

Strateške rabe pripovedi o nadnaravnem

————— Mirjam Mencej —————

Na podlagi terenskega dela avtorica obravnava pripovedi o verovanjih z vidika njihove strateške uporabe v vsakdanjem sporazumevanju. Kadar jim ustreza, jih pripovedovalci namerno uporabijo v svojo korist, da bi situacijo obrnili sebi v prid, ohranili dostojanstvo, prikrili svoje neustrezno vedenje, prikrili zadrego ali škandal, povečali svoj ugled ter zmanjšali ugled tekmeca ali osebe, s katero so v napetih odnosih.

KLJUČNE BESEDE: povedke, strateška raba folklore, čarovništvo, mrtvi, duhovi

Based on the fieldwork, the author discusses belief narratives from the perspective of their strategic use by individuals in everyday communication. When it serves them, the narrators can intentionally draw upon them, and mobilize them to their own benefit, to turn a situation to their profit, to save face, mask their deviant behaviour, conceal embarrassment and scandal, enhance their own prestige and reputation and lower that of a rival or a person with who they are in tense relationship.

KEYWORDS: legends, strategic use of folklore, witchcraft, ghosts

UVOD

Folkloru znotraj kulture in družbe opravlja različne vloge, pomembne za skupnost in družbo nasploh. Vlogo folkloru tako lahko prepoznamo v strukturiranju prostora, v katerem ljudje živijo, v vzdrževanju in krepitvi vrednot in norm vedenja, v ohranjanju družbenih institucij, v usmerjanju ljudi k podrejanju le-tem, v nujenju družbeno sprejemljivega izhoda izpod represije, ki jih te institucije naprtijo na posameznika, v nujenju platforme za pogajanja o mejnih izkušnjah, v obrambi kulture pred neposrednimi napadi nanjo itd. (glej, na primer, Bascom 1965 [1954]; Niles 1999: 66–67, 87–88; Mullen 2000: 136; Dégh 2001; Bird 2002; Gunnell 2008; Valk in Sävborg 2018). Toda določene družbene strukture, skupine ali posamezniki lahko folkloro (upo)rabijo tudi za uresničevanje lastnih, specifičnih interesov, torej *strateško*,¹ z »namenom, da prepriča[jo] druge v določena razumevanja in dejanja« (prim. Barry in Elmes 1997: 6). V tem članku se bom osredinila prav na strateške rabe folkloru.

¹ Termina »strategija« na tem mestu ne uporabljam v smislu de Certeaujeve definicije (1988 [1984]).

Sintagmo »(upo)raba folklore« (ang. *uses of folklore*) pogosto najdemo v besedilih folkloristov, ki se ukvarjajo s tisto folkloro, ki je bila iz celotnega nabora folklore določene naroda izbrana za simbol narodne identitete in uporabljena v procesu vzpostavljanja in krepitev njegove identitete.² Linda Dégh je tako na primer objavila članek, v katerem ta sintagma nastopa že v naslovu: *Uses of Folklore as Expressions of Identity by Hungarians in the Old and New Country* (1984; moj poudarek). Zasedimo jo tudi v razpravah o rabi folklore za doseg ideoloških in političnih ciljev posameznih družbenih skupin. Gary Allan Fine, na primer, našteva več takšnih primerov revolucijskih in reformističnih gibanj, ki so za doseg svojih ciljev uporabljala ljudske pesmi (1985). Christa Kamenetsky ugotavlja, da je nacionalsocialistična stranka v Nemčiji folkloro uporabljala za širjenje nacistične ideologije: »... pod vplivom nacionalsocialistične politike (...) stranki ni zadoščalo le raziskovanje virov tradicije, razen če so jih lahko (upo)rabili tudi za služenje zeleni ideologiji« (1972: 224; moj poudarek). V zvezi z rabo folklore v podporo določeni ideologiji, čeprav v nekoliko drugačnem smislu, je Kaarina Koski pisala o »(upo)rabi tradicijskih vernakularnih verovanj in mitologije« v finskih ezoteričnih revijah, ki so izhajale med letoma 1905 in 1920 (2020; moj poudarek). Folkloro so ezoterični krogi tega časa uporabili kot sredstvo dokazovanja obstoja duhovne resničnosti, torej v podporo širjenju svojega ideološkega prepričanja.

Folkloristi so prepoznali tudi komercialno (upo)rabo in prisvajanje folklore s strani oglaševalske industrije, industrije zabave in turizma. Goldstein, Grider in Thomas tako ugotavljajo, da »(...) kljub temu, da množično posredovana kultura išče novosti, pogosto ustvarja novo gradivo skozi konvencionalno vsebino, žanre ali sloge, prevzete iz tradicijske pripovedi. *Raba* velikanov za prodajo zelenjave ali neznanih letečih predmetov za prodajo sladkarij v komercialnem oglaševanju sta primera takšnega prisvajanja.« (2007: 213; moj poudarek).

V tem članku se ne bom ukvarjala z rabami folklore za uresničevanje interesov in ciljev posameznih družbenih struktur, skupin in gibanj. Namesto tega bom skušala pokazati, kako folkloro v svoji vsakodnevni komunikaciji *strateško* uporabljajo *posamezniki* za doseganje *osebnih* ciljev in za uresničitev *lastnih* interesov. Pri tem se ne bom posvetila rabam folklore nasploh, ampak se bom osredinila na rabe specifičnega žanra pripovedne folklore, in sicer povedk o »nadnaravnem« (vključno z memorati³ in govoricami⁴), in pokazala takšno njihovo vlogo na podlagi na terenu zbranega gradiva. V svoji raziskavi se bom opirala na primere iz dveh terenskih raziskav, v katerih so bile posnete povedke o nadnaravnem: prva je bila na temo čarovništva, ki smo jo s študenti in študentkami Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo raziskovali na podeželju v vzhodni

² O rabah različnih elementov ljudske kulture oz. »dediščine« v kontekstu nacionalnega gibanja na Slovenskem so pisali tudi slovenski etnologi in etnologinje (gl. npr. Jezernik 2013; Klobčar in Knific 2021), a na tem mestu se osredinjam samo na rabo folklore in izhajam iz dobesedne uporabe izraza »(upo)raba folklore«.

³ Memorati so osebne pripovedi o prvo-osebnih izkušnjah (von Sydow 1948: 87); v folkloristiki se jih navadno uporablja kot termin za osebne pripovedi o liminalnih, »nadnaravnih« izkušnjah.

⁴ Čeprav je med terenskim delom mogoče prepoznati določene žanrske specifičnosti posameznih pripovedi, je Linda Dégh prepričljivo pokazala, da memoratov, govoric (in fabulatov) ni mogoče imeti za ločene kategorije, in za vse predlagala nadpomenko "povedka" (2001: 23–97).

Sloveniji v letih 2000 in 2001, sama pa sem nadaljevala z raziskavo v letih 2013–2015; in druga je na temo komunikacije z mrtvimi, ki sem jo izvedla v Bosni in Hercegovini, na različnih podeželskih območjih in med različnimi etničnimi skupnostmi (Bošnjaki, Srbi, Hrvati, Romi) v letih 2016–2019.⁵

RAZISKAVE RABE FOLKLORE V POSAMEZNIKOVO KORIST

Poleg rab folklore za uresničitev interesov in namenov določenih družbenih, ekonomskih, političnih in drugih skupin, institucij in struktur so nekateri folkloristi že opozarjali tudi na vlogo folklore pri uresničevanju ciljev in interesov *posameznikov*. Peter Narváez, ki je preučeval novofundlandske zgodbe o vilincih (*fairies*), ki naj bi nabiralce jagodičevja zapeljali na napačno pot, tako piše, da so posamezniki memorate lahko na različne načine uporabili v svojo korist: »Poleg tega, da so se lahko izognili zadregi in sramoti [...], so pripovedovalci lahko uporabili vilince za prikrivanje dejanskih deviantnih vedenj, kot so dolgotrajna zamuda, predzakonski spolni odnosi, nezvestoba, incest, nadlegovanje otrok, pretepanje žena in spolni napad. Treba je upoštevati možnost prikrivanja škandala s pomočjo vilinskih alibijev [...]« (Narváez 1991: 354–357). Judith Devlin podobno poudarja, kako je bila francoska folklor 19. stoletja o nadnaravnem »priročna« za »upravičevanje lastnega vedenja – povzročene bodisi zaradi lenobe, slabe koncentracije, pijanosti ali nepremišljenosti« (1987: 88). V zvezi s povedkami o volkodlakih posebej dodaja še, da so bile te lahko sredstvo za obrekovanje sosedov, s katerim so bili pripovedovalci v slabih odnosih (Devlin 1987: 73, 199). Charles Stewart, ki je raziskoval folkloro o nadnaravnem v Grčiji, ugotavlja, da je *exoticá* (generično ime za nadnaravna bitja – op. M. M.) hkrati kazen za moralne prekrške, kot so skrivne ljubezenske zveze, kraje itd., kot tudi krinka za tiste, ki jih zagrešijo (1991). Ágnes Hesz, ki je med madžarsko manjšino v Transilvaniji raziskovala prvoosebne pripovedi o komunikaciji z mrtvimi v sanjah, ugotavlja, da so se uporabljale (tudi) za posredno izražanje odobravanja ali kritike, za vzpostavitev ali rušenje ugleda, za manipulacijo javnega mnenja v sporih in celo za doseganje materialnih koristi (2012). Luka Šešo, ki je terensko raziskavo opravljal v zaledju Dalmacije, pa ugotavlja, da je širjenje povedk o nadnaravnih bitjih pomagalo ustvarjati ozračje strahu, ki so ga posamezniki s pridom izkoristili za krajo in torej pridobivanje materialnih koristi, da bi se izognili kazni, prikrili detomor, zunajzakonsko zvezo ali pijančevanje (Šešo 2016).

METODOLOŠKA VPRAŠANJA

Razprava o posameznikovi strateški rabi folklore seveda nujno trči ob nekatere metodološke probleme. Kot folkloristi komajda lahko upamo, da bi bili lahko prisotni v situaciji,

⁵ Terenska raziskava je bila izvedena v okviru ERC projekta *East-West*. *Vernacular religion on the boundary of Eastern and Western Christianity: continuity, changes and interactions* (№ 324214), pod vodstvom Éve Pócs. Ker gre pri obeh raziskavah za delikatne teme, se držim običajne prakse, da se natančne lokacije raziskave ne navaja. Vse gradivo je shranjeno in preverljivo v Dokumentaciji Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo.

v kateri je posameznik folklorno pripoved morda uporabil strateško. Kadar folklorist ni udeležen v situaciji, v kateri je bila pripoved posredovana drugim, je težko ugotavljati namen njenega pripovedovanja – torej, ali so pripovedovalci podelili z drugimi opis svoje izkušnje, ki so jo razumeli kot nadnaravno, ali pa so pripoved o nadnaravnem uporabili »strateško«, da bi dosegli specifičen učinek. Še več – strateški namen pripovedovanja mora načeloma celo v situaciji, ko je pripoved uporabljena na tak način, ostati zakrit, saj sicer pripovedovalec ne bi dosegel svojega namena. Lahko seveda dopustimo tudi možnost, da meja med obema rabama niti pripovedovalcem samim ni bila vedno jasna – prvoosebni memorat o nadnaravnih izkušnji, ki je v skladu z razpoložljivim kulturnim repertoarjem, lahko posameznik uporabi strateško v svojo korist in hkrati sam verjame (ali začne verjeti), da se je izkušnja zares zgodila. Vsi ti pomisleki vsekakor predstavljajo ovire za kakršno koli trdno sklepanje o namenu posameznika. Ker ne moremo biti prepričani niti o resničnosti izkušnje niti o resničnosti prepričanja ljudi v resničnost izkušnje, namen posameznika ne more biti v središču pozornosti. Namesto tega se bom posvetila *učinkom* pripovedovanja povedk o nadnaravnem v funkciji interesa posameznika oziroma *potencialu* teh povedk, da se (upo)rabijo za uresničevanje njegovih ciljev.

Pri ugotavljanju učinkov oz. potencialov povedk o nadnaravnem za uresničevanje posameznikovega interesa smo seveda do neke mere neizogibno prisiljeni v razvijanje interpretacij in hipotez. Kot piše Narváez, je »takšna dramaturška perspektiva oseb, ki sprejemajo odločitve, (sicer) samo ena interpretativna možnost, vendar se je treba zavedati vseh implikacij te možnosti« (1991: 357). Vsekakor pa se nam pri prepoznavanju strateške rabe folklorne ni treba naslanjati zgolj na intuicijo, pač pa si lahko pomagamo z nekaterimi ključi, ki nam jih ponujata tako besedilo kot specifični kontekst pripovedovanja, pa tudi širši družbeni in kulturni kontekst, znotraj katerega je zgodba pripovedovana. Povedni so predvsem tisti elementi v pripovedi, ki se razlikujejo od drugih različic istega tipa pripovedi ali splošno sprejetih (tradicijskih) verovanj. Kot trdijo diskurzivni analitiki, je mogoče funkcije diskurza identificirati prav s pozornostjo na variantnost: »Ker je različica posledica funkcije, jo je mogoče uporabiti kot analitični namig o tem, katera funkcija se izvaja v določenem delu diskurza« (Wetherell in Potter 1988: 170–171). Kot koristni se včasih izkažejo tudi osebni komentarji pripovedovalcev, ki spremljajo pripoved. Nadalje so pomembne kontekstualne informacije o specifični situaciji, to je o času in kraju dogodka, ko je bila povedka (prvič) povedana, ter o tem, komu je bila povedana in od koga jo je pripovedovalec slišal. In končno, tudi poznavanje širšega družbenega in kulturnega konteksta lahko ponudi dodatne informacije za lažje razumevanje namena pripovedovanja.

STRATEŠKE RABE Povedk O NADNARAVNEM

Čeprav, kot rečeno, strateškega namena posameznika, ki pripoveduje povedko o nadnaravnih izkušnji, praviloma ni mogoče z gotovostjo določiti, pa je ta občasno vendarle bolj ali manj jasen tudi sogovornikom, ki jim je bila pripoved povedana. Tako so denimo moji sogovorniki včasih sami identificirali rabo folklornih pripovedi, ki so jim jo starši pripovedovali kot otrokom. Zgodbe o čarovnicah ali vračanju umrlih so tako retrospektivno

prepoznali kot vzgojno sredstvo, s katerim so jih hoteli starši prestrašiti, da bi se zvečer pravočasno vrnili domov in ponoči ne odhajali od doma (prim. Stewart 1991; Lindow 1978: 44; Devlin 1987: 77; Widdowson 1978: 35).

Največ [je govorila] o coprnicah. Da so ble na metli pa de se je spremenila u zeleno luč al pa v rdečo luč in da so tiste coprnice potem krožle po po kakšni nivi pa škodo delale pa take stvari. [...] Ona, ja, ona ih je vidla ... ona je to pripovedovala tko, da je otroke u strah spraulala, in verjetno mene tut. Sam ko sem js to dojela, da to ni [res], potem me ni blo tko [strah]. (5)⁶

Enako včasih velja za pripovedi, ki so bile uporabljene kot sredstvo pritiska na odrasle, na primer predstavnike posameznih poklicev, predvsem tiste, od katerih poštenosti so bili ljudje odvisni, a te nikoli ni bilo mogoče imeti povsem pod nadzorom. Povedka o nepoštenem mlinarju, ki se je zaradi goljufanja po smrti spremenil v volkodlaka, ki je krožila v Hercegovini, je gotovo delovala (tudi) kot oblika pritiska na mlinarje, da bi pošteno merili količino namlete moke. Tak namen pripovedovanja te povedke je sam poudaril tudi eden od mojih sogovornikov:

I2: Kaže, krivo radio, kaže, to sam ja sad čula, krivo radio, krivo mirio, pa se ukaziva nešto u tamo. Znaš. Nešto dolazi ...

I3: A ja sam čula i u [...] Zvali ga R.⁷ R. zvali ga. Isto tako je ima mlin i tako biče da je nakrivo uzimo malo više nek je tribalo...

I2: Je toga bilo.

I3: A?

I2: Je.

I3: I da je dolazio, isto. To su tako bile priče.

M: Nakon smrti?

I3: Ma ja, ja. Ima mlin, pa dok goni žito, a bio je, kriza je bila...

I4: Lopov, naša je on nešto [...]

I3: Uvek je bilo trgovačko i miri, pa šta miri, miri. Kaže, neko miri nakrivo, izmiriće svoju dušu. To je rečenica.

I5. To su oni plašili mlinare ... (142)⁸

V teh dveh primerih bi lahko trdili, da učinek pripovedovanja ni bil zadovoljitev interesa prav določenih posameznikov, ki bi to zgodbo pripovedovali. Seveda je bil tak učinek posredno tudi v njihovem interesu: starši so tako lažje nadzorovali svoje otroke

⁶ Številka v oklepaju je oznaka za sogovornika v Dokumentaciji Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta, Univerza v Ljubljani. V tem primeru: sogovornica, rojena 1931; intervju posnela Alenka Bartulović in Tina Volarič 18. 7. 2000, transkribirala Tanja Bizjan.

⁷ Vse osebe v pripovedih kot tudi sogovorniki so v članku anonimizirani.

⁸ Sogovorniki I2: ženska; I3: ženska, rojena 1943; I4: ženska, rojena 1928; I5: moški, rojen 1951; M: Mirjam Mencej. Posnela Mirjam Mencej v Hercegovini med bosanskimi Hrvatimi, 29. 5. 2017.

in poštenost predstavnikov določenih poklicev je nedvomno koristila med drugim tudi pripovedovalcem samim. Kljub temu bi *osebni* interes pripovedovalcev težko prepoznali kot ključnega za širjenje teh povedk – takšne in podobne pripovedi so prvenstveno podpirale in ojačevale družbene in kulturne norme, ki so veljale v skupnosti in družbi nasploh. Raba teh pripovedi za zagotovitev podrejanja splošno sprejetim normam vedenja ni bila v nobenem pogledu problematična in pripovedovalci zato niso imeli posebnega razloga, da bi skrivali pravi namen svojega pripovedovanja, še zlasti ne raziskovalcem, ki so v skupnost vstopali od zunaj.

To pa seveda ne drži, kadar so pripovedi uporabljene z namenom, da bi posameznikom te iste norme pomagale zaobiti in da bi se tako izognili posledicam, ki bi jih sicer doletele, kadar so jih uporabili v svojo korist ali z njimi škodovali drugim, ko so pripovedi uporabili zato, da bi situacijo, v kateri so se znašli, obrnili sebi v prid ipd. V takšnih situacijah bi lahko pričakovali, da bodo pripovedovalci veliko pozornosti namenili prav temu, da (strateškega) namena pripovedovanja zgodbe ne bi razkrili. V nadaljevanju bom pokazala nekaj primerov takšnih strateških rab povedk na primeru pripovedi o čarovništvu, posnetih na podeželju vzhodne Slovenije, in pripovedi o umrlih, ki se prikazujejo živim, posnetih na podeželju Bosne in Hercegovine.

STRATEŠKE RABE POVEDK O ČAROVNIŠTVU V LASTNO KORIST

Pripovedi o čarovništvu, zapisane na začetku enaindvajsetega stoletja na podeželju vzhodne Slovenije, ki jih bom predstavila najprej, se večinoma nanašajo na obdobje do nekako sedemdesetih let 19. stoletja. Do takrat je bilo verjetje v čarovništvo na tem območju še zelo živo in je predstavljalo interpretativni okvir, ki je imel v skupnosti avtoriteto, ki je ni bilo mogoče zlahka omajati (Mencej 2017). Vsaj nekatere pripovedi, ki so nesrečo in gospodarsko škodo pripisovale (medsosedskemu) čarovništvu, je mogoče razumeti tudi kot pripovedne strategije, ki so jih ljudje uporabili, kadar so prestopili sprejete norme vedenja. Na čarovništvo se je posameznik tako lahko skliceval, da bi upravičil svoja nesprejemljiva dejanja, ovrigel sume, da je storil prepovedano dejanje, se opral krivde ter posledično ohranil svoj status v skupnosti.

Govorice o tem, da je ženska, s katero naj bi se poročil, čaravnica, so bile tako lahko primeren izgovor za moškega, da prekine zaroko z osebo, s katero se ni (več) želel poročiti (prim. Devlin 1987: 199) – ki je torej storil dejanje, ki bi bilo sicer deležno zgražanja in obsojanja skupnosti. Čeprav se iz spodnje pripovedi ne zdi, da bi govorice sprožil moški sam, so te vseeno zadoščale, da je bilo njegovo sicer nesprejemljivo dejanje v skupnosti sprejeto kot upravičeno:

I: Dol pa vem onega, ko je star bako moj razlagal, si niso bile sosede strašno dobre, ne. Pa bi star bako moral tisto žensko imeti in da je bila coprnica. No, o tem, to pa lahko vama povem. Da je bila coprnica in je tudi sosedi šla, ko je neki šla sosedi v štal, pa so jo našli ljudje, de je nekaj čarala. Da je nekaj čarala. Pol je pa star ata rekel, moj star bako,

*ne, je rekel: »Tote coprnice pa res ne bom ubral, bom pa drugo vzел!«
In tako se je zgodilo. (79)⁹*

Omemba, da sta bili sosedji v slabih odnosih, in da je bila zavrjnena zaročenka zalotena pri izvajanju čarovništva prav v njihovi hiši, bi lahko kazala na to, da je bila vir govoric sosedja, morda tekunica za poroko z istim moškim. Ker so govorice sestavni del in ne zgolj odsev družbene realnosti, je mogoče pripovedi o čarovništvu učinkovito uporabiti tudi proti tekmečem, za znižanje njihovega ugleda in izboljšanje lastnega statusa (prim. Bleek 1976: 527, 540; Gustavsson 1979: 49; Gijswijt-Hofstra 1999: 175; Stewart in Strathern 2004: 33–35, 56).

Širjenje govoric o drugih osebah kot čarovnicah je bilo mogoče uporabiti tudi kot sredstvo maščevanja, na primer – kot trdi moj sogovornik v naslednjem intervjuju – zaradi ranjenega ponosa:

Zdaj, da je kdo coprncа? Ne, ne, to je blo pred. Vete, ka? Jaz bom takle reku ... Če sta dva hodla k eni, pa se je ona odločla za drugęga, je ta iz maščevalnosti jo prjavu, da je coprncа. (108)¹⁰

V naslednji pripovedi se ključ za identifikacijo namena pripovedovanja skriva v specifičnem elementu, ki ga v drugih povedkah o čarovnicah na tem območju ne najdemo – elementu golote.

*Je bla tu, je vedu on, de je ona, sneha nihova cuprncа, ne, je vedu, de tu zna cuprat, je ona nega sovražla jęga, ne, ga je tela to najlepše ulou, nutre porinla, dej biu pijan, de sej utupu, ne, on je pa biu tulku močn pa je se vzeu, mislm tisto uniču vzeu in ni več ona mela moči do jęga. I onde on jo prdržo do dneva. Koj sunce ven fshajalo, je **ona bla že preobl ..., gola pred njim, ne, je že bla gola**. Potlej pa ona nega prusla, de jo je spustiu, de bo... [...] Nč, samu tu je moja mama povedavala, de to se je resnično dogajalo. (4)¹¹*

Če upoštevamo, da so bili v obdobju, na katerega se te zgodbe nanašajo, moški na tem območju v več kot četrtini zakonov mlajši od svojih žena, in sicer v povprečju šest let mlajši (Sok 2003: 141–144), očetje torej niso bili vedno veliko starejši od svojih snah. Prihod mlade žene v novo (razširjeno) družino je tako predvidoma lahko občasno vodil v spolna razmerja ali sprožil spolno nasilje. Ker se golota v pripovedih o čarovništvu sicer ne pojavlja, te podrobnosti ne moremo pripisati splošnim predstavam o čarovnicah na

⁹ Sogovornica I1: ženska, roj. l. 7. 1923; posnele Urška Bajec, Mirjam Mencej in Jasmina Papić 21. 10. 2000; transkripcija: Urška Bajec.

¹⁰ Sogovornik: moški, rojen 1933; posnele Tanja Bizjan, Mirjam Mencej, Tjaša Pavšič in Tina Volarič, 18. 3. 2001; transkripcija: Tjaša Pavšič.

¹¹ Sogovornica: ženska, rojena 1933; posneli Alenka Bartulović in Tina Volarič, 18. 7. 2000; transkripcija: Tanja Bizjan.

tem območju, ampak bi prej kazala na situacijo, v kateri je prišlo do (poskusa) posilstva ali pa morda sporazumnega spolnega odnosa med snaho in tastom. Zgodbo o njenem čarovniškem napadu bi tako prvotni narator (tast) lahko uporabil strateško, da bi ljudem, ki so ju morda presenetili gola, ponudil ustrezno razlago, ali pa kot odgovor na snahino obtožbo (poskusa) posilstva. Zgodba, ki jo pripoveduje naratorka, izraža tastovo interpretacijo dogodka. Njegov ugled v družini in skupnosti bi trpel, če dogodka ne bi pripisal snahinemu čarovništvu – tako pa je bil uničen (samo) ugled ženske. Dejstvo, da pripoved, ki jo pripoveduje someščanka, poda le moški pogled, jasno kaže tudi na nemoč ženskega glasu v tradicionalni skupnosti.

V nasprotju z zgornjo pripovedjo, v kateri je strateško rabo pripovedi razkril (neobičajen) element vsebine (golota čaravnice), pa nam v naslednjih primerih pri razumevanju strateškosti rabe folklore pomaga poznavanje konteksta: védenje, da je bil status žensk v družini in skupnosti v obdobju, v katerem so bile čarovniške obtožbe del vsakdanjega diskurza, v celoti odvisen od njihovega uspeha pri delu. Ženske so se ob morebitnem neuspehu na področju, za katerega so bile odgovorne, lahko izognile posledicam le, če so zanj okrivile čaravnice (prim. Mencej 2015) – kot je razvidno iz naslednje pripovedi:

*En dekle [je] žel, pa benga ispeha. Neč, neč ji ni, bolj ko je hitela žet, nič ni mogla nardit. No, taku da je tri dni hodla tam en štikelček žet. Pol pa le zaahta žabo. Pol pa ne vem kdu, da ji je jeden povedal, da je mora za taca prjet. Za taca pa u zemljo, s kolom, s kolem predret, pa u zemljo zabit tisto žabo. In je nardila tist. Takule popoldne, proti noč. Drug den, drug den je bla soseda prvezana. Ona, ko je tisto žabo... [...] **Soseda no, jena v bližin, ku ji je ispeh jemala, da ni mogla požet nč.** (125)¹²*

Razširjene pripovedi o srečanjih s čaravnicami, ki so se običajno v podobi luči prikazovale ljudem v času od prvega mraka pa do zore in jih zapeljevale na napačno pot, so posamezniki lahko uporabili kot izgovor, da prenehajo z delom. Glede na to, da memorati o nočnih čaravnicah običajno govorijo o izkušnjah, ki se lahko zgodijo kadarkoli med prvim mrakom in zoro, se zdi druga ura zjutraj, ki je v naslednji pripovedi omenjena kot začetek delovanja čaravnic in zato kot utemeljen razlog za prenehanje dela na polju, arbitrarna in neutemeljena v lokalnih verovanjih – signal za identifikacijo strateške rabe pripovedi o čaravnicah:

*Smo šle enkrat žet ponoči, ko je bilo čez dan prevroče, pa je ob dveh ena rekla, da gre domov. Pa sem jaz rekla, da bi do dveh žele, pa je una rekla, da gre domov, ker bojo cumprnce prišle. Kmalu smo videle lučko pri lučki. **Pol je pa una rekla, da ne smemo več delat, ker bi nam cumprnce kaj***

¹² Sogovornica: ženska, rojena 1925; posnele Natalija Čulić, Vera Jaćimović in Adela Ramovš 19. 10. 2001; transkripcija: Vera Jaćimović in Adela Ramovš.

*naredile. Vsako noč smo ob dveh nehale delat, pa smo šle na čaj pa na šnops, pa spat. (127)*¹³

Čeprav se zdi razumno domnevati, da so bile zgodbe o nočnih čarovnicah lahko uporabljene tudi kot izgovor za (pre)pozno vrnitev domov, pa ni mogoče najti neposrednih dokazov, ki bi takšne domneve potrdili, saj so pripovedovalci, kot sem že rekla, zgodbe morali predstaviti tako, da jih razkrijejo tega, kar so želeli prikriti, ne bi kompromitiralo. Kljub temu kontekst specifične situacije, v kateri naj bi se izkušnje, o katerih ti memorati govorijo, zgodile, kaže, da so bili ti vsaj včasih uporabljeni v situacijah čezmernega popivanja. Pripovedi o čarovnicah, v katerih so te zlasti moške vso noč vodile po gozdu ali zapeljevale, da niso več našli poti domov, so bile vsekakor primerno upravičilo prepoznega prihoda domov, moške pa razrešile krivde in sramu zaradi pijanosti ali morebitnih drugih insinuacij (npr. nezvestobe, spolne zlorabe ipd.). Naslednja pripoved, na primer, neposredno povezuje izkušnjo, interpretirano kot rezultat čarovničinega delovanja, s popivanjem po končanem skupnem delu.

*I: Tole je bilo tako ... doli, malo od doma, ne vem, koliko že je to metrov /.../, ne, so pa hodili prej po količje /.../ **Potem pa veste, kako je, mislim količit, to je bil takrat običaj, to se je prej popivalo še pa še, vsakojakih tistih pesmi, ne, vse je pelo, no, potem so se pa nekaj tako tisti možakarji zbrali tam vkup, to so pa potem se zbrali, so rekli: No, zdaj bomo pa eno zapeli /.../ pa so popevali ...ko to je bilo prej nekaj enkratnega, ko se je to slišalo z vasi v drugo vas, ko so peli, pa je ... no, po je pa tu naenkrat /.../ je pa pokojni oče tako izginil iz tistega kroga, da ga ni bilo nikjer, no, potem je pa rekel, da se je nekam znašel, da ga je nekam te gori v gozd odneslo. /.../ (15)***¹⁴

STRATEŠKE RABE PRIPOVEDI O VRAČANJU UMRLIH

Tako kot pripovedi o čarovništvu so tudi pripovedi o umrlih, ki se iz različnih razlogov prikazujejo živim, sodile v vernakularni repertoar, ki je bil ljudem splošno znan. V Bosni so bili takšni umrli navadno imenovani volkodlak (*vukodlak, kudlak, kodlak, kuzlak*), vampir (*vampir, lampir*) ali prikazen (*pri(je)kaza, privid, utvara*); nanje so se včasih sklicevali tudi v obliki »prikazuje se« (*priviđa se, prividilo se, prikazuje se, ukaziva se, ukazalo se, priliči se*). Vsi trije emski izrazi se uporabljajo bolj ali manj zamenljivo. Moji sogovorniki so večinoma verjeli v resničnost prikazovanja teh mrtvih oziroma vsaj dopuščali možnost njihovega resničnega obstoja. Ob tako močni podpori v skupnosti

¹³ Sogovornica: ženska; posneli Miha Šinkovec, Miha Mulh in Tanja Skale 19. 10. 2001; transkripcija: Miha Šinkovec in Miha Mulh.

¹⁴ Sogovornica: ženska, rojena 1928; posneli Alenka Bartulović, Mirjam Mencej, Ljupčo Risteski in Tina Volarič 21. j. 2000; transkripcija: Alenka Bartulović.

so te pripovedi omogočale posameznikom, da so jih mobilizirali za izpolnitev osebnih interesov in uresničitev svojih ciljev.

V nasprotju s čarovnicami, za katere je veljalo, da delujejo iz zla in zavisti, so bila prikazovanja in dejanja mrtvih pogosto (čeprav ne vedno) razumljena kot moralno upravičena in znak, da se je oseba, ki je imela takšno izkušnjo, prekršila zoper sprejete socialne ali/in religijske norme. Pripovedi o prikazovanju mrtvih torej praviloma niso mogle biti uporabljene kot razlaga (neugodne) situacije, v kateri se je posameznik znašel, saj bi bil v tem primeru učinek ravno nasproten: z zgodbo o tem, da se jim je prikazal mrtvi, bi posredno priznali, da so sami prekršili norme vedênja. A ker je videnje pokojnika kazalo na kršitev družbenih norm, je bilo s širjenjem govoric, da se je umrli prikazal določeni osebi, mogoče znižati družbeni status druge osebe v skupnosti. Ágnes Hesz (2012) je tudi pokazala, da se pripovedi o mrtvih v sanjah lahko uporabljajo za izražanje neodobravanja dejanj drugih oseb, kot obliko »posredne komunikacije«. Pri posredni komunikaciji govorci mislijo nekaj drugega kot to, kar govorijo; njihovo besedilo, čeprav na diskurzivni ravni nevtralno, izraža moralno sodbo, ki jo mora oseba, ki ji je namenjena, šele izluščiti iz povedanega (Brenneis 1987: 504–507; Hesz 2012: 140–141). Ljudje takšno obliko komunikacije običajno uporabljajo zato, da bi se izognili morebitnim sporom, saj tako ne morejo biti prepoznani kot avtorji kritike. Če predvidevamo, da govornice prej ali slej pridejo na ušesa subjektu le-teh, bi takšno vlogo pripovedi – izražanje kritike na račun nesprejemljivega vedênja mladega para do matere oz. tašče – lahko prepoznali iz naslednjega pogovora:

II: Evo, ja sam čula kod nas, ovdje bio jedan, kažu, pretvorila valjda se bila u zmiju, al ja to nisam vidjela, samo sam čula.

M: Ova umrla?

II: Aha. Sin joj i sna[ha] bili zli. Nisu joj bili dobri. Al nisu se svađali, samo nisu htjeli od nje nik[kakve]e hrane nosit. A ona njima ko mat svaka, spremi, oni ostavi u vrećice onak objesi, kad oni odu, ona ode tamo, vidi, oni onu njenu hranu svu ostave vani. I ona onda jaukala i jaukala i klela. I kad je umrla, kažu, Boga m', jedva su pobjegli. Jedva su pobjegli. Ganjala ih.

M: U liku zmije?

II: Mhm.

M: A kako su znali da je to ona?

II: Pa iz tog groba, đe su bili svijeću palili, otale im izašla ta zmija.

M: Baš iz groba izašla?

II: Aha, baš tu đe sahrana im je izašla. Tako su pričale. Sad ja ne mogu reć da je to istina kad ja to nisam vidjela. Evo, ja sam čula kod nas, ovdje bio jedan, kažu, pretvorila valjda se bila u zmiju, al ja to nisam vidjela, samo sam čula. (117)¹⁵

¹⁵ Sogovornica II: ženska, rojena 1966, pravoslavka; posnela Mirjam Mencej v zahodni Bosni, 15. 4. 2016.

Ker sama nisem bila subjekt govornice, je ta zadržek seveda odpadel in je pripovedovalka lahko sporočila pripovedi – kritiko vedénja mladega para – na koncu izrazila tudi neposredno:

Jesu, kajali su se, žao im bilo. Kasnije. Kad napraviš zlo, ja uvijek kažem Bog pomozi, reko, nemoj nikad nikom zla činit, ni svome a pogotovo tuđem. Ni onom crnom Ciganu, reko, nije on, jadan, ni ništ kriv. Svaki je stvoren da živi nekako, na neki način se pati, mora živit ... (117)¹⁶

V nasprotju z zgornjimi pripovedmi, ki bi jih ožje lahko uvrstili med memorate in govornice, je naslednja pripoved povedka (fabulat)¹⁷. Govori o materi oz. tašči, ki se po smrti kot volkodlak v podobi svinje prikazuje svojemu sinu in snahi, s katerima je živela pod isto streho, da bi ju grajala zaradi slabega odnosa, ki sta ga imela do nje za časa življenja. Moralno sporočilo je iz povedke torej jasno razvidno:

II: I kako je, kako je sin volio mater. Znaš. Volio je mater i snaja. Kao sad ova moja snaja i moj sin. Kako su mene voleli, kako se mene poštivali, nisu dali meni jest i tako. Da sam ja krmača i što šta i ona ista. Kad je ona umrla, kaje prošlo je, prošla godina dana kaže. On sipa ..., svak kaže, joj Bože dragi, to je neka stara krmačetina, slaba, kaže, jede, to sve pojede. Ništa, onaj jedan večer, drugi, to naveče [ide] da sipa krmicama, dosta je bilo nako ... Vi to možda ne znate, al eto ja tebi pričam što je tad bilo. Ništa, kad nakon pet, šest dana kad sin od uvečer, kaže, žena mu onaj sipala krmcima, kaje, ništa, kad došla neka stara krmačetina i sve pojede. Znaš. Ka dobro. Iđe sin uveče, i nosi ti onaj vako neki kolčić. Nosi kolčić, znaš. Da on ubije tu, kao kuja došla, krmača, kuja, šta ja znam. Ništa. On, ona usula krmcima i otišla ona, došo on dolje, a on vati se da udari, kaje, a ona će, kaje: E, moj sine. [...] E, moj sine. Ja sam tvoja majka. Nemoj me ubijati. Što me ubijaš? Niste me poštovali, ništa mi niste dali, uvijek sam bila gladna, sad sam došla na ovo korito da pojiem. Eto, i to ka povukodlačila se.... [...]

M: A zašto se ona povukodlačila?

II: Pa, nemam pojma zašto. Nije, nisu je poštivali, nije jela, nisu je čuvali, nešto prošlo preko nje i. [...] (97)¹⁸

V tem primeru sem imela izjemno priložnost, da sem bila lahko priča strateški rabi povedke tako rekoč *in situ*. Med intervjujem, med katerim je bila ob naju tudi pripovedovalkina snaha, je namreč postalo očitno, da mi je sogovornica zgodbo pripovedovala predvsem zato, da jo je lahko uporabila kot moralni poduk lastni snahi. In če ta morda

¹⁶ Gl. op. 12.

¹⁷ »Kratke, eno-epizodne zgodbe, zgrajene (...) na elementih resničnih dogodkov in opažanj, pri čemer je resničnostna podlaga spremenjena s pomočjo kreativne domišljije ljudi« (von Sydow 1948: 73).

¹⁸ Sogovornica: ženska, rojena 1947, bosanska Srbkinja; posnela Mirjam Mencej v zahodni Bosni, 7. 4. 2016.

ni razumela sporočila njene zgodbe, ga zagotovo ni mogla spregledati, ko se je pripovedovalka, torej njena tašča, potem ko je povedko povedala do konca, izrecno obrnila nanjo z besedami:

*Da se to tako dogodilo. Nevalja. Svekrva ako imaš, poštuj je, ne moraš ti nju volit. Ti ako imaš svekrvu, ti nemoj volit svojo svekrvu, ne moraš je volit. Ova moja snaja [pokaže na snaho], ne mora ona mene volit, nek me samo poštiva. Jer ima i ona svoju djecu. Kad god će ona zasluži tako će joj vratit. A vidiš ti, kako je ta bila snaja, ona je bila čifut, bezobrazna i nije dala tome sinu, od te što se povukodlače, dala jesti, nit je volila je. Nije poštivala, nije ništa. Nije dala jesti. I ona sada došla da jede s krmcima. I on došo da je ubije. **Ta kajem svojoj snaji, kak god zaradi, tako će se vratit.** Kak god si ko zaradi, tako se njemu vrati. Jebi ga. (97)*

V tem primeru zgodba torej ni bila uporabljena za prikrievanje pripovedovalkega deviantnega vedenja, za reševanje lastnega statusa ali znižanje statusa drugih v skupnosti. Namesto tega je pripovedovalka, katere situacija je bila podobna situaciji umrle matere v povedki, saj je s sinom in snaho tudi sama živela v razširjeni družini, zgodbo uporabila sebi v prid – da bi si tako zagotovila spoštljiv odnos snahe.

ZAKLJUČEK

Na nekaj izbranih primerih pripovedi, posnetih med terenskimi raziskavami v vzhodni Sloveniji in Bosni in Hercegovini, sem v tem članku želela pokazati njihove strateške rabe s strani posameznikov. V skupnostih, v katerih se pripovedi o nadnaravnem »širijo z dovoljenjem« (prim. Ellis 1988: 66) in v katerih imajo te zadostno podporo in avtoriteto, je te pripovedi, ne glede na posameznikovo verjetje, mogoče uporabiti (tudi) v funkciji uresničevanja interesov in ciljev posameznikov. S sklicevanjem nanje oz. z njihovo (upo) rabo so posamezniki lahko prikrižali in upravičili svoje nesprejemljivo vedenje, se izognili zadregi in sramoti zaradi kršenja družbenih norm in rešili svoj status v skupnosti, kadar je bil ta ogrožen, ali pa jih na drug način uporabili v svojo korist. Poleg tega so lahko s širjenjem govorice, ki so izhajale iz pripovedi o čarovništvu ali prikazovanju umrlih – iz rivalstva, maščevanja ali drugih razlogov – tudi znižali status drugih članov skupnosti ali pa jih uporabili za posredno kritiko njihovih nesprejemljivih dejanj.

A »strateškost« rabe folklorne, o kateri pišem v tem članku, ne pomeni nujno, da gre za premišljena in namerna, zavestno preračunana in manipulativna dejanja posameznikov. Kot meni Argyrou, gre bolj za intuitivna in spontana dejanja, strategijo, ki temelji na habitusu¹⁹ (1993: 267–268). Posamezniki strateške rabe folklorne praviloma ne načrtujejo vnaprej, ampak samo »naredijo, kar je naravno« ali izrečejo, kar se v situaciji »zdi

¹⁹ Tj. na normativnih vidikih vedenja, ki jih posameznik pridobi nereflktirano (namesto nezavedno), s socializacijo (prim. Bourdieu 1980).

primerno« (prim. Wetherell in Potter 1988: 171). Seveda pa temu ni tako, kadar govorimo o širjenju govoric – te je, nasprotno, mogoče uporabljati tudi namerno, z zavestnim namenom manipulacije javnega mnenja (Hesz 2007: 32) ali za kritiko neprimerne vedenja drugih. Folklorne pripovedi torej lahko razumemo kot družbene prakse, ki jih posamezniki vsaj občasno izvajajo v funkciji učinka, ki ga želijo doseči (prim. Wetherell in Potter 1988: 168–169).

LITERATURA

- Argyrou, Vassos, 1993: Under a spell: The strategic use of magic in Greek Cypriot society. *American Ethnologist*, 20 (2), 256–271.
- Barry, David in Michael, Elmes 1997: Strategy Retold: Toward a Narrative View of Strategic Discourse. *The Academy of Management Review* 22 (2, April), 429–452.
- Bascom, William R., 1965 [1954]: Four Functions of Folklore. V: Alan Dundes (ur.), *The Study of Folklore*. USA: Prentice Hall, 279–298.
- Bird, Elizabeth S., 2002: It makes sense to us. Cultural Identity in Local Legends of Place. *Journal of Contemporary Ethnography* 31 (5), 519–547.
- Bleek, Wolf, 1976: Witchcraft, gossip and death: A social drama. *Man*, 11 (4), 526–541.
- Bourdieu, Pierre, 2002: *Praktični čut*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Brenneis, Donald, 1987: Talk and Transformation. *Man* 22 (3, Sept.), 499–510.
- de Certeau, Michel, 1988 [1984]: *The practice of everyday life*. Berkeley/Los Angeles/ London: University of California Press.
- Dégh, Linda, 2001: *Legend and Belief. Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press.
- Dégh, Linda, 1984: Uses of Folklore as Expressions of Identity by Hungarians in the Old and New Country. *Journal of Folklore Research* 21(2–3), 187–200.
- Devlin, Judith, 1987: *The Superstitious Mind, French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century*. New Haven and London: Yale University Press.
- Ellis, Bill, 1988: The Fast-Food Ghost: A Study in the Supernatural's Capacity to Survive Secularisation. V: Gillian Bennett, Paul Smith (ur.), *Monsters with Iron Teeth. Perspectives on Contemporary Legend III*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 37–77.
- Fine, Gary Allan, 1985: Social change and folklore. The interpretation of social structure and culture. *Arv. Nordic Yearbook of Folklore* 41, 7–15.
- Gijswijt-Hofstra, Marijke 1999: Witchcraft after the Witch-trials. V: Bengt Ankarloo, Stuart Clark (ur.), *Witchcraft and Magic in Europe. The Eighteenth and Nineteenth Centuries. The Athlone History of Witchcraft and Magic in Europe Vol. 6*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 95–189.
- Goldstein Diane, Sylvia Ann, Gryder, Jeannie, Banks Thomas, (ur.) 2007: *Haunting experiences. Ghosts in contemporary folklore*. Logan, Utah: Utah State University.
- Gunnell, Terry, 2008: Introduction. V: Terry Gunnell (ur.), *Legends and Landscape. Articles Based on Plenary Papers Presented at the 5th Celtic-Nordic-Baltic Folklore Symposium*, Reykjavík. Reykjavík: University of Iceland Press, 13–24.

- Gustavsson, Anders, 1979: Folklore in community conflicts. Gossip in a Fishing Community. *ARV: Scandinavian Yearbook of Folklore* 35, 49–85.
- Hesz, Ágnes, 2007: The Making of a Bewitchment Narrative. *Electronic journal of Folklore* 37, 19–34.
- Hesz, Ágnes, 2012: Dead in dreams. V: William A., Christian Jr. in Gábor Klaniczay (ur.), *The »Vision Thing«. Studying Divine Intervention*, Budapest: Collegium Budapest, 519–520.
- Jezernik, Božidar, 2013: *Nacionalizacija preteklosti*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
- Kamenetsky, Christa, 1972: Folklore as a political tool in nazi Germany. *Journal of American Folklore* 85 (337), 221–235.
- Klobčar, Marija in Knific, Bojan, 2021: *Pokažem se fantu v pisanem gvantu: ob petdesetih Dnevih narodnih noš in oblačilne dediščine v Kamniku*. Kamnik: Zavod za turizem in šport.
- Koski, Kaarina, 2020: Blending the vernacular and esoteric narratives on ghosts and fate in early twentieth-century esoteric journals. *Approaching Esotericism and Mysticism: Cultural Influences. Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 29, 169–191.
- Mencej, Mirjam, 2015: Unwitching. The Social and Magical Practice in Traditional European Communities. *Western Folklore* 74/2 (Spring 2015), 115–159.
- Mencej, Mirjam, 2017: *Styrian Witches in European Perspective. Ethnographic Fieldwork*. London: Palgrave Macmillan / Springer.
- Mullen, Patrick B., 2000: Belief and American Folk. *Journal of American Folklore* 113 (448), 119–43.
- Narváez, Peter, 1991: Newfoundland Berry Pickers »In the Fairies«: Maintaining Spatial, temporal, and Moral Boundaries Through Legendry. V: Peter Narváez (ur.), *The Good People, New Fairylore Essays*, New York & London: Garland Publishing Inc., 336–368.
- Niles, John D., 1999: *Homo Narrans, The Poetics and Anthropology of Oral Literature*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Sok, Jasna, 2003: *Družina skozi življenjsko zgodbo. Pričevalnost gradiva s Kozjanskega*. Magistrska naloga. Univerza v Ljubljani: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo.
- Stewart, Charles, 1991: *Demons and the Devil. Moral Imagination in Modern Greek Culture*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Stewart, Pamela J. in Strathern, Andrew J., 2004: *Witchcraft, sorcery, rumors and gossip*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Von Sydow, Carl Wilhelm, 1948: *Selected papers on folklore*. Izbral in uredil Laurits Bødker. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger.
- Šešo, Luka, 2016: *Živjeti s nadnaravnim bićima. Vukodlaci, vile i vještice hrvatskih tradicijskih vjerovanja*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Valk, Ülo, in Daniel, Sävborg, 2018: Place-Lore, Liminal Storyworld and Ontology of the Supernatural. An Introduction. V: Ülo Valk in Daniel Sävborg (ur.), *Storied and Supernatural Places. Studies in Spatial and Social Dimensions of Folklore and Sagas*. Studia Fennica Folkloristica 23. Helsinki: Finnish Literature Society, SKS, 7–24.
- Wetherell, Margaret in Jonathan, Potter 1988: Discourse analysis and the identification of interpretative repertoires. V: Charles, Antaki (ur.), *Analysing Everyday Explanation. A Casebook of Methods*, SAGE Publications Ltd, 168–183.
- Widdowson, John D. A., 1978: Animals as threatening figures in systems of traditional social control. V: J. Porter in W. Russell (ur.), *Animals in folklore*. Cambridge: D.S. Brewer, Rowman & Littlefield, 33–41.

STRATEGIC USES OF BELIEF NARRATIVES

MIRJAM MENCEJ



As has already been demonstrated, folklore can be used by various social structures, groups and institutions to serve particular ideological, political, commercial and other aims. Moreover, individuals too may use folklore to their own benefit. When it serves them, individuals may intentionally draw upon folk narratives, and mobilize them to their own benefit, for their own interests and goals. This paper focuses on belief narratives from the perspective of their strategic use by individuals in everyday communication. Based on selected narratives collected during the fieldwork conducted in rural areas of Slovenia in 2000–2001 and 2013–2015, and in Bosnia & Herzegovina in 2016–2019, it demonstrates some possible uses of belief narratives about witchcraft and the restless dead. As argued, these may have been used by individuals to turn a situation to their benefit, to mask their deviant behaviour, to save face and retain the status in a community, to conceal embarrassment, to lower the status of another person out of vindictiveness and to put pressure on others or indirectly criticise others for their inappropriate behaviour.

This is not to say, however, that the narrators always tell their narratives with a conscious intention to manipulate their audience and achieve their aims. Usually, drawing upon belief narratives is not a calculated, manipulative act but rather a strategy based on the habitus (Argyrou 1993). This does not necessary hold true, however, when rumours are spread about others; these can be also spread intentionally to lower a prestige of another person or criticise them for deviant behaviour.

Prof. dr. Mirjam Mencej, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Aškerčeva c. 2, SI-1000 Ljubljana, mirjam.mencej@ff.uni-lj.si
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6539-7086>