

Peter Stallybrass i Allon White

BURŽOASKA HISTERIJA I KARNEVALSKO

Za vrijeme hipnoze rekla mi je samo da joj je jednom prilikom dadilja donijela etnološki atlas i da su je slike američkih Indijanaca preodjevenih u životinje snažno šokirale. "Zamislite da ožive" (zadržala je). Savjetovao sam joj da se ne boji slika Indijanaca već da im se od srca nasmije. To se i dogodilo kada se probudila: bacila je pogled na knjigu, upitala me jesam li vidio, otvorila je i počela se smijati grotesknim likovima, bez trunke straha ili napetosti.

Studije o histeriji, Frau Emmy von N.
(Freud 1893: 109-110)

Karnevalski talog izlijeva se iz usta užasnutih Bečanki u Freudovim *Studijama o histeriji*. "Zar ne čujete topot cirkuskih konja?" zaklinje Freuda užasnuta Frau Emmy von N. u trenutku beznađa. Zapanjujuće je kako kroz govor histerika kliže strašne i nepovezane krhotine karnevala. Ponekad se čini, kao u gore citiranom odlomku, da se Freudov terapijski projekt sastoji tek u iskretanju grotesknoga materijala u komičku formu. Kada Frau Emmy na kraju uspijeva pogledati

.....

"Bourgeois hysteria and the carnivalesque" iz knjige *The Politics and Poetics of Transgression*, Cornell University Press, Ithaca – New York 1986, str. 171-190.

From: *THE POLITICS AND POETICS OF TRANSGRESSION*, Peter Stallybrass & Allon White. Copyright © 1986, Cornell University Press. Reproduced by permission of Taylor & Francis Books UK.

.....

“groteskne likove” i “smijati se bez trunke straha”, čini se kao da je Freud na jedinstven način rastrgane dijelove karnevala uspio spasiti od fobijskog otuđenja u buržoaskom nesvjesnom tako što ih je ponovno učinio predmetom katartičkoga smijeha.

Naravno, značajno je da karnevalska praksa koja je kod Frau Emmy izazvala fobijski simptom pripada stranoj, neevropskoj kulturi. U devetnaestostoljetnom odbacivanju autohtone karnevalske tradicije od strane srednje klase važnu je kompenzacijsku ulogu odigrao etnografski materijal – maske, rituali, simboli – otet od koloniziranih kultura. U tom je smislu Joseph Conrad činio isto što i Frau Emmy, smještajući 1890-ih “obrede divljaka” u srce evropske tame.

Kao što znamo, Freud je kroz nekoliko godina napustio katartički pristup koji je koristio kod histeričnih pacijenata i prestao s pokušajima da izazove abreaktivne rituale koji bi groteskno i odvratno iskrenuli u *komičku* formu. Još uvijek se raspravlja o tome je li ovaj pomak bio pozitivan (Scheff 1979), ali u svakom je slučaju za rane slučajeve značajno da *pacijenti sami* – kroz pastišno prisvajanje festivalskih, karnevalskih, religijskih i pantomimskih gesti – sugeriraju načine na koje je moguće ublažiti njihove patnje. Po Ernestu Jonesu, Anna O. je ustvari otkrila katartičku metodu, a njezine je praktične zamisli kroz svoju metodu razvio i konačno uobličio Breuer (Scheff 1979: 28). Freudov postupni pomak od abreaktivnih katartičkih rituala k asocijativnim metodama osvješćivanja potpuno je u skladu s njegovom željom da stvori profesionalnu, *znanstvenu* psihologiju. Razlog tome je što je znanost, posebno u kasnom devetnaestom stoljeću, bila vrlo neprijateljski raspoložena prema ritualu. Štoviše, znanost je sebe povremeno shvaćala kao praksu koja svjesno radi na poboljšavanju onih sfera društvenoga života koje su nekad bile upravljane “iracionalnim” ritualima, a sada se mogu staviti pod znanstveni nadzor. Znakovit primjer daje Havelock Ellis u eseju “Eugenika i ljubav” (“Eugenics and Love”) u knjizi čiji naslov – *Zadaća društvene higijene* (*The Task of Social Hygiene*, 1912) – ima veze i s našim predmetom:

Nepotrebno je pokazivati kako veliki pokret čijem nastanku upravo svjedočimo ponovno preuzima drevne običaje vezane za Valentinovo i podiže ih na višu razinu. Nekada su se na Valentinovo veze sklapale iz hira, uz pomoć više ili manje pouzdanih instinkata i zdravoga razuma. Spolni odabir budućnosti temeljit će se pak na više ili manje namjernom i svjesnom prepoznavanju velikih zakonitosti i sklonosti koje nam istraživanje [tj. eugenika] polako otkriva. Novi Sveti Valentin bit će svetac znanosti, a ne folklor. (Ellis 1912: 205)

Znanost je zaista svoj autonoman sustav diskurzivnih vrijednosti uspjela uspostaviti tek nakon duge bitke protiv rituala, i njezin je identitet bio određen distancom koju je stvorila prema “pukom praznovjerju” – što je bio naziv koji je znanost nadjenula, između ostalog, velikom broju terapijskih društvenih prak-

si. Scheff drži da je u dobrom dijelu novije psihologije i antropologije izražen snažan kognitivan stav protiv rituala i katarze. Ponovnim iščitavanjem studija slučajeva histerije (ne samo Freudovih) u kontekstu ritualnog i simboličkog karnevalskog materijala nadaju se novi načini interpretiranja neprijateljstva, vidljive neusklađenosti između racionalnoga znanja i ritualnog ponašanja.

Mnoge slike i simboli koji su nekada predstavljali središte raznih užitaka u evropskome karnevalu u *Studijama o histeriji* pretvaraju se u morbidne simptome privatnoga užasa. Freudovi pacijenti iznova doživljavaju akutne napadaje gađenja, doslovno povraćajući strahove i opsesije koji neobično podsjećaju na raspadnute ostatke tradicionalnih karnevalskih praksi. Istovremeno, u svojim visoko stiliziranim gestama i govoru pacijenti posežu za repertoarom karnevalskog materijala koji im služi i kao izraz i kao podrška. Svoj užas oni pokušavaju posredovati insceniranjem privatnih, izmišljenih karnevala. U nedostatku društvenih formi, oni pomoću pastiša i parodije pokušavaju stvoriti svoje vlastite, da bi semiotički uobličili svoje nespokojsvo. Tako postaje očito da se unutar psihoanalitičkog diskurza u nastajanju smjestila druga, fragmentirana i marginalizirana pripovijest. Ona svjedoči o složenom ispreplitanju naznaka i ulomaka parodijskih festivalskih formi s tijelom histerične osobe. U svojim općenitim opaskama o histeričnim napadima (Freud 1909b), Freud ovu “drugu pripovijest” uključuje u definiciju histerije, ali je ne iskorištava do kraja:

Kada pacijenta koji pati od histerije podvrgnemo psihoanalizi, ubrzo stječemo dojam da njegovi napadi nisu ništa drugo doli fantazme koje se projiciraju i translatiraju u motoričku aktivnost i *reprezentiraju u pantomimi*. (Freud 1909b: 153, kurziv naš)

Freud dalje govori o promjenama kroz koje “pantomimička reprezentacija fantazme” prolazi zbog utjecaja cenzure. Ipak, semiotičko kodiranje histeričkoga simptoma u pantomimičkoj mimikriji predstavlja samu formu reprezentacije fantazme: prema Freudovoj definiciji histerije pantomima je mjesto ukazivanja *simptoma* Imaginarnog, označiteljskog sustava drugog reda koji “translatira” i “reprezentira” jezik nesvjesnog. Kada je dakle Julia Kristeva bahtinovsku opoziciju između klasičnog i grotesknog pokušala povezati s lakanovskim pojmovima simboličkog i imaginarnog, opravdanje za ovaj postupak je osim na teorijskoj razini mogla pronaći u i ovoj “drugoj pripovijesti” histerika (Kristeva 1974). No status narodnog rituala i dramske reprezentacije je tako nizak da Freud svoje pozivanje na pantomimu uvijek “vidi” tek kao metaforu. Pri kraju jednoga pisma Fliessu iz 1896. Freud govori o onome što je Charcot nazvao “klaunovskom” fazom u histeričnim napadima. On piše o:

“klaunizmu” u dječjačkoj histeriji, imitiranju životinja i cirkuskih prizora... kompulzivnom ponavljanju koje potječe iz njihove mladosti [u kojoj], dok se krevelje, poskakuju i prevrću se, traže zadovoljenje. (Freud 1954)

Iako je Charcotova tipologija histeričkih stilova umjetna i nepouzdana (Didi-Huberman 1982), pogotovo kada se odnosi na fotografiju, “klaunizam” je čest simptom histerije. U objašnjenju koje nudi Fliess, Freud govori o “nastranosti zavodnika” (samih pacijenata) koji “povezuju dječje igre i seksualne prizore”. Ovime smo se bavili u prošlom poglavlju kada je bilo riječi o dadiljama: ovdje nam međutim to ne može biti dovoljno objašnjenje za klaunizam, jer ne uzima u obzir sav festivalski materijal razbacan po raznim studijama o histeriji koje zajedno čine podtekst nesvodiv samo na dječje igre. Duboke veze između dječjih rituala, igara i karnevalskih praksi zaista postoje, ali Freudovo inzistiranje na čistoj seksualnoj etiologiji prikriva temeljnu društveno-povijesnu matricu simptoma.

Karnevalski materijal u studijama slučaja svjedoči o povijesnom potiskivanju i vraćanju. Ovo potiskivanje uključuje i postupan, ali nesmiljen napad na “groteskno tijelo” karnevala koji su nove klase, srednja i visokoobrazovana, počele provoditi za vrijeme renesanse. Zanimljivo je da su proučavatelji evropske narodne kulture ponekad unatrag povezivali renesansne festivalske forme s Freudovim idejama. Tako C. L. Barber tvrdi da “saturnalijski stav, koji se očituje kroz jasnu oslobađajuću gestu, donosi radost i povećanje nesputane vitalnosti. Prema Freudovoj analizi dosjetke, energija koja se inače koristi za inhibiciju sada se oslobađa za slavlje” (Barber 1959: 7). No, Barberovo pozivanje na Freuda više slični na posezanje za potvrdom koja miješa povijesno složen odnos psihoanalitičkog diskurza i festivalskih praksi. Demonizacija i isključivanje karnevalskog povezani su s pobjedničkim nastupom specifično buržoaskih praksi i jezika koji su ovaj materijal iskrenuli i preradili u negativnom, individualističkom kontekstu. Na neki način, Freudovi pacijenti insceniraju očajničke fragmente rituala spašene iz festivalske tradicije iz koje su se *sami isključili* – a ovo je isključenje jedna od bitnih značajki njihove društvene klase. Jezik buržoaske neuroze istovremeno niječe i preuzima područje kalendarskih festivalskih praksi. Tako “vrlo nadarena gospođa” iz studija slučaja slavi čitav niz onoga što naziva “festivalima sjećanja”, i svake godine inscenira različite prizore svoje patnje.

U prvi se mah može učiniti prihvatljivim promatrati neurotički diskurz kao *psihički* izraz potisnutih *društvenih* praksi. Kao što smo pokazali ranije, u dugoj se povijesti, od sedamnaestog do devetnaestog stoljeća, tisućama pravnih akata pokušalo karneval i narodna slavlja ukloniti iz života Evrope. Tempo je od jednog do drugog kraja kontinenta bio različit, ovisno o vjerskim, klasnim i ekonomskim faktorima. Ali temeljni ritualni poredak zapadne kulture našao se na udaru svuda; periodična obnavljanja lokalnih slavlja i povremeni obrati – gozbe, nasilje, pijančevanje, procesije, sajmovi, proštenja, bučni spektakli i nepodnošljiva galama – podvrgnuti su nadzoru i represivnoj kontroli. U ovoj smo knjizi već govorili o mnogim detaljima ovog općega procesa. Veliki sajam u Donnybrook pokraj Dublina ukinut je 1855, iste godine kada je i londonski Bartolomejski sajam podlegao odlučnim napadima londonskog Misionarskog

društva. U desetljeću nakon donošenja Zakona o sajmovima 1871. (*Fairs Act*), u Engleskoj je ukinuto preko 700 sajмова, sajmovi radne snage i proštenja. Pariški se karneval tijekom 1880-ih sve više pretvarao u trgovačku priredbu s civilnom/vojnom paradom (Faure 1978), i iako se povorka “cortège du boeuf gras” mogla vidjeti na ulicama do 1914, ona je “malo po malo potiskivana i ograničavana jer je navodno stvarala probleme u prometu” (Pillement 1972: 383). Čuveni karneval u Nici 1873. je godine preuzeo “comité des Fêtes”; i pod birokratskom buržoaskom kontrolom karneval je svjesno pretvoren u turističku atrakciju za sve brojnije posjetitelje Rivijere kojima je primamljivija bila nova kockarnica u susjednom San Remu (Sidro 1979: 57-62). Kako je pokazao Wolfgang Hartmann (1976), u Njemačkoj su nakon francusko-pruskoga rata tradicionalne povorke militarizirane i uklopljene u simbolički poredak i “kласično tijelo” Države. Ova dramatična promjena ritualnog kalendara nije utjecala samo na sve društvene slojeve – a posebno one koji su *i sami* napuštali ovu praksu – već i na temeljne strukture simboličke aktivnosti u Evropi: karneval je sada bio svugdje i nigdje.

U uvodu i u prvom poglavlju pokazali smo kako mnogi društveni povjesničari napad na karneval tumače kao pobjedu nad narodnom kulturom; pobjednik je prvo apsolutistička država, a zatim srednja klasa. Po njima ovaj proces rezultira više ili manje potpunim uništenjem narodnih slavlja: to je kraj karnevala. Ova vizija potpune eliminacije ritualnog kalendara temelji se na pretpostavci da evropska modernizacija neizbježno vodi ka potiskivanju tradicionalnih slavlja, budući da je tu riječ o kulturi ruralne populacije koja i sama nestaje – radi se samo o još jednoj u nizu žrtava urbanog, industrijskog društva. S druge strane, suvremena je književna kritika, na tragu Bahtina, pronašla mnoštvo karnevalskih elemenata u tradicionalnoj ali i *modernoj* književnosti. Kritičari sada otkrivaju karnevalske forme, simbole, rituale i strukture u samim temeljima estetike modernizma (White 1982).

Općenito, književni kritičari nisu posegnuli za radovima društvenih povjesničara da objasne kako ili zašto karnevalski materijal neprestano oblikuje modernu umjetnost zato što su, zabavljeni tekstualnom analizom, prelako prelazili s društvene prakse na književni tekst. Društveni povjesničari pak, iako su opisali preobrazbu karnevala kao društvene prakse, nisu zapazili njegovu *pre-mještanje* u buržoaske diskurze poput umjetnosti ili psihoanalize: njihovo ih je naivno empirijsko stajalište dovelo do jednostavnog nestanka, eliminacije karnevalskog.

Ali, kao što smo pokazali, karneval nije jednostavno nestao. Bar četiri različita procesa uključena su u njegov prividan raspad: fragmentacija, marginalizacija, sublimacija, potiskivanje.

Karneval je uvijek predstavljao labav spoj povorki, gozbi, natjecanja, igara i spektakla; kombinirao je raznovrsne elemente iz velikog repertoara i bio različit od mjesta do mjesta. Čak i veliki karnevali, poput onih u Veneciji, Napulju, Nici, Parizu i Nürnbergu bili su fluidni i promjenjivi. Tijekom dugog i neujed-

načenog procesa potiskivanja (karnevali su stalno zabranjivani, ali su se uvijek iznova pojavljivali u neznatno izmijenjenom obliku), osnovna se mješavina raslojila i pojedini su se elementi razdvojili. Gozbe su odvojene od predstava, spektakli od povorki: groteskno je tijelo fragmentirano. Istovremeno, ono se marginalizira s obzirom na društvenu klasu i geografski smještaj. Važno je napomenuti da je, ponegdje i do devetnaestog stoljeća, u karnevalu sudjelovala većina klasa i društvenih slojeva – odvajanje srednje klase odvijalo se sporo i nejednako. Kao što smo vidjeli, dio tog procesa predstavljalo je “poricanje” karnevala i njegovih simboličkih potencijala, postupno rekonstruiranje ideje karnevala kao kulture Drugog. Ovo poricanje od strane novonastale sentimentalne i gadljive buržoazije *pretvorilo* je karneval u festival Drugog. U karneval je ukodirano sve što prava buržoazija mora nastojati *ne biti* da bi sačuvala stabilan i “pravilan” osjećaj jastva.

William Addison (1953) opisuje mnoge slučajeve geografske marginalizacije u Engleskoj u sedamnaestom i osamnaestom stoljeću. Sajam, sajam radne snage, proštenje i karneval, koji bi prije vladali čitavim mjestom, ne dopuštajući ničemu i nikome izvana da preuzme vlast, sada su ograničeni na određena područja i postupno protjerani iz bogatih naselja. Posljednjih godina svoga postojanja sajam u Bury St Edmundsu “prognan je iz aristokratskog Angel Hilla i ograničen na samo dva trga (St Mary’s i St James’s)” (Addison 1953: 163). U Londonu i okolici:

i redoviti i neredoviti sajmovi ustrajno su, kako je London rastao, gurani iz centra prema periferiji, a otvoreni su se prostori natkrivali. Jedno su vrijeme najpopularniji bili Greenwich i Stepney. Ostali su – Croydon na primjer – u prvi plan došli nakon što je željeznicom proširen raspon užitaka, kao i raspon dosade. Tako se do kraja devetnaestoga stoljeća London našao okružen ovim seoskim sajmovima od kojih su neki ustvari bili stari sajmovi koji su postali popularni zahvaljujući razvoju transporta. (...) Većina je sajмова smetala gradskim vlastima i prije ili kasnije su oni bez dozvola bili ukinuti. No ti su seoski sajmovi oko Londona bili tako popularni da bi se, čim bi ih ukinuli na jednom, pojavili na drugom mjestu, i to često negdje gdje ih je bilo još teže nadzirati. Kao što je 1730-ih rekao pravni savjetnik londonskog Gradskog ceha, “oduvijek je bilo teško zakonom suzbiti drevne navade i običaje mnoštva”. (Addison 1953: 100)

U Engleskoj su se poprišta “karnevala” sve više pomicala prema obalnoj periferiji, prema moru (vidi Manning-Sanders 1951; Hern 1967; i posebno Walton 1982). Razvoj Scarborougha, Brightona, Blackpoola, Clactona, Margatea i ostalih ljetovališta odraz je procesa liminalizacije koji se, u različitim oblicima, odvijao u čitavoj Evropi. Obala se dijelom legitimirala kao karnevalski prostor užitka pomoću zdravstvene argumentacije, budući da je ona u sebi povezivala (uglavnom mitske) medicinske vrijednosti toplica, turizam i sajmišta. Moglo bi se ustvrditi da je ova marginalizacija *rezultat* drugog procesa ko-

ji joj prethodi: buržoaskog premještanja ili čak potiskivanja. Svejedno se ovaj povijesni proces marginalizacije ne smije izjednačavati sa stvarnim ukidanjem karnevala.

Stanoviti je dr. Schnyder iz Berna zabilježio izuzetan slučaj hysterije (Schnyder 1912) koji na neobičan i znakovit način proces marginalizacije u Engleskoj povezuje s histeričkim simptomima. Schnyder je rano pao pod Freudov utjecaj i svoju je studiju slučaja, "Le cas de Renata", napisao kao svoj prilog freudovskom proučavanju hysterije. "Renata" je imala 25 godina kada se zbog histeričkih simptoma obratila Schnyderu zajedno sa svojim bratom, svećenikom, koji je imao dijagnosticiranu hysteriju. Schnyder ih je liječio istovremeno.

"Renata" ("ponovno rođena", ime koje si je dala nakon uspješne terapije) opisuje kako se njezina hysterija pojavila dok je odmor provodila u ljetovalištu u Brightonu u Engleskoj. Ona pripovijeda kako su njezini napadi povraćanja, glavobolje i anoreksije uslijedili nakon što je vidjela kupače na brightonskoj plaži. Budući da je potekla iz stroge katoličke obitelji iz više srednje klase, nije se mogla nositi s onim što je Schnyder nazvao "le spectacle de la promiscuité des sexes offerte par une plage mondaine". Renata je pomoć zatražila od mjesnog katoličkog svećenika koji je pokušao obuzdati njezin strah izazvan "seksualnom promiskuitetnošću na prepunoj plaži". Ovaj je događaj dvostruko značajan: jer otkriva fobijsku snagu koju karnevalsko ili festivalsko predstavlja za histerika i zato jer lijepo pokazuje kako se marginalizirani oblici narodnoga slavlja mogu iznenada pojaviti u srcu buržoaskog života kao mjesto potencijalnih neuroza.

Bahtin je u pravu kada tvrdi da je postromantička kultura u velikoj mjeri subjektivizirana i interiorizirana i zato obično više povezivana s privatnim užasima, izolacijom i ludilom nego sa snažnijim oblicima društvenoga slavljenja i kritike. Međutim, Bahtin ne uspijeva uvjerljivo objasniti ovu *sublimaciju* karnevala. Povjesničari društva, s druge strane, proces sublimacije uglavnom ne uzimaju u obzir: za njih je karneval nestao i to je bilo sve. Oni ne vjeruju u povratak potisnutog.

Ali uvjerljiv opis preobrazbe karnevala uključuje istraživanje migracija, prikrivanja, metamorfoza, fragmentacija, interiorizacija i neurotičkih sublimacija. Na prijelazu iz devetnaestog u dvadeseto stoljeće, *dissecta membra* grotesknoga tijela karnevala zauzimala su neobične pozicije u čitavom društvenom poretku Evrope. Ovi raspršeni karnevalski elementi predstavljaju više od beznačajnih nomadskih ostataka ritualne tradicije. Drugdje smo pokazali kako moderna "književnost prijestupa", od de Sadea do Pynchona, narodni festivalski materijal preobražava u "karneval noći" (White 1982). U dugom procesu poricanja karnevala i odbacivanja njegovih periodičkih obrata tijela i društvene hijerarhije buržoasko je društvo problematiziralo vlastiti odnos prema moći "niskoga", zaodijevajući se "prizemnim" jezikom karnevala, a često i definirajući se kroz njegovo potiskivanje.

Jednako je važna bila i činjenica da se karneval, osim prostorno, marginalizirao *vremenski*. Karnevalski kalendar, čija je oscilacija između proizvodnje i po-

trošnje strukturirala cijelu godinu, premješten je kada se pod pritiskom radnih režima kapitalističke industrije uvodi radni tjedan. Semiotičke polarnosti, simbolički nizovi klasičnog i grotesknog, više nisu *vremenski* vezane uz kalendarski ili sezonski ciklus, pa time mjesto i vrijeme njihovog pojavljivanja postaju nepredvidljivi. “Karnevalsko” može izbiti iz književnoga teksta, kao u mnogim djelima nadrealističke umjetnosti, može se pojaviti na reklamnim plakatima, pop festivalima ili jazz koncertima.

U svom autobiografskom romanu *Les Mots pour le Dire* (1974) za koji je 1976. dobila Prix Littéré (preveden na engleski 1984, *The Words to Say It*, “Riječi da se kaže”), Marie Cardinal daje izvanredan, potresan opis svog histeričnog sloma i sedmogodišnje psihoanalitičke terapije koja mu je uslijedila. Njezinom ćemo se djelu još vratiti, ali ovdje vrijedi napomenuti kako je njezin prvi napad, kao i kod “Renate”, bio izazvan modernom karnevalskom scenom, u njezinom slučaju jazz koncertom Louisa Armstronga:

Moj prvi napad anksioznosti dogodio se za vrijeme koncerta Louisa Armstronga. Imala sam devetnaest ili dvadeset godina... atmosfera se brzo ugrijala... kidala je živce onima koji su joj se prepustili... moje je srce tuklo sve brže, postalo je važnije od glazbe, udaralo mi je u rebra i pritiskalo pluća tako da sam ostajala bez zraka. Uspaničila sam se pri pomisli da ću umrijeti u masi zgrčenih tijela, pod udarcima njihovih stopala, među ulicima gomile, i istrčala sam na ulicu kao da sam opsjednuta... “Umirem, umirem, umirem.” (Cardinal 1984: 35-36)

Povremena i nepravilna priroda ovoga događanja pojačava fobijsku izolaciju i neočekivane napade panike kod subjekta, koji je na festivalu posjetitelj, ili čak stranac. Odnos pojedinca-subjekta prema zajedničkom događanju i snažnom ritmičkom pokretu mase postao je složeniji, njegovo kretanje nepredvidljivo i slobodno, te on izmiče nadzoru horizonta očekivanja pojedinačnoga života-povijesti.

Rezultat je fantastičan *bricolage* koji lako može prijeći u senzacionalno ili šokantno, budući da ga je kultura lišila njegovog mjesta u ponavljajućim i poznatim ciklusima kalendarskoga vremena. U pokretu, razbacani po novim umjetničkim i psihičkim područjima, ovi su karnevalski fragmenti unutar samoga tkiva buržoaskoga subjekta stvarali nestabilne diskurzivne smjese čiji su učinci bili ponekad razorni a ponekad terapijski. Histerija je u kasnom devetnaestom stoljeću nesumnjivo bila dijelom pojačana ovim materijalom; i ono što je bilo isključeno na razini društvenoga identiteta (“simboličkoga”) vratilo se na razini subjektivne artikulacije – kao fobija i fascinacija – kod individualnih pacijenata. Ovo je, naravno, ne čini “individualnim” problemom. Činjenica da je pojavljivanje karnevalskog materijala u histeričkom diskurzu tako uobičajeno svjedoči o kulturnom i povijesnom fenomenu, o nečemu što hvata i “zaziva” pacijente na način koji ne možemo objasniti strukturom obitelji. Zapanjujuće je kako teme karnevalskog užitka – hranjenje, obrat, nered, prljavština, seks i

stilizirani tjelesni pokreti – nalaze neurasteničnu, nestabilnu i oponašateljsku dopunu u histerijskom diskurzu.

U svojoj nedovršenoj autobiografiji Jean Rhys ukratko opisuje fobijsku fascinaciju žena koje su isključene iz karnevalskog i odgajane da budu dobre, uredne, pristojne djevojčice. Rhys piše o svom djetinjstvu oko 1900. godine:

U Roseauu je zadnja tri dana prije Korizme trajao karneval. Nismo se smjele maskirati i priključiti, ali smo sve smjele promatrati kroz otvoren prozor, a ne viriti kroz žaluzine. Uz glazbu su prolazile šarene gomile. Dok sam ih slušala, bila bih dala sve da tako zaplešem; život je bujao pred nama a mi smo ukočeno i pristojno sjedile i promatrale. Kao i obično, moji su osjećaji bili podvojeni, jer ja sam se bojala maski. (Rhys 1979: 42)

Rhys savršeno opisuje tri elementa koja su tako opipljivo povezana u slučaju Frau Emmy von N., kod koje strane maske također izazivaju strah. Smješten izvan grotesknog tijela karnevala koje se artikulira kroz društveni užitak i slavlje, ženski buržoaski subjekt introjicira spektakl i kao patetično isključenje (“zašto to ne mogu biti ja?”) i kao negativnu reprezentaciju koja prerasta u fobiju upravo kroz zakon njezina isključenja, kroz zabranu koja određuje njezinu različitost (“Ti ne smiješ biti *to*”). U ovom je slučaju ta veza naglašena propisima koji se odnose na tijelo djevojčice, koje Rhysova opisuje kao “ukočeno i pristojno”.

Građanski je život odvratnost karnevala mogao probaviti samo kroz sentimentalni spektakl. Čak je i tada njegova zrcalna identifikacija samo trenutna, nestalna i djelomična – tek voajerski pogled na promiskuitetan gubitak statusa i doličnosti kojega se buržoazija morala odreći i proglasiti ga zazornim da bi postala samosvojna i “prava” klasa.

Obrat i nečist

U središtu jednog od bitnih načina opisivanja karnevala njegovo je uobičajeno posezanje za *ritualnim obratima*. U uvodu smo se osvrnuli na neke književne primjere koji opisuju ovaj “svijet s dva lica” i svijet naglavce i koji kodiraju načine na koje karneval obrće svakodnevne hijerarhije, strukture, pravila i običaje svoga društva. Bitan aspekt ovoga procesa je statusna degradacija koja se postiže kroz pokazivanje grotesknih aspekata tijela i neumjereno preuveličavanje njegovih obilježja. Na strani 17 smo pokazali kako karneval povezuje hijerarhijski obrat (kraljevi postaju sluge, časnici su podčinjeni redovima, dječaci postaju biskupi, muškarci se oblače u žene itd.) s komičkim privilegiranjem donjih dijelova tijela (stopala, koljena, nogu, stražnjice, genitalija, anusa) nauštrb razumskog i duhovnog nadzora glave.

Miješanju subjekta, krivovjernoj, neurednoj, neumjerenoj i nedovršenoj svakodnevicu tijela i društvenoga života karneval pruža prostor za simboličku i

ritualnu igru i aktivan iskaz. On napada autoritet ega (kroz rituale unižavanja i upotrebu maski i kostima) i razmeće se ugodno grotesknim materijalnim tijelom – stršećim, debelim, neskladnim, rastvorenim tijelom. Karnevalski obrat poduzima *dvostruki* napad na “Ideal-Ich” i provocira isključenje: on kroz smijeh niječe apsurdnu pozu autonomnosti koju subjekt zauzima unutar simboličke hijerarhije, dok istovremeno otvara granicu tijela, čiji zatvoreni otvori inače omogućuju funkcioniranje mehanizma potiskivanja.

Za Frau Emmy je jedan od najodvratnijih izvora mučnine životinjska mast, glavni simbol *Mardi Grasa* (“Mrsnog utorka”) i *Carne Levare* (običaja pečenja i konzumiranja mesa po kojem je karneval vjerojatno dobio ime). Mast, loj i salo bili su bitni za karnevalsko slavlje, što je jasno vidljivo u francuskoj opreci između Karnevala i Korizme, *jour gras* i *jour maigres*, koji su obično personificirani kao debeli muškarac i mršava žena. Histerici privatno insceniraju bitku između Karnevala i Korizme, iz koje kao pobjednik uvijek izlazi anoreksičan lik Korizme, prikazane u liku mršave starice uz koju se vezuje bezvoljan post i seksualna apstinencija. Čini se kao da se histerici mogu nositi s *posredovanim* grotesknim tijelom u svakodnevnom životu jedino kroz nasilne činove isključenja. Ne čudi da se u ovim silovitim okršajima kao za oružjem poseže za fragmentiranim elementima iz karnevalskoga repertoara.

U Freudovim je ranim studijama bojno polje na kojemu se odvija potiskivanje groteskne forme u prvom redu žensko tijelo. Žene oboljele od histerije, užasute debljinom, svoja tijela u razvoju povezuju s nečisti i masnoćom. Ova se veza može i ne mora klinički poistovjetiti s anoreksijom (Bruch 1965). U Schnyderovoj studiji slučaja, “Renata”, kao i Anna O., svoj materinji jezik zamjenjuje engleskim kada pokušava izraziti i zaniijekati neke nepodnošljive strahove. “Renata” je uspostavila katekizam pojmova koje nabraja na engleskom (njezin je materinji jezik francuski): među tim je pojmovima posebno istaknut i znakovit niz “Žena-Sramota-Debljina”, koji neprestano ponavlja Schnyderu. Ona kaže:

Kada sam pogledala svoje tijelo bilo me sram što sam žena. Pitala sam se što muškarci uistinu misle o ženama – osjećala sam poniženje što sam žena i smetalo mi je da me bilo tko gleda. Debljina mi se činila posebno ponižavajućom jer se zbog nje činilo da je za sve kriv izgled mogega tijela. Zaista nisam željela da bilo tko uspije naslutiti obline ženskoga tijela pod mojom odjećom. (Schnyder 1912: 218)

“Renata” je tako užasnuta mišlju da se deblja da noću ustaje i čvrsto veže steznik ne bi li spriječila naticanje vlastitoga tijela. Ovaj često ponavljani noćni ritual pokazuje kako histerična osoba inscenira prisilne korizmene činove umrtvljenja u borbi protiv vlastitoga tijela (“Renata” to naziva “la guerre à tout sentiment, à tout sensation”).

Čest mehanizam pomoću kojega se histerične osobe nose s prijetećim osjećajem da tijelo ustaje samo protiv sebe kroz iskustvo “osjeta” je premještanje

odnosa gore/dolje, neobičan preokret *ritualnog obrata* tijela koji susrećemo u karnevalu. Pretjerano istaknuti i prljavi donji dijelovi u karnevalu su stavljeni u prvi plan i pretvoreni u izvor komičkoga razmetanja. Kod histerika, užasi vezani za donje dijelove tijela pretvaraju se u simptome gornje polovice. “Renatino” povraćanje vezano je za užitak koji ona osjeća u utrobi dok jede. Njezinim riječima, ona povraća da bi “repousser ces sensations”. U jednoj bilješci u studiji Dorinog slučaja Freud opisuje kako je jedna dvanaestogodišnjakinja, premještanjem katara naviše, svoje vaginalne izlučine, koje su kod nje izazivale tjeskobu, pretvarala u nervozan kašalj (Freud 1909b: 101, bilj.15). U Dorinom slučaju, ona “stisak zagrljaja gospodina K.” prenosi iz donjega u gornji dio tijela.

U *Dori* nalazimo još jedan neobičan odlomak u kojem Freud otkriva drugo, ozbiljnije premještanje na Dorinom tijelu. I ona pati od leukoreje, i svako pojačano vaginalno lučenje navodi je na povraćanje i odbijanje hrane. Užasi i užici povezani s donjom polovicom tijela opažaju se kao premješteni simptomi u gornjoj polovici.

Freudovo olako pripisivanje Dorinih simptoma ženskoj “taštini” ne može riješiti problem čistoće i gađenja kod ženskoga tijela; i ono, osim toga, predstavlja jedno od zloglasnih mjesta u tekstu gdje Freudov seksizam dolazi do punoga izražaja (za čitanja *Dore* koja se bave mizoginijom u tekstu vidi Rose 1978; Gallop 1982, i dr.). Freud piše:

Posebno je za žensku taštinu značajan ponos kojim ih ispunja izgled njihovih genitalija. Genitalni poremećaji za koje misle da su smišljeni da izazovu odbojnost ili čak gađenje mogu ih posebno poniziti, uništiti im samopoštovanje, učiniti ih razdražljivima, osjetljivima i nepovjerljivima. Abnormalan vaginalni iscjedak smatraju izvorom gađenja. (Freud 1909b: 103)

Ovo možemo shvatiti i na potpuno suprotan način: lišene jezika i sredstva da pomno prikažu i istraže donje dijelove svoga tijela, žene su genitalije i anus često mogle označiti samo pomoću neodređenih slika odbojnosti. Riječi da se to kaže, u djelu u kojem Marie Cardinal opisuje svoju histeriju, jednostavno nije bilo. Na raspolaganju su imale samo otuđene medicinske termine ili “proste” riječi koje su mogle malo pomoći protiv neumoljive poruke da je to, što god bilo, nečisto, neizrecivo, *neprihvatljivo*. “Gađenje” je kod histerije operativan pojam, i usprkos Freudovom izričitom pokušaju da umanju važnost pitanja čistoće udaljujući ga od seksualne etiologije, pitanje čistoće i gađenja kulturalno je nesvodivo.

Ono je također blisko povezano sa sudbinom karnevalskog. U sljedećem odlomku iz *Riječi da se kaže* Cardinal opisuje trenutak pri kraju svoje analize kada, s neopisivim veseljem, uspjeva prihvatiti dijelove vlastitoga tijela koje je od najranijeg djetinjstva odbacivala kao “prljave”. Značenjski lanac koji vodi od prihvaćanja vlastitog “donjeg dijela tijela”, preko slika cirkusa i klaunova, pa do shvaćanja zašto nikada nije voljela Rabelaisa, predstavlja fascinantnu po-

tvrdi snažne asocijativne veze koju subjekt uspostavlja između histerije i karnevalskog:

Tada sam shvatila da postoji čitav jedan dio tijela koji nikada nisam prihvatila i koji mi nikada nije pripadao. Mjesto među nogama moglo se opisati samo sramotnim riječima, i o njemu nikada nisam svjesno razmišljala. Nije bilo riječi koja se odnosila na moj anus (a kako se ovaj termin koristi samo u znanstvenom i medicinskom kontekstu, on već sam po sebi predstavlja bolest). Kada bih izgovorila riječ koja se odnosi na moj anus sablaznila bih se i osjećala prljavo i nadasve zbunjeno. Za ono što je prolazilo tim dijelom mogla sam se natjerati reći samo "broj dva", što je naziv koji sam koristila u djetinjstvu [koji izgovara na engleskom, a ne francuskom]. Bila sam invalid i to sam shvatila dok sam se smijala. Sjetila sam se cirkuskih klaunova kako svojim velikim cipelama lupaju po piljevini ne primjećujući crvenu žarulju na vlastitoj stražnjici; ona bi zasvijetlila svaki put kada bi pretjerano neskromno uzviknuli, "Ja sam taaaaako pametan!" nasmijavajući djecu. Bili su groteskni jer su zanemarivali ono što se događa na dnu njihove kraljeznice. Ponovno sam otkrila smijeh. Ismijavati samu sebe bilo je predivno. Trideset i šest godina živjela sam s tjelesnim otvorom groznoga naziva "anus". Nisam imala guzicu. Kakva farsa. Postalo mi je jasno zašto mi se nikada nije sviđao Rabelais. (Cardinal 1984: 174-175)

Cardinalova preokreće bahtinovski poredak: započinje s čitanjem potiskivanja na vlastitom tijelu i završava ponovnim otkrivanjem Rabelaisa. Ona nije lišena samo odgovarajućeg diskurza kojim bi opisala svoje tijelo, već i kulturalnih humornih modusa koji bi joj omogućili da ga bez poteškoća prihvati (smijeh ovdje predstavlja način prihvaćanja anusa). Kao i mnogi drugi histerični pacijenti, ona se okreće karnevalskom i cirkusu u potrazi za slikama kroz koje bi *sebe* mogla prepoznati bez gađenja.

Gađenje je ključna kategorija u povijestima bolesti, kao i u buržoaskom odbacivanju karnevala. Karnevalske su prakse "prljave" kada se mjere novouspostavljenim hegemonijskim standardima građanskoga života. pisci i spisateljice iz doba romantizma često svoj glavni lik izdvajaju iz mase u trenutku karnevalskog ili drugog narodnog slavlja, čineći ga posebno osjetljivim i nesigurnim u usporedbi s grubom društvenošću slavljenika. Buržoasku je patetiku najlakše prepoznati u sceni u kojoj se u osamljenoj gomili individualan identitet rađa kroz nesretnu spoznaju o nepripadanju, kao *suprotnost* svima ostalima. Taj trenutak, u kojem subjekt postaje otpadnik od gomile, promatrač koji svoje isključenje kompenzira kroz diskriminirajući pogled, u samom je temelju buržoaskoga senzibiliteta. Tko ne bi vulgarno sudjelovanje u vrevi gomile zamijenio za dar diskriminirajućeg prosuđivanja? U karnevalu se istinski uzvišen duh može samo razočarati:

Bal se bližio kraju, svijeće su dogorijevale; svirači su, pijani ili usnuli, odbacili svoje instrumente; gomila se prorijedila i skinula maske; potoci

crvene i bijele boje slijevali su se njihovim licima otkrivajući blijedu, umrljanu i mlitavu kožu – odvratnu paradu propaloga zavođenja. (Starobinski 1964: 86)

U djelu *O procesu civilizacije* Norbert Elias bilježi postupno povisivanje “praga stida i neugode” do devetnaestoga stoljeća. On pokazuje kako su se aspekti tijela (poput izlučevina i tjelesnih tekućina) koje su ranije prihvaćale i dvorske elite i koji u navadama i ophođenju nisu predstavljali društveni ili psihološki problem isprva projicirali kao karakteristike “životinjskih” nižih slojeva, a zatim postupno potpuno protjerali iz kulture. Stephen Greenblatt u svom briljantnom članku “Filthy rites” (“Prljavi rituali”) dodaje:

Kod ovog odvajanja, “donji dio tijela” sigurno gubi svaku vezu sa svime osim sa sve ozloglašenijim snovima alkemičara i čudaka. Naposljetku, svi proizvodi tijela, osim suza, u pristojnom se društvu jednostavno ne mogu spominjati. (Greenblatt 1982)

U *Studijama o histeriji* Freud koristi zvučan termin “učinci gađenja” da bi opisao sile koje mu se suprotstavljaju u borbi za izlječenje histerika. To su isti “učinci gađenja” koji su, u svom javnom obliku, svjetovne i religijske vlasti okrenuli protiv karnevala. Ova je veza nabijena i složena, ali kad bismo je razjasnili, bio bi to početak jednog potpuno povijesnog, društvenog tumačenja mehanizama koje je Freud opisivao u univerzalnim kategorijama. Čini se da su se karnevalske prakse od kojih se buržoazija udaljila pojavile u kasnom devetnaestom stoljeću kao patološki sadržaj diskurzivnoga materijala analiziranih pacijenata.

Važan trenutak u ovom dugom procesu predstavlja histerija, koja je kao društvena patološka pojava doživjela “vrhunac” pred kraj devetnaestoga stoljeća a zatim naglo počela opadati. U istom je razdoblju građanska kultura stvorila niz “boemskih” periferija koje su pružale “granične” simboličke repertoare približne nekadašnjim karnevalskim formama. Budući da je definicija “pristojne žene” ovisila upravo o njezinom distanciranju od ovih nepristojnih područja, pristojne su žene predstavljale društvenu skupinu najudaljeniju od mogućnosti pristupa simboličkim artikulacijama donjega dijela tijela. Naravno, građanske “boeme”, poput nadrealizma i ekspresionizma, preuzele su u premještenom obliku obrat, groteskni simbolizam tijela, festivalsku ambivalentnost i prijestup koji su porijeklo vukli iz karnevala.

Sada možemo pokušati objasniti srodnost između nekih manifestacija histerije i karnevala. Ovo dvoje, u domeni privatnog odnosno javnog, odgovara “inscenaciji” inače *potisnutih polova* binarnih struktura kroz koje određena kultura sebe promišlja. “Inscenacija” je zaista prava riječ; i nedavna istraživanja pokazuju koliko su Charcot i drugi bili spremni iskoristiti teatralnost histerije da bi *reproducirali* ikonografski senzacionalizam javnih prikazivanja nakaza na sajmovima (Didi-Huberman 1982). Karneval je predstavljao periodično slav-

ljenje grotesknoga tijela – masne hrane, alkoholnih pića, izmijenjenih ega-identiteta, obrnutog i raznorječnog. Sve su ovo suprotni i obično potisnuti polovi pojmova koji upravljaju svakodnevnim radom. Karneval je kulturi omogućavao da kulturalno strukturiranu “drugost” svojih vladajućih kategorija razriješi u periodičkim ritualima. Ovaj bismo proces periodičnog razrješenja mogli nazvati *aktivnim pojačanjem*. Za vrijeme karnevala konkretno se i aktivno insceniraju kategorije *suprotne* normalno važećima. Ovo je potpuno oprečno mehanizmu histerije koji je Freud nazvao *reaktivnim pojačanjem* i smatrao ga temeljnim za patologiju ovog poremećaja:

Oprečne su misli uvijek blisko povezane i vrlo često združene na način da je *jedna misao pretjerano svjesna a njezina suprotnost potisnuta i nesvjesna*. Ovaj odnos između dviju misli posljedica je procesa potiskivanja. Naime, potiskivanje se često postiže pretjeranim pojačavanjem misli suprotne onoj koja treba biti potisnuta. Ovaj ću proces nazvati *reaktivnim pojačanjem*, a misao koja se u svijesti pretjerano nameće i... ne može se ukloniti zovem *reaktivna misao*. (Freud 1909b: 72)

Ovaj je odlomak sasvim u skladu s onim što su antropologija i lingvistika nazvale binarizmom simboličkoga djelovanja. Karneval bismo mogli promatrati kao kulturalni i kolektivni mehanizam za insceniranje binarnih pojmova suprotnih onima koji djeluju u svakodnevnom životu. Svojim odbijanjem ovih rituala građanski je život podigao vlastiti status, ali je istovremeno postao ranjiviji na neočekivano, remetilačko pojavljivanje tih “drugosti”: klasa koja se oslanjala na čisto potiskivanje pretvorila je mehanizme društvenoga razrješenja i aktivnoga pojačanja u mehanizam *reaktivnog pojačanja*.

Dakle, Deleuze i Guattari su u krivu kada u *Anti-Edipu* tvrde da “psihanalitičar parkira svoj cirkus u zatečenom nesvjesnom, kao P. T. Barnum među poljima i tvornicama” (Deleuze i Guattari 1983: 298-299). Pacijent, a ne analitičar, poseže za zabavljačem i cirkusom. I Freud je, prilično tipično, rado zanemarivao ovakve stvari u iskazima svojih pacijenata, iskreno sudjelujući u sklonosti svoje klase da sebe određuje kroz sublimaciju: upravo *previdajući* karnevalski prizor.

Tako u jednom od ranih pisama zaručnici Marthi Bernays Freud govori o njezinoj posjeti sajmu u Wandsbecku. On se slaže da pučko prepuštanje strastima nije “ni ugodno ni poučno”. Zatim dodaje da su ih njihovi vlastiti užici poput “trenutaka ljubavničkoga čavrljanja” ili “čitanja knjiga” onemogućili da sudjeluju u tim prostim slavljinama.

Novonastaloj se srednjoj klasi činilo da se napokon riješila sve te zbrkane, poremećene, nasilne karnevalske besmislice. No, iako je s karnevalom bilo gotovo, čudna se karnevalska dijaspora već počela pojavljivati.

Preveo: Sven Cvek

LITERATURA

- Addison, W. (1953) *English Fairs and Markets*, London, Batsford
- Barber, C. L. (1959) *Shakespeare's Festive Comedies: A Study of Dramatic Form and its Relation to Social Custom*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press
- Browne, Sir T. (1964) "Religio Medici" u Keynes, Sir G. (ur.) *Works*, London, Faber, sv. I.
- Bruch, H. (1965) "The psychiatric differential diagnosis of 'anorexia nervosa'", u Meyer, J. E. i Feldmann, H. (ur.) *Anorexia Nervosa*, Stuttgart, George Thieme Verlag
- Cardinal, M. (1984) *The Words to Say It* (prev. P. Goodhart), London, Picador/Pan Books. [*Riječi da se kaže*, Zagreb, Globus, 1985.]
- Chase, C. (1984) "Review of 'Powers of horror' and 'Desire in language', J. Kristeva", *Criticism*, XXVI, 2, 193-201.
- Deleuze, G. i Guattari, F. (1983) *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (prev. R. Hurley, M. Seem i H. Lane), Minneapolis, University of Minnesota Press [*Anti-Edip*, Izd. knjiž. Zorana Stojanovića, Novi Sad 1990.]
- Didi-Huberman, G. (1982) *Invention de l'Hystérie: Charcot et l'Iconographie Photographique*, Paris, Macula
- Dollimore, J. (1985) "Transgression and Surveillance in *Measure for Measure*", u Dollimore, J. i Sinfield, A. (ur.) *Political Shakespeare: New Essays in Cultural Materialism*, Manchester, Manchester University Press
- Douglas, M. (1966) *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge & Kegan Paul [*Čisto i opasno. Analiza predodžbi o nečistom i zabranjenom*, Zagreb, Algoritam, 2004.]
- Elias, N. (1978) *The Civilizing Process*, vol. I (*The History of Manners*) (prev. E. Jephcott), New York, Pantheon
- Elias, N. (1982) *The Civilizing Process*, vol. II (*Power and Civility*) (prev. E. Jephcott), New York, Pantheon [O procesu civilizacije: sociogenetska i psihogenetska istraživanja, 1-2, Zagreb, Antibarbarus, 1996.]
- Elias, N. (1983) *The Court Society* (prev. E. Jephcott), New York, Pantheon
- Ellis, H. (1912) "Eugenics and Love", u *The Task of Social Hygiene*, Boston & New York, Houghton Mifflin, 193-216.
- Faure, A. (1978) *Paris Carême-prenant*, Paris, Hachette
- Foucault, M. (1977) *Language/Counter-memory/Practice* (ur. D. F. Bouchard, prev. D. F. Bouchard i S. Simon), Ithaca, Cornell University Press.
- Freud, S. (1893) *Studies on Hysteria*, u Richards, A. (ur.) *Pelican Freud Library 3* (prev. J. Strachey i A. Strachey), Harmondsworth, Penguin, 1974.
- Freud, S. (1909b) "General Remarks on Hysterical Attacks", u *Dora: An Analysis of a Case of Hysteria* (prev. D. Bryan), New York, Macmillan, 153-157, 1963.

- Freud, S. (1930) "Civilization and its discontents", u Dickinson, A. (ur.) *Pelican Freud Library 12* (prev. J. Strachey), Harmondsworth, Penguin 1985.
- Freud, S. (1954) *Sigmund Freud's Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes* (ur. M. Bonaparte, A. Freud i E. Kris, prev. E. Masbacher i J. Strachey) New York, Basic Books
- Gallop, J. (1982) *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis*, Ithaca, Cornell University Press
- Greenblatt, S. (1982) "Filthy rites", *Daedalus*, iii, 3, 1-16.
- Hartmann, W. (1976) *Der Historische Festzug: Seine Entstehung und Entwicklung im 19. und 20. Jahrhunderts*, Studien zur Kunst des 19 Jahrhunderts, 35, Munich, Prestel
- Hern, A. (1967) *The Seaside Holiday: The History of the English Seaside Resort*, London, Cresset Press
- Kristeva, J. (1974) *La Révolution du Langage Poétique*, Paris, Seuil
- Kristeva, J. (1980) *Desire in Language* (ur. L. S. Roudiez, prev. T. Gora, A. Jardine i L. S. Roudiez), New York, Columbia University Press
- Kristeva, J. (1982) *Powers of Horror: An Essay on Abjection* (prev. L. S. Roudiez), New York, Columbia University Press [*Moći užasa. Ogled o zazornosti*, Naprijed, Zagreb 1989.]
- Manning-Sanders, R. (1951) *Seaside England*, London, Batsford
- Pillement, G. (1972) *Paris en Fête*, Paris, Grasset
- Rhys, J. (1979) *Smile Please: An Unfinished Autoiography*, Berkeley, Creative Arts Books
- Rose, J. (1978) "'Dora' – fragment of an analysis", *m/f*, 2, 5-21.
- Scheff, T. J. (1979) *Catharsis in Healing, Ritual and Drama*, Berkeley, University of California Press
- Schnyder, L. (1912) "Le cas de Renata: contribution à l'étude de l'hystérie", *Archives de Psychologie*, 12, 201-262.
- Sidro, A. (1979) *Le Carneval de Nice et ses Fous*, Nice, Éditions Serre
- Starobinski, J. (1964) *The Invention of Liberty* (prev. B. C. Swift), Geneva, Skira
- Walton, J. (1982) "Residential amenity, respectable morality and the rise of the entertainment industry: Blackpool, 1860-1914", u Waites, B. i dr. (ur.) *Popular Culture Past and Present*, London, Croom Helm, 133-145.
- White, A. (1982) 'Pigs and pierrots: politics of transgression in modern fiction', *Raritan*, II, 2, 51-70. New Brunswick, New Jersey

■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■
PRIJEDLOZI ZA ČITANJE

- Hall, Stuart (1993) "For Allon White: Metaphors of Transformation", u A. White, *Carnival, Hysteria and Writing: Collected Essays and Autobiography*, Calderon Press, Oxford 1993, str. 1-25.

■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■
BIOBIBLIOGRAFSKA BILJEŠKA

- **Allon White** (1951-1988), studirao u Birminghamu englesku književnost, poslijediplomski studij polazio na CCCS-u, zatim je studirao u Parizu na École Pratique des Hautes Études i u Cambridgeu gdje je doktorirao. U 1980-ima je, do smrti od leukemije, predavao englesku književnost Sveučilištu u Sussexu. Objavio je knjige *Uses of Obscurity* (1981), *The Politics and Poetics of Transgression* (1986, s P. Stallybrassom), a posthumno mu je izišla knjiga *Carnival, Hysteria and Writing: Collected Essays and Autobiography* (1993).
- **Peter Stallybrass** (1950) je profesor humanistike i engleske književnosti na Pennsylvanijskom sveučilištu. Zanima se poviješću knjige, renesansnom kulturom, problemima tijela, odjeće i transgresije. Supriredio je nekoliko zbornika o renesansnoj kulturi (*Staging the Renaissance: Reinterpretations of Elizabethan and Jacobean Drama*, 1991; *Language Machines: Technologies of Literary and Cultural Production*, 1997; *Subject and Object in Renaissance Culture*, 1998;) i objavio *Renaissance Clothing and the Materials of Memory* (2000, s A. R. Jones).