

KAKO ISTRENIRATI SVOJU LASICU: ANIMIZMI TRADICIJSKIH I SUVREMENIH VIŠEVRSNIH ZAJEDNICA

MAJA PASARIĆ

Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb

Izvorni znanstveni članak
Primljeno: 20. 5. 2024.
Prihvaćeno: 16. 10. 2024.
DOI: 10.15176/vol61no27
UDK 639.113
39(497.5)**18/19"

U radu se istražuje pojavnost kune ili lasice u etnografskom gradivu geografskog područja Hrvatske s kraja 19. i početka 20. stoljeća, s naglaskom na različite interakcije tih životinja i ljudi. Uz osvrt na novija promišljanja animizma kao svjetonazora koji moć djelovanja, sposobnost komunikacije i potencijalni status bivanja osobom prepoznaje u različitim bićima i oblicima života, odnosno kao relacijske epistemologije i ontologije, navedeni su okviri primijenjeni u kontekstu pojedinih animalističkih predodžbi hrvatske etnotradicije. Pozornost je usmjerena i na pojmove korisnosti i štetnosti lasica, na vjerovanja i predodžbe o tim životinjama te se istražuju komunikacijski aspekti i društvene interakcije lasica i ljudi osobito kada je riječ o njihovim zajedničkim životnim prostorima. U tom kontekstu sam sagledala i vlastito iskustvo dijeljenja segmenata životnog prostora s kunom uz osvrt na afektivne i osjetilne dimenzije takvog životinjsko-ljudskog susreta.

Ključne riječi: lasica, kuna, animizam, animalističke predodžbe, interakcije

PROLOG: VJEŽBE IZ PRAPOVIJESTI

Donja čeljust kune zlatice (lat. *Martes martes*) zajedno s pedesetak privjesaka, odnosno perforiranih zubi crvenog jelena, tura (divljeg goveda) i vepra bila je položena na prsa pokojnice u grobu 19 na nalazištu iz mezolitika (srednjeg kamenog doba), Bøgebakken u današnjoj Danskoj (Brinch Petersen 1979 prema Vang Petersen 2016: 119).¹ Zanimljiva je činjenica da su kuna zlatica i tur na tom prostoru Skandinavije od početka paleoklimatskog razdoblja Atlantika (otprilike 8000 godina prije sadašnjosti), što se podudara

¹ Ovaj je rad sufinancirala Hrvatska zaklada za znanost u okviru projekta Kulturna animalistika: interdisciplinarna polazišta i tradicijske prakse (IP-2019-04-5621).

i s datacijom nalaza, bile već izumrle životinjske vrste (Brinch Petersen et al. 2015: 141). Stoga su se ostaci tih životinja u grobovima tumačili kao osobni predmeti doseljenika iz drugih zemljopisnih područja ili kao artefakti do kojih je čovjek došao razmjenom ili trgovinom (ibid.), a općenito zubi životinja ili od njih izrađeni privjesci interpretirali su se kao osobni ukrasi, dekoracije na odjeći ili oznake društvenog statusa pokojnika (npr. Kannegaard Nielsen i Brinch Petersen 1993; Larsson 2006: 253, Mannerman et al. 2021; Zagorska 2006: 94, 96, 98; Gurina 1956: 58). Takva tumačenja, u skladu s antropocentričnim paradigmatima, ne dotiču se promišljanja subjektiviteta i agensnosti životinja (npr. Lijmbach 1998; Griffin 1981, 2001; Delon 2018), životinjskih ostataka i od njih izrađenih predmeta (npr. Conneller 2001: 49–75; Mansrud 2017; Overton 2016; Živaljević 2015), nego ih promatraju kao isključivo ekonomske ili simboličke oznake ljudske djelatnosti. Prijedlog nove interpretacije nalaza iz groba 19 u Bøgebakkenu potaknute etnografskim analogijama i podacima o svjetonazorima pojedinih animističkih i totemističkih društava detaljnije sam razmotrila sam u tekstu “Come and Give my Child Wit’. Animal Remains, Artefacts, and Humans in Neolithic and Mesolithic Hunter-gatherer Graves of Northern Europe” (2023) vodeći se postavkama da načela poput atribucije subjektiviteta, intencionalnosti, agensnosti ne-ljudima čine okosnicu suvremenih promišljanja animizma kao pristupa koji tretira sva bića i pojave kao potencijalne osobe koje su sposobne za neki oblik komunikacije i koje se takvima ostvaruju kroz društvenu interakciju.² No, s obzirom na činjenicu da prakse selektiranja i čuvanja pojedinih dijelova tijela životinja tijekom duljih vremenskih razdoblja nisu izolirane pojave tijekom mezolitika (usp. Overton 2016), ovdje predlažem i mogućnost da je donja čeljust kune zlatice mogla biti generacijama čuvana u određenoj zajednici, povezana sa sjećanjima i naracijama koje je ljudski kolektiv o toj individualnoj životinji i interakciji s njom mogao prenositi sve do trenutka kada su i taj dio životinjskog tijela pažljivo položili u grob.

UVODNO O KUNAMA I ANIMIZMU, STAROM I NOVOM

Porodicu kuna (lat. *Mustelidae*), manjih sisavaca iz reda zvijeri, čini više od šezdeset životinjskih vrsta (Borovac 2001: 196). Kuna zlatica (lat. *Martes martes*), kuna bjelica (lat. *Martes fiona*) i lasica (lat. *Mustela nivalis*) pripadnice su te porodice, a uz tvora, jazavca, divlju mačku, risa, čaglja, vuka i mrkog medvjeda ubrajaju se i u “najpoznatije zvjeri hrvatskih šuma” (Petrkač 2021: 279). Premda se te nokturnalne i samotne životinje većinom zadržavaju u šumama ili na grmovitim područjima, smatra se da su se prilagodile gotovo svim staništima, pa nastanjuju i krševite krajeve, otvorena polja, vrtove i ljudska naselja (Borovac 2001: 196). Smatra se da se kuna bjelica najbolje prilagodila životu u blizini ljudskih naselja, pa zaklon, osim u pukotini stijena, rupi u drvetu ili starom blргу glodavaca, može tražiti i u nenastanjenoj zgradi, a hrani se malim domaćim životinjama,

² Važno je naglasiti da su subjektivnost životinja, njihova agensnost i intencionalnost značajne okosnice i kritičko-animalističkih rasprava (npr. Best 2009, 2014; Sorenson 2014).

biljnim plodovima i otpacima (ibid.: 198). Kuna zlatica prepoznatljiva je po svojoj okretnosti i spretnosti u penjanju drvećem, nastanjuje se u rupi u drvetu ili staroj vjeveričjoj duplji, no većinu plijena (male glodavce, ptice, kukce i plodove) ipak nalazi na tlu (ibid.). Lasica je, pak, najšire rasprostranjena i najmanja pripadnica te porodice, aktivna je danju i noću, a hrani se i malim glodavcima te pticama (ibid.: 197).

Kune i lasice nalazimo, dakako, i u mitološkim diskursima europskih i drugih naroda. Njihova simbolička značenja, na primjer, ktoničku, žensku, bračnu, erotsku i drugu simboliku u široj slavenskoj tradiciji posebno je obradio Aleksandar Gura ističući i činjenicu da životinje iz porodice kuna objedinjuju zajednička svojstva koja često dijele s drugim krznašicama poput dabra, vjeverice, lisice i nekih drugih životinja (Gura 2005: 147–193). Ogled o lasicama u vjerovanjima i svjetonazoru Južnih Slavena uz povremene osvrtne na srodne predodžbe zabilježene i kod drugih europskih i izvaneuropskih naroda donosi Tihomir Đorđević (1958: 296–302). Na tu životinju ukratko se osvrće i Ljubinko Radenković razmatrajući simboliku svijeta, odnosno simbolički status životinja kod Južnih Slavena (1996: 177), dok Dragutin Hirc svoj rad “Što priča naš narod o nekim životinjama” (1896) objavljen u prvom broju *Zbornika za narodni životi i običaje Južnih Slavena* započinje upravo zapisima o lasicama iz različitih dijelova Hrvatske.

U nastavku rada usmjerit ću se na pojavnost kuna i lasica u etnografskoj građi geografskog područja Hrvatske s kraja 19. i početka 20. stoljeća s naglaskom na različitim oblicima društvenosti i afektivnim interakcijama ljudi i tih životinja na razini svakodnevnog života. Sagledat će se i vjerovanja o lasicama i drugi usmeni zapisi koji, između ostalog, upućuju i na tradicijske predodžbe o agensnosti, intencionalnosti, pa i afektivnom izražavanju životinja. Time će se novija promišljanja animizma kao svjetonazora koji moć djelovanja, sposobnost komunikacije i potencijalni status bivanja osobom prepoznaje u različitim bićima i oblicima života, koji se takvima ostvaruju kroz društvenu interakciju, odnosno shvaćanja animizma kao relacijske epistemologije (i ontologije), kako to predlaže Nurit Bird-David (1999), razmotriti i u kontekstu pojedinih animalističkih predodžbi hrvatske etnotradicije, a zatim i na vlastitom iskustvu dijeljenja segmenata životnog prostora s kunom uz osvrt na afektivne i osjetilne dimenzije takvog životinjsko-ljudskog susreta.

Zanimljivo je da je pojam animizma koji je definirao začetnik kulturne antropologije Edward Burnett Tylor krajem 19. stoljeća bio među prvim antropološkim konceptima, ako ne i prvim teoretiziranim pojmom (Bird-David 1999: 67). Temeljem vjerovanja različitih izvaneuropskih tradicijskih/starosjedilačkih društava o tome da su duh ili duša utjelovljeni u svim ljudskim i ne-ljudskim bićima Tylor (1871: 384) je razvio teoriju animizma objedinivši svoje radove u knjizi *Primitive Culture* (1871). Njegova se doktrina animizma temelji na dvije osnovne dogme, na onoj o postojanju duše koja nastavlja svoju egzistenciju nakon smrti tijela i onoj o vjeri u nadnaravna bića (engl. *spirits*) hijerarhijski stupnjevanih sve do božanstava (ibid.: 385). No, obnovljeni, suvremeni interes za animizam ne promatra taj pojam isključivo kao metafizički koncept nego ga usvaja i kao mogućnost razumijevanja našeg utjelovljenog odnosa sa svijetom u kojem živimo, a koji je mnogo više nego samo ljudski.

VIŠE NEGO SAMO LJUDSKE OSOBE

Na evolucionističkim postulatima razdoblja modernizma Tylor animizam definira početnim stupnjem razvoja religije, odnosno kao preteču razvijenim monoteističkim religijama, zaključujući pritom da su animistička društva kognitivno nerazvijena, a njihovi pripadnici slični djeci koja pogrešno pripisuju karakteristike živih bića neživim stvarima (Tylor 1871). Referirajući se na zapise o različitim “primitivnim društvima”, Tylor bilježi kako mnoga vjeruju da dušu osim ljudi imaju i životinje, biljke i stabla, rijeke, kamenje i mnoge druge stvari poput oružja, brodova, odjeće i ukrasnih predmeta (ibid.: 422–430). Premda ukratko zaključuje da se takva uvjerenja iznimno razlikuju od onih “civiliziranog čovjeka” i tumači ih kao značajke nižeg stupnja psihološkog i kognitivnog razvoja “divljaka i barbara” (ibid.: 422). Pažljivim čitanjem obimne etnografske literature izdvaja brojne primjere odnosa čovjeka prema prirodi. Bilježi da ljudi životinjama i biljkama, drugim prirodnim pojavama te predmetima pripisuju slobodnu volju, razumijevanje i osobnost. S njima razgovaraju, odaju im počast, nude isprike zbog lova i ubijanja, obraćaju im se u terminima srodstva, nastoje ih umilostiviti ili čak i kazniti (ibid.: 442–430). Navedene obrasce ponašanja mogli bismo razumjeti i kao oblike društvene interakcije i komunikacije ljudi s prirodom i svijetom u kojem žive, a u kojem oni nisu jedini nositelji agencnosti ni društveni akteri. No, čak je i Claude Lévi-Strauss, kojem s pravom pripadaju zasluge uspješnog zagovaranja činjenice da izvineuropske starosjedilačke zajednice, na razini dihotomnog shvaćanja prirode i kulture, ne treba sagledavati kroz prizmu prirode, već kulture, predodžbe tih istih zajednica o srodstvu s prirodnim svijetom u svojim razmatranjima totemizma, kako to ističe Bird-David, razdvojio od iskustvenog znanja i reducirao tek na simboličke reprezentacije (Lévi-Strauss 1966; Bird-David 1999: 70).

Da je ustvari riječ o zajednicama čiji društveni odnosi ne uključuju samo ljude i u kojima kategorija osobe također nije sinonim za ljudsko biće, što od istraživača zahtijeva “radikalnu apstrakciju koncepta osobe” među antropozima je prvi istaknuo Alfred Irving Hallowell (1960: 21). Proučavajući ontologiju i svjetonazor Ojibwe zajednica, pripadnika skupine Algonquin starosjedilaca naseljenih na području rijeke Berens u Kanadi, Hallowell je upotrijebio pojam *other-than-human persons* kako bi čitateljima svojih etnografija opisao svjesni entitet koji nije ljudski niti je eferalan, ali jest subjekt sa sposobnošću aktivnog i moralnog društvenog djelovanja (Hallowell 1960: 23; Anderson 2017: 135). Štoviše, Hallowell bilježi da su postupci ili radnje koje poduzimaju ljudske osobe i *other-than-human persons* te društveni odnosi među njima ključne odrednice svjetonazora Ojibwe zajednica te ističe da Ojibwe žive u svijetu koji je “psihološki ujedinjen” (Hallowell 1960: 23, 42). Svim osobama svojstveni su atributi poput samosvijesti, sposobnosti mišljenja i shvaćanja, osobnog identiteta, autonomije i volje (ibid.: 43). U knjizi *Ojibwa Ontology, Behavior, and World View* (1960) Hallowell opisuje i načine na koje djeluju neke *other-than-human persons*, među kojima i neke životinje, poput medvjeda, prirodnih pojava poput Sunca ili duhova koje čovjek može vidjeti ili sanjati, čuti i razumjeti te zaključuje da kod Ojibwa konceptualizacija osobe kao funkcionalnog društvenog bića transcendirala ljudsko obličje (Hallowell 1960: 34).

I u kozmologijama stanovništva Amazonije kategorija osobe nije ograničena samo na ljude nego može uključivati i životinje te druga bića (Viveiros de Castro 1998: 469). Eduardo Viveiros de Castro (1998) popularizirao je ideje perspektivizma južnoameričkog starosjedilačkog stanovništva i ukazao na radikalno drukčije poimanje prirode od onog svojstvenog dominantnoj zapadnjačkoj misli koja pretpostavlja univerzalnu i homogenu prirodu te njoj suprotstavljenu heterogenu ljudsku kulturu. Iz pozicije perspektivizma ljudi, životinje i druga bića u svojoj su nutrini, koja je nastanjena dušom, suštinski ista, a razlikuju se jedino po svojoj vanjštini, odnosno tjelesnošću, taj fenomen Viveiros de Castro naziva spiritualnim jedinstvom (engl. *spiritual unity*) i utjelovljenom različitosti (engl. *corporeal diversity*) te smatra da ono ne ukazuje na monolitnost prirode, već, dapače, uprizoruje “multinaturalizam” (Viveiros de Castro 1998: 470, 478).

U zajednicama u kojima se ljudi oslanjaju na lov kako bi osigurali egzistenciju te se kulturne prakse ističu kao važni konteksti za prepoznavanje i/ili pregovaranje statusa životinja kao osoba. Na primjer, sudeći prema uobičajenom ophođenju životinja u interakciji s ljudima, lovci Kluane zajednice s Jukona svoj plijen smatraju inteligentnim društvenim bićima, a pripadnike kanadskih starosjedilačkih Wemidji Cree zajednica njihova iskustva lova na guske navode na zaključak da su te ptice svjesne prisutnosti lovaca, da uče iz interakcija s njima i zatim drugim guskama prenose naučeno te ih stoga lovci smatraju osjetnim (engl. *sentient*) i komunikativnim osobama (Bird-David 2006: 32; Nadasdy 2007: 30). Referirajući se na prapovijesne zajednice s prostora današnje Danske i interakcije mezolitičkih lovaca s labudovima, Nicholas Overton i Yannis Hamilakis (2013) ističu da su lovci labudove smatrali individualnim osobama temeljem njihovih jedinstvenih fizičkih karakteristika, svjesnih akcija, tj. vokalne i tjelesne komunikacije koja je tim pticama omogućila društvenu interakciju prvenstveno međusobno, a onda i s ljudima.

Procesi razumijevanja i uključivanja životinja, duhova, biljaka, dijelova krajolika, ponekad i predmeta materijalne kulture u kategoriju osobe koji su prisutni u različitim animističkim i totemističkim društvima (npr. Viveiros de Castro 1998, 2004; Hallowell 1960; Ivanov 1977; Fausto 2007; Pasarić 2023) neodvojivi su od društvene interakcije. Kako to ističe Chris Fowler u svojoj definiciji kategorije osobe, “ono što stvari, životinje i ne-ljudi čine jest to što im omogućuje da ih doživimo kao osobe” (Fowler 2004: 88). Taj se status može mijenjati, priznavati i pregovarati te posredovati i putem materijalne kulture, dijeljenjem hrane, fizičkom, verbalnom i afektivnom komunikacijom i drugim oblicima društvenosti. No, svjetonazor koji podrazumijeva da svjesnost, status osobe i mogućnosti aktivnog društvenog djelovanja nisu karakteristike isključivo ljudi, nego mogu biti svojstvene i životinjama, biljkama, prirodnim pojavama, duhovima i mrtvima nagoviješta i potrebu stvaranja održive mreže odnosa među različitim osobama. Tako je, na primjer, sintezom etnografskih podataka o istočnosibirskim starosjedilačkim populacijama, poput naroda Nanai, Ulči i Nivki, moguće zaključiti da integracija društvenih, duhovnih i prirodnih svjetova zahtijeva i neprestanu komunikaciju ljudi s drugim ne-ljudskim osobama i to ovladavanjem načela reciprociteta, brižnim postupcima, svjesnim, ritualnim praksama, upotrebom jezika, ponekad glazbe te predmeta materijalne kulture, kao i utjelovljenim,

osjetilnim i afektivnim interakcijama (usp. Pasarić i Warren 2019). S osvrtom na indijski narod Nayaka Bird-David uočava da je upravo kapacitet bivanja s drugima, dijeljenja prostora s njima i odgovornog bavljenja njima ključan u lokalnom razumijevanju koncepta osoba koji kod Nayaka, dakako, uključuje ljudsko i ne-ljudsko (npr. Bird-David 2006: 38, 40, 47; Bird-David i Naveh 2008). No, važno je istaknuti da doživljaj nekoga ili nečega kao osobe u mnogočemu ovisi o kontekstu i različitostima lokalnih načina života. Na primjer, kako to ističe Bird-David, pripadnici zajednice Nayaka mogu smatrati da je drveće živo i ne-živo, mogu se odnositi prema njima kao prema objektima ili kao prema osobama ovisno o tome što se događa između njih i drveća, odnosno kada s nekim drvetom ulaze u interakciju i drvo postaje subjekt proučavanja tada ih smatraju živima, dok druga stabla, pak, mogu sasjeci na posve utilitaran način za gradnju ili nadnicu (Bird-David 2006: 44, 45). U svakom slučaju, društveni odnosi u viševrsnim zajednicama, njihova neposrednost i o kontekstu zavisna specifičnost važna su okosnica suvremenih promišljanja animizma.³

Stoga se animizam može pojmiti i kao pogled na svijet koji omogućuje uspostavljanje odnosa između ljudi i ne-ljudi; kao sofisticiran način bivanja u svijetu i njegova spoznavanja, odnosno kao relacijska epistemologija (usp. Bird-David 1999). Ovdje se relacijska epistemologija apostrofira kao znanje koje nastaje primarnim fokusom na odnos, kao vještina uspostavljanja i održavanja odnosa, tj. kao vještina bivanja u svijetu s drugima koja stvara širu, bogatiju i dublju svjesnost o krajoliku u kojem se živi i koja usmjerava pozornost na apsorpiranje razlika između ljudi i ne-ljudi, a ne na njihovo isticanje (Bird-David 1999: 69, 78). Time se također propituje i revitalizira status animizma kao pogrešne ontologije ili primitivnog oblika religije kakvim je bio označen krajem 19. stoljeća, a lokalne specifičnosti i znanja doprinose njegovoj pluralnosti (Bird-David 1999). Premda se smatra da je animizam karakterističan i autoritativan, ali, važno je naglasiti, ne i jedini način spoznavanja i doživljavanja svijeta u nezapadnjačkim starosjedilačkim ili tzv. lovačko-sakupljačkim zajednicama, o čemu svjedoče i prethodni odlomci, animizam kao relacijsku epistemologiju prepoznajemo i u drugim kulturnim kontekstima, a, kako to ističe Bird-David, i u onim zapadnjačkim gdje supostoji zajedno “s, nasuprot i ponekad usprkos drugim autoritativnim epistemologijama” (ibid.: 69).

U narednim odlomcima sagledat će se mogući suodnos *novog* animizma i hrvatske tradicijske kulture, što se dosad u literaturi nije tematiziralo, premda predodžbe o tome da, analogno ljudima, i životinje imaju sposobnost mišljenja i osjećanja u etnografskoj građi o tradicijskim zajednicama na prostoru Hrvatske ne izostaju.⁴ Primjerice, smatralo se da neke tzv. domaće životinje mogu emotivno doživjeti gubitak i izražavati tugu⁵ (npr. tuguju za gospodarom) te da imaju sposobnost govora i komunikacije, a da pojedine tzv. divlje životinje posjeduju posebnu snagu ili moć i na različite zastrašujuće, ali i pozitivne načine

³ Uvid u pletoru suvremenih pristupa i promišljanja animizma ponuđen je zbornikom radova *Handbook of Contemporary Animism* (2013) u uredništvu Grahama Harveyja.

⁴ Pri tematiziranju folklornih koncepcija duše kao životinje Suzana Marjanić upućuje i na animizam, kao shvaćanje koje i životinjama pripisuje dušu (usp. Marjanić 2022: 137–152).

⁵ O emocijama životinja vidi Bekoff 2007.

moгу djelovati na ljude (usp. npr. Grbić 2007: 299, 230). Stoga se prema nekim životinjama ophodilo s posebnim obzirom, s njima se komuniciralo (npr. pričalo se s pčelama ili životinjama u staji) ili se s njima nastojao uspostaviti recipročan odnos, a u određenim okolnostima, tj. tijekom posebnih dana u godini prema njima se ophodilo “gotovo kao s ljudima”, pripremala bi se i dijelila s njima posebna hrana poput božićnih peciva namijenjenih pčelama, ovcama i kokošima, a afektivnu naklonost prema životinjama ljudi su ponekad izražavali i zagrljajem ili poljupcem (ibid.: 221, 227, 229). Primjeri koji slijede osvjetlit će različite oblike društvenosti i afektivnih interakcija ljudi, kuna i lasica te predodžbe koje upućuju na agensnost, intencionalnost i afektivno izražavanje tih životinja, sugerirajući pritom da je određene aspekte animizma kao relacijske epistemologije i ontologije, kao načela spoznaje i znanja koji su neodvojivi jedan od drugog, moguće prepoznati i u pojedinim animalističkim predodžbama tradicijskih kultura s prostora Hrvatske s kraja 19. i početka 20. stoljeća.

KUNE, LASICE I RELACIJSKE PRAKSE U TRADICIJSKIM KULTURAMA KRAJA 19. I POČETKA 20. STOLJEĆA

Kada je riječ o svakodnevnim susretima ljudi, kuna i lasica, prema podacima iz etnografskog i folklornog gradiva s kraja 19. i početka 20. stoljeća s prostora današnje Hrvatske moguće je pretpostaviti da su se oni odvijali u šumama, na poljima, u blizini domaćinstava ili u kućama koje su nerijetko dijelili ljudi i životinje. Opisujući životinje koje žive u šumama okolice Samobora Milan Lang kritički se osvrće i na činjenicu da je u njima sve manje životinja (1992: 42), na što je najvjerojatnije utjecao ekstenzivan lov i krivolov. Poznato je da se lov na kune kao i na neke druge grabežljive životinje krajem 19. stoljeća poticao novčanim nagradama. Prema naredbi hrvatsko-slavonsko-dalmatinske zemaljske vlade iz 1892. godine za svaku ubijenu kunu, lisicu i mačku lovcu se plaćalo 50 novčića, a ako su životinje ubijene u hajci, lovac je primio samo polovinu navedenog iznosa (Kolar-Dimitrijević i Wagner 2009: 53). Nagrade za ubijanje kuna i nekih drugih životinja ukidaju se 1900. godine⁶ (ibid.). Kroz povijest su kunina koža i krzno na prostoru Hrvatske bili važna platežna sredstva što može ukazivati i na činjenicu da se u određenim razdobljima javljala potreba za učestalijim lovom na kune, ne zbog toga što se smatrale štetnim ili grabežljivim životinjama, već kako bi se osigurala dovoljna količina koža životinje.⁷ Ne iznenađuje stoga

⁶ Čini se da je stimulirani lov grabežljivaca doveo i do značajnijeg smanjenja broja jedinki pojedinih životinjskih vrsta što dovodi do ukidanja takvih naknada, neselektivnih metoda lova i zabrane lova za neke životinje (Čeović 1953).

⁷ Plaćanje poreza kuninom kožom ili krznom, poznato još kao kunovina ili marturina, bilo je rasprostranjena praksa u ranijim razdobljima srednjega vijeka u Hrvatskoj, zabilježena već početkom 12. stoljeća, a nastavljala se i u narednim stoljećima (Jareb 2022). Poznato je, primjerice, da se 1018. godine Osor na Cresu obvezao mletačkoj vladi na danak od 40 kuninih koža, a grad Cha Fisolet [grad Beli na Cresu, nap. M. Jareb] na danak od 15 kuninih koža (Herkov 1956: 128 prema Jareb 2022: 7, 8). Pretpostavka je da su se kunine kože označene kraljevskim pečatom tijekom 12. stoljeća u dijelovima Hrvatske pod upravom slavonskog bana koristile i kao važeće platežno sredstvo, tj. kao ekvivalent kovanog novca (Jareb 2022: 8–10), što može sugerirati i potrebu za učestalijim lovom kako bi se osigurala dovoljna količina životinjskih koža. Tako su lov,

Langov navod s početka 20. stoljeća da se “nađe još i po koja kuna (zlatica i bjelica)”, a zatim spominje i lasicu, za koju kaže da se zadržava gotovo svugdje, “no ipak najradije uz polja i uz potočnu obalu, gdje lovi miševe, ali i ona zalazi u blizini kuća, da pohodi kokošinjake” (1992: 42). U uvjetima u kojima ljudi svoju egzistenciju temelje na domaćim životinjama, što jest karakteristika velike većine europskih tradicijskih zajednica kraja 19. i početka 20. stoljeća, stvarajući pritom uvjete za njihov rast i razvoj kune i lasice prijetnja su domaćim pernatim životinjama i zečevima, a u okvirima društvenog ugovora između ljudi i domaćih životinja, kako ga naziva Kristin Armstrong Oma (2010) imajući u vidu odnose temeljene na međusobnoj bliskosti i povjerenju, osim hrane i skrbi ljudi životinjama osiguravaju i zaštitu od predatora. No, time se interesi jedne skupine životinja ili nešto šire viševrsne zajednice često nalaze u opreci s ponašanjima i djelovanjima drugih životinja koje tada, kako to pokazuje povijest specističkih⁸ odnosa, podvodimo pod kategoriju štetočina. Tako se kune i lasice nalaze u skupini tzv. grabežljivih i štetnih životinja koje su ljudi proganjali i ubijali (Lang 1992: 43). Smatralo se da najviše štete naprave lisice, tvorovi i kune pa su se kune, jednako kao i vukovi i lisice, ponekad i trovale (Lang 1915: 176). Činom trovanja tim je životinjama uskraćena uloga aktivnog plijena za kojim se traga, kojeg se prati i iščekuje te mu se naposljetku i oduzima život u bliskom i afektivnom susretu ljudske i životinjske individue. Upotrebom otrova, odnosno intoksikacijom te se životinje i simbolički svrstalo u kategoriju štetočina čija se prisutnost pod svaku cijenu i uz što manje ljudske involviranosti nastojala ukloniti. Podvojenost u odnosu prema štetnim životinjama i evaluaciji ekonomske štete koju one uistinu nanose zamjetna je u Langovoj opasci, koja može biti i svjedočanstvo osobnog doživljaja ili stava toga etnografa, da štetnost lasice i nije osobito velika, “po nekoliko kokoši i pilića pak nešto jaja”, ali da se te životinje ipak proganjaju i ubijaju, “čim se gdje pojavi ovakvi tat, susjedi složno nastoje da ga ulove ili ubiju” (Lang 1992: 43).

Premda opise kraja, šuma, rijeka, životinja i djelatnosti koje ljudima osiguravaju egzistenciju, poput lova i gajenja blaga i sličnog, u gradivu prikupljanom prema Radićevoj *Osnovi* (1897) i zatim objavljanom u *Zbornicima za narodni život i običaje Južnih Slavena* uglavnom nalazimo odvojeno od vjerovanja, obredno-običajnih praksi i usmenih priča i pjesama, odnosno opisane u izdvojenim i zasebnim cjelinama i poglavljima, čime

hvatanje, ubijanje, skidanje kože, postupci s preostalim dijelovima tijela, obrada i čišćenje skinute kože i krzna te njihovo čuvanje do trenutka plaćanja bili oblici aktivne, utjelovljenje i osjetilne interakcije ljudi i kuna koje su u određenim povijesnim razdobljima poprilično izravno utjecale na čovjekov opstanak i kvalitetu života. No, lov na kune zahtijevao je i znanja o krajoliku kojim se lovac kreće, poznavanje kuninih staništa i skloništa te osobito ciklusa aktivnosti i gibanja s obzirom na to da je riječ o životinji kojoj nije posve jednostavno ući u trag.

Lik kune redovno se nalazio na srebrnim kovanicama tzv. slavonskog banovca, novca kovanog od dolaska na prijestolje kralja Bele IV. (1235. – 1270.) i hercega Kolomana (1235. – 1241.) do bana Nikole Széchyja (1346. – 1349.) (Jareb 2022: 8–1, 18–20). Prema Mariju Jarebu, višestoljetna pojava lika kuna na raširenom sredstvu plaćanja poput banovca utjecala je i na preobrazbu kune u simbol povezan s pojmom Slavonije, a u 15. stoljeću javlja se na slavonskom grbu kao simbol zemlje (ibid.: 12, 20). Kuna kao novčana jedinica službeno je uvedena od 1941. do 1945. godine, a zatim ponovno 1993. (ibid.: 31–39). Nedavni rastanak s kunom kao hrvatskom valutom popratit će ipak i lik kune koji je i dalje prisutan na hrvatskoj kovnici od 1 eura.

⁸ Termin specizam uveo je Richard Ryder (1970) ukazujući na oštro moralno razlikovanje koje neki ljudi čine u odnosu prema ostalim životinjama (prema Dunayer 2009: 29).

se stvara i dojam da je čovjekov imaginarij odvojen od svijeta prirode i svakodnevnog utjelovljenog znanja proizašlog iz čovjekove interakcije s krajolikom u kojem živi (Ingold 2000: 9), naslućujemo ipak da su aktivnosti i djelovanja pojedinih životinja i konkretni ljudsko-životinjski susreti utjecali i na etimologiju određenih vjerovanja. Zalaženja lasica u kokošinje kako bi se hranile peradi i jajima najvjerojatnije su uvjetovala nastanak predodžbe o lasicama kao štetnim životinjama što je utjecalo čak i na proricanja i reflektiralo se u njima. Prema zabilješkama Miloša Đ. Škarića u Lipovom Polju i Lici, kad čovjek ugleda lasicu može se nadati šteti (Škarić 1911: 153). S druge strane, određene fizičke predispozicije lasice, njezin način kretanja i djelovanja u krajoliku (najvjerojatnije je riječ o okretnosti i brzini u usporedbi s tromošću, usp. citat niže) smatrale su se karakteristikama koje mogu biti svojstvene i ljudima, odnosno poželjnim osobinama čije prisvajanje i utjelovljenje može omogućiti već i sam susret sa životinjom. Kako bilježi Josip Jedvaj u Bednji u Hrvatskom Zagorju (1929: 160): “Ako vidiš prvu kakovu tromu divlju živinu, bit ćeš u onoj godini trom; najbolje je, ako vidiš ribu ili lasicu.” Navedeno također upućuje i na predodžbe o ljudskim fizičkim karakteristikama, odnosno o ljudskoj tjelesnosti kao propustljivoj membrani na koju životinje, osobito u liminalnim vremenskim procjepima, poput određenih dana u godini, mogu s lakoćom utjecati. Na moguće tradicijske predodžbe o tijelu koje može biti podložno različitim vanjskim utjecajima (često negativnim silama), odnosno kao poroznom, a ne fiksnom fizičkom “instrumentu” ili “objektu”, na primjeru tradicijskih zajednica u Finskoj ukazala je Linda Stark (2006). No, osim što navedeno proricanje iz Hrvatskog zagorja može upućivati na potencijalnu liminalnost, fluidnost ljudskog tijela koju je moguće sagledati i na nekim drugi primjerima usmenog stvaralaštva ili obredno-običajne prakse (vidi npr. Pasarić 2015), ono prvenstveno upućuje na predodžbe o sličnostima i dijeljenim karakteristikama ljudi i životinja.

Možemo pretpostaviti da je povremeno doseljavanje lasice u čovjekovu neposrednu blizinu, kuću ili domaćinstvo neizbježno utjecalo na formiranje specifičnog tradicijskog znanja, na predodžbe i vjerovanja o toj životinji, ali i na kreiranje određenih komunikacijskih praksi koje su, između ostalog, pridonosile i stvaranju odnosa među pojedinim ljudskim stanarima dijeljenih prostora i individualnim lasicama. Kako bilježe etnografski podaci, naseljavanje lasice u isti životni prostor u kojem boravi čovjek ponegdje se smatralo srećom, a lasicu se nije smjelo ubijati ni proganjati. Zabrana progona ove životinje u etnografskim iskazima uglavnom se povezivala s predodžbama o njezinoj osvetoljubivosti i pogubnosti za čovjekov život, a predodžba o tome da lasica donosi sreću je vrlo vjerojatno bila povezana s njezinim djelovanjem na smanjenje populacije kućnih miševa. Na primjer, kako je zabilježio Lang u Samoboru: “Lasicu nije smjeti progoniti; može se zaskočiti čovjeku na prsi pa ga ‘zapuhne’, i čovjek se od toga sruši na mjestu mrtav” (1992: 44), ili Vladimir Ardalić u Bukovici: “Bogme, brate, i lasica je sretna; miruj u nju; ako li si ‘e taka’, vjere mi će ti se osvetiti. Će se lasica nameći u kuću, tu je sreća, i ne boj se, da će ti miši dodijati” (1902: 286).

Nadalje, Ardalić u Bukovici u Dalmaciji bilježi da se lasica nakon što joj ljudi pokušaju spriječiti kretanje u blizini kuće ili je progone osvećuje tako što ulazi djeci u kolijevku i

gricka ih ili povraća u mlijeko koje ljude nose sa sobom na rad u polje i tako ga otruje te da je stoga bolje tolerirati lasici lov pilića nego joj nauditi (ibid.: 287). Iz Otočana kod Đakova sačuvan je zapis da lasica pljune u vrč s vodom nakon što su kosci na livadi presjekli njezino gnijezdo (Hirc 1896: 1).⁹ Vjerovanja da dah, slina (koju ispljune u vodu, mlijeko ili hranu) ili čak i ugriz lasice mogu biti otrovni i da njima može ubiti čovjeka bilježeni su u različitim dijelovima Hrvatske. Dragutin Hirc donosi zapise iz Ploča, Vukovara, Otočana kod Đakova i Kovačevca kod Gradiške (ibid.). Vjerovanja da je lasica pakosna, otrovna i da može prouzročiti čovjekovu smrt zabilježena su i na drugim slavenskim prostorima, što prema Aleksandru Guri ukazuje na simboličko srodstvo lasica i drugih životinja iz porodice kuna sa zmijama, gušterima i ostalim gmizavcima kojima se također, između ostalog, pripisuju i ktonička svojstva te ih se u simboličkoj slici/modelu svijeta svrstava u *donje* životinje (Gura 2005: 148, 152; Đorđević 1958: 296–302; Radenković 1996: 177). No, iskazi koji govore o tome da je lasica otrovna i opasna za ljude, a pritom se osvrću i na njezinu osvetoljubivost, sugeriraju i poimanje lasice kao subjekta sa sposobnošću aktivnog djelovanja i, dapače, rasuđivanja. Vrlo slični zapisi zabilježeni su i na susjednim južnoslavenskim prostorima. Primjerice, u pričanju iz Šumadije u Srbiji lasica, budući da ne zatiče svoje mladunce na livadi, koscima pljune u posudu s hranom, no kada uoči da su kosci samo premjestili njezine mlade na koje su naišli u travi, prevrne posudu kako se ljudi ipak ne bi otrovali (Milićević 1984: 72).

Na razini svakodnevne interakcije čovjeka i životinje moguće je pretpostaviti da je nase-ljavanje pojedine lasice, inače prvenstveno šumske životinje, u čovjekov životni prostor, što je najvjerojatnije bilo uvjetovano blizinom lasici pogodne hrane (peradi i glodavaca), ali i činjenicom da su kuće i/ili štale bile relativno sigurna mjesta za njezino potomstvo, moglo generirati određene nesigurnosti i strahove te ambivalentan odnos prema toj životinji. Predatorske sklonosti male, ali brze i okretne zvijeri koja, ako na raspolaganju ima brojnan plijen, posjeduje sklonost loviti dok se fizički ne umori (Heidt 1972: 53), mogle su potaknuti čovjekov strah za kokoši i piliće o kojima se skrbilo, a time i strah za vlastitu egzistenciju, odnosno hranu kao važnu okosnicu čovjekova identiteta, ali i nastanak predodžbe o lasici kao krvoločnoj i osvetoljubivoj životinji koja je prati i danas.¹⁰ Stoga se, kao npr. u Kastavštini, dolazak lasice u dvorište nastojao spriječiti postavljanjem šupljeg kamena, pronađenog na groblju ili na lokaciji s koje se ne vidi more, na gredu:

Već puti su kravan rogi objedeni. Svet para, da to obji gospica. Da gospica ne pride va dvor, obese onako na čaval pod gredu šupi kamik, kega su našli na kakovoj grize ale pak na grobje, otkuda ni videt mora... Ta brižna gospica, deju, da pride v noći va dvor, pak da kravan rogi objida. Ki j' nekada našal va kakovoj grize, otkuda ni mora videt, šup kamik, oběsil ga j' va dvor na gredi. Deju, da kade va dvore takov kamik visi, da ne će prit gospica. (Jardas 1957: 267, 302)

⁹ Slični su iskazi zabilježeni u Sloveniji, Srbiji, Crnoj Gori i Bugarskoj (usp. Gura 2005: 148–152). Na primjer, prema pričanju Kuča u Crnoj Gori lasica otruje mlijeko koscu koji je koseći ubio njezine mlade (Dučić 1931: 335).

¹⁰ Npr. <https://mycutebaby1.blogspot.com/2017/09/lasica-mala-weasel-ova-mala-zivotinjica.html>.

Postavljanje kamena na dijelove arhitekture može se protumačiti i kao performativan, formaliziran postupak konstitutivan za zajednicu u kojoj ljudi nisu jedini nositelji agensnosti, već su to i druga životinjska ili mineralna bića u krajoliku.

Istovremeno, savezništvo s lasicom bilo je potencijalno ostvarivo zbog njezine prehrambene sklonosti prema glodavcima koji su također smatrani štetocinama u domaćinstvima te ih se trvalo ili “lovilo na željezo” (npr. Lang 1992: 43). U uvjetima čuvanja žita i drugih namirnica, rast populacije miševa i drugih glodavaca mogao je biti prijetnja ljudskim zalihama, a u tim okolnostima lasica kao njihov predator postaje svojevrsni zaštitnik nekih temeljnih okosnica čovjekova domaćinstva i njegovih vrijednosti. Prema zapisu iz Oblaja u Banovini koji donosi Hirc (1896: 1), lasicu se i magijskim putem poticalo na zaštitu kuće od miševa i to tako da se na “mladu nedjelju bilo muško ili žensko, koje čisti kuću, svuče se prvo sunce golo i viče tri puta: O lajo, lasica, po bogu sestrica! Evo meni miši, odgrizoše uši” (ibid.).

Dapače, kako je zabilježeno u različitim slavenskim tradicijama, lasica se smatrala i zaštitnicom kuće i/ili stoke (Gura 2005: 170–177). Prema vjerovanju u Bukovici u Dalmaciji lasica stanovnicima kuće u kojoj je nastanjena donosi sreću (Ardalić 1902: 286), a slično je, na primjer, zabilježeno i u selima Crne Gore,¹¹ Bosne i Hercegovine te u dijelovima Poljske (usp. Gura 2005: 179). Ponegdje se, kao kod Lužičana, prisutnost žive lasice, zbog uvjerenja da ona štiti i od bolesti, čak nastojala nadomjestiti vješanjem kože ubijene jedinke¹² (Czerny 1895: 694 prema Gura 2005: 170).

Slijedi da se lasicu moglo doživjeti kao liminalnu životinju, na granici između opasne i štetne te korisne zvijeri koja kućanstvu donosi sreću. Čini se da je doseljavanje lasice u blizinu ljudi zahtijevalo određene pregovore i uspostavljanje međuvrskih odnosa. To se prije svega odnosi na komunikaciju sa životinjom za koju se, posredstvom antropomorfizacije, vjerovalo da na određene ljudske postupke reagira afektivno, tj. razočarenjem, ljutnjom i osvetoljublivošću, odnosno da aktivno djeluje. U narativu vrlo sličnom pričanju iz Otočana kod Đakova koji je zabilježen i na prostoru susjedne Srbije (Šumadije) odluke koje donosi lasica povezane su s njezinim gubitkom i pronalaskom mladunčadi. Ovdje također prepoznajemo pripisivanje lasici emocija i postupaka koji su svojstveni i ljudima – u nastojanjima da zaštiti vlastitu djecu, u tuzi i ljutnji zbog njihova mogućeg gubitka, lasica truje hranu ili vodu koscima na livadi za koje smatra da su joj usmrtili mladunce. Ne iznenađuje, stoga, činjenica da se interakcija s lasicom pokušala ostvariti jezikom, odnosno govorom koji može uključivati i molbu povezanu sa zaštitom, u ovom slučaju, ljudske djece od lasice, ali se komunikacija također pokušala ostvariti i posredstvom hrane. Prema pričanju koje je Ardalić zabilježio u Bukovici u Dalmaciji, lasica se osvetila Milici Jakovljević koja ju je uhvatila gredama tako što joj je kasnije grickala dijete koje je ležalo u koljevci, no nakon što je Milica upozorena da je bolje dopustiti lasici lov pilića nego joj se zamjeriti, nekoliko puta ju je mitila hranom, poput jaja, a ponovni susret s

¹¹ Donošenje gnijezda s mladuncima lasice u kuću ne bi li se namamila i lasica zabilježeno je u Crnoj Gori (Moszyński 1967: 564 prema Gura 2005: 170).

¹² Lužičani nastoje imati u štali živu lasicu jer smatraju da ona na sebe navlači devet različitih bolesti, umjesto lasice u štali će objesiti i kožu te životinje (Czerny 1895: 694 prema Gura 2005: 170).

lasticom u kući bio je popraćen rečenicom: “Lajo moja, eto tebi vriganije jaja, nemoj ti meni, rodo moja, pilića odnositi, ne ću ja tebe više plašiti ni gonati; zaklinjem te svetim Đurđom, moim krsnim imenom, da mi mirnješ u dijete!” (Ardalić 1902: 287).

Iz razmotrenih usmenih iskaza i njihovih refleksija u vjerovanjima slijedi da se na način na koji će lasica utjecati na ljudsku zajednicu i zajednicu drugih životinja istoga kućanstva, svojim djelovanjem ili nedjelovanjem, tj. ostavljanjem djeteta na miru, neodnošenjem pilića ili pak rastjerivanjem miševa, nastojalo djelovati ponudom hrane, molbama i zaklinjanjem što sugerira i pokušaj uspostavljanja načela reciprociteta, u ovom slučaju između ljudskih i životinjskih subjekata, koji jest i oblik iskazivanja poštovanja prema životinjama. Eufemizme na koje nailazi kod različitih naziva za lasicu, poput *nevestuljka*, *nevestica*, koji su zabilježeni u Srbiji, Radenković tumači vjerovanjem da je lasica osvetoljubiva što čini osnovu formula kojima su ljudi poticali lasicu protiv miševa (Radenković 1996: 177). Na području Kastavštine za lasicu je zabilježen i naziv *gospica* “jer je lijepa i tanka u struku poput gospe” (Jardas 1957: 302). Stoga određene nazive možemo tumačiti i kao jezične oblike pomoću kojih se pregovaralo o dijeljenim karakteristikama ljudi i tih životinja, kao iskaze svojevrsne bliskosti, npr. tepanjem lasici *lajo* (Ardalić 1902: 287), srodstva do kojeg se dolazi posredstvom vjenčanja – *nevestica*, *nevestuljka* (Radenković 1996: 177) ili pak onog izravnog – *rodo moja* (Ardalić 1902: 287), *po bogu sestrica* (Hirc 1896), koji su se nastavljali graditi i zadirkivanjem lasice i, dakako, očekivanjem da rastjera kućne miševe: “Lajo li lajo, prijete ti miši, da će ti odgristi uši; to ti poručuju po nami. Raščeraj ij, molimo te!” (Ardalić 1902: 287).

I dok su nazivi za lasicu koji označavaju mlade žene ili snahe rasprostranjeni kod Južnih Slavena, bračna i svadbeni simbolika životinja iz porodice kuna prema Guri (2005: 154–160) uočena je kod Zapadnih i Istočnih Slavena. Na primjer, i Radoslav Katičić i Vitomir Belaj navode da se u ruskim i bjeloruskim svadbenim pjesmama odlazak po mladu prikazuje kao lov na kunu ili lisicu, koja predstavlja samu nevjestu (Katičić 2008: 69, 281, 2011: 92, 2010: 313; usp. i Kipre 2013; Belaj 1998: 232). Međutim, Belaj sličnu simboliku pronalazi i u hrvatskim jurjevskim pjesmama gdje Juraj nosi kapu od kunovine (1998: 181, 232) dok Ivica Kipre srodne primjere nalazi u pjesmama poskočicama s otoka Šipana, pjevanim kao dio proljetnih obreda te smatra da se kuna u njima javlja kao zoomorfna supstitucija same nevjeste što bi, između ostalog, bio i primjer bračne i svadbene simbolike kuna na južnoslavenskom kulturnom prostoru: “Tud prohodi mlad delija, vodi hrta i sokola; hrta pušti za kunicom, junak trči za đevojkom. Junaku je teška muka, er ih stala gorom buka, pobježe hrtu kuničica, a junaku đevojčica” (Murat 1996: 551). Premda navedeni primjeri mogu biti podložni različitim raspravama o životinjama i životinjskom nazivlju te njihovim metaforičkim ili metonimijskim značenjima u usmenom pjesništvu, kao i propitivanju ženske simbolike u tradicijskim svadbenim i drugim obrednim pjesmama te nas na trenutak udaljavaju od razmatranja svakodnevnih ljudsko-životinjskih interakcija, temeljem interpretacija koje u njima iščitavaju supstituciju ljudskog obliča životinjskim i oni potencijalno upućuju na pregovore o bliskosti čovjeka i životinja, tj. na njihovo objedinjenje u istoj ontološkoj kategoriji.

Dosad razmotreni primjeri u većini govore o kulturološkim uvjerenjima i znanjima tradicijske kulture povezanim s dijeljenjem istih životnih prostora s lasicama. Suživoti lasica i ljudi u susjednim ili istim stambenim prostorima mogu generirati različita emotivna iskustva i afektivne atmosfere ako se one sagledaju kao asamblaž afekata, ljudi i ne-ljudi, koji se kontinuirano mijenja kako novi akteri ulaze u prostore i mjesta ili ih napuštaju (Lupton 2017), i to ovisno o ponašanju lasice prema drugim životinjama i čovjeku te o čovjekovim postupcima prema tim životinjama. Slične prakse i iskustva mogu se proizvoditi i u suvremenim kontekstima u koje su integrirani i u kojima se i promišljaju pojedina tradicijska ekološka znanja i predodžbe o lasicama, odnosno kunama kao i mogući oblici koegzistencije ljudi i životinja, o čemu će iz autoetnografske perspektive biti riječ u odlomcima koji slijede.

AUTOETNOGRAFSKA NOTA O NAŠOJ KUNI

Karakteristike čovjekove materijalne kulture i načini obitavanja ljudi i životinja potencijalno generiraju kreativne načine zajedničkog života i različite oblike društvenosti među vrstama. Doseljavanje kune na tavan iznad garaže obiteljske kuće nedaleko od Zagreba zamijetili smo prije nekoliko desetaka godina, a karakteristike tog stambenog prostora, odnosno njegova lokacija u blizini susjednog dvorišta s kokošima, otvorenih livada i polja te naš tek sporadičan boravak u njemu najvjerojatnije su utjecali na činjenicu da je tavan ostao domom i generacijama kuna koje su slijedile. S obzirom na to da su kune uglavnom aktivne noću, izravniji susret s tom životinjom danju zabilježili smo samo jednom kad smo je nakratko uočili u dvorištu. Prisutnost kuna u sada zajedničkom ljudskom i životinjskom prostoru, koju su te životinje dosljedno iskazivale svojim djelovanjem, odnosno obilježavanjem teritorija ostavljanjem izmeta pred ulazima u kuću ili aktivnostima lova koje su za posljedicu imale rasprostranjenost ljuski pojedenih jaja po terasi ili dvorištu, članovi moje šire obitelji prihvatili su u skladu s predodžbom da su kuće građevine koje su kontinuirano u nastajanju i imaju svoje životne povijesti involviranosti s njihovim ljudskim i ne-ljudskim stanovnicima, kako to ističe Ingold (2000: 154).

Osim nastanjanja i boravka na dijelu tavana kuće, kuna se uz različite ptice, kukce, druge sisavce poput ježeve, krtice, mačaka i pasa te, dakako, uz mnoštvo kultiviranih i samoniklih biljaka, priključila viševrsnoj životinjskoj zajednici u dvorištu. Rast te zajednice bio je popraćen našim osjećajem zahvalnosti zbog svjedočenja većoj bioraznolikosti krajolika od one koju omogućuje svakodnevni život u gradu i gotovo ponosa što možemo posvjedočiti životnim navikama jedne kune te uvjerenjem da je ta životinja, sposobna za nezavisno i aktivno djelovanje, izabrala baš naš tavan. Jednako kao kuće i dvorišta se mogu promatrati kao prostori koji su kontinuirano u nastajanju (Saltzman i Sjöholm 2017) i u kojima ljudski i ne-ljudski akteri djeluju međusobno jedni na druge, što može generirati i različita emotivna i osjetilna iskustva koja se među vrstama mogu prenositi vidom, glasom, mirisom, pokretom ili čak vibracijom te utjecati na stvaranje različitih afektivnih atmosfera. Kokošje glave zapele u dvorišnoj ogradi ili rasparane utrobe štakora

i ptica koje smo ponekad pronalazili na panjevima tumačili smo kao posljedice kuninih lovnih aktivnosti i rituala, ali su ti dijelovi tijela mrtvih životinja upleteni u dijelove dvorišta pridonosili i nastanku osjećaja blage jeze, i to osobito ako bi ih zapazili iznenada, rano ujutro ili u sumrak. Nedavno postavljanje novog krovišta kuće djelovalo je na promjene kuninih aktivnosti, a posljedično i na naš doživljaj zajedničkog suživota.

Usljed građevinskih izmjena tavan iznad garaže postao je kuni nedostupan, pa je njezina prilagodba novonastaloj situaciji rezultirala pronalaskom novog puta pod krovište kuće, i to tako da je sada svoju nastambu napravila točno iznad našeg svakodnevnog prostora kuće gdje je stvarala i svoje zalihe hrane. S vremenom su daske krovišta, liminalne zone, u ovom slučaju između ljudskog i kuninog dijela iste kuća, uz rubove zidova, najvjerojatnije zbog neispravno postavljene izolacije, počele propuštati ljuske pojedjenih jaja, ali i tekuće tragove raspadnutih tijela životinja koje je kuna ulovila i koji su se sada slijevali zidovima, šireći pritom nepodnošljiv smrad u kući i pridonoseći jezovitoj, gotovo stravičnoj atmosferi. Od trenutka tog zazornog proboja životinjskog svijeta u ljudski, dolaske u kuću članova moje obitelji pratio je osjećaj neizvjesnosti, zabrinutosti i nelagode, a kunine aktivnosti motrili smo i osluškivali pozornije nego prije, skloniji i njihovu raznovrsnijem tumačenju. Na primjer, njezino energično i užurbano kretanje u krovištu iznad moje sobe, intenzivno glasanje frktnjem i cičanjem pri večernjem odlasku u lov, protumačila sam i izrazom njezina nezadovoljstva zbog moje prisutnosti. Te su kunine aktivnosti istovremeno potaknule moju znatiželju zbog novog oblika interakcije s tom životinjom, uzbuđenje zbog njezine blizine, ali i strah od mogućeg izravnog susreta noću, što je postupno utjecalo na promjenu mojih navika. No, kada bih i potražila drugo mjesto na kojem ću noćiti u kući kako bih se osjećala sigurnije, ponekad sam čula kunu kako odlazi i vraća se iz lova, a također i njezino glasanje pred vratima terase koje sam kroz san protumačila kao glasno disanje ili puhanje. Novonastali oblici interakcije s kunom, kao i činjenica da je velik dio krovišta vjerojatno pun različitih životinjskih ostataka, usprkos osobnom istraživačkom afinitetu za ljudske i životinjske osteološke dijelove, pridonijeli su osjećaju nelagode i promišljanju o tome da je nešto ipak potrebno poduzeti, ali su također aktivirali i dosad generirana znanja, tj. tradicijska i popularna uvjerenja i predodžbe o toj životinji. Činjenica da sam glasanje kune u svojoj blizini protumačila kao puhanje koje je potaknulo i osjećaj straha povezana je i s poznavanjem tradicijskih predodžbi o tome da je dah, kao i slina kuni srodne životinje, lasice, otrovan i da može usmrtiti čovjeka. U predvečernje i večernje sate tijekom boravka u dvorištu aktivirala se i zabrinutost da se *naši* psi ne susretnu s kunom, jer je riječ o životinji koja može usmrtiti plijen veći od nje same, poput zeca ili laneta, a izgovoreno je i uvjerenje o tome da je kuna krvoločna životinja koja ubija iz zabave, povezano s popularnim predodžbama o toj životinji:¹⁵ “Kuna ti lovi iz zabave, nije ona bezopasna... strah me da ne napadne Zitu i Tilly” (I. P.). Također, znanje da kuna jednako kao i lasica regulira

¹⁵ Vidi npr. <https://www.mojportal.hr/magazin/strucnjaci-o-kuni-zasto-nam-je-simbol-obijesna-stetocina-koja-bambija-ubije-iz-zabave/>; <https://more.slobodnadalmacija.hr/om/sa-svih-strana/zaj-mi-je-sta-vena-muniti-od-eura-bit-kuna-stetocina-krvolocna-zvijer-za-likovno-rjesenje-kovanice-svoj-mali-glas-dalasan-pasu-dalmatincu-1245151> (pristup 15. 5. 2024.).

broj glodavaca u krajoliku kao i tradicijske predodžbe i vjerovanja o tome da je sretna i zaštićena kuća u koju se nastani lasica ili pak da se lasica osvećuje onima koji je progone ipak su utjecali i na promišljanja naših mogućih budućih akcija koje u odnosu prema kuni možemo poduzeti. No, naša jednoglasna obiteljska odluka o tome da se kuni ni na koji način ne smije nauditi primarno je ipak povezana s intrinzičnom vrijednošću životinje kao živog, svjesnog bića čije eventualno izmještanje iz kuće, usprkos svim našim nelagodama i prouzročenoj ekonomskoj šteti, ne može rezultirati njezinim usmrćivanjem.

U promišljanju i istraživanju načina na koji možemo namamiti kunu u neki drugi životni prostor, uz moguću upotrebu repelenata ili zamke iz koje kasnije možemo pustiti kunu na slobodu, istaknuta je i mogućnost da s kunom uspostavimo komunikaciju, odnosno da razgovaramo s njom i uputimo joj molbu ili molitvu da sama pronade novi dom, kao što je to učinila i moja sugovornica L. D. s kojom sam razgovarala o njezinu iskustvu suživota s kunom u istoj kući, odnosno doseljavanja, ali i samovoljnog odlaska kune iz kuće nakon upućenih joj molbi. Spomenula se i mogućnost da kuni sagradimo vlastitu drvenu nastambu koja bi se postavila nedaleko od kuće kako bi kuna ipak ostala u poznatom joj prostoru, ali i izrazila zabrinutost o tome kako će se kuna ponašati u trenutku kada shvati da joj je onemogućen povratak u njezin prostor – hoće li biti ljuta i na koji način će izražavati svoju ljutnju ili će biti samo nesretna? “Trebalo bi joj sagraditi kućicu i postaviti negdje uz krov ili na balkonu, ili na drvetu u blizini kuće, tako da zna da je to njeno, i da je ona sad tu. Treba joj unutra staviti piljevinu ili suhu travu da joj bude dobro. A možda se i pripitomi” (B. A.), “Ne znam što će ona kad joj zatvorimo taj ulaz, ne znam hoće li ona podivljati i ludovati okolo po dvorištu” (I. P.).

Izazov uspostavljanja nove relacije, novog odnosa s kunom zasad ostaje pred nama, uz svijest o tome da bivanje u svijetu s drugima zahtijeva i pregovore i nadvladavanje određenih tenzija. Naši doživljaji kune kao osobe ili individue koja može poduzimati svjesne akcije i sposobna je za vokalnu i tjelesnu komunikaciju, a time i društvenu interakciju kao i za izražavanje emocija mogu se okarakterizirati i kao specifični lokalni animizmi, ponekad informirani tradicijskim znanjima i predodžbama ili pak i vrlo bliski njima, jer i mnoge animalističke predodžbe tradicijske kulture kraja 19. i početka 20. stoljeća, kako je vidljivo i iz razmotrenih primjera, možemo shvatiti kao specifičan oblik interakcije sa životinjama, odnosno, kako je to istaknula i Jadranka Grbić, s njima je čovjek “baš kao i s ostatkom cijelog svijeta imajući na umu vlastitu egzistenciju, izgrađivao interakciju na načelu jedinstva i solidarnosti” (2007: 220).

USUSRET ZAKLJUČKU

Iako etnografski podaci s kraja 19. i početka 20. stoljeća s prostora Hrvatske nisu suvremene etnografije koje bi omogućile detaljnije uvide o odnosima ljudi i lasica, ti zapisi ipak upućuju na ono što su ljudi u tradicijskim zajednicama smatrali važnim. Premda su

u razmotrenom gradivu neka vjerovanja o lasicama zabilježena u ponešto apstrahiranom obliku, ona su generirana i formirana stvarnim ljudsko-životinjskim interakcijama i to na susretištu ekoloških, etoloških i kulturoloških karakteristika životinja i načina na koje su ih ljudi tumačili u odnosu na vlastitu kontekstualnu uvjetovanost istim faktorima, integrirajući ih u tradicijsko znanje pojedine zajednice, što se, primjerice, jasno ogleda u dihotomnoj predodžbi o lasici kao štetnoj (lov pilića i drugih manjih domaćih životinja) i korisnoj (lov miševa) životinji. Navedeno sugerira da vjerovanja nisu nužno iracionalan odgovor u nastojanju razumijevanja onoga spram čega je čovjek nemoćan, kako je za vjerovanja već bilo predloženo (usp. Grbić 2007: 217), već da neka nastaju upravo iz spoznaje i odnosa čovjeka sa svijetom u kojem živi. Razmotrenim kulturnim praksama željelo se istaknuti da ljudsko razumijevanje lasica nije rezultat nekih unaprijed stvorenih definicija, već da ono izranja iz specifičnih susreta i interakcija, iz uzajamnog postajanja (engl. *mutual becomings*) u kojima aktivnosti ljudi i lasica utječu i mijenjaju onog drugog (Haraway 2008). To se posebice odnosi na kontekste u kojima dolazi do bliskog susreta životinje i čovjeka poput doseljavanja lasice u životni prostor koji dijeli s čovjekom, što stvara specifične uvjete za formiranje odnosa između životinjske i ljudske individue.

Spomenute tradicijske predodžbe o tome da lasica na neke ljudske postupke može reagirati razočarenjem, ljutnjom i osvetoljublivošću sugeriraju poimanje lasice kao životinje koja aktivno i svjesno djeluje te stoga pokušaje uspostavljanja suradnje i reciprociteta, fizičku, verbalnu i afektivnu komunikaciju, odnosno nuđenje hrane lasici i upućene joj molbe, zaklinjanja, izraze bliskosti i srodstva možemo sagledati kao aktivnosti koje svjedoče o tome da su se u određenim okolnostima te životinje doživjele kao osobe. Slično tome, kako je posvjedočeno autoetnografskom bilješkom o suvremenom kontekstu dijeljenja životnog prostora s lasici srodnom životinjom, kunom, prisutnost te životinje, njezino kretanje, glasanje, prehrambene i druge karakteristike, odabir i kreiranje vlastitog životnog prostora, interakcija s različitim vrstama u krajoliku utjecali su na moj doživljaj kuće i dvorišta te atmosfera u njima, kao i kuninog subjektiviteta i osobnosti.

Promišljanje mogućnosti da su neke životinje u tradicijskim zajednicama na prostoru Hrvatske, jednako kao i u razmotrenim suvremenim kontekstima, u konkretnim situacijama i temeljem njihovih aktivnosti, tj. temeljem onoga što čine, bile doživljene kao subjekti ili kao osobe, u ovom se tekstu ne iznosi s namjerom da se životinjsko podvede pod kategoriju ljudskog, nego da se propita superiornost ljudske sposobnosti aktivnog djelovanja te istaknu sličnosti i dijeljene karakteristike ljudi i životinja. Kako je to istaknuo Viveiros de Castro (2004: 467), antropomorfizam ne stoji nužno uz bok antropocentrizmu, pogotovo ako se promatra kroz prizmu animizma, a razmotrene predodžbe sugeriraju da je i u tradicijskim zajednicama na prostoru Hrvatske uz različite druge svjetonazore bio prisutan i animistički svjetonazor u kojem čovjek sebe nije doživljavao kao jedinog aktivnog subjekta ni životinje kao statične, neutralne i odvojene od čovjeka, kako ih određuje kartezijanska dihotomija, već kao aktivna živa bića koja ostvaruju utjelovljene odnose s ljudima (usp. npr. Overton i Hamilakis 2013). Odnosno, u segmentu razmotrenog etnografskog gradiva, kada je riječ o lasicama, ističu se upravo ona vjerovanja i prakse koje se ostvaruju u kontekstu

ljudsko-životinjskog susreta i interakcija koji se generiraju kao tradicijsko relacijsko znanje i način razumijevanja svijeta. A kako to ističe i Grbić, taj svijet je “vrijeme i prostor: priroda i prirodne pojave, životinje, vegetacija, ‘nežive’ prirodine, čovjek koji će se tek roditi, čovjek koji je rođen, duhovi davno umrlih predaka, duhovi koji su nadnaravna bića, a na koncu božanska bića” (2007: 219). Takva percepcija svijeta svakako zahtijeva uspostavljanje i održavanje mreže složenih odnosa između ljudi i ne-ljudi, stoga pojedine obredno-običajne prakse možemo promatrati kao performativne, formalizirane postupke konstitutivne za zajednice u kojima ljudi nisu jedini nositelji agensnosti. Iako je animizam, kako podsjeća Graham Harvey, uvijek lokalni i specifičan, a može biti i pragmatičan i praktičan u pregovorima različitih životnih potreba, on i danas služi kao vrijedan putokaz za “zamišljanje i usmjeravanje ljudske participacije u viševršnim zajednicama” (2013: 2–3).

LITERATURA I IZVORI

- Anderson, David. 2017. “Humans and Animals in Northern Regions”. *Annual Review of Anthropology* 46: 133–149. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102116-041556>
- Ardalić, Vladimir. 1902. “Bukovica. Narodni život i običaji”. *Zbornik za narodni život i običaje* 7/2: 237–294.
- Armstrong Oma, Kristin. 2010. “Between Trust and Domination. Social Contracts Between Humans and Animals”. *World Archaeology* 42/2: 175–187. <https://doi.org/10.1080/00438241003672724>
- Best, Steven. 2009. “Minding the Animals. Ethology and Obsolence of Left Humanism”. *International Journal of Inclusive Democracy* 5/2. Dostupno na: https://www.inclusivedemocracy.org/journal/vol5/vol5_no2_best_minding_animals.htm.
- Best, Steven. 2014. *The Politics of Total Liberation (Revolution for the 21st Century)*. New York: Palgrave MacMillian. <https://doi.org/10.1057/9781137440723>
- Bekoff, Marc. 2007. *The Emotional Lives of Animals*. Novato: New World Library.
- Belaj, Vitomir. 1998. *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*. Zagreb: Golden marketing.
- Bird-David, Nurit. 1999. “Animism Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology.” *Current Anthropology* 40/S1 (Special Issue Culture – A Second Chance?): 67–91. <https://doi.org/10.1086/200061>
- Bird-David, Nurit. 2006. “Animistic Epistemology. Why do Some Hunter-gatherers Not Depict Animals?”. *Ethnos* 71/1: 33–50. <https://doi.org/10.1080/00141840600603152>
- Bird-David, Nurit i Danny Naveh. 2008. “Relational Epistemology, Immediacy, and Conservation. Or, What Do the Nayaka Try to Conserve?”. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 2/1: 55–73. <https://doi.org/10.1558/jsrnc.v2i1.55>
- Brinch Petersen, Erik, Jens Henrik Jønsson, Christian Jeul i Anders Kjær. 2015. *Diversity of Mesolithic Vedbæk*. Acta Archaeologica 86/1, Acta Archaeologica Supplementa XVI/Centre of World Archaeology Publication 12: Copenhagen.
- Borovac, Ivanka. 2001. ur. *Životinje. Velika ilustrirana enciklopedija. Kune*. Zagreb: Mozaik knjiga, 196–203.
- Čeović, Ivo. 1953. *Lovstvo*. Zagreb: Lovačka knjiga.

- Conneller, Chantal. 2011. *An Archaeology of Materials. Substantial Transformations in Early Prehistoric Europe*. Abingdon: Routledge.
- Delon, Nicolas. 2018. "Animal Agency, Captivity, and Meaning". *The Harvard Review of Philosophy* 25: 127–146. <https://doi.org/10.5840/harvardreview201892519>
- Dučić, Stevan. 1931. "Život i običaji plemena Kuča". *Srpski etnografski zbornik XLVIII. Drugo odeljenje. Život i običaji narodni. Knjiga 20*.
- Dunayer, Joan. 2009. *Specizam. Diskriminacija na osnovi vrste*. Čakovec, Zagreb: Dvostruka duga, Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Đorđević, Tihomir. 1958. *Priroda u verovanju i predanju našega naroda*, 1. Beograd: Srpska akademija nauka.
- Fausto, Carlos. 2007. "Feasting on People. Eating Animals and Humans in Amazonia". *Current Anthropology* 48/2: 497–530. <https://doi.org/10.1086/518298>
- Fowler, Chris. 2004. *The Archaeology of Personhood. An Anthropological Approach*. London, New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203583210>
- Grbić, Jadranka. 2007. "Dekodiranje ovozemaljskih čina. Vjerovanja o životinjama u hrvatskoj etnografskoj građi". U *Kulturni bestijarij*. Suzana Marjanić i Antonija Zaradija Kiš, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Hrvatska sveučilišna naklada, 217–237.
- Griffin, Donald. 1981. "The Question of Animal Awareness, Evolutionary Continuity of Mental Experiences". New York: The Rockefeller University Press.
- Griffin, Donald, 2001. *Animal Minds. Beyond Cognition to Consciousness*. Chicago: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226227122.001.0001>
- Gura, Aleksandar. 2005. *Simbolika životinja u Slovenskoj narodnoj tradiciji*. Beograd: Brimo Logos, Aleksandrija.
- Gurina, Nina. 1956. *Oleneostrovskiy mogilnik. Materialy i issledovaniya po arheologii SSSR 47*. Moskva, Leningrad: Izdatelstvo Nauka.
- Harvey, Graham, ur. 2013. *Handbook of Contemporary Animism*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315728964>
- Haraway, Donna. 2008. *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hallowell, Alfred, Irving. 1960. "Ojibwa Ontology, Behavior, and the World View". U *Culture in History. Essays in Honour of Paul Radin*. Stanley Diamond, ur. New York: Columbia University Press, 17–49.
- Hirc, Dragutin. 1896. "Što priča naš narod o nekim životinjama". *Zbornik za narodni životi i običaje Južnih Slavena* 1: 1–26.
- Heidt, Gary. 1972. "Anatomical and Behavioral Aspects of Killing and Feeding by the Least Weasel, *Mustela nivalis* L.". *Journal of the Arkansas Academy of Science* 26, Article 14.
- Ingold, Tim. 2000. *Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London, New York: Routledge.
- Ivanov, S. V. 1977. "O detskih 'amuletah' Nanaitsev. Pamyatniki kultury narodov Sibiri i Severa (vtoraya polovina XIX – nachalo XX v.)". *Sbornik Muzeja antropologii i etnografii* 33: 80–9.
- Jardas, Ivo. 1957. "Kastavština. Građa o narodnom životu i običajima u kastavskom govoru". *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 39: 5–416.
- Jareb, Mario. 2022. "Kuna kao simbol novčane vrijednosti i heraldički znamen u prošlosti i sadašnjosti". *Povijesne vrijednosti* 41/62: 5–45. <https://doi.org/10.22586/pp.v41i62.21810>
- Jedvaj, Josip. 1929. "Gatanje i čaranje (Bednja u Hrvat. Zagorju)". *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 27/1: 158–165.
- Kannegaard Nielsen, Esben i Erik Brinch Petersen, E. 1993. "Burials, People and Dogs". U *Digging into the Past. 25 Years of Archaeology in Denmark*. Steen Hvass i Birger Storgaard, ur. Aarhus: Aarhus University, 76–81.

- Katičić, Radoslav. 2008. *Božanski boj*. Zagreb, Mošćenička Draga: Ibis grafika.
- Katičić, Radoslav. 2010. *Zeleni lug*. Zagreb, Mošćenička Draga: Ibis grafika.
- Katičić, Radoslav. 2011. *Gazdarica na vratima*. Zagreb, Mošćenička Draga: Ibis grafika.
- Kipre, Ivica. 2013. "Obredni elementi u običajima dubrovačkoga kraja". U *2. međunarodni znanstveni interdisciplinarni simpozij Hrvatska folklorna i etnografska baština u svjetlu dubrovačke, svjetske i turističke sadašnjosti (FEB 2012)*. Mira Muhoberac, ur. Dubrovnik: Folklorni ansambl Lindo, 469–499.
- Kolar-Dimitrijević, Mira i Elizabeta Wagner. 2009. "Lov i plemstvo u Hrvatskoj i Slavoniji". *Ekonomska i ekohistorija* 5/5: 44–58.
- Lang, Milan. 1992 [1915]. *Samobor. Narodni život i običaji*. Samobor: "Zagreb" Poduzeće za grafičku djelatnost.
- Larsson, Lars. 2006. "Tooth for a Tooth. Tooth Ornaments from the Graves at the Cemeteries of Zvejnieki". U *Back to the Origin. New Research in the Mesolithic-Neolithic Zvejnieki Cemetery and Environment, Northern Latvia*. Lars Larsson i Ilga Zagorska, ur. Lund: Acta Archaeologica Lundensia Series in 8° 52, 253–287.
- Lévi-Strauss, Claude. 1966. *The Savage Mind*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Lijmbach, Sussane. 1998. *Animal Subjectivity. A Study into Philosophy and Theory of Animal Experience*. Doktorski rad. Wageningen: Landbouwniversiteit Wageningen.
- Lupton, Deborah. 2017. "How Does Health Feel? Towards Research on the Affective Atmospheres of Digital Health". *Digital Health* 3. <https://doi.org/10.1177/2055207617701276>
- Mannermaa, Kristiina, Riitta Rainio, Evgeny Yu. Giryva i Dmitry V. Gerasimov. 2021. "Let's Groove. Attachment Techniques of Eurasian Elk (Alces alces) Tooth Pendants at the Late Mesolithic Cemetery Yuzhniy Oleniy Ostrov (Lake Onega, Russia)". *Archaeological and Anthropological Sciences* 13/1: 2–22. <https://doi.org/10.1007/s12520-020-01237-5>
- Mansrud, Anja. 2017. "Untangling Social, Ritual and Cosmological Aspects of Fishhook Manufacture in the Middle Mesolithic Coastal Communities of NE Skagerrak". *The International Journal of Nautical Archaeology* 46/1: 31–47. <https://doi.org/10.1111/1095-9270.12211>
- Marjanić, Suzana. 2022. *Cetera animantia. Od etnozoologije do zooetike*. Zagreb: Pergamena, Znanstveni centar izvrsnosti za integrativnu bioetiku.
- Milićević, Milan. 1984. *Život Srba seljaka*. Beograd: Prosveta.
- Murat, Andro [priredila Perić Polonijo, Tanja]. 1996. *Narodne pjesme iz luke na Šipanu*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Nadasdy, Paul. 2007. "The Gift of the Animal. The Ontology of Hunting and Human-animal Sociality". *American Ethnologist* 34/1: 25–43. <https://doi.org/10.1525/ae.2007.34.1.25>
- Overton, Nicholas. 2016. "More than Skin Deep. Reconsidering Isolated Remains of 'Fur-bearing Species' in the British and European Mesolithic". *Cambridge Archaeological Journal* 26/4: 561–578. <https://doi.org/10.1017/S0959774316000391>
- Overton, Nicholas i Yannis Hamilakis. 2013. "A Manifesto for a Social Zooarchaeology. Swans and Other Beings in the Mesolithic". *Archaeological Dialogues* 20/2: 111–136. <https://doi.org/10.1017/S1380203813000159>
- Pasarić, Maja. 2015. "Dead Bodies and Transformations. Werewolves in some South Slavic Folk Traditions". U *Werewolf Histories*. Willem de Blecourt, ur. Basingstok, New York: Palgrave Macmillan, 238–256. https://doi.org/10.1007/978-1-137-52634-2_11
- Pasarić, Maja. 2023. "'Come and Give my Child Wit'. Animal Remains, Artefacts, and Humans in Mesolithic and Neolithic Hunter-gatherer Graves of Northern Europe". *Proceedings of the Prehistoric Society* 89: 207–224. <https://doi.org/10.1017/ppr.2023.1>
- Pasarić, Maja i Graeme Warren. 2019. "Interactions of Care and Control. Human-animal Relationships in Hunter-gatherer Communities in Near-contemporary Eastern Siberia and the Mesolithic of

- Northwest Europe". *Cambridge Archaeological Journal* 29/3: 465–478. <https://doi.org/10.1017/S095977431900012X>
- Petrkač, Luka. 2021. "Lovstvo u Civilnoj Hrvatskoj u ranom novom vijeku". *Pro tempore* 16: 273–284.
- Radenković, Ljubinko. 1996. *Simbolika sveta u narodnoj magiji Južnih Slovena*. Niš, Beograd: Prosveta, Balkanološki institut SANU.
- Radić, Antun. 1897. "Osnova za sabiranje i proučavanje građe o narodnom životu". *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 2: 1–88.
- Saltzman, Katarina i Carina Sjöholm. 2017. "Living with Pests, Pets and Plants. Co-habitation in Contemporary Gardens". *Session Abstract. 13th Congress of Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore (SIEF) Göttingen, Germany*.
- Stark, Linda. 2006. *The Magical Self: Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, Academia Scinetarum Fennica.
- Sorenson, John, ur. 2014. *Critical Animal Studies. Thinking the Unthinkable*. Toronto, Ontario: Canadian Scholars' Press.
- Škarić, Miloš. 1911. "Gatanje. (Lipovo Polje u Lici)". *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 16/1: 152–155.
- Tylor, Edward. 1871. *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, art and Custom*, 2. London: Bradbury, Evans, and Co., Printers, Whitefriars.
- Vang Petersen, Peter. 2016. "Papooses in the Mesolithic? A Reinterpretation of Tooth and Snail Shell Ornaments Found in Grave 8 at Bøgebakken and Other Mesolithic Burials". U *Mesolithic Burials. Rites, Symbols and Social Organisation of Early Postglacial Communities. International Conference Halle (Saale), Germany, 19th.–21st September 2013*, Judith Grünberg, Bernhard Gramsch, Lars Larsson i Harald Meller, ur. Halle: Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte, Band 13/1, 109–124.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4: 469–88. <https://doi.org/10.2307/3034157>
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Exchanging Perspectives. The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies". *Common Knowledge* 10/3: 463–84. <https://doi.org/10.1215/0961754X-10-3-463>
- Zagorska, Ilga. 2006. "Radiocarbon Chronology of the Zvejnieki Burials". U *Back to the Origin. New Research in the Mesolithic–Neolithic Zvejnieki Cemetery and Environment, Northern Latvia*. Lars Larsson i Ilga Zagorska, ur. Lund: Acta Archaeologica Lundensia Series in 8° 52, 91–113.
- Živaljević, Ivana. 2015. "Concepts of the Body and Personhood in the Mesolithic–Neolithic Danube Gorges. Interpreting Animal Remains from Human Burials". *Issues in Ethnology and Anthropology* 10/3: 675–699. <https://doi.org/10.21301/EAP.v10i3.6>

HOW TO TRAIN YOUR WEASEL: ANIMISMS OF TRADITIONAL AND CONTEMPORARY MULTI-SPECIES COMMUNITIES

The paper investigates the presence of weasels in the ethnographic material of the geographical area of Croatia from the end of the 19th and the beginning of the 20th century, with an emphasis on various interactions between these animals and people. With reference to recent reflections on animism as a worldview that recognizes the

power of action, the ability to communicate and the potential status of being a person in different beings and forms of life, i.e., as relational epistemology and ontology, the above frameworks are applied in the context of certain animalistic ideas of the Croatian ethno-tradition. Attention is also given to notions of usefulness and harmfulness of weasels and to beliefs and ideas about these animals. Communicative aspects and social interactions between weasels and humans are also explored, especially when it comes to their shared living spaces. In this context, I looked at my own experience of sharing segments of the living space with a mink, with reference to the affective and sensory dimensions of such an animal-human encounter.

Keywords: weasel, mink, animism, animalistic ideas, interactions