

Gordana Gorunović¹

Odeljenje za etnologiju i antropologiju
Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu

TELO, (NE)MOĆ I TEKST: ANTROPOLOŠKA AUTOTANATOGRAFIJA ROBERTA F. MERFIJA²

Apstrakt: Glavni predmet ovog eseja je tekstualna i kvalitativna analiza jednog ličnog, etnografskog i antropološkog svedočanstva o fenomenologiji telesne onesposobljenosti, *The Body Silent: The different world of the disabled*, američkog kulturnog antropologa Roberta Merfija. Tumačenje tekstualne i narativne konstrukcije iskustva subjekta je postavljeno u kontekst profesionalne biografije autora, teorijskog okvira njegovog antropološkog pisanja i stila i savremenih proučavanja onesposobljenosti.

Ključne reči: Robert Frensis Merfi, američka kulturna antropologija, autotanatografija, fenomenologija onesposobljenosti, onesposobljenost kao identitet, teorija obreda prelaza, društvena liminalnost, društveni konstrukcionizam

Uvod

Provizoran i naizgled impresionistički naslov mog eseja, čiji je glavni predmet jedno delo američkog kulturnog antropologa Roberta Merfija kao subjektivno svedočanstvo o fenomenologiji telesne onesposobljenosti (Murphy 1990), upućuje na dva značenja: s jedne strane, na *nemoć* oštećenog "ja" i "nemost" fizičkog bola i mentalne patnje, patnje koja je takoreći totalna budući da je nesaopštiva kao individualno i intrapshičko iskustvo (Scarry 1985); i na relativnu *moć* teksta, to jest, etnografski zasnovanog i informisanog, antropološki i sociološki uokvirenog i literarno konstruisanog refleksivnog teksta, s druge strane, koja tom iskustvu daje "glas".

Bolest i nemoć su psihološka i društvena stanja koliko i somatska. Telo je istovremeno osnova našeg ličnog identiteta, instrument u spoznaji i razumevanju sveta, perspektiva u orijentaciji i kulturni artefakt. Za većinu zdravih i

¹ ggorun@open.telekom.rs

² Tekst je nastao kao rezultat rada na projektu "Antropološko proučavanje Srbije – od kulturnog nasleđa do modernog društva" (177035), koji u celosti finansira Ministarstvo prosvete i nauke RS.

adaptiranih ljudi, telo je uglavnom podrazumevana, nesvesna realnost koja postaje predmet svesne refleksije tek kada ono samo postane *problem*, što se obično dešava u stanju bolesti (Murphy 12). U Merfijevom slučaju, radilo se o "revoluciji svesnosti". To je istovremeno egzistencijalna, praktična i opšta hermeneutička situacija: suočavanje subjekta sa problemom, sa prelomom u očekivanjima ili nedostatkom smisla, koje ga tera na tumačenje (Gadamer 2000). Tako nastaju narativ i pisanje.

Izraz "autotanatografija" koristi se u ovom eseju kao oznaka za jednu vrstu žanra i ličnog narativa: u doslovnom smislu, to je "autobiografija smrti" ili životna priča o neposrednoj pretnji smrti; u specifičnijem smislu, to je pisanje *o smrti subjekta*, kada se "ja" suočava sa slomom, diskontinuitetom i radikalnom krizom identiteta, i postaje neko *drugi* za sebe i druge (Burt 2009, 6; Rimmon-Kenan 2001).

"Prihvatanje toga da smo smrtni je uslov naše svesnosti, prva premisa našeg osećaja za vreme, aksiom u našem shvatanju sebe, stalni činilac u svim našim planovima i nit koja je upletena u samo tkanje našeg bivstva. Smrt čini život i sve njegove vrednosti manifestnim (...) da nema smrti, sam pojam života bi bio besmislen."

"Ništa ne izaziva takvu usamljenost kao saznanje da kada smo povređeni, niko drugi ne oseća našu bol i patnju; da je kada se neko razboli, bolest njegova privatna stvar; da kada neko umre, svet i dalje postoji. U Americi se može umreti u samoći jer kraj često dolazi u bolnici, gde pacijenta obilaze samo zdravstveni radnici i gde ga opslužuju aparati za održavanje života. Naše društvo vrši segregaciju umirućih osoba" (62-63).

Jedan od prvih autora u američkoj humanistici i studijama kulture koji je povezao temu smrti, autobiografiju i kulturne reprezentacije je Tomas Kozér.³ Nakon eseja "The Shape of Death in American Autobiography" (1978), napisao je više dela o reprezentacijama tela, bolesti i transformaciji identiteta obolelih u savremenom američkom biografskom pisanju (Couser 1997, 2009) i postao jedan od vodećih svetskih autoriteta u studijama onesposobljenosti, koje su se razvile u Velikoj Britaniji i Severnoj Americi.

Mada Kozér, a ni sam Merfi ne koriste izraz "autotanatografija", njegova primena je prikladna i opravdana u ovom slučaju, i to u oba gore navedena značenja. Pa ipak treba naglasiti, čitalački doživljaj Merfijeve antropološke "autoetnografije" (Couser 1997) je potpuno drugačiji, i to je od vitalnog značaja u razumevanju njenog značenja i efekata, zato što knjiga svedoči o vrednosti života i borbe pojedinca za život koji čak i u ekstremnim uslovima i

³ Kozér je 2003. osnovao interdisciplinarni program studija onesposobljenosti na Hofstra univerzitetu u Njujorku. Prema Merfiju, to je bila jedna od najpopularnijih visokoškolskih ustanova za onesposobljene studente zato što je kampus prilagođen njihovim potrebama i kretanju u invalidskim kolicima (151).

situacijama zadržava smisao.⁴ Knjiga *The Body Silent: The Different World of the Disabled*⁵ je posvećena "svima onima koji ne mogu da hodaju – i umesto toga pokušavaju da lete".⁶ Namera njenog autora je kritička, edukativna i terapeutska, a poruka etička i humanistička. U predgovoru za drugo izdanje knjige, koji je napisao u julu 1990, oko tri meseca pre smrti, Merfi poručuje svima, a pre svega onima kojih se to najviše tiče, onespoboljenim čitaocima: "Never, ever, give up on life!"

Ko je bio Robert F. Merfi: profesionalni identitet i bolest kao identitet

Pre bolesti, Merfi je bio standardan pripadnik bele rase i većinskog dela u američkom društvu⁷: heteroseksualni muškarac, Angloamerikanac irskog porekla, agnostik vaspitavan kao demokrata i rimokatolik, pripadnik srednje klase itd. Kao ilustracija zdravorazumskog i nerefleksivnog načina na koji je shvatao sebe mogu da posluže njegova sećanja na dve različite situacije. Prva je razgovor kod kuće sa antropologom i prijateljem crncem, koji mu je tom prilikom priznao: "Uvek sam mislio o sebi kao crncu, kao što i ti misliš o sebi kao belcu" (Murphy 1990, 103). Merfi je uzvratio da misli o sebi kao belcu eventualno samo kada komunicira sa crncem. Odrastao je i živeo u svetu belaca, gde se pripadnost beloj rasi uzimala zdravo za gotovo, bila je standardna i činila deo

⁴ "Zašto se niste ubili" je srpski naslov knjige *Man's search for meaning* i pitanje koje je njen autor, bečki psihijatar, logoraš i tvorac logoterapije Viktor Frankl postavljao preživelim zatočenicima iz nacističkih logora za masovno uništenje i ratnim zarobljenicima posle Drugog svetskog rata. Odgovor je bio naizgled jednostavan: većina je sačuvala sposobnost da voli nekog ili nešto, da se nada i da veruje u budućnost. Frankl je na tome zasnovao svoju psihoterapijsku metodu "lečenja smislom", podstičući kod svojih klijenata orijentaciju prema budućnosti, u suprotnosti prema metodama klasične, frejdovske psihoanalize koja insistira na subjektovoj "zaglavljenosti" u prošlosti.

⁵ Koristim ovu priliku da izrazim zahvalnost gđi Evi Pribilović, tada studentkinji etnologije i antropologije, koja mi je 2007. poklonila ovu lekovitu knjigu.

⁶ Metafore "letenja" i "putovanja" su ključni motivi filma *Mar adentro (The Sea Inside)* španskog reditelja Alehandra Amenabara iz 2004. Scenario je pisan na osnovu stvarnog događaja i priča o životu Ramona Sampedra (njegov lik tumači briljantni Javier Bardem), kvadriplegičara, koji je 30 godina pokušavao da sudskim putem ostvari pravo na eutanaziju. Amenabar je u jednom intervjuu eksplicitno ukazao na paradigmu "putovanja" u svom filmu. Sampedro, koji je, slično Merfiju, prema svedočenju porodice i prijatelja imao "izvanredan smisao za humor", bio je takođe mornar u mladosti i proputovao je svet pre tragične povrede kičme (<http://movies.about.com/od/theseinside/a/seinside021505.htm>).

⁷ WASAM – White, Anglo-Saxon, Agnostic Male.

uobičajenog poretka stvari. Živeo je u gradskim četvrtima u kojima inače žive belci, išao u škole za decu belaca, služio na bojnem brodu na kojem su belci činili većinu i radio u profesiji u kojoj 95% čine belci. Zašto bi onda morao da razmišlja o svojoj boji kože kada je većina ljudi sa kojima je dolazio u dodir pripadala beloj rasi? Biti beo je podjednako "normalno", odnosno standardno kao i biti zdrav, imati dve zdrave noge i hodati. Zaključio je da je realnost američkog društva kao društva belaca primorala njegovog prijatelja i kolegu da misli o sebi prvenstveno kao crncu; to je bila prva linija njegove odbrane od neprijateljskog okruženja i vid otpora.

Drugi primer je vezan za Merfijevo terensko istraživanje u Africi. Tokom jedne godine koju je proveo u oblasti Sahel i sudanskim zonama u Nigeru i Nigeriji, gde je lepra endemična bolest, povremeno je sretao ljude bez šaka, stopala i noseva, ali su mu njihove nevolje bile tuđe koliko i njihov jezik, kultura i uslovi života. Nije posebno saosećao sa njihovom patnjom i nedaćama, možda jedva toliko da priloži nekoliko novčića i iskupi se milostinjom, koja je bila puki gest i samo produbljivala postojeći jaz između njega i njih (86).

Otvoreno je priznao da nikada ranije nije razmišljao o bolesti, fizičkoj nemoći ili nedostatku osim kao nečemu što se dešava drugima koji nemaju sreće. Njegov um je odbijao da registruje onesposobljenu osobu kada bi stupila u njegovo vidno polje; naknadno je shvatio da je posredi odbrambeni mehanizam i vid "selektivnog slepila", koje se često sreće u američkom i drugim modernim društvima. Onesposobljeni su naprosto bili manjina čije ga postojanje, problemi i društveni položaj ni na koji bitan način nisu doticali i zanimali.

Njihova društvena nevidljivost i *nemost*, da upotrebim izraz iz teorije o ženama kao nemoj grupi, čiji je smisao u tome da žene, pojedinačno i grupno, u uslovima dominantnog muškog/patrijarhalnog društvenog i etnografskog diskursa nisu u poziciji da *artikulišu* svoja subjektivna iskustva (Ardener [1975], 2007), podrazumevaju se u sociokulturnoj sredini koja glorifikuje ideale telesne lepote⁸ i traga za "večnom mladošću" mada sumnja u "besmrtnost duše" (138). Prema toj ideologiji, bolesni, nesrećni⁹ i neuspešni su sami odgovorni za svoje stanje, a njihovo izbegavanje, ignorisanje i stigmatizovanje opravdava se time što "oni" takoreći otelovljuju subverziju proklamovanih kolektivnih vrednosti i ciljeva, kao što su samopouzdanje, telesno i mentalno

⁸ Simbolizam tela, stavovi i odnos prema njemu, koji se graniče sa fetišizmom, čine jednu od središnjih tema američke kulture. Antropolog Horas Majner je 1956. napisao satiričan esej o narodu *Nacirema* koji je posvećen kultu tela, a njegovo glavno religijsko središte i ritualno svetište je kupatilo. Merfijev komentar je da, bez obzira na to šta bi se još moglo reći o Amerikancima, "oni su prilično čist narod" (Murphy 113).

⁹ Prema opšte prihvaćenoj filozofiji mentalne higijene, lična patnja i nesreća su simptomi neprilagođenosti, tako da je onaj ko pati "ne samo nesrećan nego još i postiđen što je nesrećan" (Frankl 1994, 100).

zdravlje, optimizam, aktivizam itd. Oni su naličje mita o uspehu koliko i podsetnik na neprijatnu životnu činjenicu da niko, bez obzira na društvene privilegije, političku vlast i ekonomsku moć¹⁰, nije potpuno zaštićen, imun na bolest, starenje, nesrećan slučaj ili ekonomsku krizu.

Kada se razboleo, Merfi je postao skoro morbidno opsednut društvenim položajem i tretmanom onesposobljenih, i počeo je da zapaža čak i naznake ponašanja u interakciji između zdravih i onesposobljenih koja bi mu ranije promakla. Neposredno se uverio da su odnosi između onesposobljenih i zdravih napeti, nespretni i potencijalno konfliktni. Njihov susret sadrži elemente "jedne od primalnih socioloških scena". Pozajmivši frejdrovski izraz "primalna scena", koji označava traumu malog deteta kada vidi svoje roditelje u seksualnom činu, Erving Gofman ga je primenio da bi označio direktan društveni kontakt između "normalnog i stigmatizovanog" (Gofman 2009, 25), to jest društvenu komunikaciju koja je obeležena nekim fizičkim ili mentalnim nedostatkom, defektom ili manom jednog od učesnika. To susret lišava jasnih kulturnih direktiva, čini ga traumatičnim za oba učesnika i potencijalno društvenom neprilikom, jer su učesnici nesigurni i ne znaju šta mogu da očekuju jedni od drugih.

Merfi je rođen 1924. i odrastao u Rokvej Biču, delu Kvinsa u Njujorku, u mešovitoj irsko-katoličko-jevrejskoj sredini. Njegova porodica se u toku 1920-ih uzdigla iz radničke klase u srednju klasu, da bi ponovo zapala u siromaštvo za vreme velike ekonomske krize. Merfijev otac je neko vreme solidno zarađivao radeći kao reklamni agent i kupio je kuću u Rokvej Biču. Za vreme prohibicije postao je alkoholičar, izgubio posao 1931. i bio nezaposlen narednih deset godina, pridruživši se armiji nezaposlenih koji su činili trećinu stanovništva u zemlji. Izgubljen u alkoholizmu, depresiji i samosažaljenju, sve više se povlačio od društva i porodice. Deca su ga smatrala glavnim vinovnikom porodičnog siromaštva i sramote.

Merfi je zapamtio oca kao usamljenog i slomljenog čoveka koji je pokazivao malo ljubavi prema deci, ali ih nikada nije ni kažnjavao. Od detinjstva previše zaštićen ljubavlju svoje popustljive i dominantne majke, zamenio je jednu snažnu ženu drugom kada se oženio, perpetuirajući začarani krug muške zavisnosti i slabosti koji se tako često sreće u irskim (dodajem: i srpskim) porodicama.¹¹ Merfijeva majka je 1935. obolela od raka na dojci i umr-

¹⁰ Merfi navodi niz anegdotskih situacija koje ilustruju aroganciju pripadnika srednje i visoke klase u ophođenju prema onesposobljenima i njihov fantazam o sopstvenoj nedodirljivosti, kao da se "takve stvari" ne događaju "pristojnom svetu", već samo "gubitnicima". Na jednom skupu organizacije za prava onesposobljenih, Merfiju u invalidskim kolicima je prišao član državnog zakonodavnog tela i rekao mu kako nije očekivao da će sresti osobu njegovih "kvaliteta" na takvom mestu (126).

¹¹ Merfi je prihvatio objašnjenje da je sklonost ka pijenju generisana odnosima u okviru nuklearne porodice i matricom socijalizacije, čiji su glavni akteri slabi

la 1937. nakon porođaja. Baba po ocu je preuzela domaćinstvo i nastojala da u izvesnoj meri deci zameni majku. Njih petoro dece su tada naučili surovu lekciju, da ljubav znači gubitak.

Godine provedene u siromaštvu pored emocionalno nedostupnog oca i majčina smrt naučili su Merfija da mora da potisne tugu i strah. To je bilo u skladu sa muškim etosom doba: dečaci su vaspitavani da ne pokazuju emocije, da ne ispoljavaju nežnost i da budu tvrdi. Lekcija koju je Merfi naučio tako rano i na tako bolan način bila je i "najvrednija"; očvrstela ga je protiv straha i samosažaljenja u teškim vremenima koja su usledila i provela ga kroz rat.

Pohađao je gimnaziju Far Rockaway High School, koja je dala nekoliko vrhunskih naučnika, kao što su fizičari Barton Rihter, dobitnik Nobelove nagrade 1976. i Ričard Fejnman, biološki antropolog Baruh Semjuel Blumberg, dobitnik Nobelove nagrade za medicinu 1976, i kulturni antropolozi Aleksandar Leser, student Džona Džujija i Franca Boasa, i Majkl Bilig, Merfijev student sa Univerziteta Kolumbija.

Za vreme Drugog svetskog rata Merfi je služio u američkoj mornarici na Pacifiku. Nakon napuštanja vojnog broda u Pusanu u Koreji i ukrcavanja na trgovački brod za San Francisko, zarekao se da njegova noga više neće kročiti na brod. Podneo je zahtev za GI Bill (v. Murphy u Applebaum 1987), koji su primali nezaposleni veterani i čekao da počne nastava na fakultetu Kolumbija univerziteta. Međutim, u maju 1946. godine, dok je podizao svoj redovan ček u službi za zapošljavanje, službenik mu je saopštio da ima posao za njega, civilnu službu na vojnom transportnom brodu "General Goethals". Plata je bila dobra, posao lak i ponovo je četiri meseca živeo kao mornar za kojeg ne postoji nikakvo sutra, samo povremeni pokreti, luke i pijenje. Kada je naposljetku stupio na fakultet, imao je dvostruki identitet mornara i studenta.

Zahvaljujući GI Bill stipendiji, studirao je na koledžu Kolumbija univerziteta (194–1949) kod Džulijana Stjuarda i Čarlsa Vedžlija, stručnjaka za karipska društva i vodeće ličnosti u brazilskoj antropologiji. Za antropologiju se zainteresovao 1947. kada je na preporuku jednog kolege izabrao kurs koji je trebalo da bude "lak i zanimljiv" (Murphy 1990, 168).

Svoje prvo terensko istraživanje sproveo je zajedno sa suprugom Jolandom Merfi među Indijancima Munduruku u brazilskom delu Amazonije (1952–1953). Nakon doktorata 1954, pridružio se Stjuardu na Univerzitetu Ilinoj. U periodu 1955–1963. predavao je antropologiju u zvanju docenta na Berkliju u Kaliforniji, gde je upoznao Roberta Louvija, kojem će kasnije posvetiti monografiju u okviru serije "Vođe moderne antropologije" (1972). U tom periodu

muškarci, muževi i očevi i snažne žene, supruge i majke sa velikim kapacitetom za ljubav prema deci, ali i "talentom" za patnju i samožrtvovanje (67). Na taj način je shvatao "sociologiju", odnosno patologiju svoje primarne porodice i prihvaćeni model socijalizacije u generaciji muškaraca koja je stasavala za vreme rata.

je objavio monografiju *Headhunter's Heritage: Social and Economic Change among the Mundurucu Indians* (1960).

Na Odseku za antropologiju atmosfera je bila zasićena ličnim i ideološkim sukobima, zbog čega je usledio egzodus mlađih članova fakulteta na istok i Merfi se 1963. vratio u zvanju profesora na Odsek za antropologiju Univerziteta Kolumbija. Obavljao je dužnost upravnika Odseka u periodu 1969–1972. i predavao na njemu sve do odlaska u redovnu penziju 1. jula 1990. godine. Glavni predmet koji je predavao na osnovnim studijama bio je Uvod u opštu antropologiju, odnosno kulturnu antropologiju i kurs o srodstvu i braku na postdiplomskim studijama.

Merfijev privatni i profesionalni život, intelektualno formiranje, brak sa Jolandom koju je upoznao u laboratoriji za fizičku antropologiju na fakultetu, akademski identitet i karijera bili su najtešnje i najduže povezani sa Univerzitetom Kolumbija. Sedeći u invalidskim kolicima u univerzitetskoj kapeli Sv. Pavla u novembru 1978, za vreme crkvene službe preminuloj Margaret Mid, shvatio je da je fakultet "najbolje mesto" na kojem je ikada bio i mnogo bolji "dom" nego roditeljska kuća ili mornarica. U toj istoj kapeli sklopio je brak sa Jolandom 1. aprila 1950.¹² i prisustvovao hitnom sastanku članova svog fakulteta i univerzitetske administracije povodom kriznog stanja 1968. godine.

Krajem šezdesetih, Kolumbija univerzitet je prošao kroz studentski štrajk koji je započeo u proleće 1968. i bio slomljen godinu dana kasnije. Štrajk je izazvao blokadu formalne univerzitetske strukture, a društvo studenata i fakulteta je prešlo u stanje koje je Viktor Turner nazvao *communitasom*. Skup stavova i osećanja otelovljenih u *communitasu* predstavlja negaciju volje za redom i manifestni izraz potrebe da se privremeno ukine svetovni poredak koji se prihvata kao dat ili prirodan, da se doživi stanje obrnutog vremena i anti-strukture, oslobođeno stega konvencionalnih pravila i autoriteta. To stanje izaziva osećanje egzaltiranosti kod učesnika zato što u *communitasu* prestaju da važe formalna pravila koja upravljaju društvenim diskursom, a odnosi i komunikacija između ljudi postaju neposredni, neformalni i difuzni.

Prema Merfijevom svedočenju, taj kvalitet društvenih odnosa je pretvorio fakultet na Kolumbiji, koji je inače "hronično" podeljen na odseke, odvojene "Mažino linijom" i zatvorene u sebe, u istinsku zajednicu, "prvi i jedini put", stvorivši solidarnost bez presedana između studenata i nekih profesora, bar na Odseku za antropologiju (44). Na nekim drugim fakultetima, događaji 1968. su izazvali duboke podele. Međutim, u kampusu na Kolumbiji, taj doživljaj neposrednosti i solidarnosti, to uklanjanje fizičkih i simboličkih barijera između ljudi je stvorilo atmosferu "Vudstoka pre Vudstoka". Uprkos policij-

¹² Čak su se i njihovi prijatelji pitali koliko dugo će im potrajati brak, čiji je početak izgledao kao "prvoaprilaska šala", jer su nakon smrti njihovog oca i bake 1948, Robertova mlađa braća živela sa njima, i to pune dve godine (208).

skim racijama i beskrajnim studentskim govorima, Merfi je zapamtio tu godinu kao prijatnu uspomenu. Isti doživljaj jedinstva sa drugima i unutrašnje celovitosti vratiće mu se u prvim danima nakon rizične hirurške operacije 1976. godine, kao kratkotrajan uzlet duha u obnovljenom telu pre nego što će uslediti recidiv bolesti i pad u invaliditet.

Za vreme svog upravnčkog mandata, Merfi je na dugim sastancima pregovarao sa studentima koji su tražili radikalne reforme i sa upravom koja je tražila kresanje budžeta; od tri godine njegovog mandata, dve godine su bile u znaku studentskih štrajkova (10). Nakon tri godine takvih pritisaka, Merfi je "sagoreo" i jedva čekao da se vrati svom radu. Trebalo je da sa porodicom krene u Mejn na godišnji odmor i nameravao je da radi na rukopisima svojih budućih knjiga. Osećao je da u njegovom životu počinje dobar period i verovala da će potrajati mnogo godina; naposljetku, imao je tek 48 godina i bio je potpuno zdrav. Ili je bar tako mislio o sebi.

Tada je osetio prve simptome opstrukcije izazvane, kako će se ispostaviti tek posle četiri godine, razvojem neizlečivog benignog tumora kičmenog stuba, čiji će ga spor, ali progresivan rast postepeno dovesti u stanje paraplegije (1977), a potom i kvadriplegije (1981). O tom iskustvu, gubitku autonomije i radikalnoj metamorfozi identiteta napisao je autobiografsku knjigu *The Body Silent: The Different World of the Disabled* ([1987], 1990), koja predstavlja empirijski zasnovano antropološko tumačenje telesne onesposobljenosti kao socijalnog i kulturnog fenomena u savremenom američkom društvu. To je prva knjiga o društvenoj konstrukciji i društvenim posledicama trajne onesposobljenosti koju je napisao jedan antropolog, i to iz emske perspektive.

Antropološko pisanje: teorijski okvir i pristup

Pisci antropoloških priručnika obično svrstavaju Merfija u kulturnu ekologiju koju je zasnovao Džulijan Stjuard sredinom 20. veka, jednu od paradigmi u okviru materijalističke neoevolucionističke orijentacije pod indirektnim uticajem klasičnog marksizma. To je tačno kada je reč o njegovim etnografskim istraživanjima u prvoj fazi rada, koja su se pretežno bavila klasičnim temama i bazičnim problemima u socijalnoj antropologiji, uključujući i neke infrastrukturne protivrečnosti, kao što su patrilinarnost i matrilokalnost u društvu Mundurukua u Amazoniji, matrilinarnost islamskih Tuarega u Severnoj Africi i opstanak/adaptacija Šošona u ekstremnim ekološkim uslovima na jugozapadu SAD.

Kada je reč o teorijskom okviru, on je ipak bio širi i fleksibilniji; po rečima samog autora, negova teorijska perspektiva je bila "promišljena i srećno eklektička" kao kombinacija materijalističkih, strukturalno-funkcionalnih, simboličkih i interpretativnih pristupa različite provenijencije – od kulturne

ekologije i Frojdove psihoanalize u ranoj fazi rada¹³, preko strukturo-funkcionalizma u srednjoj fazi, do Levi-Strosovog strukturalizma u poznoj fazi. Ova interesovanja i uticaji su bili "kumulativni, a ne uzajamno isključivi ili zamjenljivi", što je rezultiralo "intelektualnim sosom" koji je bio "dobro začinjjen Marksom" (Murphy 1981, 205-206), kao i hegelovskom dijalektikom, filozofskom i socijalnom fenomenologijom, tj. idejama Edmunda Huserla, Morisa Merlo-Pontija i Alfreda Šica, sociološkim idejama Maksa Vebera o protestantskoj etici i kapitalizmu, Georga Zimela o socijalnoj interakciji i identitetu, interpretativnim modelima Ervinga Gofmana, Viktora Tarnera i Arnolda van Genepa u analizi interakcije i rituala, itd.

Taj eklektički pristup dolazi do izražaja u njegovoj teorijskoj sintezi *The Dialectics of Social Life: Alarms and Excursions in Anthropological Theory* (1971). Merfi je tu knjigu započeo 1968. i završio je za osam meseci. Pisanje ga je ponelo u toj meri da je imao doživljaj kao da se knjiga piše sama od sebe, po sopstvenoj logici i ritmu, a on samo obavlja fizički posao kucanja na pisačkoj mašini.

Na Kolumbiji je objavio još nekoliko značajnih knjiga, između ostalih i koautorsko delo sa suprugom Jolandom Merfi, *Women of the Forest* (1974), koje se smatra jednom od prvih etnografskih monografija u proučavanju odnosa roda i prethodnicom tzv. refleksivnog *fieldworka* u feministički orijentisanoj antropologiji (Eriksen and Nielsen 2001, 125). Odlikuje ga "dvoglasna" rodna perspektiva: Merfi je pisao o društvenoj ulozi, kulturnim vrednostima i značenjima iskustava muškaraca, a njegova supruga o društvenoj ulozi i kulturnim značenjima "ženskog sveta" u društvu Mundurukua. Knjiga je doživela jubilarno izdanje posle trideset godina, kada je opremljena novim predgovorom Merfijevog studenta i asistenta Brajana Fergusona (2004).

Knjiga *An Overture to Social Anthropology*, koju će objaviti 1979, podjednako ga je zaokupila, ali iz potpuno drugih razloga. Bio je to izliv životnog poleta u toku njegove progresivne bolesti, što je shvatio tek po završetku rukopisa; bio je "egzaltiran" (Murphy 1990, 1979). Naime, u proleće 1977. godine, za vreme postoperativnog oporavka, imao je ideju da napiše knjigu o kulturnoj antropologiji, disciplini koju je predavao 25 godina i koju je poznavao u toj meri da je knjigu mogao napisati iz glave, takoreći, što je bila ogromna prednost imajući u vidu njegove ograničene motoričke sposobnosti i život u invalidskim kolicima. Više nije mogao da krstari bibliotekama, nije mogao da dopre do knjiga u radnoj sobi na prvom spratu kuće, čak su mu i knjige na višim policama u prizemlju bile nedostupne. Trebala mu je knjiga koju je mogao da napiše po sećanju. Započeo je pisanje početkom maja i završio rukopis u avgustu. Radio

¹³ Merfi je bio jedan od glavnih pristalica frojdske teorije u antropologiji. Tvrdnje o njenoj kliničkoj efikasnosti vs. teorijskoj slabosti odbacivao je rečima: "Ne, postupak je diskutabilan, ali je teorija velika" (Murphy 1990, 15).

je gotovo neprekidno i grozničavo jer mu je pisanje postalo strast i potreba, a ne domaći zadatak ili puka profesionalna obaveza.

Knjiga je postigla zavidan uspeh i doživela drugo izdanje 1986. Zahvaljujući njoj, Merfi se vratio u svet aktivnog naučnog rada i objavljivanja. Knjiga je skrenula pažnju njegovim kolegama u struci i na univerzitetu da je još uvek živ u svakom smislu, uprkos povremenim glasinama da je i doslovno mrtav. Obnovio je poljuljanu veru u sopstvenu vrednost i potvrdio svoj akademski i naučni identitet.

Godine 1977. dobio je nagradu "Mark Van Doren", koju studenti Univerziteta Kolumbija svake godine dodeljuju jednom nastavniku. Svečanost uručenja nagrade je predstavljala vrhunac njegove profesionalne karijere i došla je u pravom trenutku, kao "melem za ranjenu dušu" (74). Simbolički je označila njegov povratak u društvo, akademski i javni život; bila je to istovremeno kolektivna gozba u čast njegovog preživljavanja, ritual "povratka kući" i *rite de passage* u novi status, status onesposobljenog profesora antropologije u invalidskim kolicima.

Merfi je napisao knjigu *The Body Silent* devet godina kasnije (1986), kada je imao 62 godine i bio u stanju kvadriplegije.¹⁴ Finalni rezultat promišljanja proživljenog iskustva, proučavanja referentne literature i terenskog istraživanja je žanrovski polivalentno delo koje se može uvrstiti u kulturnu fenomenologiju bolesti (Diedrich 2001) koliko i naučnopopularnu literaturu. Ograđujući se unapred od mogućeg tumačenja njegovog dela prvenstveno kao autobiografskog, Merfi je svoju nameru obrazložio potrebom da napiše "društvenu istoriju" uticaja teške bolesti na svoj društveni status i identitet ("podjednako stvarnu bolest društvenih odnosa") i da prezentuje etnografski izveštaj o načinu života onesposobljenih u američkom društvu (Murphy 1990, 4).

Uprkos teškom invaliditetu, Merfi je više od 10 godina svakodnevno radio, na fakultetu i kod kuće, od 10 h do 16/17 h. Nakon odmora, nastavljao je da radi do kasne večeri. U vreme pisanja knjige, bio je 37 godina u braku sa Jolandom, otac dvoje maloletne dece i radno aktivan; nije razmišljao o penziji iz prostog razloga što nije ni očekivao da će doživeti 65. godinu života. Dopuštao je mogućnost da greši, kao što je pogrešio 1976. kada nije verovao da će "izgurati" do 1980. Dugo je oklevao pre nego što je 1980. podneo prijavu za dvogodišnji projekat istraživanja zato što je brinuo da li će uspeti da ga realizuje. Većina njegovih planova se odnosila samo na period od godinu dana.

U prvih deset godina bolesti (1976–1985) nikada nije koristio bolovanje iako je u tom periodu nekoliko puta bio u bolnici. Uvek je imao nesreću da

¹⁴ Njegova muskulatura je bila u hroničnom grču uprkos dnevnoj dozi lekova za opuštanje mišića; ne bi osetio bol čak ni kad bi mu neko zario nož u nogu. Dok je još pokušavao da snagom volje pokrene ili pomeri noge, svaki takav napor i neuspeh dovodili su ga stanje psihološke iscrpljenosti, emotivne slomljenosti i bespomoćnosti. Vremenom je izgubio želju za kretanjem i prestao da pokušava.

završi u bolnici kad god bi uzeo odsustvo, sve do proleća 1986. kada je prvi put iskoristio pravo na bolovanje. Prilikom popunjavanja jedne ankete 1980. godine, na pitanje da li je neko u domaćinstvu invalid, odgovorio je tako što je zaokružio odgovor "ne"; činilo mu se da se pitanje više odnosi na prihode nego na zdravstveno stanje, a on je bio zaposlen puno radno vreme.

Merfi je bio svestan da bi mnogi stručnjaci za rehabilitaciju njegovo ponašanje i aktivizam na fakultetu, u porodici i zajednici protumačili kao odbijanje ili čak neuspeh da prihvati svoje fizičko stanje kao faktičko stanje, što se često shvata kao nespremnost da se bude "pasivan primalac" njihovih usluga (82). On je, međutim, prihvatio svoje fizičko stanje, ali nikada nije hteo da se pomiri sa nametnutim socijalnim ograničenjima.

Ekskluzivnost njegove situacije može se posmatrati i u terminima društvenog statusa i profesionalnog položaja, vrste i prirode zanimanja koje je obavljao i podrške porodičnog i prijateljskog okruženja, čega je Merfi bio u potpunosti svestan. Uzeti zajedno, ti povoljni faktori su ga predodredili ne samo za "preživljavanje" i adaptaciju, već i za ulogu javnog intelektualca i aktiviste angažovanog u kritici američkog društva, iznalaženju mehanizama za poboljšanje uslova života, kretanja i rada onesposobljenih (redizajniranju arhitekture i ekologije prostora na Kolumbija univerzitetu i u drugim javnim ustanovama) itd. To ga je učinilo ne samo "profesionalcem" u Gofmanovom značenju tog izraza (Gofman 2009, 38), već "dvostrukim profesionalcem" u okviru njegove kategorije onesposobljenih, akademskoj sredini i široj javnosti. Sve to daje težinu Merfijevom stavu da su nemoć i onesposobljenost amorfni i relativni pojmovi: svako od nas je sposoban za jedno i nesposoban za nešto drugo i svi moramo da se probijamo kroz život sa našim ograničenjima.

Po sopstvenim rečima, da bi izbegao "greh solipsizma", do kojeg dolazi zbog težnje da se ceo svet posmatra kroz prizmu ličnog iskustva, posvetio je veliku pažnju proučavanju naučne i stručne literature o bolesti i drugim relevantnim izvorima, kao i terenskom istraživanju načina života paraplegičara i kvadriplegičara u području Njujorka, koje je sproveo u periodu 1980–1983. sa svojim timom asistenata i istraživača.¹⁵ U toku izrade predloga projekta pod naslovom "Social Relations and Microecology of Paraplegics", ustanovili su da ne postoji nijedan antropološki rad o društvenom životu paralizovanih osoba i da dotadašnjim proučavanjima motoričke onesposobljenosti nedostaju antropološka perspektiva i metodologija. Rezultat njihovog empirijskog istraživanja je rad "Physical Disability and Social Liminality: A Study in the Rituals of Adversity" (Murphy et al 1988), u kojem su primenili teorijski model obreda prelaza kao okvir za tumačenje položaja onesposobljenih u američkom društvu i simbolizmu onesposobljenosti u američkoj kulturi.

¹⁵ Na projektu su učestvovali Brajan Ferguson, Džoel Valman, Stiven Rubinštajn, Džesika Šir, Ričard Mek i Jolanda Merfi.

Takav pristup je proizašao iz kritike socioloških proučavanja onesposobljenosti, koja su ovaj fenomen tretirala uglavnom kao vrstu *devijacije* od društvenih standarda i normi. *Stigma* Ervinga Gofmana je ponudila zajednički sociološki okvir unutar kojeg je bilo moguće posmatrati hendikepirane, kriminalce, marginalne i manjinske grupe kao kategoriju "autsajdera" koja deli sličnu društvenu sudbinu. Međutim, Merfi je taj okvir smatrao veoma problematičnim, u teorijskom i etičkom smislu, zato što stavlja u isti "koš" ljude koji krše zakonske norme i one koji se ni na koji način ne mogu smatrati odgovornim za svoje stigmatizovano stanje. Neko može izabrati karijeru kriminalca, ali niko ne bira da se rodi kao crnac, niti želi da postane kvadruplegičar (Murphy 1990, 129).

U toku empirijskog istraživanja, Merfi i njegovi saradnici su otkrili da je teorijski plodnije i etički korektnije posmatrati onesposobljenost u jednom drugačijem okviru koji to stanje čini istovremeno univerzalnim i jedinstvenim, naime kao vid *društvene liminalnosti*. Antropolog koji je omogućio taj pristup, povezujući ideje Emila Dirke, Marsela Mosa, Anrija Ibera i Arnolda van Gennepa u proučavanju rituala sa modernom društvenom i kulturnom teorijom, bio je Viktor Turner. Prema Merfiju, naslov čuvenog Turnerovog eseja "Betwixt and Between: Liminal Period in Rites of Passages" (Turner 1967) na adekvatan način opisuje ambigvitetnu poziciju onesposobljenih u američkom društvenom životu: osobe sa trajnim fizičkim oštećenjima nisu ni bolesne, ni zdrave; ni sasvim žive, ni sasvim mrtve; ne pripadaju društvu u pravom smislu, ali nisu ni izvan njega; one egzistiraju u međuprostoru i međuvremenu. Onesposobljeni su ljudska bića, ali su njihova tela deformisana i disfunkcionalna, zbog čega njihova ljudskost i kulturni status postaju sporni.

Za Merfija, bolest je primer nereligijskog, svetovnog liminalnog stanja: bolesna osoba živi u stanju koje odlikuje privremeno ukidanje društvenih uloga sve dok se ne oporavi. Za razliku od nje, onesposobljena osoba provodi ceo život ili ostatak života u sličnom stanju; ona egzistira u delimičnoj izolaciji od društva kao nedefinisana jedinka i nosilac stigme. Sledeći instruktivnu teoriju Meri Dagle o kulturnom simbolizmu čistoće i opasnosti, Merfi primećuje da se trajno onesposobljena lica tretiraju kao kontaminirana kategorija (neodređena i samim tim nečista), koju iz tog razloga treba izbegavati.

Prema Turneru, osobe koje se podvrgavaju ritualnim promenama statusa gube svoj stari status, ali još nisu stekle nov. Zbog toga drugi ne znaju kako da se ophode prema njima. Evidentna je sličnost sa odnosom prema onesposobljenima kao liminalnim i nečistim: njihova neodređenost može se razrešiti putem segregacije ili izbegavanja; a drastični vidovi njihovog izolovanja u složenim, modernim društvima su zatvaranje u bolnice i specijalne ustanove i, za većinu siromašnih, prinudno zatočeništvo u "četiri zida", tj. u kućama i stanovima, zbog fizičkih barijera, nedostupnosti javnog prevoza i drugih nepovoljnih društvenih, ekonomskih i kulturnih činilaca.

Tekstualizovanje motoričke onesposobljenosti kao "nemog tela"

Sintagma "nemo telo" u naslovu Merfijeve knjige nije samo stilska figura, već opisuje stvarno psiho-fizičko stanje i egzistencijalnu situaciju kvadriplegične osobe, čije telo više nije u stanju da opšti "nemim jezikom" emocija i neverbalnih poruka zato što su prekinute intrinzične povratne veze između oseta, misli i pokreta. Signali iz Merfijevog tela više nisu dopirali do mozga koji bi ih na adekvatan način obradio. Njegovim telom više nije upravljao vrhovni sistem kontrole; imao je poremećaj (*dis-order*) u najdoslovnijem smislu te reči i bio na putu ka entropiji. Iz tog razloga, postao je zavisn od čitanja i pisanja; najviše je prebivao i istinski živeo u svojoj glavi, odakle je polazio i izlazio u svet. Da bi se adaptirao na izmenjeno stanje svog tela, bio je primoran da se radikalno, emotivno i mentalno, odvoji od njega, a taj fenomen je označio izrazom "eterizacija identiteta" (Murphy 1990, 101).

Dok je njegov raniji doživljaj sebe i *otelovljenosti* bio pozitivan, nesvestan i podrazumevan, doživljaj *otudjenosti* od tela je bio negativan, svestan i problematičan. Svest o hendikepu je provaljivala čak i u snovima. Kada je izgubio sposobnost da stoji i hoda, odigrala se i značajna promena u sadržaju njegovih snova; često je sanjao da se slobodno kreće, čak i po opasnom terenu, ili da se penje na jarbol, kao nekad u svojoj prethodnoj "inkarnaciji", a onda bi se iznenada setio da više ne može da hoda i u tom trenutku bi neminovno usledila greška i pad. Čak i u snu, onesposobljenost je ovladala njegovim umom, dok je buđenje bilo veoma slično sceni buđenja Kafkinog junaka Gregora Samse.

Merfijeva knjiga je složeno delo u kojem se prepliću različite vrste tekstova: lični narativ pisan u prvom licu, introspektivna životna priča i autotonografija; interpretativno antropološko delo zasnovano na etnografskom izveštaju, "gustom opisu" motoričke onesposobljenosti i simboličkoj analizi aspekata jedne (tj. američke) kulture sa elementima poređenja drugih, evropskih i vanevropskih kultura (npr. japanske); i intertekstualna kulturna kritika, čiji horizont obuhvata moderne društvenonaučne i filozofske teorije, književnu kritiku, književnost i film, uključujući i mnoštvo epigramskih navoda iz delâ Džemsa Džojlsa, Simone de Bovoar, Kloda Levi-Strosa, Tomasa Vulfa, Franca Kafke, Merlo-Pontija, Franca Fanona, Semjuela Beketa, Dejvida Šnajdera i Kurta Vonegata.

Naracija je prožeta raspravama o relevantnim teorijama, konceptima i delima, kao što je esej Suzan Zontag "Illness as Metaphor", Levi-Strosova kognitivna teorija, koncepti *totalne ustanove* (Gofman 2011), *stigme* i *narušenog identiteta* u radu Ervinga Gofmana, *obredi prelaza* i *društvene drame* u razradi Viktora Tarnera, frejdovska psihoanaliza, Merlo-Pontijeva *Fenomenologija percepcije*, te o holivudskim naučnofantastičnim i ratnim filmovima, istorijskim događajima i društvenim pokretima, kao što su Vijetnamski rat i student-

ski protesti 1968. u SAD¹⁶, uključujući i "mini" portret Univerziteta Kolumbija.

Pored toga, Merfi nudi i etnografske ilustracije, konceptualizacije bolesti kao posledici kršenja društveno ustanovljenih pravila (Navaho, Azande, Munduruki i dr.) i dovodi ih u vezu sa metaforizacijama paralize, tumora i paranoje u zapadnim društvima. U mnogim vanevropskim društvima, kršenje pravila u izvođenju rituala i zabrana u ishrani dovodi do poremećaja prirodne, društvene i kosmičke ravnoteže. Većina takvih pozitivnih i negativnih pravila na simbolički način uspostavlja opoziciju između zdravlja i reda, s jedne strane, i bolesti i nereda, s druge. Na pragmatičnom nivou, tradicionalna verovanja i tehnike lečenja nude objašnjenja bolesti, smanjuju strah i omogućavaju ublažavanje tegoba i isceljenje. Na drugom nivou, ona ukazuju na delikatnost društvenog i prirodnog poretka i propisuju skup radnji čija je svrha da se održi njihova krhka ravnoteža.

Društveni red je, međutim, u velikoj meri mentalni red. Obnavljanje društvene ravnoteže vrši se uz pomoć manipulacije natprirodnim verovatno zato što su imaginarni svetovi mnogo koherentniji i bolje strukturirani nego stvarni društveni sistemi u kojima ljudi žive. Kolektivne predstave, koje se često uzimaju zdravo za gotovo i tretiraju kao istinite reprezentacije društvene stvarnosti, društveno su konstruisane realnosti, ljudski artefakti, konceptualna sredstva i privremene iluzije, čija je svrha da perpetuiraju društvo, a ne da ga objasne.

Jedna od najrasprostranjenijih etnoeksplikacija bolesti je poremećaj prirodnog poretka usled infiltracije stranog objekta u telo. Na primer, Mundurukui veruju da većinu bolesti izazivaju zli šamani (asocijalni pojedinci koji su "kivni na sve") na taj način što manipulišu natprirodnim objektima zvanim *caushi*, koji ulaze u ljudsko telo i izazivaju bolest (30). Tada se mora pozvati dobar šaman, koji će najpre ukloniti *caushi* masažom, trljanjem i isisavanjem, a potom isceliti povredu odgovarajućim biljnim lekovima i melemima.

¹⁶ Prema Merfijevoj svedočenju, studentski protest 1968. je bio potpuno pogrešno shvaćen u medijima kao antiratni protest. Rat u Vijetnamu je imao značajan uticaj na nemire 1968. u SAD, ali Merfi je smatrao važnim da podseti i na druge događaje te godine: obračun policije sa studentima demonstrantima u Meksiko Siti; studentske i radničke štrajkove u Francuskoj; Praško proleće i ulazak sovjetskih tenkova u Čehoslovačku.

Glavni uzrok nezadovoljstva i najmanji zajednički imenitelj protesta u 1960-im je bila pobuna protiv širenja birokratije. Prethodnica kasnijih demonstracija u SAD je bio Pokret za slobodu govora na Berkliju 1964, kada su studenti izglasali opoziciju *megaversityju*, što je bio "nesrećan" izraz Klarka Kera, tadašnjeg predsednika Univerziteta u Kaliforniji, za veliki, moderan i multifunkcionalan univerzitet. Studentski protest je bio jedna od prvih pobuna protiv nastajućeg postindustrijskog poretka, protest "društvenih ludita" protiv sterilne budućnosti i impersonalnog, dehumanizovanog društva (44).

Kada se više ljudi u selu razboli, zadatak moćnog šamana je da otkrije vraća koji je izazvao epidemiju, nakon čega sledi osuda i egzekucija vinovnika. Osuda i ubistvo su kolektivni čin cele zajednice, koja se na taj način vraća redu i fizičkom blagostanju. "Uzrok bolesti je strani predmet *u* telu, ali koji nije *od* tela, predmet koji obični ljudi ne mogu videti i koji postepeno uništava žrtvu iznutra" (31). To je metafora malignog tumora u zapadnim društvima.

Suzan Zontag je opisala kancer kao drastičnu devijaciju prirodnog poretka zato što se maligne ćelije nekontrolisano razmnožavaju i zato što se njihova struktura radikalno razlikuje od normalnog tkiva. Zontagova je označila rak kao "bolest Drugog" i uporedila ga sa klasičnim naučnofantastičnim filmom *Invasion of the Body Snatchers*. U njegovoj osnovi je klasična paranoidna fantazija: ispod privida normalnosti krije se destruktivna sila koja podriiva temelje društva ili ličnosti i uspostavlja *antiporedak*.

Paranoja se prenosi u javni život. Veliki lov na komuniste u 1950-im mnogi pisci su poredili sa progonom veštica u Salemu; antropološki izveštaji pak govore o sličnim verovanjima i magijskim praksama u jednostavnim društvima. Slično nevidljivim objektima kojima manipuliše, vrač među Mundurucuima deluje u tajnosti: zadržavajući svoje uobičajeno svakodnevno ponašanje i masku društvenosti, on širi zarazu i izaziva patnju. Ubistvo optuženog za vraćanje dovodi do obnavljanja tela zaraženih i istovremeno vrši funkciju čišćenja narodnih strahova i prikrivenih neprijateljstava koja se projektuju na njegovu ličnost.

Prema Merfiju, paranoja je veoma ljudski poremećaj jer većina od nas poseduje stavove koji su konzistentni paranoji, mada naravno u blažoj formi. Jedna od najtipičnijih deluzija je da živimo u strogo determinisanom univerzumu. Ispod površine ili naličja stvari postoji skrivena agenda, zaplet i zavera protiv paranoidne osobe koji ona nastoji da otkrije. Međutim, prema Merfiju, to je i pozadina ili opšta pretpostavka društvenih nauka koje nastoje da otkriju latentne funkcije društvenih praksi, tj. skrivene ciljeve kojima one služe. Razlika je u tome što je za paranoike taj skriveni red stvari radikalno odvojen od stvarnosti, spekulativan i hipertrofirano koherentan. U tom slučaju, ideje reda i uzročnosti se pretvaraju u ludilo.

Pitanje da li ljudski mozak operiše prema načelu binarnosti, kao što tvrdi Levi-Strosova strukturalistička teorija, Merfi je ostavio otvorenim, ali je smatrao empirijski potvrđenom činjenicom fundamentalnu racionalističku postavku: um teži da nametne red, pravilnost ili sistem svemu onome što je njegov predmet. Ova težnja je univerzalna, što ne znači da je i biološki urođena. Prema Merfiju, ona je sekundarna posledica duboke biološke potrebe, instinkta za samoodržanjem. Ideja reda omogućava prediktabilnost i pruža iluziju kontrole u svetu koji je u suštini opasan i haotičan, ispunjen kontingentnim događajima i nekontrolisanim silama.

* * *

Merfijeva knjiga sadrži Prolog i tri velike celine pod naslovima "In the beginning", "Body, self, and society" i "On living". Za razliku od kompozicije većine klasičnih antropoloških knjiga i konvencionalnih etnografskih monografija, lični narativ i naučni diskurs ovde nisu fizički odvojeni i različito stilski uobličeni.¹⁷ Oni se neprestano prepliću i skladno nadopunjuju, takoreći slivaju jedan u drugi. Autor je prisutan u svom tekstu, od početka do kraja, kao osećajni, refleksivni i delatni subjekt, etnografski informant i sagovornik u dijalogu sa drugima, učesnik i posmatrač događaja, analitičar i interpretator. I mada tekst u celosti kod čitaoca izaziva utisak lakoće u pisanju i postiže efekat stvarnog, svojstven najboljim delima u književnoj i antropološkoj tradiciji realizma, to nije bilo lako izvesti. Merfi je priznao da je u razdoblju od četiri godine više puta počinjao da piše o svom iskustvu i proučavanju načina života onesposobljenih, i odustajao, zato što nije bio u stanju da sebe posmatra kao subjekt i objekt, kao pisca i protagonistu, etnografa i informanta u isto vreme (3).

Svako poglavlje započinje navodom iz odgovarajućeg autorskog dela/teksta, koji služi kao epigram, ilustracija neke situacije, povod za tumačenje ili predmet dalje analize. Na primer, kao moto za Prolog, sa uvodnom scenom koja započinje opisom "noćnih zvukova" za vreme jednog od mnogih boravaka u bolnici, poslužio je aforizam iz *Uliksa*: "Istorija je noćna mora iz koje pokušavam da se probudim." Poglavlje pod naslovom "Znaci i simptomi" otvara jedan fenomenološko-egzistencijalistički citat iz knjige *Drugi pol* Simone de Bovoar, o telu kao "situaciji, sredstvu u našem shvatanju sveta i ograničavajućem činiocu" u svim našim poduhvatima (9).

Merfi započinje naraciju referencom na "srednje doba" u životu prosečnog Amerikanca iz srednje klase, kada se on ili ona potencijalno nalazi u kritičnoj fazi između ostvarenja životnih ambicija i početka ozbiljnog fizičkog propadanja. To je doba kada se osoba nalazi na vrhuncu ili blizu vrhunca svoje profesionalne karijere, privatnog života i društvenog uspinjanja, ali i kada postoji realna pretnja od dijagnoze, na primer, dijabetesa ili ugradnje trostrukog bajpasa. Srednje godine života su takođe i doba preispitivanja, sumnji i straha od

¹⁷ Jedino odstupanje od takve koncepcije je donekle glava 6, "The Struggle for Autonomy" (137-161), koja je posvećena analizi socioekonomskih pokazatelja ukupnog položaja onesposobljenih kao "klase" i grupe koja trpi represiju i diskriminaciju u SAD; konkretnim problemima sa kojima se suočavaju u svakodnevnom životu; i rešenjima u poboljšanju njihovih egzistencijalnih uslova i njihovoj integraciji u društvo – od pravne regulative, planiranja javnog, stambenog i radnog prostora, rehabilitacije, edukacije, stanovanja i zapošljavanja do radikalne promene iskrivljene perspektive o onesposobljenosti i onesposobljenim ljudima u kolektivnoj svesti i svakodnevnoj društvenoj interakciji između zdravih i bolesnih.

životnog promašaja ili besmisla, kada osoba počinje da se pita "Da li je ovo sve?" (9).

Merfijevo "zlatno" srednje doba i pravo na luksuz da postavlja sebi pitanja poput ovog trajalo je do jula 1972. Ubrzo nakon njegovog "oslobođenja", tj. okončanja mandata upravnika Odseka za antropologiju, nastupilo je pogoršanje njegovog zdravstvenog stanja i radikalna promena načina života, prelaz u jedno potpuno drugačije, nepoznato, *tuđe* i od iskustva udaljeno, psihofizičko i egzistencijalno stanje, uslovljeno dinamikom hronične, progresivne i letalne bolesti. Njegova životna istorija više nije bila kontinuirana i linearna, već isprekidana i podeljena na *zlatno doba pre* bolesti i invalidskih kolica i *mračno doba posle*, a budućnost, gledano dugoročno, nije ni postojala.

Implicitni plan u narativnoj strukturi teksta pomalja se već iz redosleda naslova poglavlja: to je mitotvorni obrazac priče koja kombinuje mit o potrazi/pustolovini i glavne elemente/faze obreda prelaza. Glavni junak priče je tragično onespoboljeni antropolog sa prošlošću istraživača, etnografa i putnika, koji je imao retku privilegiju da živi na dalekim mestima među egzotičnim narodima i da doživi uzbudljive stvari o kojima većina njegovih čitalaca može samo da čita, mašta ili sanja. Ali, opasne plovitbe kanuom u vodama Tapažosa, lovački pohodi i logorovanja sa tetoviranim Indijancima, čudesni prizori izlaska sunca i povrata "dečjoj nevinosti" junaka i njegove partnerke u amazonijskim šumama i savanama – sada su samo romantične uspomene na "svet koji nestaje" (172, 211) i sopstvenu zauvek završenu etnografsku misiju u njemu.

U skladu sa stavom da je etnografsko istraživanje "distinktivno i definišuće obeležje" antropologije (172) i pod devizom "jednom etnograf zauvek etnograf", Merfi je i svoju hroničnu bolest reinterpreтираo kao vrstu produženog antropološkog terenskog rada "kod kuće". Po cenu akutnog *otuđenja* od kulture društva iz kojeg je potekao, bolest mu je omogućila da prodre u jedan drugačiji "društveni svet koji nije bio manje neobičan od sveta amazonijskih šuma" (str. xi).

U tom poduhvatu, glavni izvor inspiracije mu je bilo samo jedno antropološko delo – Levi-Strosovi *Tužni tropi*. Dok su za francuskog antropologa njegovo stvarno putovanje u prostoru i iskustvo bili pozadina i glavni izvor u proučavanju strukture ljudskog uma, za američkog antropologa je to bila njegova lična "odiseja u unutrašnjem svemiru", a cilj istraživanje sopstva i osećanja (str. xii). Svoju etnografsku potragu za društvom svedenim "na njegov najprostiji izraz", Levi-Stros je okončao među Nambikvarama u Mato Grosu i uvidom da je naposljetku otkrio "samo ljude" (Levi-Stros 1999, 252). Merfi otkriva, na početku i kraju svoje potrage, *društvo*; kao i Levi-Strosovi Indijanci, onespoboljeni su i "marginalni ljudi" i ljudska bića svedena na svoju голу suštinu, te proučavanje njihove egzistencije na margini društva može mnogo da nam saopšti kako o datom društvu tako i o društvenom životu uopšte (5).

In the beginning subjekt se suočava sa prvim *Signs and Symptoms* bolesti koja postepeno, ali neumitno i nepovratno, dovodi do promene njegovog egzistencijalnog stanja i društvenog identiteta: iz stanja zdravlja u stanje bolesti, iz statusa zdrave, fizički sposobne, samostalne i autonomne ličnosti u status (ulogu ili "zanimanje") hroničnog pacijenta, zavisne osobe sa ograničenim mogućnostima autonomnog delanja, oštećenim sopstvom i stigmom "neželjene različitosti" (Gofman 2009, 17).

Započinje njegovo neizvesno i dramatično "putovanje", *The Road to Entropy*, odakle je moguć privremeni *The Return* – porodici, profesiji, društvu i sopstvu, kroz introspektivnu reinterpretaciju sopstvene prošlosti i katarzično izmirenje sa njom u potrazi za smislom življenja i u težnji za samoprevazilaženjem. Subjekt zatvoren u svom zanemalom telu i "glavi" nastavlja kao *Damaged Self* da živi u društvu i svetu, u kojem se dešavaju izvesni, mada redukovani i kvalitativno izmenjeni, *Encounters* sa drugima i da vodi *The Struggle for Autonomy*, svestan da će se *The Deepening Silence* okončati afazijom, entropijom i smrću ili, kao što je Beket napisao u romanu *Murphy*: "Soon his body would be quiet, soon he would be free" (165). Ali, "Nije gotovo sve dok nije gotovo" (izreka koju Amerikanci pripisuju igraču bejzbola Lorensu Piteru Beri sa nadimkom "Jogi", čuvenom po tautološkim i paradoksalnim iskazima) zato što, prema izreci Džonija Keša, *There's no cure for life (either)* (221).

Sa gotovo brutalnom iskrenošću, Merfi portretiše sebe, svoje intimne iluzije i deluzije, i događaje iz svog porodičnog, bračnog i profesionalnog života, od ranog detinjstva do zrelog doba: obrazac socijalizacije i odrastanje u Kvinsu za vreme Depresije i Drugog svetskog rata; sopstveni alkoholizam kao dramu nesvesnog ponavljanja roditeljskog "greha" i scenario muškog junačenja, koje će sam razrešiti i na taj način se konačno pomiriti sa pokojnim ocem; stav ateiste ili pre agnostika koji je napustio tradicionalnu religiju predaka¹⁸, ali ne i njene duboko interiorizovane predstave o krivici, ispaštanju i kazni; prolaznu opsednutost morbidnim i samoubilačkim mislima; konstantan doživljaj umora i usamljenosti, i svakodnevnu borbu protiv želje za povlačenjem od drugih i zdravo-

¹⁸ Jednom prilikom Alfred Kreber ga je upitao: "Pretpostavljam, Merfi, da ste napustili crkvu?" "Jesam", odgovorio je, "ali crkva nije napustila mene" (37). Smatrao je inače da ne postoji stav ili ponašanje koje bi bilo čisto "religiozno" i religiju je shvatao, slično Klifordu Gercu, kao skup dispozicija, osećanja i radnji kojima ljudi pridaju određena značenja i vrednosti. Čak ni u najtežim fazama bolesti nikada nije došao iskušenje da potraži utehu u tradicionalnoj religiji, formalnim verovanjima i običajima katolicizma. Ali, mada je bog u njegovom duhu bio mrtav, krivica i ispaštanje su bili "živi i zdravi". Položaj njegovog tela i snažan bol za vreme arteriografije u bolnici evocirali su arhetipsku scenu Hristovog razapinjanja na krstu. To zastrašujuće iskustvo ga je podsetilo na bezvremene simbole i dramaturgiju Katoličke crkve. Tada je mogao, bar na kratko, da se poistoveti sa srednjovekovnim flagelantima i hodočascima koji su na kolenima prelazili put do irske crkve u Noku.

razumskog sveta u izolaciju i privremeno utočište sna; kafkijanski užas buđenja u svom drastično *preobraženom* i nemoćnom telu; ali i strast za životom, samofirmacijom i *učestvovanjem* u svetu ili bar *posmatranjem* događaja iz pozadine.

U okviru ličnog narativa, dominantni motivi su figura emotivno nedostupnog oca kao pasivno zavisne ličnosti, alkoholičara i "gubitnika"; rani gubitak majke koja je preminula od raka kada je Merfi imao 13 godina; porodično siromaštvo i stid; nemogućnost ispunjenja emocionalnih potreba i njihovo potiskivanje; jak skript u socijalizaciji "dečaci nikada ne plaču" i njegova potvrda kroz iskustva u američkoj mornarici na Tihom Okeanu za vreme rata, kada su redovna upotreba alkohola, tabu ispoljavanja tzv. negativnih emocija (strah, tuga, bes) i humorno-ironijska distanca prema stvarnosti postali sastavni deo njegovih odbrambenih mehanizama; potom, izbor profesije terenskog antropologa i uloga univerzitetskog predavača, koju je Merfi smatrao svojom autentičnom vokacijom itd. Antropologija je od njega načinila posmatrača svih ljudskih stvari i poučila ga o njihovoj raznovrsnosti, "slavi" i prolaznosti. Na vrhuncu lične krize, shvatio je da je život "previše zanimljiv da bi ga se čovek lako odrekao" i odlučio da se ponovo "pridruži svetu" (66).

Merfi se pojavljuje u svom tekstu i predstavlja u mnoštvu uloga i situacija, dokle god njegovo sećanje seže: kao četvorogodišnji dečak koji se igra u dvorištu iza kuće i iznenada pada zato što mu se noga ukočila (najraniji simptom bolesti, koji porodični lekar 1928. godine proglašava za napad "reumatizma"); "mornar sklon piću"; ratni veteran sa Pacifika i jedan od nekoliko miliona korisnika GI Bill-a, najbolje investicije u istoriji SAD; predavač početnik sa neprijatnim osećanjem da je "mornar koji se ukrcao na pogrešan brod"; mačo muškarac, "bahati muž" i depresivni zavisnik kome je alkoholizam oslabio volju i ugrozio sposobnost da napiše udžbenik iz Opšte antropologije¹⁹; strastveni pušač koji puši više od dve kutije cigareta dnevno, ali koji je u sta-

¹⁹ Knjiga o opštoj antropologiji treba da sadrži sve oblasti, prema klasičnom boasovskom modelu – kulturnu antropologiju, arheologiju, fizičku antropologiju i lingvistikku; on je međutim protokom vremena izgubio interesovanje za te discipline i korak u praćenju njihovog razvoja. Štaviše, odlučio je da prestane da ih predaje kada mu je jedan student postavio pitanje o sastavu DNK. Protein, odgovorio je Merfi lakonski. Student je bio uporan: "Šta je protein?", na šta je Merfi uzvratio: "Mislite li da sam ja hemičar?". Blokiral ga je sama pomisao da se mora baviti temama kao što su fosilni čovek, vrhovi za strele i sintaksa; osećao se kao da ponovo piše diplomski rad. Posle četiri godine, uspeo je da završi samo uvodno poglavlje rukopisa, ali je tada prestao da pije i razrešio svoje strahove od budućnosti i siromaštva. Kada ga je urednik, inače drug po čaši, pitao zašto je odustao od pisanja knjige, Merfi mu je odgovorio: "Zato što se više ne plašim" (78).

nju da donese odluku i prođe kroz apstinencijalnu krizu bez stručne pomoći²⁰; uspešan predavač i pomalo šoumen koji nastoji da dočara "romantiku" discipline i da održi fluktuirajuću pažnju 200 studenata u auli fakulteta; pisac koji je nekada na vrhuncu zdravlja odlagao obavezu pisanja knjige i umesto toga bacao se na krečenje kuće od podruma do tavana; "dobar pacijent" koji stoički podnosi vest o svojoj dijagnozi, poštuje pravila bolničke "igre" (imperativ "ne kukaj i ne žali se") i "sarađuje" sa lekarima i medicinskim osobljem; u stanju je da se šali na svoj račun i zabavlja posetioce u bolnici, ali ne i da plače kada mu je najteže; koji se u centru za rehabilitaciju ponaša prema devizi "zapni jače" i radi dvostruko više nego njegove kolege da bi dokazao sebi i drugima da je intelektualno živ i sposoban; sredovečan, zaposlen i profesionalno potvrđen muškarac u invalidskim kolicima o kojem se govori u trećem licu, ponekad i u njegovom prisustvu, ili u prošlom vremenu (pitanje socijalne radnice "Šta je *bilo* vaše zanimanje?"; "Šteta, *bio* je tako dobar momak", komentar poznanika na vest o njegovoj bolesti); koji ne može da podnese sažaljenje, snishodljivost i patronizaciju u ponašanju drugih prema sebi (epizoda sa stomatologom koji ga je odozgo potapšao po glavi kao da je dete), ali mu prija druženje sa studentima koji sitnim gestovima izražavaju svoju solidarnost i sa ženama, za koje više ne predstavlja nikakvu seksualnu pretnju; paraplegičar čiji zgrčeni i iskrivljeni prsti nisu u stanju da namotaju špagete na viljušku, zbog čega mu presedne svaki obrok, izgubi apetit i zapadne u stanje uzrujanosti ili duboke potištenosti; zarobljenik invalidskih kolica i prizemlja kuće koji fantazira o samoubistvu kao načinu da izađe iz nepodnošljive stvarnosti²¹, ali se pita kako bi mogao da nabavi oružje ili otrov, gde bi mogao da ga skloni a da Jolanda to ne otkrije i da li bi bio motorički u stanju da izvede taj poslednji čin slobodne i svesne volje, itd.

²⁰ Prestao je da pije krajem 1966. odjednom. Nikada nije potražio stručnu pomoć, niti je uzimao antidepresive i sedative. Odbijao ga je polureligiozni karakter iskustva Anonimnih alkoholičara i nije hteo da se pridruži čak ni "sekularnijem" ogranku na Kolumbiji, gde bi lične ispovesti njegovih kolega najverovatnije zvučale kao "naučni radovi" (71). Neki njegovi prijatelji su bili potpuno zavisni od AA; kada su ostavili flašu, našli su utočište u grupi za podršku i na taj način samo zamenili jedan oblik zavisnosti drugim, pri čemu je njihova otuđenost od društva ostala ista. Merfi je hteo da povрати lični integritet, redefiniše svoj identitet i preorijentiše se na spoljašnji svet, a ne da zapadne u novi oblik zavisnosti. Međutim, kasnije će se lično uveriti, u toku dva "gadna" meseca, da je odvikavanje od pušenja mnogo teže nego odvikavanje od alkohola.

²¹ Jolanda je shvatila o čemu on razmišlja i suočila ga sa time. Umesto da mu priča o svim dobrim stvarima u životu, rekla mu je šta bi njegova smrt značila za nju i decu. To nije njegova privatna stvar jer, iako u teoriji "naši životi pripadaju samo nama", oni pripadaju i drugima (66). Bilo mu je jasno da ne može sebi priuštiti smrt.

Merfi ukazuje i na eutanaziju kao emergentan fenomen, društveni problem i temu popularne i visoke kulture.²² Rekla bih da je izraz "emergentan" prikladan u ovom slučaju jer, iako se samoubistvo (v. Dirkem 1997) praktikovalo u raznim oblicima kroz istoriju i različite kulture, kao i napuštanje ili ubijanje staraca, neizlečivih bolesnika i novorođenčadi²³, njegovo tematizovanje kao "prava na smrt" i "ubistva iz samilosti", a posebno realizacija tog prava u praksi, nalaže interdisciplinarni pristup i višenaspektnu analizu u okviru "antropologije savremenosti" (v. Rabinow 2003).

Merfi dovodi u vezu alkoholizam, kao lično iskustvo i egzistencijalno stanje, sa opštijim antropološkim problemima konceptualizacije muškosti/muževnosti i društvene dominacije muškaraca. Prema psihoanalitičkoj teoriji, alkoholizam kod muškaraca je sredstvo potvrđivanja muškosti, negiranje sklonosti ka pasivnosti i identifikacije sa majkom. Taj sindrom je u velikoj meri posledica odrastanja sa modelom slabe i prezrene ličnosti oca i jake, ali i veoma ambivalentne, ličnosti majke (72). Merfi je smatrao da je i njegova lična istorija predstavljala varijantu te opšte teme. Svoje hronično pijenje od rane mladosti, koje se do sredine šezdesetih pretvorilo u pravi alkoholizam, protumačio je kao vid bekstva i podvojenosti između prihvaćene uloge neodgovornog mornara u stalnom bekstvu od obale i potisnutog unutrašnjeg deteta, preplašenog i tužnog dečaka od trinaest godina koga je majka zauvek napustila.

U mnogim tzv. primitivnim društvima muškarci veruju da dominiraju nad ženama, na primer, zato što imaju kontrolu nad izvesnim tabuisanim objektima ili svetim muzičkim instrumentima kao amblemima i rekvizitima moći. Prema mitu Mundurukua, ti instrumenti su jednom davno bili u posedu žena, koje su ih koristile da bi imale vlast nad muškarcima; međutim, u prvoj seksualnoj revoluciji u svetu, muškarci su preoteli vlast od žena i preokrenuli uloge polova (up. Bemberdžer 1983). Ovaj mit i rituali povezani sa njim su, prema Merfijevom tumačenju, metaforična priča o dominantnoj majci i težnji sinova

²² Ovim društvenim problemom bavi se drama Brajana Klarka sa početka 1970-ih, *Whose Life is it Anyway?*, koja je nakon televizijske adaptacije izvedena na Vest Endu u Londonu 1978. i izazvala veliku kontroverzu u javnosti. To je priča o mladom vajararu Kenu Harisonu koji je nakon saobraćajne nesreće ostao trajno paralizovan od vrata naniže i koji traži zakonsko pravo na eutanaziju; posle mnogo borbe i protivljenja medicinskog osoblja u bolnici, sud ipak donosi pozitivnu presudu. Tu ulogu je u londonskoj predstavi tumačio Tom Konti, koji će kasnije debitovati u istom komadu na Brodveju. Godine 1981. Džon Bedem je snimio film sa Ričardom Drajfusom u glavnoj ulozi, u kojem su glumili i Džon Kasavetis, Kristin Lati i Bob Balaban.

²³ Npr. u nekim afričkim grupama su ubijali neizlečivo bolesne ili povredene ako je umiranje previše dugo trajalo. Eskimi su imali običaj da napuštaju svoje starce i nejake. Film japanskog reditelja Šoheija Imamure *Balada o Narajami* (1983, rimejk - filma iz 1958) obrađuje sličnu temu, na osnovu romana Šićiroa Fukuzave o legendarnom običaju *ubasute* u drevnom Japanu.

da pobjegnu od nje kako bi zaštitili svoju "krhku" muškost. Smatrao je da su čegrtaljke i falusoidne frule u tajnom muškom ritualu Mundurukija samo simbolički izrazi univerzalnog nastojanja muškaraca da održe mit o muškoj superiornosti: "Svi smo mi braća ispod kože" (72). Sinovi moraju da izgube majku kao objekat ljubavi i kao model u identifikaciji, ali njihovoj muškosti stalno pretila opasnost da se vrate u njeno "krilo", da izgube svoju teško ostvarenu autonomiju i regresiraju u stanje pasivne zavisnosti. Težnja muškaraca za dominacijom nad ženama je manifestni izraz tog bazičnog straha.

Paradoks Merfijeve situacije je bio u tome što je njegova telesna onesposobljenost dovela do gubitka lične autonomije, stanja pasivne zavisnosti i mutacije odnosa u braku. Jolanda je dobila ne samo muža invalida već i "treće dete" u porodici, a on je dobio "suprugu-majku" (218).

Merfijev prozni stil je razgovetan, "tečan" i uverljiv, a pristup jednom veoma delikatnom predmetu, sačinjenom od ispovedne priče i refleksije o intimnom iskustvu, klinički i dijagnostički, lišen sentimentalne patetike i često začinjena anegdotama i britkim humorom, osobito prilikom samopredstavljanja. Na primer: kada je rezultat mijelografije²⁴ pokazao da je uzrok opstrukcije benigni tumor koji se razvio na vrhu torakalnog dela njegovog kičmenog stuba, između lopatica i "tačno tamo gde Mundurukui veruju da se nalazi duša" (29), Merfi je u razgovoru sa neurologom šaljivo primetio da bi neki dobar šaman možda mogao da izleči njegovu bolest i da otkrije ko ju je na njega "bacio".

Neurolog je konstatovao da je reč o ependimomu, benignom tumoru koji raste na ependimalnim ćelijama. Benigni intestinalni tumor može da raste i dostigne velike dimenzije a da pri tom ne izazove veliko ili trajno oštećenje i obično se može uspešno odstraniti. Međutim, neuralni tumori se razvijaju unutar ograničenog prostora lobanje ili kičmenog kanala. Kada dostignu određenu veličinu, vrše pritisak na mozak, odnosno moždinu, pri čemu nervne ćelije pod pritiskom odumiru i više se ne mogu regenerisati. Benigni tumori na mozgu izazivaju slepilo, invaliditet, ludilo i smrt. Benigni tumor kičmenog stuba može izazvati paralizu. No, s druge strane, dodao je neurolog, ependi-

²⁴ "Mijelografija je neuroradiološka metoda koja omogućava dijagnostikovanje - patoloških procesa koji sužavaju kičmeni kanal (intramedularni i ekstramedularni tumor, edem, angiom, arahnitis, diskus hernija, kompresiona fraktura pršljena). Kod descendentne mijelografije kontrast se ubrizgava u cisternu magnu, a potom se prati na njegovom putu niz kičmeni kanal do duralne vreće u sakralnom regionu. Prethodno se ispusti onoliko likvora koliko se želi ubrizgati kontrasta. Ukoliko kontrast naiđe na prepreku, on se zaustavlja ili se usporava njegov prolazak (stop kontrasta). Kontrast često ocrta prepreku i tako se može dijagnostikovati intramedularni ili ekstramedularni tumor." Citat preuzet sa <http://www.stetoskop.info/Mijelografija-510-c13-content.htm>

momiji retko "ubijaju" i može se godinama živjeti sa takvim tumorom. Merfi se zamislio i upitao doktora: "Da li je to dobra ili loša vest?" (24).

Nakon jedne od mnogih intervencija i operacija, mogao je samo da leži u svom bolničkom krevetu i meditira, previše slab da bi se koncentrisao na čitanje, "ali ne i toliko bolestan da bi gledao TV" (5). U maloj univerzitetskoj bolnici Neurološkog instituta, odnosi između osoblja i pacijenata bili su manje formalni i niko ga nije pitao: "Kako *smo* danas?" (22). Veći deo vremena u bolnici je proveo odgovarajući na pitanja studenata medicine i stažista. Ozbiljno je razmišljao o tome da zapiše sve svoje simptome, od najranijih do najnovijih i da im podeli kopije. Posle tri nedelje takvih ispitivanja, zaključio je da mu univerzitet duguje platu za letnju nastavu.

Kako se njegovo stanje pogoršavalo, počeo je da posmatra svoje telo kao disfunkcionalan sistem za održavanje života, čija je jedina funkcija bila da mu sačuva glavu; njegov mozak je bio jedini deo centralnog korteksa koji je još uvek dobro funkcionisao. Ironija njegove situacije ga je podsećala na *Donovanov mozak*, naučnofantastični film iz pedesetih godina o opakom, subverzivnom mozgu u "tegli" koji naučnici veštački održavaju u životu.

Zbog svog neobičnog smisla za humor i performativnosti u nastavi, Merfi je uživao veliku popularnost među studentima, od kojih su neki postali afirmisani antropolozi (Dwyer 2010, 79). Humor je poseban stav prema sebi, stvarnosti i svetu, način da se distanciramo od sebe i uzdignemo iznad date situacije, makar i na kratko, sredstvo koje nam omogućava uvid u životne kontraste, a time i relativizovanje patnje; rečju, veština i "umetnost življenja" (Frankl 1994, 48).

Ova obeležja Merfijevog stila su u značajnoj meri rezultat njegove profesionalne obuke i etnografskog *fieldworka*, kao i lične sposobnosti da uspostavi distancu prema vlastitom iskustvu, da se "odveže" od sopstvenog tela i da sebe posmatra "spolja" – kao da se sve to događa "nekom drugom" (5). U svakodnevnoj životnoj praksi, to je značilo živeti "dan po dan", podvrgnuti se disciplini svesnog kontrolisanja emocija i misli – potiskivanjem brige i anksioznosti, kao i odustajanjem od pravljenja bilo kakvih ambicioznih ili dugoročnih planova. Međutim, referentni okvir njegovog svakodnevnog trpljenja je prevazilazio motto "dosta je danu zla svoga".²⁵

Njegov stav prema životu i smrti se promenio za vreme bolesti. Počeo je da posmatra svaki dan, nedelju, mesec i godinu kao poklon. Naučio je da živi u sadašnjosti; svaki dan je bio životno postignuće, a svaki rođendan čudo. Više se nije plašio smrti; bila je otada sa njim kao stari prijatelj, zajedno sa reafirmacijom života. Merfi je taj stav smatrao "veoma irskim".

²⁵ "Ne brinite se dakle za sutrašnji dan, jer će se sutra brinuti za sebe; dosta je danu zla svoga" ("Beseda na Gori", u *Jevanđelje po Mateju*).

Tajna Merfijeve uspešne strategije da živi "ovde i sada" i da ne misli na sutra bio je dobro "podešen" mehanizam potiskivanja, sposobnost da se odvoji od emocija i da spreči napade straha. Svoje mehanizme odbrane objasnio je kao rezultat irskog katoličkog vaspitanja u tridesetim i četrdesetim godinama 20. veka, kada su empatija i saosećanje imali malu vrednost u preživljavanju. Na bojnem brodu na kojem je služio, jedini dopušteni vid izražavanja emocija je bio smeh; bilo je apsolutno zabranjeno ispoljiti strah zato što je strah zarazan.

Vrsta stoicizma koja je odlikovala odrastanje njegove generacije za vreme Depresije i rata i ceo "arsenal" odbrambenih mehanizama činili su ga veoma "lošim kandidatom" za psihoterapiju (15). Zbog toga se nikada nije podvrgao psihoanalizi, a jedini pokušaj psihoterapije u početku njegove nedijagnostikovane bolesti, kada je bila aktuelna pretpostavka o njenoj psihosomatskoj etiologiji, završio se nakon samo dve seanse. Psihoanalitičar, za kojeg se ispostavilo da je rajhovac, konstatovao je redak slučaj potpuno somatizovane depresije, "zablockirane" u telu i mišićima, i predložio je Merfiju orgonsku terapiju. Teorija Vilhelma Rajha (Rajh 1988), po kojoj telo i psiha primaju energiju od orgonske radijacije, koja se može zatvoriti u specijalno konstruisane orgonske kutije, imala je izvesnu, ograničenu popularnost u 1950-im. Merfi ju je i tada i kasnije smatrao za "besmislicu". Iz istih razloga, otpisao je i savremeni popularni imperativ da "treba biti u kontaktu sa svojim osećanjima" kao "psihološko brbljanje i narcisizam" (28).

Društvena konstrukcija onesposobljenosti i onesposobljenost kao identitet

Merfi je bio društveni konstrukcionista, ali više naklonjen univerzalizmu nego kulturnom relativizmu. Slično Levi-Strosu, smatrao je da svi pripadnici vrste *Homo sapiens* poseduju zajednički, pozitivno određen mentalitet i, slično Frojdu, da postoje izvesne konstante ljudskog stanja ili univerzalije, bez obzira na tip kulture. Ukratko, verovao je da postoje "Muškarac i Žena" (224) u generičkom smislu, da je veza između majke i deteta primordijalna, da je ljudsko ponašanje *društveno*, da je ljudska situacija trajno obeležena napetošću između suprotnih težnji, povezivanja sa drugima i povlačenja u sebe i izolaciju, da su život i ljubav uvek i svuda suprotstavljeni smrti i alijenciji. U svim društvima život se smatra vrednošću koja se mora braniti, dok smrt, uprkos njenoj neizbežnosti, predstavlja pretnju po društveni život.

Za Merfija, paraliza je istovremeno metafora te borbe protiv smrti, izolacije i disolucije i alegorija života i entropije. Svoje stanje i naraciju o životu uporedio je sa praksom šamana iz plemena Šipibo u Peruu, koji za vreme seanse lečenja pripovedaju mitove u stanju potpune nepokretnosti. Razlika je u tome što je njegova "mitizovana" povest imala za cilj ne izlečenje već razu-

mevanje, potragu za smislom i značenjem u društvenom i kulturnom svetu u kojem nema apsolutnih i konačnih značenja (222).

Prihvatio je osnovno teorijsko stanovište društvenog konstrukcionizma iz filozofske (Huserl, Merlo-Ponti) i socijalne fenomenologije (Šic, Piter Berger). To je relativističko gledište koje implikuje da različiti uslovi i načini života ljudi oblikuju i različite sociokulturne "svetove". Stvarnost je predmet grupnog konsenzusa, društveni konstrukt koji se iznova potvrđuje, preispituje ili stvara u konverzaciji i interakciji sa drugima. Razumevanje stvarnosti je oblikovano i posredovano jezičkim kategorijama i kulturnim simbolima.

Iz te perspektive, onesposobljenost je istovremeno psiho-fizičko stanje i jedan vid društvenog identiteta; njegovi uzroci su organski, ali ga društvo definiše i daje mu značenje. Prema Merfiju, za motorički onesposobljene osobe, njihovo stanje je ontologija, uslov i način njihovog postojanja u svetu. Ovaj subjektivan zaključak, međutim, prenebregava činjenicu da populacija onesposobljenih nije monolitna i homogena kategorija već heterogen skup, u okviru kojeg postoje značajne razlike u zavisnosti od vrste, prirode i stepena onesposobljenosti: da li je kongenitalna ili stečena, statična ili progresivna, formalna ili funkcionalna, vidljiva ili nevidljiva (Couser 2005, 96); kao i od načina na koji subjekti shvataju sebe i da li svoj nedostatak poistovećuju sa onesposobljenošću ili ne.

Merfi je tvrdio da je zbog totalizujuće prirode uticaja teškog telesnog oštećenja na svesno mišljenje i njegove interiorizacije u nesvesnom, onesposobljenost značajniji element identiteta nego bilo koja društvena uloga – uzrast, zanimanje, etnička pripadnost itd. Naime, onesposobljena osoba ne može da se "dekontaminira" od svesti o svom stanju, niti joj društvo to dopušta. Zbog toga je Merfi trajnu onesposobljenost smatrao identitetom, a ne ulogom, tj. dominantnim obeležjem kojem se sve društvene uloge moraju prilagoditi ili podrediti.

Ukratko, na osnovu ličnog iskustva i istraživanja Merfi je otkrio četiri najdublje promene u svesti onesposobljenih: nedostatak samopouzdanja, opsjednutost razmišljanjem o fizičkom nedostatku, snažnu i prikrivenu sklonost ka besu²⁶ i sticanje novog neželjenog identiteta. To stanje je uporedio sa predstavom o invaziji tuđina koji se infiltriraju u tela ljudi, kada stari i novi posednik koezgistiraju u istom telu kao dva neprijateljska bića, odnosno sa Kafkinom fikcijom o metamorfozi ljudskog bića u ne-ljudsko. Posvedočio je to primerom iz ličnog iskustva: kada ga je bolničarka ostavila samog za vreme jutar-

²⁶ Bitna komponenta subjektivnog života onesposobljenih je ljutnja koja ima dva - glavna vida: a) egzistencijalni, kao ogorčenost na sudbinu i mržnja prema sebi koja je generisana stidom i krivicom, slično gnevu crnaca u Americi; b) situacioni, kao način reagovanja na frustraciju ili ponašanje drugih. Vrsta i jačina gneva onesposobljenih varira u zavisnosti od individualne istorije, vrste onesposobljenosti i stepena oštećenja, ali se pogoršava u interakciji sa zdravim osobama.

njeg kupanja (bio je već kvadriplegičar), ležao je u istom položaju pola sata ili više, preplavljen panikom i doživljajem da je zarobljen u sopstvenom telu, poput Gregora Samse pretvorenog u džinovsku bubu, koja ležeći na leđima i mlatarajući nogama očajnički pokušava da se vrati u normalan položaj. Tada je prvi put u životu zaista razumeo Kafkinu priču.

Ako svaki iskaz ili tekst predstavlja odgovor na neko pitanje, kao što tvrdi Gadamer, lično svedočanstvo američkog antropologa, između ostalog, daje odgovor i na neizgovorena pitanja "kako izgleda biti" paraplegičar i kvadriplegičar i postati "drugi" u sopstvenom društvu.²⁷ Mada će to možda nekome zalčiti na esencijalističku tvrdnju o epistemičkoj povlašćenosti onespособljenog subjekta, prosečna, zdrava i samostalna odrasla osoba teško može da zamisli i razume dimenzije bespomoćnosti jednog kvadriplegičara i njegove zavisnosti od drugih.

Merfi je smatrao da su njegov narativ i etnografski izveštaj relevantni za razumevanje kako društvenih aspekata života onespособljenih, tako i kulture i položaja pojedinca u okviru nje. Odnos između društva i njegovih simboličkih normi kao modela za stvarnost ili uputstava za delanje, s jedne strane, i težnji, interesa i akcija običnih ljudi, s druge, shvatao je kao konfliktan; trajno obeležje istorije je protivurečnost između ljudskih namera i kulturnih vrednosti. Proučavanje onespособljenosti kao egzistencijalnog stanja i položaja omogućava uvide u "arenu" u kojoj se manifestuje ta napetost i vodi borba između pojedinca i društva.

Takav, u suštini, akcioni pristup orijentisan na subjekta/učesnika je odgovarao Merfijevom rezilijentnom etosu antropologa, pisca i "borca" u svakodnevnom životu. Njegova trajna onespособljenost ga je učinila strancem u odnosu na američku kulturu i njen mejnstrim. To neželjeno otuđenje je motivisalo snažnu potrebu da kao antropolog prodre dublje ispod kulturnih razlika kako bi razumeo modalitete ljudskog stanja (ne "ljudske prirode") i jedinstvo opšteg ljudskog iskustva (225). Tako shvaćena, onespособljenost je integralni deo ljudskog iskustva i "fundamentalan aspekt ljudske raznovrsnosti" (Couser 2005).

Merfi razmatra širok dijapazon teorijskih pitanja, empirijskih pojava i egzistencijalnih problema u vezi sa onespособljenošću; neki od tih problema su specifični za američko društvo, ali većina ima opštiji karakter kada je reč o složenim društvima. Najčešći problemi su nezaposlenost i ekonomska zavisnost²⁸; u najboljem slučaju, alternativa tome su zanimanja i radna mesta sa, u proseku, nižom ili veoma niskom cenom rada. Pored toga, zaposlenost povlači za sobom gubitak prava na socijalnu pomoć, kućnu negu i druge prinadležnosti.

²⁷ Ova pitanja Merfiju niko nikada nije postavio jer bi to narušilo pravila "pristojnosti" srednje klase, niti ih je on postavljao drugima pre nešto što se razboleo (87).

²⁸ Ekonomska zavisnost uopšte uzev teže pogađa muškarce i njihov društveni položaj zbog kulturnog imperativa u američkom društvu da "žene *mog*u da rade", ali "muškarci *moraju* da rade" (204).

Zbog toga, čak i oni koji imaju stručne kvalifikacije, koji su u određenoj meri sposobni za rad i teže ekonomskoj nezavisnosti²⁹ ne mogu sebi da "priušte" zaposlenost, jer u tom slučaju više gube nego što dobijaju u materijalnom pogledu.

Merfijeva knjiga je 1987. godine dobila nagradu "Lajonel Triling", koju Univerzitet Kolumbija dodeljuje svake godine. Međutim, uprkos uspehu u akademskim, stručnim i književnim krugovima, izgledalo je kao da se pojavila u politički veoma nepovoljnom trenutku i periodu ekonomske recesije. Drugo izdanje knjige se pojavilo 1990. godine kada je donesen i stupio na snagu zakon poznat kao *The Americans With Disability Act*, koji garantuje građanska prava licima sa mentalnim i telesnim oštećenjima i zabranjuje svaki vid diskriminacije prema njima. Po Merfijevom uverenju, značaj tog zakona za onesposobljene je ekvivalentan značaju koji je za Afroamerikance imao Zakon o građanskim pravima iz 1964. godine (str. vii). U novom predgovoru je ukazao i na pozitivne reakcije stručnjaka različitih profila i šire publike, a posebno one kategorije čitalaca do čijeg mišljenja mu je bilo najviše stalo; njihova povratna informacija je bila da je rekao "onako kako jeste". Jedanaest godina nakog Merfijeve smrti izašlo je treće izdanje knjige (2001).

Merfijeva knjiga tematizuje složen korpus tema od kojih su najvažnije: kulturne konceptualizacije i reprezentacije bolesti; antropološka perspektiva i kritika medicinske paradigme bolesti; bolest i ekologija; društvena interakcija između onesposobljenih i zdravih; onesposobljenost i seksualnost; psihologija onesposobljenosti i njen uticaj na patologiju bračnih i porodičnih odnosa; društveni položaj, rodni aspekti i ljudska prava onesposobljenih itd.

Ove teme i problemi čine agendu savremenih interdisciplinarnih studija onesposobljenosti, koja obuhvataju dve glavne oblasti rada – istoriju i kulturu raznih vidova onesposobljenosti i posebnih populacija, i proučavanje onesposobljenosti kao složenog sistema kulturnih reprezentacija i društvenih praksi koje, slično rasi i rodu, pripisuju određena značenjska svojstva osobama i diskriminišu ih na osnovu telesnih razlika.

Literatura:

- Ardener, Edwin. [1975] 2007. "Belief and the Problem of Women". In *The Voice of Prophecy and Other Essays*, 72-85. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Bemberdžer, Džoun. 1983. "Mit o matrijarhatu – zašto u primitivnom društvu vladaju muškarci?". U *Antropologija žene*, prir. Papić, Žarana i Lydia Sklevicky, 252-277. Beograd: Prosveta.

²⁹ Prema popisu iz 1980, u SAD je bilo 12 320 000 lica sa fizičkim oštećenjima, - starosti od 16 do 64 godine, ili 8,5 % ukupne radne snage, delimično ili potpuno nesposobnih za rad (155). Prema Kozeru (Couser 2005), populacija onesposobljenih predstavlja najveću manjinsku grupu u SAD.

- Burt, E. S. 2009. *Regard for the Other: Autothanatography in Rousseau, De Quincey, Baudelaire, and Wild*. New York: Fordham University Press.
- Couser, G. Thomas. 1978. The Shape of Death in American Autobiography. *Hudson Review* 31.1: 53-66.
- Couser, G. Thomas. 1997. *Recovering Bodies: Illness, Disability, and Life Writing*. Madison: Wisconsin University Press.
- Couser, G. Thomas. 2005. Disability as diversity: A difference with difference. *Revista Ilha do Desterro. A Journal of English Language, Literature in English and Cultural Studies*. N. 48: 95-113. Brasil.
- Couser, G. Thomas. 2009. *Signifying Bodies: Disability in Contemporary Life Writing*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Diedrich, Lisa. 2001. Breaking Down: A Phenomenology of Disability. *Literature and Medicine*, Vol. 20, No. 2: 209-230.
- Dirkem, Emil. 1997. *Samoubistvo*. Beograd: Beogradski grafičko-izdavački zavod.
- Dwyer, Kevin. 2010. "Geertz, humour, Morocco". In *Clifford Geertz in Morocco*, ed. Susan Slyomovics, 78-96. London and New York: Routledge.
- Eriksen, Thomas H. and Finn Sivert Nielsen. 2001. *A History of Anthropology*. London: Pluto Press.
- Frankl, Viktor E. 1994. *Zašto se niste ubili: traženje smisla življenja*. Beograd: IP Žarko Albulj.
- Gofman, Erving. 2009. *Stigma: zabeleške o ophođenju sa narušenim identitetom*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Gofman, Erving. 2011. *Azili: eseji o društvenom položaju pacijenata bolnica za duševno obolele i drugih utočenika*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Levi-Stros, Klod. 1999. *Tužni tropi*. Beograd: Zepter Book World.
- Murphy, Robert F. 1960. *Headhunter's Heritage: Social and Economic Change among the Mundurucu Indians*. Berkeley: University of California Press.
- Murphy, Robert F. 1971. *The Dialectics of Social Life: Alarms and Excursions in Anthropological Theory*. New York: Columbia University Press.
- Murphy, Robert F. 1972. *Robert H. Lowie (Leaders of Modern Anthropology)*. New York: Columbia University Press.
- Murphy, Robert F. ([1976] 1987). "A Quarter Century of American Anthropology. Introduction to *Selected Papers from the American Anthropologist 1946-1970*". In *Perspectives in Cultural Anthropology*, ed. Herbert Applebaum, 5-30. Albany: New York State University Press.
- Murphy, Robert F. 1979. *An Overture to Social Anthropology*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall. Second edition 1986. *Cultural and Social Anthropology: An Overture*.
- Murphy, Robert F. 1981. "Julian Steward". In *Totems and Teachers: Perspectives on the History of Anthropology*, ed. Sydel Silverman, 170-206. New York: Columbia University Press.

- Murphy, Robert F., Jessica Scheer, Yolanda Murphy, and Richard Mack. 1988. Physical disability and social liminality: A study in the rituals of adversity. *Social Science and Medicine*, Vol. 26, Issue 2: 235-242.
- Murphy, Robert F. 1990. *The Body Silent: The Different World of the Disabled*. New York: W.W. Norton.
- Murphy, Jolanda and Robert F. Murphy. 2004. *Women of the Forest*. With a new foreword edited by R. Brian Ferguson. Columbia University Press.
- Rabinow, Paul. 2003. *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment*. Princeton: Princeton University Press.
- Rajh, Vilhelm. 1988. *Funkcija orgazma*. Beograd: A-Š Delo.
- Rimmon-Kenan, Shlomith. 2002. The Story of 'I': Illness and Narrative Identity. *Narrative*, Vol. 10, No. 1: 9-27.
- Scarry, Elaine. 1985. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press.
- Turner, Victor. 1967. "Betwixt and Between: Liminal Period in *Rites of Passages*". In *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Rituals*, 93-111. Ithaca: Cornell University Press.

Primljeno: 11.08.2012.

Prihvaćeno: 05.10.2012.

Gordana Gorunović

**THE BODY, POWER(LESSNESS), AND TEXT:
ANTHROPOLOGICAL AUTOETHANOGRAPHY OF
ROBERT F. MURPHY**

The subject of this essay is a textual and qualitative analysis of a single personal testimony and ethnographic account on the phenomenology of bodily disability, *The Body Silent: The Different World of the Disabled* by an American cultural anthropologist Robert F. Murphy. The interpretation of the text and the narrative structure of subjective experience is placed in the context of professional biography of the author, theoretical framework of his anthropological writing and style, as well as contemporary disability studies.

Key words: Robert Francis Murphy, American Cultural Anthropology, autoethanography, phenomenology of disability, disability as an identity, theory of rites of passage, social liminality, social constructionism