton/status/1217877340182675456> (preuzeto 24. 9. 2020.)

<https://twitter.com/AllyDouillette/status/1308878563999920128> (preuzeto 24. 9. 2020.)

<https://twitter.com/Akwood713/status/1298330041558994951> (preuzeto 24. 9. 2020.)

[https://twitter.com/bobmarley?ref\\_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Eauthor](https://twitter.com/bobmarley?ref_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Eauthor) (preuzeto 24. 9. 2020.)

<https://twitter.com/clairewineland?lang=en> (preuzeto 10. 3. 2022.)

<https://twitter.com/DavidBowieReal> (preuzeto 24. 9. 2020.)

[https://twitter.com/ElvisPresley?ref\\_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Eauthor](https://twitter.com/ElvisPresley?ref_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Eauthor) (preuzeto 24. 9. 2020.)

<https://twitter.com/ElvisPresley/status/1214945705346789376> (preuzeto 24. 9. 2020.)

<https://twitter.com/GoddessLaylaL/status/1308581974815186945> (preuzeto 24. 9. 2020.)

[https://twitter.com/JimiHendrix?ref\\_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Eauthor](https://twitter.com/JimiHendrix?ref_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Eauthor) (preuzeto 24. 9. 2020.)

<https://twitter.com/kurtcobain?lang=en> (preuzeto 24. 9. 2020.)

<https://twitter.com/terryandrob> (preuzeto 10. 3. 2022.)

<https://vom.rs/vesti/drustvo/humanitarci-bez-premca-u-jednom-danu-prikupili-preko150-jedinica-krvi/> (preuzeto 20. 4. 2022.)

<https://www.vox.com/culture/2017/12/15/16780418/aim-aol-instant-messenger-shutdown-cultural-impact> (preuzeto 20. 3. 2022.)

[https://w3techs.com/technologies/history\\_overview/content\\_language/ms/y](https://w3techs.com/technologies/history_overview/content_language/ms/y) ( preuzeto 20. 3. 2022.)

<https://www.weareatticus.com/learn/how-to-close-a-tumblr-account-when-someone-dies> (preuzeto 10. 4. 2022.)

<https://www.youtube.com/watch?v=rTJpJIVkRTA> (preuzeto 4. 2. 2022.)

<https://www.youtube.com/watch?v=eLhctg8j5kI> (preuzeto 15. 4. 2022.)

<https://www.youtube.com/watch?v=w2egvtgealM> (preuzeto 2. 1. 2022.)

[https://www.youtube.com/watch?v=sn8bo\\_vUK1A](https://www.youtube.com/watch?v=sn8bo_vUK1A) (preuzeto 10. 4. 2022.)

<https://www.youtube.com/watch?v=UaDUKcXgp5c&t=72s> (preuzeto 30. 3. 2022.)

[https://www.youtube.com/watch?v=E-mGr5W0r\\_M](https://www.youtube.com/watch?v=E-mGr5W0r_M) (preuzeto 24. 3. 2020.)

<https://www.youtube.com/watch?v=TIWHTfrGhoY> (preuzeto 26. 9. 2020.)

<https://www.youtube.com/watch?v=gjiltem7ITU> (preuzeto 25. 9. 2020.)

<https://www.youtube.com/watch?v=cyrdPtEHKzE> (preuzeto 25. 9. 2020.)

<https://www.youtube.com/watch?v=Tod1V1OZWGA> (preuzeto 25. 9. 2020.)

<https://www.youtube.com/watch?v=y-JqH1M4Ya8> (preuzeto 27. 9. 2020.)

## Prilozi

### Prilog 1

Ime:

Godine:

Rod:

Mesto prebivališta i odakle ste:

Zanimanje ili stručna sprema:

**NAPOMENA: Ove informacije se koriste za analizu i ime se ne objavljuje – u finalnoj tezi koristie se pseudonimi. Slobodni ste da delite koliko Vam je lagodno. Intervju može biti prekinut u bilo kom trenutku ako Vam je neugodno.**

#### **O internetu i navikama:**

- Koliko koristite internet generalno (recimo, na dnevnom nivou) i koje platforme?
- Kako ih posmatrate? Da li ih poistovećujete sa vašim životom i identitetom van mreže, ili se na internetu predstavljate anonimno?
- Da li odnose na internetu posmatrate kao jednake onima van njega (npr. da li vam je razgovor na internetu isti kao razgovor lice u lice, da li biste upoznali nekog sa interneta uživo, ili ste to možda već uradili?)

#### **O gubitku**

- Možete li mii reći nešto o okolnostima vašeg gubitka? Slobodno napomenite sve što mislite da je bitno i podelite samo koliko je vama lagodno.
- Kakav je bio proces žaljenja?
- *U slučajevima kovida-19:* Da li osećate da je gubitak drugačiji jer je povetan sa kovidom-19?
- Da li je bilo nekih kulturno specifičnih običaja u ritualima pogreba?
- *U slučajevima kovida-19:* Kako su se rituali razlikovali u odnosu na rituale inače?
  
- Da li je osoba koju ste izgubili koristila društvene mreže?
- *Ako jeste:*
  - Koje mreže i koliko aktivno?

- Kako su se predstavljali na njima? (Koliko su delili, dali su koristi svoj identitet itd.)
  - Da li znate kako su se odnosili prema *online* odnosima?
  - Šta se desilo sa mrežama nakon smrti? Kako se osećate povodom toga? Ako su otvorene, da li ćete to promeniti?
  - Da li neko ulazi na te mreže?
  - Ako vi ulazite, kako se osećate povodom toga?
  - Da li čitate poruke razmenjene sa ovom osobom?
  - Koji su momenti kada najčešće ulazite?
  - Da li je neko pisao na tim mrežama, ostavljao komentare i slično?
- Nakon gubitka, da li ste koristili internet da procesuirate vaša osećanja?
  - *Ako da:*
    - Koje mreže i web stranice ste koristili?
    - U kom obliku ste ispoljavali vaša osećanja (tekstualne objave, videi, slike, *online* memorijali)?
    - Da li ste se obratili zajednici upućenoj na žaljenje poput grupa i sl.
    - Da li vam je ovo pomoglo u procesu? Zašto ili zašto ne?
    - Da li ste pisali objave u drugom ili trećem licu?
    - Kako su drugi korisnici reagovali na objave?
    - Da li ste nekada objavljivali nešto na posebnim datumima (godišnjice, rođendani i sl.)?
  - Da li ste ranije koristili internet za žaljenje, bilo za poznate ljude ili nekog koga znate?
  - Da li ste nekada razmišljali šta biste želeli da se uradi sa vašim društvenim mrežama nakon smrti?
    - Ako da – Šta ste odlučili?
    - Ako ne – Šta mislite o tome sada?
  - Koje je vaše mišljenje o budućnosti društvenih mreža kada je reč o nalogima preminulih ljudi?
    - Imate li nešto da dodate?

## **Biografija**

Anja Zlatović, MA, istraživač – saradnik na Institutu za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, je rođena 1. Oktobra 1992. u Beogradu. Završila je osnovnu školu „Đuro Strugar“ na Novom Beogradu. Tokom pohađanja srednje umetničke škole „Tehnoart Beograd“ – smer stilski krojač učestvovala je na nekoliko studentskih izložbi i pohađala seminare u istraživačkoj stanici Petnica. Godine 2010. učestvovala je na SYLP programu (Serbian Youth Leadership Program) koji finansira State Department, pri čemu je provela mesec dana u Mineapolisu, Minesoti, SAD. Završila je osnovne (2015.) i master (2016.) studije etnologije i antropologije sa visokim prosekom na Filozofskom Fakultetu u Beogradu, gde je upisala i doktorske studije. Tokom master i doktorskih studija dva puta je učestvovala na Erasmus+ studentskoj razmeni i završila deo studija na Padio univerzitetu u Atini (Panteion university of social and political sciences). Tokom studija je pohađala i internacionalnu letnju školu u Konici za antropologiju, etnologiju i komparativni folklor Balkana. U okviru ove škole bila je deo internacionalnog tima koji je izvršio istraživanje *The Uses of Antiquities, Collective Memory and Identity Construction - The Case of Ancient Phoinice*. Učestvovala je na brojnim međunarodnim konferencijama i naučnim skupovima, od kojih se izdvajaju *Vulnerability and Resilience: Adaptive Strategies and Global Change* (Bratislava, 2018) i *Balkan Express international conference* (Prag, 2019). Godine 2019. učestvovala je na tribini *Razigravanje: Pojam igre kroz prizmu antropologije, kulturologije, obrazovanja i kreativne industrije* u okviru programa „Games and Politics“ u organizaciji Gete instituta u Beogradu. Bila je angažovana na istraživačkom projektu Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja pod nazivom „Antropološko proučavanje Srbije – od kulturnog nasleđa do modernog društva“ (177035). Trenutno je na institucionalnom finansiranju od strane Ministarstva, pod ugovorom 451 – 03 – 9 /2021 – 14/200163 sklopljenog 2021. Objavila je nekoliko naučnih radova u relevantnim publikacijama.



## Изјава о ауторству

Име и презиме аутора \_\_\_\_\_

Број индекса \_\_\_\_\_

### Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

### Потпис аутора

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора \_\_\_\_\_

Број индекса \_\_\_\_\_

Студијски програм \_\_\_\_\_

Наслов рада \_\_\_\_\_

Ментор \_\_\_\_\_

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

**Потпис аутора**

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

---

---

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.  
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

**Потпис аутора**

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.